

HOMO NARRANS: NOTE DESPRE TIPOLOGIZAREA NARAȚIUNILOR CU CARACTER ISTORIC ÎN GÂNDIREA LUI JÖRN RÜSEN

ANDI MIHALACHE*

Homo narrans: Jörn Rüsen¹

Timput a fost dintotdeauna văzut ca un pericol pentru stabilitatea relațiilor interumane, mereu ulcerate de coșmarul incertitudinii. Și cum amenințarea lui cea mai radicală este, fără îndoială, *moartea*, narațiunea îi apare omului ca una din cele mai bune exorcizări. Povestirea neutralizează oarecum această presiune extremă, implacabilă, a duratei. Iar istoria este povestirea-model cu care depășim neliniștile, dându-ne modele de interpretare readaptabile vremurilor. Ea transcende ideea de mortalitate, lărgind orizontul de semnificații al unui eveniment dincolo de puterea de cuprindere a unui singur individ. Ajungem astfel la marele adevăr al întâmplărilor din *O mie și una de nopți* sau *Decameronul*, unde personajele știau că a istorisi însemna a-ți amâna extincția. Narațiunea era deci o demortificare simbolică a vieții.

În ceea ce privește narațiunea istorică, Jörn Rüsen îi atribuie trei trăsături ce o individualizează:

a) narațiunea istorică este legată de mediile sociale ale memoriei; ea mobilizează acele fapte istorice încrustate în respectivele medii, astfel încât prezentul să devină inteligibil, iar viitorul realizabil;

b) narațiunea istorică organizează un fel de unitate internă între trecut, prezent și viitor cu mijlocirea ideii de *continuitate*; care adaptează cunoașterea precedentelor noastre semnificative la intențiile și speranțele cele mai recente;

c) narațiunea istorică servește la conservarea identității sociale a autorilor și cititorilor/asculțătorilor săi, în deplină colaborare cu aceeași idee de continuitate; cea care ne convinge de perenitatea noastră simbolică, în ciuda atâtor prefaceri aducătoare de amnezie.

* Cercetător șt. I, dr., Institutul de Istorie „A. D. Xenopol”, Iași, al Academiei Române; e-mail: mihalache_emanuelandi@yahoo.com.

¹ Ne concentrăm pe binecunoscuta lucrare a lui Jörn Rüsen, *Studies in Metahistory*, Pretoria, Human Sciences Research Council, 1993, 240 p. Nu ne permitem decât o simplă trecere în revistă a teoriilor sale, investigarea lor depășind competențele noastre.

A avea conștiința timpului este totuna cu a putea să povestești neîncetat, punându-te de acord cu evenimentele pe care el le aduce. Narațiunea este, potrivit teoreticianului german, un construct discursiv pe baza căruia conștiința istorică își îndeplinește funcția de ghidare a vieții cotidiene. Această competență, *making sense of the past* – cum o numește Rösen, se divide în alte trei abilități, ușor definibile în termenii celor trei caracteristici ale narațiunii: formă, conținut, funcție. Gândindu-ne la *conținut*, putem vorbi de competența conferită nouă de experiența istorică; referindu-ne la *formă*, invocăm funcția de interpretare a istoriei; și, în cele din urmă, căutând *funcția*, nu găsim altceva decât capacitatea ei de orientare istorică prin intermediul comparațiilor, antitezelor, analogiilor. *Experiența* ne învață cum să reîntâlnim trecutul, cum să-i sesizăm particularitățile, cum să decelăm ceea ce desparte o epocă de alta. *Interpretarea* ne asigură abilitatea de a lega contradicțiile într-o sinteză coerentă, eliminând orice asperitate doar ca să obținem o poveste cu sens, dar unul de „durată lungă”. *Orientarea* articulează identitatea individuală sau colectivă în funcție de cunoașterea istorică pe care vremea o afectează, o instrumentalizează, o pervertește. Cu alte cuvinte, ne deprindem:

a) să narativizăm distanța dintre „noi” și „ceilalți”, accentele descriptive având întâietate în fața judecăților de valoare²;

b) să interpretăm și să acomodăm aceste incongruențe, găsindu-le, prin povestire, un punct de intersecție;

c) să dăm interpretării o aplicare în practică, singura aptă să o mențină în memoria generațiilor.

Jörn Rösen urmărește strategiile culturale care dau un înțeles sau altul experiențelor temporale ale omenirii. Raportându-se la constante antropologice prin lentila cărora investighează semnificațiile date timpului, Jörn Rösen arată că principala noastră ipostază este aceea de *homo narrans*: interpretarea contingențelor, accidentelor și traumelor din istorie se face spunând o poveste.

În centrul preocupărilor lui Jörn Rösen se află noțiunea de conștiință istorică (*historical consciousness*), din care încearcă să extragă *nu o istorie a istoriografiei*,

² Căutând, cum spune el, *four means for plausibility*, Jörn Rösen ne asigură că acestea ar fi experiența, explicația, interpretarea și semnificația. Iată un fragment mai amplu chiar din scrierile marelui cărturar german: „a) Histories want to be true in terms of what they claim about the past: that what is told in the present has in fact taken place in the past; b) Histories want to be true in terms of how they *explain* the reported events of the past; c) Histories want to be true in terms of what they claim about the meaning of the past for conceptualization of time in the cultural orientations of the present. Finally, d) histories want to be true in terms of how they represent the interpretation of factual past events for the sake of the present through narrative. To reveal the scholarly character of historical thinking, we need to identify the cognitive elements in these criteria of truth: the first is empirical evidence, the second is theory. (a) Empirical evidence refers to the factuality of reported events; (b) Theory refers to the inner factual coherence of these events that explains the relation between the separate facts in a temporal context. In the third instance, (c) norms and values come into play, that is the normative points of reference in the practical orientation of daily life. The cognitive form of these points of reference is a value judgement. Fourth and finally, (d) a synthesis is formed out of evidence, theory and normative standards through the narrative coherence of a story” (Jörn Rösen, *Evidence and Meaning. A Theory of Historical Studies*, New York & Oxford, Berghahn Books, 2017, pp. 36–37).

ci una a modalităților de integrare în durată; adică un caleidoscop al felurilor de a ne trăi, recunoaște și accepta istoricitatea. După Jörn Rüsen, istoria societăților este, în esență, istoria actelor de interpretare și de resemnificare a scurgerii anilor, în subtextul lor găsim mereu o lectură asupra lumii și a propriei identități. Urmărește, așadar, un mecanism de autodesemnare simbolică, aflat la originile oricărui fapt din istoria culturii; sau cum spunea el însuși, într-un alt context, *to understand the understanding of time [...] as a means for empirical research, mainly in intercultural comparison*.

Timpul este o dimensiune fundamentală a vieții noastre, dar fiind tulburat de numeroase contingente, firul său nu poate fi urmărit decât în funcție de specificul cultural al societății analizate. Și, în plus, nu există nicio orientare temporală care să nu subziste fără o complexă întrepătrundere între așteptare și memorie. Știm că istoria, așa cum o înțelegem astăzi, nu poate fi reperată, ca scriitură, în toate culturile și nici în toate epocile. Dar întotdeauna omul și-a dorit să conceptualizeze timpul, distingându-i dimensiunile trecute, prezente și viitoare. Mai mult, în orice societate, experiența timpului ia forma unei matrice de semnificații (*pattern of significance*), care face schimbările inteligibil-acceptabile, ghidând astfel activitățile umane curente. Identificându-le, înțelegem, indirect însă, ce schimbare contează și cum anume se impune ea în fricile, speranțele și amintirile noastre, grație unor gesturi, meditații sau atitudini ce nu au ca primă intenție gestionarea relației dintre om și istorie. În toate societățile, *povestirea* a fost cea practică de ordin cultural care procura interpretările necesare apărării identității sociale; în așa fel încât însăși contingența – definită de Rüsen drept ceva petrecut *by chance, occurent by accident, being out of order, beyond a pattern of meaning* – să devină o semnificantă a dezideratelor colective dintr-un moment anume. Prin intermediul *narațiunii*³ care selectează și omite, integrează și dă sens, gândirea domină hazardurile istoriei și toate acele provocări ce perturbă nevoia de a ne reprezenta scurgerea anilor cât mai rațional sau mai liniștitor cu putință. Narațiunea resemnifică experiența umană a timpului; ea descoperă în fiecare eveniment niște rosturi cu ajutorul cărora fluiditatea impasibilă a duratei este frântă în secvențe bine delimitate din punct de vedere temporal și suficiente lor înșile din punct de vedere explicativ (*shape of time*). În societățile arhaice, această aspirație către explicații omnivalabile s-a concretizat în raportarea destinului individual la niște repere cosmice, atotcuprinzătoare, expiatorii, atemporale, deseori anacronice. În epoca modernă însă, locul cosmologiilor a fost luat de istorii universale care dau curs ispitei totalizante doar la nivel sublunar, dar fără a ezita să apeleze la recuzita retoricii de tip eshatologic. Jörn Rüsen fixează centrul de greutate al demonstrației sale la intersecția *experienței* de viață cu *interpretarea* acesteia. Considerând că nu există întâmplare căreia să nu-i găsim

³ Se face distincția „între analiza istoriei (evenimente, reale sau ficționale, povestite) și cea a povestirii (discursul care povestește): prima este centrată pe studiul motivelor, temelor și funcțiilor; cea de a doua, ținând de naratologie, analizează modalitățile de prezentare a istoriei”. Vezi Oswald Ducrot & Jean-Marie Schaeffer, *Noul dicționar enciclopedic al științelor limbajului*, traducere de Anca Măgureanu, Viorel Vișan, Marina Păunescu, București, Editura Babel, 1996, p. 458.

semnificații pentru mai târziu, el caută în aceste fabule *intenționalitatea*, acel amestec, greu sesizabil, de prejudecată și premeditare, ce ne ghidează discret memoria, intuițiile, expectativele.

Narațiunea este una din modalitățile de a înșela timpul, de a cădea la învoială cu evenimentele, de a negocia niște concluzii care să salveze imaginea de sine și compatibilitatea noastră cu istoriile următoare. Propunând o tipologie a regimurilor temporale, Rösen remarcă:

- în primul rând, o dimensiune *mitică*, divină a timpului, strict separată de cea umană, de viața de zi cu zi;
- în al doilea rând, o dimensiune *istorică*, a șirurilor de fapte și a seriilor cauzale, împărțită și ea în narațiuni tradiționale, exemplare, critice și genetice;
- în treilea rând, o dimensiune *alegorică*, rezumată în formula *historia magistra vitae*; cu rosturi evident pedagogice, valabile oricând și de aceea văzută ca dimensiune extra-temporală;
- în al patrulea rând, o dimensiune *mistică*, de sfârșit al vremurilor, în care primele trei se combină, dar nu într-un *meta-temporal moment*, ci în *Kairos*: când transcendența se întrupează într-o situație istorică bine determinată (încarnarea lui Dumnezeu-Tatăl în fiul său Iisus).

Primele două registre, mitic și istoric, trezindu-i interesul în mod special, Jörn Rösen vine cu alte precizări. Bunăoară, vede sentimentul religios al timpului în trei variante:

a) timpul *eshatologic*, care face ca sfârșitul istoriei sacre să depindă, paradoxal, de fiecare act al istoriei profane, punând în relație de filiație sau de semnificant – semnificat epoci izolate una de alta din punct de vedere cronologic; modul cum Vechiul Testament îl „anunță” pe cel Nou exemplifică destul de bine puterea de semnificare a unei narațiuni care, prin intermediul analogiei, poate conferi unui singur fapt, crucificarea, o capacitate de simbolizare, de unificare transculturală;

b) dacă în plan eshatologic există o bună mediere între ceea ce a fost înainte și ceea ce urmează, între istoria oamenilor și cea a zeilor, *sensul apocaliptic* aduce o ruptură netă a timpului divin de cel prozaic;

c) atunci când apocalipticului i se dau înțeleșuri mundane, putem vorbi de simțul *imediat* al timpului, în care devenirea este pusă sub semnul întrebării în așa fel încât legătura dintre „înainte” și „după” este tăiată, la fel ca și conexiunile cu alte evenimente; ruptura este ținută minte și primește sens din ea însăși, din unicitatea ei (poate șocantă), fiind preservată și reiterată grație comemorărilor.

În plan istoric, funcția orientativă a narațiunii se realizează în patru ipostaze (tradițională, exemplară, critică, genetică) corespunzătoare, fiecare în parte, celor patru condiții pe care Jörn Rösen le consideră indispensabile acordului cu noi înșine și persistenței eului: afirmarea, regularitatea, negarea, transformarea.

Narațiunile tradiționale păstrează memoria originilor. Ele conservă configurația vieții cotidiene, continuitatea organizării sociale inițiale, preservarea identității colective prin afirmarea și recunoașterea unor coduri culturale ce o reprezintă; și,

de ce nu, întreținerea unui sens reactualizat al timpului ca simț al eternității active, al unui viitor ce „intervine” mereu în prezent. Sunt povestiri fondatoare, genealogice, integratoare, legitimante, jubiliare; sunt limitate din punctul de vedere al conținutului empiric; sunt spuse de unii altora, în ideea de a verifica/păstra soliditatea relațiilor interpersonale, așa-numitul *togetherness* – a fi împreună – de care vorbește Rüsen. Și atunci când aceste povestiri rezistă sub forma unor tradiții sublimate în comportamentul social, conștiința istorică este revigorată prin reiterarea narativă a unor evenimente instauratoare, dovedind astfel forța unificatoare a valorilor religioase sau morale.

Narațiunile exemplare perpetuează memoria acelor cazuri particulare care ilustrează norme cu caracter general. Ele anunță trecerea de la faptele imemorabile la faptele empirice atestabile, de la argumentul tradiției la cel al regulii, de la valorile morale bine contextualizate – în funcție de cultura sau religia locului – la extrapolări care își uită sursa, devenind atemporale și aspațiale. Dacă narațiunile tradiționale au un echivalent destul de firav în realitate, memoria istorică este structurată de *exemple*; includ așadar un număr infinit de fapte trecute ce nu au o semnificație prin ele însele, ci numai în corespondență cu o idee preconcepț-abstrăctă despre om și istorie. Marxismul, de pildă, este, în felul său, o narațiune exemplară; el extrage principii de mare întindere din întâmplări cu niște consecințe foarte restrânse; mai mult chiar, prin analogie, marxismul extinde interpretarea acestor mici „pilule” narative asupra tuturor faptelor asemănătoare.

Narațiunile critice, aparținând modernității, contestă memoria evoluțiilor de până atunci, chestionând idei cum ar fi tradiția, identitatea, valorile consacrate. În ipostaza lor critică, narațiunile sunt mai mult niște anti-povestiri, punând în discuție convențiile sociale care stau la temelia înțelegerii timpului. Deschid calea unor noi coduri culturale; și subzistă din perseverența rememorare a „devierilor” ce subminează ideea, culturală și ea, de *continuitate*. Pretind că o salvează chiar prin ceea ce ele vor să distrugă, sub acoperirea dorinței de a separa binele de rău, „progresul” de „reacțiune”. Construiesc identitatea prin negație, subliniind ceea ce *nu* este o colectivitate. În asemenea narațiuni, faptul empiric este mai mereu un contra-argument, o mostră de contra-realitate, o probă a decăderii sistemului de norme în vigoare. Nu întâmplător, tendința de a se utiliza teorii generale, atotcuprinzătoare, este respinsă ca neavenită, optându-se pentru inventarierea ori fetișizarea rupturilor. Se spune „nu” oricărui tip de determinare, contribuția acestor narațiuni la dezvoltarea valorilor sociale constând chiar în critica acestor valori. Narațiunile critice relativizează anumite precepte ori le dislocă spre a le înlocui cu altele, confruntându-le sistematic cu dovezi palpabile ale originii lor partizane, ipocrite; sau construind antiteze între aspirația lor spre universalitate și aplicabilitatea lor restrânsă.

Narațiunile genetice întrețin o memorie a transformărilor propriu-zise, a devenirilor în curs. Acest gen de relatări percep continuitatea ca o stabilitate dinamică; iar identitatea ca o mediere între vechi și nou, în care schimbările și permanențele fac parte din procesul de autodefinire; și, în cele din urmă, definesc sensul timpului ca simț al temporalizării, al contextualizării, al istoricizării valorilor

prin acceptarea alterității, a culturilor străine, a pluralității punctelor de vedere. Dominant aici este *progresul*, în cursul căruia valorile nu se schimbă decât pentru a se adapta mai bine momentului și a se permanentiza. Ele marchează trecerea de la morala premodernă, teoretic una a reperelor imuabile, la morala modernă, obedientă împrejurărilor care îi dau naștere. Principiile morale includ de acum posibilitatea propriei lor metamorfoze. Dacă narațiunile critice înlocuiesc un *pattern* cu altul, narațiunile genetice vin cu ideea că schimbarea este grăitoare prin ea însăși. Povestirile de tip genetic devin ele însele agente ale acestei substituiri, luând-o sub control și dându-i astfel o justificare cu care oamenii înfruntă angoasele viitorului. Narațiunile din această categorie domesticesc nouitatea, înfățișând-o ca simbioză între *precedent* și *nemaivăzut*, ca metamorfoză aproape miraculoasă a *străinului* în ceva familiar nouă. În procesul modernizării, asemenea fabule promovează continuitatea în forma ei activă, făcând din reformarea obiceiurilor de viață tradițională însăși condiția apărării lor.

Simțul timpului prinde contur odată cu împărțirea istoriei în epoci, chiar propria noastră viață căpătând sens din racordarea la această periodizare. Numai că Jörn Rüsen nu e interesat atât de criteriile acestor compartimentări cât de substratul lor cultural, preexistent, aproape inconștient; este preocupat de modurile diferite în care oamenii au construit, de-a lungul istoriei, ideile de obiectivitate, adevăr, probitate. Pe urmele lui Paul Ricœur, Rüsen deosebește trei feluri în care reprezentările noastre despre timp ne influențează, involuntar, viața:

a) *funcțional*, puțin conștientizat, instinctual aproape, cotidian, activând în contexte culturale predeterminate, ca „invenție”; în sensul construcției sale umane, imemorabile, nedatabile, simbolice, convenționale;

b) *reflexiv*, instituționalizat prin narațiuni de instanțe religioase, științifice sau politice îndrituite să dea evoluției sociale o interpretare globală, unanim acceptată, dacă nu canonizată;

c) *operativ*, atunci când reflexivitatea este pusă în practică și coordonează, legitimează sau temperează, la modul concret, activitățile sociale. Fiecare din cele trei stadii depinde de celelalte două, neexistând acțiune umană fără o „acoperire” valorică ulterioară, extinsă uneori, mult mai departe, asupra unor acțiuni lipsite de legătură cu motivația inițială.

La nivelul teoriei istoriei, conceptualizarea timpului a cunoscut numeroase recalibrări, care au afectat mai ales interpretările totalizante ale istoriei, date de Kant, Hegel, Marx etc. Tentativa de a descoperi o concepție unică despre timp, aplicabilă oricărei culturi și oricărei perioade, și-a pierdut astăzi credibilitatea științifică. Acest eșec se datorează unei noi filozofii a istoriei, deosebită de precedentă, prin logica sa *reconstitutivă*, sau reconstrucitivă cum crede Rüsen; voit fragmentară, și nu *teleologică*, dedicată unui sfârșit dinainte știut sau unei idei preconcepționate despre trecutul omenirii. Altfel spus, în perioada premodernă, timpul era văzut ca o calitate *obiectivă* a lucrurilor și evenimentelor, oricum preexistentă nouă (*every thing has its own time*); acum însă, timpul este considerat un construct arbitrar al minții umane. Chiar și timpul natural, inițial intangibil și imperturbabil, este

văzut aidoma, ca proiecție subiectivă a gândirii noastre, datorită raționalizării/matematizării la care a fost supus prin intermediul cifrelor.

Rüsen găsește și trei modalități de contestare a vechilor concepții despre lume:

a) un prim tip ar fi cel căruia îi spune *normal*, și care provoacă potențialul interpretativ al unei societăți, făcând-o să povestească și să integreze astfel noutatea oarecum fără efort, punând la lucru numai paradigmele în vigoare; în acest caz, miturile fondatoare ale unei cetăți nu numai că nu sunt puse în discuție ci, dimpotrivă, se autoconfirmă chiar prin intermediul aceluși fapt neprevăzut care le solicită și le scoate în evidență capacitatea de a învinge o posibilă ruptură cu ajutorul fabulei;

b) un al doilea tip ar fi cel *critic*, când o experiență inedită nu poate fi inclusă în cadrul narativ și cultural existent, necesitând o reformulare a narațiunilor cu care societatea făcuse până atunci față provocărilor de orice fel; adică se încearcă mutări de accente din planul religios în acela moral ori din acela metafizic în cel ontologic;

c) un caz extrem este cel *traumatic*, când o criză anume, imposibil de integrat în istoria de până atunci, nu schimbă cosmologia în vigoare, ci o distruge pur și simplu, fără putința de a o înlocui prea curând cu o altă interpretare a lumii noastre; cel mai cunoscut caz este, bineînțeles, Holocaustul.

Pentru Jörn Rüsen, timpul înseamnă ceva mai mult decât conceptele care încearcă să îl delimiteze, acesta transgresându-le datorită dinamicei devenirii a colectivităților. Experiența timpului constituie deci o permanentă provocare, depășind mereu definițiile livrestii și modificându-le conținutul în funcție de ultimele evenimente. De aceea, restricțiile care ni se impun în însușirea ideii de „timp” se acomodează cât se poate de bine cu spectaculoasa istoricitate a acestei noțiuni.

Nu orice relație cu trecutul este istorică *per se*. Caracterul istoric al unui fapt anume rezultă din acele contacte care ne sugerează diferențele calitative dintre trecut și prezent. Un trecut este istoric atunci când se întinde dincolo de limitele ținerii noastre de minte, prezentând calități ce fac din el, simultan, ceva revolut și, totodată, actual. Pare autentic numai dacă este activ în prezentul comunității care îl resuscită, deoarece autenticitatea este calitatea existențială a amintirii. Cu alte cuvinte, conștiința istorică se originează în memorie, principalul constituent al subiectivității umane.

Narativitatea și obiectivitatea sunt cele două dimensiuni de bază ale cercetării istorice. Prima apropiere studiile istorice de literatură, de reprezentările ei dătătoare de sens, cea de a doua tinde spre o cunoaștere garantată de reguli prestabilite, care să furnizeze concluzii cât mai puțin arbitrare. În perioada premodernă, munca istoricului era apreciată ca literatură cu scopuri veritative; una plăcută auzului: un fel de roman adevărat ori, dacă nu, atunci o carte de înțelepciune. În epoca modernă, raționalizarea cercetării prin norme unanim acceptate dădea senzația plusului de obiectivitate și ambiția de a reconstitui istoria întocmai, așa cum a fost ea în

realitate. În timpurile premoderne, atenția cădea pe *relația dintre istoric și auditoriul său*, pe obligația morală a celui dintâi de a înfățișa ascultătorilor fapte istorice despovaluate de ficționalitate, din care să se poată trage învățăminte sau reguli de conduită în practica de zi cu zi. Dimpotrivă, discursul istoric modern respinge dependența de gusturile publicului, arătând că totul se restrânge numai la *raporturile dintre istoric și obiectul său de cercetare, documentul*. Acesta ne-ar asigura – credeau cei din secolul al XIX-lea – recuperarea integrală a istoriei; pe care Leopold von Ranke o vedea drept o realitate neperisabilă care, sublimată în urme de ordin material, își aștepta cuminte descoperitorii. De la fidelitatea față de tradiție, se trecea, începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, la încrederea în istoric. Nimeni nu își făcea griji pentru confuzia dintre voința istoricului de a cunoaște și felul inevitabil arbitrar în care își „decupa” domeniul de interes, afectând din start rezultatele anchetei. Obiectul cercetării, trecutul, nemaexistând la modul palpabil, istoricul este, deci, și judecător, și parte, alegând, din infinitatea surselor, doar pe acelea care îi sprijină ipotezele. De vreme ce ținta curiozității sale nu îi preexistă în totalitate, la fel ca în științele exacte, istoricul însuși construind-o, suprapunerea dintre obiectul cunoașterii și criteriile destinate studierii lui pare inevitabilă. Nu rareori, folosind aceleași documente, dar puneri în intrigă diferite, istoricii ajungeau la concluzii absolut antinomice. Afirmat drept critică a modernității la începutul anilor '70 ai secolului al XX-lea, postmodernismul a condamnat acest scientism și pretențiile lui de obiectivitate, punând accentul pe aspectele retorico-lingvistice ale narațiunii istorice; pe modul în care limbajul ne mediază accesul la trecut; pe analiza discursului istoric ca text literar; pe disjuncția dintre faptul istoric „brut” și reprezentarea lui în istoriografie.

Propunându-și unele nuanțări, Jörn Rüsen spune că istoria încearcă să fie obiectivă în două feluri:

a) ca depozitară a cunoștințelor de ordin practic, anecdotic, legendar, valoric, sapiențial; în această ipostază, timpul este venerat în calitate de sediment al dezvoltărilor trecutului care își spun acum cuvântul în prezent;

b) ca știință întemeiată pe critica izvoarelor susceptibile să ne dea informații despre felul *cum* s-a petrecut un fapt istoric, *cine* i-au fost actorii, *unde* s-a produs și *când* a avut loc. Dar Rüsen nu uită că, în plan social, *experiența împărtășită* a avut totdeauna câștig de cauză în fața *documentului studiat*. Prin prisma narațiunilor cu care se înscriu în durată, într-un mod acceptabil pentru ei, oamenii își procură o identitate istorică. Astfel, individul devine parte a unui ansamblu temporal mai larg decât limitele propriei vieți, pe care le transcende cu mijloacele memoriei. De pildă, acest gen de imortalitate se regăsește foarte bine în *identitatea națională*. Deducem de aici că *adevărul este o chestiune de consens*, periodic negociat între povestitorii și ascultătorii care își pun de acord viziunile despre trecut. El este subordonat conștiinței istorice sau, altfel spus, acelor concepții despre actualitatea trecutului care, prin personificarea anumitor durate de timp, dându-li-se o anume concretete; ușor de remarcat, bunăoară, în cazul unor tratate de pace mai longevive,

capabile să facă epocă. În aceste cazuri, conștiința istorică îmbracă valori morale – cum ar fi loialitatea ori probitatea – în haina percepțiilor despre timp, mediindu-le, sintetizându-le și legându-le retrospectiv de situații concrete. Nu este deci vorba de o plauzibilitate *logică* a valorilor, în sensul coerenței lor teoretice, ci de o plauzibilitate *practică*, în sensul că au o bună relație cu realitatea. Acumularea unor informații de ordin istoric, transmise din generație în generație, duce așadar la coagularea unor modele de interpretare ce adună diferite tipuri de cunoaștere a trecutului într-un ansamblu comprehensiv, într-o imagine dezirabilă a istoriei. Aceste modele interpretative nu iau neapărat forma unor teorii, dar pun totuși la dispoziția noastră anumite chei de interpretare. Ele nu facilitează cunoașterea istoriei, așa cum o înțelegem astăzi, ci activează mai mult la nivelul reflex al observației și ordonării datelor, hotărând care eveniment/fenomen merită ținut minte. Odată cu trecerea timpului și cu strângerea cât mai multor informații, cresc și competențele noastre în interpretarea istoriei, ceea ce înseamnă că paradigmele dominante sunt puse în discuție tot mai des; devin tot mai flexibile și includ treptat versiunile „apocrife” în argumentația de tip academic. Modelul explicativ *tradițional* ajunge să fie *exemplar*, cel *exemplar* evoluează spre stadiul *critic*, iar cel *critic* tinde spre ipostaza lui *genetică*.

Procesul globalizării a sporit atenția pentru studiile comparative⁴, stimulând ieșirea din cadrele idiomatice ale ideologiilor naționale sau regionale, occidentale sau orientale. Jörn Rüsen crede că e cazul să nu mai judecăm culturile ca entități imuabile, autonome, independente una de alta, cu limbaje și coduri culturale numai ale lor, intraductibile. Ne recomandă să ne oprim asupra *istoricității* lor și, nu în ultimul rând, asupra interferențelor prin care, în timp, și-au cosmetizat formele spre a-și păstra mai bine conținuturile.

Considerând că identitatea istorică reiese din repovestirea unor întâmplări exemplare de către generațiile care le istorisesc iar și iar, perpetuu, Jörn Rüsen propune cititorilor săi o tipologie a acestor evenimente:

a) evenimente cu funcție pozitivă, fondatoare, cum ar fi plecarea din robia egipteană la evrei, învierea lui Iisus la creștini, Declarația de Independență la americani;

b) evenimente care forjează identități într-un mod negativ, când oamenii se autodefinesc și își consolidează imaginea de sine încercând să reziste unor împrejurări nefaste, care le contestă vehement valorile, felul de a trăi. Cea mai potrivită ilustrare este Holocaustul, datorită rolului avut în reconturarea postbelică a identității evreiești și a celei germane deopotrivă: evreii au făcut din experiența concentraționară epicentrul memoriei naționale, în timp ce germanii se străduiesc și astăzi să se împace cu povara unei uriașe vinovății;

c) evenimente ori lanțuri de evenimente care înlocuiesc mai vechile concepții despre identitatea colectivă cu altele mai noi; un exemplu ar fi acela când schim-

⁴ Cu mențiunea că studiile comparative prezintă pericolul de a lua un detaliu oarecare drept adevăr în sine. Vezi Chris Lorenz, *Comparative Historiography: Problems and Perspectives*, în „History and Theory”, vol. 38, no. 1, Feb. 1999, pp. 25–39.

bărilor înseși devin obiect al comemorărilor, înlocuind, totodată, imaginea de sine inițială cu o alta mai adaptată situației actuale; de pildă, procesul de secularizare care transformă identitatea religioasă într-una laică, de obicei etnică.

Rüsen insistă însă asupra influențelor reciproce existente între *experiența unei crize și formarea unei identități sociale* cu mijlocirea inevitabilă a conștiinței istorice. Teoreticianul german asociază noțiunea de *criză* acelor de *contingență*, de aleatoriu, de nepremeditare, de bruscare a sentimentului continuității temporale; când constatăm, neputincioși, că de acum încolo nimic nu va mai fi la fel. Acestor dezordini mentale, conștiința istorică le răspunde: fie cu numeroase tentative de raționalizare, adică de integrare a lucrurilor aparent fără noimă într-o ordine narativă, într-o poveste care ne convinge că faptul imprezibil se înscria de multă vreme în orizontul nostru de așteptare; fie, mai grav, cu înlocuirea grilelor culturale prin care lecturam, până atunci, realitatea imediată. Rüsen crede că evoluția gândirii istorice este cel mai bine redată de aceste discontinuități (traume, calamități), în fața cărora culturile se mobilizează, evidențiind în mod expres convingeri până atunci neverbalizate, neasumate, dacă nu chiar negate. De aceea, se poate spune că la originile conștiinței istorice stă, deseori, o criză, în jurul căreia individul își reconstruiește identitatea; adică propria coerență în relație cu ceilalți și cu el însuși. Suntem ceea ce suntem datorită unor evenimente sau în pofida acestora. Nu întâmplător, Jörn Rüsen se oprește asupra locului pe care faptul traumatic îl deține în istorie. Trauma nu este altceva decât incapacitatea de a răspunde la întrebarea „de ce?”. Neputându-i găsi o logică, ea ne deusolează; ne împinge dincolo de obișnuințele cotidiene și de limitele cunoașterii de sine, silindu-ne să-i descoperim, totuși, un rost; unul prin care să redescoperim o anumită predictibilitate a existenței. Or, *istoricizarea* este ea însăși o strategie culturală de surmontare a tulburărilor de autopercepere colectivă, iscate din marile catastrofe, de felul ciumei din secolul al XIV-lea. Atunci când oamenii încep să spună povestea a ceea ce s-a întâmplat, ei schițează deja primul pas în direcția aducerii aceluia traumatism în marginile unei noi concepții despre ei înșiși. La sfârșitul acestui drum, narațiunea acordă traumei un loc anume într-un șir de evenimente sau de relații cauză – efect, „aclimatizând-o” într-o istorie oarecare și anihilându-i astfel forța distructivă. A scrie istorie înseamnă să propui alte sensuri unor fapte în aparență entropice, inexplicabile, absurde. Pentru identitatea noastră, ideea de continuitate în timp este sinonimă cu logicul, cu raționalul și cu previzibilul ca atribute indispensabile ale gândirii noastre. În consecință, detraumatizarea prin istoricizare se realizează cu ajutorul unor strategii narrative; grație lor, întâmplări fără precedent sunt „domesticite”, sunt puse într-un context istoric:

a) *anonimizarea* este cea mai la îndemână, lăsând culpa pe seama unor colectivități, epoci și îndeosebi noțiuni ce nu pot fi responsabilizate la modul concret; exemplificăm cu ideile de „străin”, „destin”, „mileniu întunecat”, „tranziție”, „vreme de război” și alți asemenea actori neaparținând ordinii curente a lucrurilor;

b) *clasificarea* subsumează trauma unor categorii de evenimente deja cunoscute nouă, ajutând victimele să-și definească și să-și înțeleagă drama; desemnând-o în

termeni consacrați, aceasta își pierde singularitatea, doza șocantă de neprevăzut și neinteligibil; însăși folosirea cuvântului „tragedie” ne sugerează lucruri oribile, dar care fac parte dintr-o poveste cu un anumit mesaj pentru participanți și asistență;

c) *normalizarea* dă sens, dizolvând potențialul perturbator al celor întâmplate; în acest caz, trauma apare drept ceva care are loc de când lumea, în toate spațiile și toate timpurile, fiind explicată ca o realitate înrădăcinată în așa-zisa „natură umană”, aceeași de la bun început;

d) *moralizarea* domesticește și ea puterea traumei, apelând la valoarea ilustrativă și pedagogică a exemplificării; nefericitul eveniment devine un „caz” care concretizează o permanență, o „lege” a istoriei, a comportamentului uman; unele traume pot ajunge, cu timpul, modele pozitive, important fiind ca povestirea lor să emoționeze; exemplele cele mai apropiate publicului românesc sunt bătălia de la Kossovopolje (1389), mai precis transfigurarea unei înfrângeri pe câmpul de luptă într-un martiraj, într-o victorie morală a sârbilor, sau filmul *Lista lui Schindler*, care subliniază importanța deciziei umane și faptul că nu am învățat încă suficient din Holocaust;

e) *teleologizarea* împacă trecutul traumatizant cu prezentul prin faptul că evenimentul produs cândva este înscris într-o serie causală care duce direct în actualitate, justificând-o, legitimând-o pe cea din urmă. În discursurile de această factură se spune că toate suferințele comunității nu au fost zadarnice, ele întemeind până la urmă contemporaneitatea luminoasă: statul Israel ca efect al Holocaustului este cel mai cunoscut precedent; tradusă ca etapă sau jertfă inevitabilă pe drumul către o mare reușită, trauma nu mai presupune amenințarea recidivei și tocmai prin acest caracter irepetabil devine întrucâtva memorabilă, dar în sensul merituos al cuvântului;

f) *reflecția metaistorică* evaporă trauma prin abstractizare, o eludează printr-un limbaj scientist despre istorie în general, despre modurile ei de reprezentare, despre raporturile ei cu adevărul și cu ficțiunea, despre tot ceea ar caracteriza-o, în general, ca experiență și ca disciplină academică. Toate aceste strategii istoriografice de tratare a traumei urmăresc, potrivit lui Rüsen, *extrateritorializarea* aceluși trecut ce nu vrea să treacă, încercând să îl elimine din biografiile colective și să îl atribuie altor actori, altor responsabilități, altor istorii.

După cum ușor putem observa, identitatea nu este o unitate ușor delimitabilă, la vedere, ci un compromis între diferențele și asemănările dintre oameni, un mod de a trăi împreună cu alții și de a-ți crea sentimentul apartenenței la o lume (*intersubjectivity*). Ea provine din două surse:

a) transferul trăsăturilor identitare de la o generație la alta, de la trăirile cotidiene și acumulările cognitive ale comunității la cele ale individului și, uneori, invers; altfel spus, de la înlănțuirea biologic-generațională la o *unitate temporală*, transindividuală, a trecutului, prezentului și viitorului, pe care oamenii o receptează drept *conștiință colectivă*;

b) dezvoltarea ei din fapte trecute, dar păstrate în actualitate grație *memoriei* sau *consecințelor* de lungă durată pe care respectivele întâmplări le-au avut. Cu

toate că *memoria* și *conștiința istorică* sunt dependente una de alta, ele nu desemnează unul și același lucru. Conștiința istorică are, într-adevăr, memoria ca punct de plecare; dar ea reclădește un trecut aflat dincolo de aducerile aminte ale grupurilor sociale sau indivizilor în viață. Ea chiar fortifică ori dă noi profiluri acestei memorii, prin faptul că îi cedează experiențe de secole în forma conceptualizată ori codificată a unor valori, cutume și mituri însușite de noi ca și cum ar fi amintiri personale. Grație plusului de cunoaștere pe care conștiința istorică îl dă memoriei, cea din urmă își mărește puterea de cuprindere, racordându-ne la trecuturi altfel pierdute și la o continuitate de generații greu de imaginat cu alte mijloace.

În definitivarea unei identități istorice, evenimentele joacă un rol decisiv. Ele sunt trăite, rememorate sau chiar comemorate și, astfel, explicate, *reprezentate*, acceptate drept componente esențiale ale imaginii de sine. În plus, oamenii se identifică de multe ori cu propria dramă, contingența/hazardul acesteia ajungând, surprinzător, să semnifice unicitatea, originalitatea identității lor. Războiul, de exemplu, a fost dintotdeauna un element al identității personale și sociale, fiind trăit ca rit de trecere, ca eveniment-limită. De asemenea, în societățile arhaice, fiecare etapă a vieții era acompaniată de o festivitate ce traducea destul de fidel imaginea pe care comunitatea o avea despre individ și reciproc, modul în care acesta își vedea raporturile cu ceilalți. Ulterior, evenimentele speciale erau ținute în viață de memoria generațiilor; ea perpetua, fie prin ritual, fie prin exercițiul comunicării și al interacțiunii sociale, identitatea constituită în jurul acelor momente.

Din cele prezentate mai sus nu trebuie să înțelegem că această conștiință istorică s-ar limita doar să aplice valorile prezentului evenimentelor trecutului. Lucrurile sunt mult mai complicate. Viața noastră este marcată, vizibil sau nu, de fapte istorice ale căror repercusiuni se fac simțite *înainte* de a fi luate în atenție de istoricii care le găsesc înțelesuri conforme mai mult contemporaneității lor și mai puțin contextului istoric original. Identitatea socială nu este doar imaginată, construită sau inventată sub impulsul prejudecăților de ordin cultural, ci este predeterminată, în mod real, de evenimentul propriu-zis, „inocent” din punctul de vedere al interpretării, al recrutării lui în ordinea unei narațiuni istorice. Din cele afirmate de Rösen, deducem că posteritatea faptului istoric comportă mai multe nivele de reprezentare, diversificate fie în funcție de apropierea sau distanța cronologică față de acel moment, fie de câți intermediari ne facilitează accesul la el. Astfel, relatarea unui martor ocular ar semnala un prim nivel de reprezentare, felul cum ascultătorii își însușesc mărturia ar fi un al doilea nivel, preluarea celor receptate într-o narațiune istorică tardivă ar fi cel de-al treilea, iar eventualitatea unor comemorări și mai târzii ale evenimentului narat ar desemna al patrulea nivel, de regulă unul cosmetizant, mitic, plasat dincolo de mediul familiar nouă. Dar aceasta nu înseamnă că oamenii sunt gata să creadă în ceva ce nu s-a întâmplat. Dimpotrivă, realitatea unui eveniment mitizat este estimată ca fiind cea mai acută posibil, ipostaza lui de arhetip atemporal, nemuritor, făcându-l mai autentic decât orice cunoaștere imediată. Mitizarea modifică statutul ontologic al evenimentelor, adică modalitatea lor de a fi în lume; le ridică

din registrul factualității banale, profane, precis delimitate ca timp și spațiu al producerii, către stadiul superior, etern, de eveniment al lumii zeilor. Mitul defavorizează *faptele* istoriei privilegiind *ideile* extrase din ea: odată formulate, acestea dau narațiunilor tradiționale acea putere de a ne dirija viețile cu gândul la proveniența divină a ordinii în vigoare. *Mitului* îi este suficient un singur fapt, acela instaurator, din care decurg apoi toate evoluțiile omenirii. *Istoriei*, în schimb, pentru a fi credibilă, îi sunt necesare atât date precise, cât și evenimente ramificate, cu mare capacitate de semnificare.

Dar pentru Rüsen, narațiunea rămâne, întâi de toate, o manifestare a interacțiunii sociale, a intersubiectivității. Este un mod de control asupra propriei vieți; o tentativă de a ne reînsuși prezentul și a ne regăsi identitatea ca povestitori, în strânsă concordanță cu interesul sau dezinteresul celorlalți. Ideea că semenii *te continuă* în conștiințele lor, te multiplică și te transmit astfel amintirilor viitoare este una din convingerile lui Jörn Rüsen, dar și ale întregii culturi universale⁵.

Dacă Paul Ricœur nu desfășoară întregul fir narativ al mitului, preferând „punctiile” prin care extrage „miezul” meta-povestirii, Jörn Rüsen nu clasifică esențe ori tâlcuiri cu interpretări fixe; aduce însă la un loc acele modalități prin care „învelim”, în multe-multe cuvinte, cheia expunerii, recalibrându-i astfel noima, rostul, semnificatul.

HOMO NARRANS: NOTES ON TYPOLOGIZING HISTORICAL NARRATION IN JÖRN RÜSEN'S CONCEPTION

(Abstract)

In Jörn Rüsen's conception, having the consciousness of time is the same with being able to narrate incessantly, in agreement with the events that time brings about. Narration, according to the German theorist, is a discourse construct based on which the historical consciousness accomplishes its function of guiding daily life. This competence, of *making*

⁵ O regăsim, de pildă, la sud-americieni sau mai exact în *Povestașul* lui Mario Vargas Llosa, din care redăm un fragment: „Povestașul sau povestașii trebuie să fie un fel de poștași ai comunității. Personaje ce mergeau de la un cătun la altul, pe întinsul teritoriu pe care se risipiseră indienii *machiguengas*, povestind unora ce făceau alții, informându-i reciproc despre evenimentele, întâmplările sau nenorocirile acestor frați pe care îi vedeau rareori sau poate niciodată. Însuși numele îi definea. Povesteau. [...] Gura lor era liantul acestei societăți, pe care lupta pentru supraviețuire o obligase să se fărâmițeze și să se risipească în cele patru zări. [...] Povestașul nu aduce numai știri actuale, ci și despre trecut. [...] *Acum* însemna deseori *ieri* și *azi*, iar verbul la timpul prezent era frecvent folosit pentru a se referi la acțiuni petrecute în trecutul recent. Pentru ei, numai viitorul părea net delimitat. [...] Probabil că e și un fel de memorie a colectivității, că îndeplinește un rol asemănător celui jucat de trubadurii și jonglerii medievali. [...] Am fost foarte mișcat de imaginea trainică, poate chiar legendară, a acestor povestași care, prin simplul și străvechiul obicei – ocupație, necesitate, manie omenească – de a istorisi întâmplări, erau seva și liantul care făceau din indienii *machiguengas* o societate, un popor de ființe solidare, care comunică între ele” (Mario Vargas Llosa, *Povestașul*, traducere de Coman Lupu, București, Editura Humanitas, 2005, pp. 86–88).

sense of the past, as Rüsen calls it, is then divided into three other skills, easily definable in terms of the three features of narration: form, content, function. Thinking about *content*, we can speak about the competence the historical experience provides us with; when referring to *form*, we invoke history's function of interpretation; and, finally, looking for the *function*, we actually fall upon its capability of historical orientation by means of comparisons, antitheses, analogies. *Experience* teaches us how to meet with the past again, how to comprehend its particularities, how to discern what separates a period from the other. *Interpretation* guarantees our ability to connect contradictions into a coherent synthesis, eliminating any asperity only to obtain a meaningful story, a story with a "long term" meaning. *Orientation* articulates individual or collective identity in accordance with the historical knowledge that time affects, exploits, perverts.

Key-words: narration, historicization, social memory, historical consciousness, collective experience.