

DU SILENCE

David Le Breton

Copyright © Editions Metailie, Paris, 1997

DESPRE TĂCERE

David Le Breton

Traducerea: Constantin Zaharia

Copyright © 2001, Editura **ALL EDUCAȚIONAL**.

Toate drepturile rezervate Editurii **ALL EDUCAȚIONAL**.

Nici o parte din acest volum nu poate fi copiată

tară permisiunea scrisă a Editurii **ALL EDUCAȚIONAL**.

Drepturile de distribuție în străinătate aparțin în exclusivitate editurii.

Copyright © 2001 by **ALL EDUCAȚIONAL**.

All rights reserved.

The distribution of this book outside România, without the written permission of **ALL EDUCAȚIONAL**, is strictly prohibited.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale

LE BRETON, DAVID

Despre tăcere /David Le Breton; trad.: Constantin Zaharia -
București: **ALL Educationa** ,2001

296 p.; 20 cm. - (Anthropos)

Tit. orig. (fr.): Du silence

Bibliogr.

ISBN 973-684-340-8

I. Zaharia, Constantin (trad.)

1

Editura **ALL EDUCAȚIONAL**

București,

Bd. Timișoara nr. 58, sector 6

Tel: 402 26 00; 402 26 01

Fax: 402 26 10

Departamentul distribuție

Tel: 402 26 20

Fax: 402 26 30

Redactor:

Daniela Ciascai

Coperta:

Daniel Țuțunel

Direcția artistică:

Mircia Dumitrescu

PRINTED IN ROMÂNIA
IMPRIMERIILE MEDIA PRO BRAȘOV

David Le Breton

Despre tăcere

Traducere de
Constantin Zaharia

Cuprins

<i>Cuvânt înainte.</i>	7
<i>Introducere.</i>	13
Aspirația către tăcere - Imperativul de a spune „tot” - Imposibila tăcere a comunicării - Elogiul cuvântului - Nu există cuvânt fără tăcere - Parcurș.	
 <i>1. Tăcerea în conversație.</i>	25
Cuvintele și urzeala lor de tăcere - Uzanțe culturale ale tăcerii - Sexul tăcerii - Pragul conversației - Tăceri de circumstanță - „Trece un înger” - Regimurile tăcerii - Tăcutul - Tăcerea copilului - Ușurătatea vorbăriei - încetineala limbutului - Tăcerea e de aur.	
 <i>2. Politici ale tăcerii.</i>	80
Ambiguitățile tăcerii - Controlul interacțiunii - Controlul de sine - Opunerea - A reduce la tăcere - A rupe tăcerea - Consimțământul - Indiferența - Mutismul - Indicibilul.	
 <i>3. Disciplinele tăcerii.</i>	120
Legea tăcerii - Formele secretului - Protecția de sine - Secrete inițiatice - Vicleniile inconștientului - Psihanaliză și tăcere - Tăcerea instituțiilor.	
 <i>4. Manifestări ale tăcerii.</i>	149
Tăcerea este o modalitate a sensului - Reculegerea - Angoasa tăcerii - Exorcizarea zgomotoasă a tăcerii - Tăcere de moarte -	

Mușenia lumii - Zgomote din copilărie - Zgomote - Sfârșitul tăcerii - Comercializarea tăcerii.

5. Spiritualitățile tăcerii. 184

Limba lui Dumnezeu - Discipline ale tăcerii - Biserica orientală - Misticii - Jaloane de tăcere în tradiția creștină - Diversitatea tăcerilor - Maestrul sensului și maestrul adevărului - Mistica profană - Tăcerea și sacrul.

6. Tăcerea și moartea. 247

Durerea - Vecinătăți ale morții - Trecerea - Rituri funerare - Culturi ale doliului - Absența celui alt - Exorcizarea tăcerii - Nevoia de a spune.

Cuvânt înainte

Lumea contemporană, mult mai dinamică decât cu o jumătate de veac în urmă, imprevizibilă cel mai adesea dincolo de limitele de adaptare ale individului, riscă să devină pe zi ce trece tot mai apăsătoare pentru experiența limitată a omului comun. Ea pretinde un efort de adecvare a acțiunilor individuale la imperative aparent lipsite de sens, uneori chiar greu de urmat în condițiile în care structurile sociale, ideologice și tehnice cunosc un avânt nemaîntâlnit. De aici ruptura dintre generațiile care se înscriu în câmpuri axiologice diferite, coabitând însă în același organism social. Una din marile drame ale individului în lumea de astăzi constă tocmai în dificultatea de a împăca dezideratul de existență tihnită cu agresiunea de nedomolit a acestor câmpuri socio-culturale aparent independente; în raport cu ele, omul contemporan se simte vulnerabil, deoarece fiecare dintre noi este constrâns să accepte un rol social definit, căruia nimeni nu i se poate sustrage fără să plătească tribut: familia, slujba, diferitele relații (profesionale, de prietenie, de vecinătate etc.) sunt tot atâtea determinări care, deși ne asigură un statut, ne limitează libertatea în mod dramatic. Mai puțin vizibilă în România, unde structurile instituționale nu sunt încă pe deplin funcționale, lăsând încă în mod paradoxal individului un fel de libertate (dar oferindu-i în același timp mai puțină siguranță personală), această situație este în linii mari generală în Occident.

Devine astfel necesară conștientizarea tuturor acestor mecanisme ale către corpul social: indivizii trebuie să știe pe ce lume trăiesc, să aibă opinii, să se implice în viața socială și politică. Ei trebuie să păstreze memoria propriei civilizații și să depună minime eforturi

pentru a evita instaurarea unei stări de conflict între ei și societate. În societățile occidentale, instituția universitară este cea care își asumă rolul de a investiga această problemă, de a descrie și repertoria grupuri, comportamente și evoluții ori de a semnaliza disfuncții ce riscă să tulbure societatea în ansamblul ei. Universitatea este deținătoarea cunoștințelor și tehnicilor de elaborare a acestora în condițiile în care indivizii, din diferite motive, nu mai au acces la propria lor istorie și nici o viziune clară asupra propriului lor statut. Ea întreprinde în același timp o analiză a prezentului pe care nimeni altcineva nu o poate elabora, deoarece instituția universitară este singura care dispune de modelele științifice necesare unei astfel de investigații.

În acest cadru se înscrie demersul antropologic al lui David Le Breton. Profesor de sociologie la Universitatea de Științe Umane din Strasbourg, David Le Breton este la ora actuală unul din cei mai renumiți specialiști în domeniul antropologiei corpului. Lucrările sale au fost publicate de edituri de prestigiu: *Anthropologie du corps et modernité* (Presses Universitaires de France, 1990); *La sociologie du corps* (P.U.F., 1992); *Des visages. Essai d'anthropologie* (Metailie, 1992); *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain* (Metailie, 1993); *Anthropologie de la douleur* (Metailie, 1995); *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions* (Armând Colin, 1998). *L'Adieu au corps* (Metailie, 1999). Extrem de vastă și abordabilă din mai multe unghiuri, problematica trupului este actuală din mai multe motive. Mai întâi pentru că, în ansamblul ei, cultura europeană este responsabilă de elaborarea unor tehnici de întreținere care au îndepărtat medicina de natură; chirurgia, tratamentele cu produse sintetice, manipulările genetice iar mai recent donarea sunt numai câteva exemple. În al doilea rând, tot cultura europeană este cea care, definind condiția umană ca limitare exterioară a unui infinit metafizic, e enunțat divorțul dintre trup și suflet, pe care filozofia modernă încearcă de câteva secole încoace să le împacă. Pe un alt plan, consecințele nu întârzie să apară: tatuajele, automutilările sau asocierea unor însemne metalice reprezintă o formă de refuz al vieții sociale, dar care adoptă ideologic vorbind limbajul urii față de trup. Mai recent informatizarea, jocurile electronice și ciberspațiul deschid pragul unei lumi (virtuale) în care individul nu poate intra decât dacă renunță la atributele corporale. Dacă intenția autorului este de a realiza o „antropologie a prezentului” pornind de la atitudinile contempo-

rănilor față de problema corpului, trebuie totuși menționat faptul că autorul nu se mărginește la noțiunile unei singure discipline, reconstituind adesea orizonturi ideologice și filozofice specifice altor vremuri ori comparând mentalitatea europeană cu alte culturi (spre exemplu, cele africane). El procedează adesea tematic, consacrand studii întregi unor zone de interes antropologic profund legate de problematica trupului, cum ar fi chipul sau emoțiile.

Ultima apariție în acest domeniu, un adevărat succes de librărie (*Eloge de la marche*, Metailie, 2000), este un eseu remarcabil consacrat mersului înțeles ca alternativă la modernitate, deschidere spre lume și recuperare a unui mod de existență de la care individul, redus la statutul de ființă sedentară, a fost îndepărtat de „cuceririle” și „comoditățile” civilizației. În mod paradoxal, această lucrare realizează legătura dintre cercetările autorului în domeniul antropologiei corpului cu un alt domeniu, cel al antropologiei conduitelor de risc, căruia David Le Breton i-a consacrat două studii: *Passions du risque* (Metailie, 1991) și *Sociologie du risque* (P.U.F., 1995). De la sportul extrem până la conduita suicidară a anumitor tineri, riscul liber asumat al unor indivizi devine în societățile contemporane o practică tot mai frecventă, a cărei semnificație se regăsește în zona de conflict care îl separă pe individ de societate. Numeroase categorii de excluși, tineri sau mai vârstnici care au dificultăți de integrare socio-profesională ori pur și simplu inadaptabili cu un comportament depresiv devin protagoniștii unor acțiuni riscante a păror consecință presupune o singură alternativă: supraviețuirea sau moartea. *Ordalia* reprezintă astfel o practică de provocare a destinului al cărei rezultat poate confirma, acolo unde există un dubiu, că existența are sens, că viața merită trăită, că dificultățile trebuie asumate. Ea este un rit de trecere, deoarece permite accesul la un nou statut: acela care își cunoaște limitele știe mai multe despre sine și despre lume.

Du silence, volum apărut la editura Metailie (1997), este o tentativă de abordare antropologică a tăcerii. Varietatea contextelor în care aceasta poate fi situată îl va mira pe cititor, chiar și atunci când este vorba de societățile occidentale: tăcerea în relațiile dintre indivizi, în sânul unor confesiuni sau în psihanaliză, în politică ori în apropierea morții sunt rând pe rând analizate, autorul degajând de fiecare dată specificul unor situații - de fiecare dată altele, căci miza este întotdeauna diferită. Asociată uneori cu plictisul și monotonia, cu pierderea

sensului existenței ori cu opresiunea, tăcerea devine în alte cazuri modalitatea de a exprima un prea-plin existențial, ori de a semnala o cunoaștere ce nu se lasă transpusă în cuvinte. Antropologul nu poate situa valoric aceste sensuri, datorită lui fiind aceea de a descrie atitudini și de a degaja constante pentru a permite înțelegerea corectă a unor fenomene. Cititorul este cel căruia îi revine sarcina de a utiliza analizele cuprinse în această carte și de a da propriile sale interpretări, găsind răspunsuri la întrebări care-l frământă, ori pur și simplu având ocazia de a se înțelege mai bine pe sine.

Constantin ZAHARIA

„Dacă ar fi să mor acum, aş
spune: «Asta-i tot?» şi aş adăuga:
«N-am înţeles prea bine.»"

Kurt TUCHOLSKY

Introducere

„Nu ne putem reprezenta o lume care să fie numai a cuvântului, în schimb ne putem reprezenta o lume care să fie numai a tăcerii.”

Max Picard, *Lumea tăcerii*

Aspirația către tăcere

Singura tăcere pe care utopia comunicării o cunoaște este pana, defecțiunea mașinii, oprirea transmisiunii. E mai curând o încetare a tehnicității decât emergența unei interiorități. Tăcerea devine în acest caz un vestigiu arheologic, o rămășiță încă neasimilată. Anacronică în manifestarea ei, ea provoacă neliniște și conduce la încercarea de-a o izgoni ca pe un intrus. Ea atrage atenția asupra eforturilor care mai trebuie făcute pentru ca în sfârșit omul să ajungă la stadiul glorios de *homo communicans*. Dar în același timp tăcerea răsună ca o nostalgie: ea trezește dorința de a asculta pe îndelete freamătul lumii. Beția de cuvinte stârnește pofta de tihnă, bucuria de a putea medita în sfârșit asupra evenimentului și de a putea vorbi despre el asumând răgazul în timpul unei conversații care înaintează ca mersul omenesc, oprindu-se în cele din urmă în fața celuiilalt. Iar tăcerea, din refulatul care era, capătă atunci o valoare infinită. Este uneori ispita de a opune „comunicării” abundente din epoca modernității, indiferență față de mesaj, un „catharsis al tăcerii” (Kierkegaard) până când valoarea cuvântului va fi pe deplin restaurată.

Această lume, pe care nenumărate discursuri o explică, este tot mai greu de înțeles. Cuvântul, pe care multitudinea mijloacelor de

comunicare pretinde că-l eliberează, devine neînsemnat din pricina abundenței de limbaj în care se pierde. Rămâne în final melancolia celui care comunică, mereu constrâns să reia un mesaj fără efect, în speranța că următorul pe care-l va transmite va avea în cele din urmă vreun răsunet. Cu cât comunicarea se extinde, cu atât mai mult ea provoacă nevoia de a tăcea măcar o clipă, pentru a auzi freamătul lucrurilor sau pentru a reacționa la durerea evenimentului înainte ca altul să-i urmeze, înlocuit imediat de un altul, apoi de încă unul... într-un fel de încremenire a gândirii. Revărsare de emoții familiare, a căror desuetudine sfârșește prin a ajunge liniștitoare din cauza modului în care ele sunt hărăzite, dar care neliniștește prin statutul unui astfel de cuvânt care menește uitării tot ceea ce enunță. Saturația vorbirii induce fascinația tăcerii. Kafka o spune în felul său: „Acum sirenele dispun de o armă încă și mai fatală decât cântecul: tăcerea. Și cu toate că e greu de închipuit un asemenea lucru, cineva a risipit poate farmecul vocii lor, dar niciodată pe cel al tăcerii”.

Imperativul de a comunica înseamnă punerea sub acuzare a tăcerii, precum și eradicarea oricărei interiorități. Acest imperativ nu lasă timp pentru reflecție ori pentru hoinăreală, căci datoria de a cuvânta iese biruitoare. Gândirea cere răbdare, timp pentru deliberare; comunicarea se realizează întotdeauna în regim de urgență. Ea transformă individul în interfață sau îl deposează de atributele care nu răspund necondiționat exigențelor ei. Comunicarea în sensul modern al termenului nu mai lasă loc pentru tăcere, ea constrânge la vorbă, la înapoierea a ceea ce a fost luat pe nedrept, la mărturisire deoarece „comunicarea” se oferă ca rezolvare a tuturor dificultăților personale ori sociale. Păcatul în acest context este să comunici „prost”; și mai condamnabil încă, de neiertat, este să taci. Ideologia comunicării asimilează tăcerea cu vidul, cu un abis în sânul discursului; ea nu înțelege că uneori cuvântul este lacul în care mult decât zgomotul tăcerea este pentru *homo communicans* dușmanul declarat, tărâmul său de misiune. Ea implică într-adevăr o interioritate, o meditație, o distanță luată în același timp cu turbulența lucrurilor, o ontologie care nu are vreme să-și facă apariția dacă nu-i dai atenția cuvenită.

Imperativul de a spune „tot”

Principiul comunicării moderne este formulat în anii de după război, pe ruinele nazismului și în contextul în care gulagul își manifestă vitalitatea. Norbert Wiener este unul dintre întemeietorii acestei paradigme care ajunge să bulverseze societățile occidentale. Wiener înțelege să lupte împotriva dezordinii generate de om și de lume, el definește cibernetica drept „o știință a controlului și a comunicării”, într-un text fondator, îndelung analizat de Philippe Breton (1995), Wiener sugerează că relațiile între părțile componente ale unui obiect sunt mai importante decât conținutul lor respectiv. Lumea este susceptibilă de a fi interpretată în termeni de informație și comunicare. Sensul ocupă un loc secund în raport cu structura, este un efect al organizării. Obiectul devine transparent, fără profunzime și se pierde în întregime în relațiile care îi creează forma. Pentru Wiener, o astfel de constatare se aplică atât lumii mecanice cât și societăților umane. Informația și comunicarea sunt concepte esențiale. Sprijinindu-și reflecția pe o metafizică a pierderii graduale a energiilor, Wiener trece de la registrul formulării științifice la cel al valorilor: informația se opune dezordinii, comunicarea este remediul pentru entropia care aduce frământare în lume. Wiener scrie imediat după război, „după Bergen Belsen și Hiroshima”, cum o spune el însuși. Oamenii de știință se văd în situația de a-și asuma sarcina de a întări controlul asupra societăților cu ajutorul mașinilor, de a suprima puterea, a aparatului de stat mai ales, care ar putea încăpea pe mâinile nu se știe cui. Mașinile destinate comunicării participă și ele la reducerea entropiei, ele opun dezordinii replica permanentă a informației, a cuvântului care semnifică. Ideologiile moderne ale comunicării prosperă pe acest fundal istoric, invocând memoria (desigur uitată de protagoniștii actuali) secretului care a stat la originea *shoah* și necesitatea de a nu lăsa niciodată să se aștearnă tăcerea. Există însă cuvânt și cuvânt, tăcere și tăcere. Pe lângă faptul că mass-media, aducând în prim-plan anumite evenimente, le țin pe celelalte în umbră și nu vorbesc neapărat despre ceea ce ar fi fost esențial pentru public, ele pun în lumină fapte fără a da întotdeauna cuvântul martorilor ori celor asupra cărora se răsfrâng consecințele. Ele confundă lumea cu

discursul despre aceasta. Imperativul de a spune „totul” se topește în ficțiunea că totul a fost spus, chiar dacă îi lasă fără cuvânt pe cei care ar vrea să spună altceva, sau care ar opta pentru un discurs diferit. A spune nu este de ajuns, nu este niciodată de ajuns dacă celălalt nu are timp să audă, să asimileze și să răspundă.

Imposibila tăcere a comunicării

Modernitatea înseamnă venirea la putere a zgomotului. În lume răzbate fără încetare larva instrumentelor tehnice, a căror folosință însoțește viața personală ori colectivă. Dar vorbirea însăși este fără sfârșit, amplificată printr-o seamă de mijloace. Nu cea mereu renăscută și fericită a comunicării zilnice cu cei apropiați, cu prietenii ori necunoscuții cu care au fost legate contacte; aceasta rămâne și dă consistență sociabilității. Un alt fel de vorbire își schimbă însă statutul antropologic: cea a mass-media, a rețelelor, telefoanelor, celularelor etc. Aceasta proliferază, nu mai știe să tacă și se expune riscului de a nu mai fi ascultată. Năvalnică și liniștitoare, ea instituie o comunicare întemeiată numai pe contact, în care informația este secundară, în care important este mai curând să se manifeste continuitatea lumii. La fel ca muzica, ea devine un cadru de ambianță. Zgomotire regulată și fără consecințe în conținutul ei, esențială numai prin formă. Mesajul ei reamintește întruna că lumea există neconținut. Ca ideologie modernă, „comunicarea” este o confirmare reiterată a indivizilor în poziția lor reciprocă de locutori și receptori, un mod de a stabili limite securizante pentru unii și pentru alții, așa cum îi faci cuiva un serviciu: „Ești aici, ești pentru că mă auzi, iar eu exist pentru că-ți vorbesc” - conținutul mesajului fiind adesea de ordin secundar. De unde paradoxul, subliniat de Philippe Breton, al unei societăți „în care indivizii comunică mult, dar se întâlnesc rar” (1995, 12). Un cuvânt fără prezență este lipsit de efect asupra unui public anonim.

Mass-media sau rețelele de comunicare dau orișicui sentimentul că cei ce i se adresează o fac în mod familiar. Ele sunt o întrerupere permanentă a tăcerii vieții, zgomotul acestora ia locul vechilor conver-

sații. Litania lor nesfârșită ne aduce aminte că lumea își vede de drum, cu șirul ei de tragedii și cu clipele ei de tihnă, dar nu avem încă de ce să fim neliniștiți în ceea ce ne privește. Adevărata dramă ar fi tăcerea mass-mediei, o pană generală a ordinatoarelor, pe scurt o lume lăsată pe seama comunicării verbale doar cu cei de față, constrânsă la aprecierea personală. Modernitatea îl transformă pe om într-un loc de tranzit destinat receptării unui mesaj infinit. E cu neputință să nu vorbești, cu neputință să taci altminteri decât pentru a asculta... Forța semnificativă a vorbirii este discreditată ori slăbește din necesitatea de a spune totul - nimic nu trebuie trecut sub tăcere, trebuie să domnească o transparență impecabilă, căreia să nu-i scape de sub control nici un tărâm de secrete, nici un teritoriu al tăcerii: întoarcere pe dos a omului ca o mânășă, deoarece el își este în întregime sieși prezent ca suprafață. Proliferarea tehnică a cuvântului îl face inaudibil, interschimbabil, îi descalifică mesajul ori impune o atenție specială pentru a fi auzit în vacarmul ce-l înconjoară ori în bruiatul de sens din societățile noastre. Disoluția mediatică a lumii tinde să stârnească un zgomot asurzitor, o echivalare generalizată a banalului cu oroarea care anestează simțurile și protejează sensibilitățile. Discursul mass-mediei este mai puțin bogat în sensuri decât o voce fleacă și fără consecințe, viteza de elocuție și de depreciere îl fac să gâfâie, producând fără știrea sa un comentariu-tăcere despre eveniment. Hemoragia discursului apare din imposibilitatea de a satura tăcerea. Comunicarea i .l c își țese la nesfârșit firele în ochiurile tramei sociale este fără lacună, se oferă până la saturație și nu știe să tacă pentru a se face auzită; îi lipsește tăcerea care i-ar da greutate, și forță. Iar paradoxul acestei curgeri neîntrerupte constă în faptul că ea vede în tăcere dușmanul ei declarat: nici un spațiu alb la televiziune ori la radio, de exemplu; a păstra fraudulos un moment de tăcere e cu neputință, un flux continuu de cuvinte ori de muzică domină tot timpul, ca pentru a I onjura amenințarea de a fi în cele din urmă auzit.

Această vorbire nesfârșită rămâne fără replică. Ea nu este de ordinul conversației, mai degrabă ocupă terenul fără să-i pese de lăspunsuri. Desigur, ea nu-i neapărat nici monolog, însă uneori tinde să devină o formă de autism flecar. Lucien Sfez avansează, pentru a o caracteriza, noțiunea de *tautism*, subliniind dimensiunea tautologică (confuzia dintre, faptul real și reprezentarea acestuia) și închisă a discursului (Sfez, 1982). Protagonistii ei sunt anonimi și interschim-

babili, chiar dacă uneori mai este încă posibil să li de atribuie în mod provizoriu o identitate. Pur și simplu, vorba se face auzită, însă îi lipsește substanța lumii atât la emitere cât și la receptare; ea nu cunoaște deci nici reciprocitatea și nici tăcerea care alimentează orice conversație: vorbire fără prezență și deci fără preocupare față de vocea care răspunde ori atenția care pândește mesajul.

Elogiul cuvântului

Dacă modernitatea pune stavilă tăcerii, totuși să nu uităm niciodată că orice intenție dictatorială începe prin a ucide cuvântul. Ambele își trag obârșia dintr-o reducere a caracterului de cetățenie deplină. Dar nu poate fi vorba de a da câștig de cauză uneia sau alteia. Efectele nu sunt aceleași. Vacarmul nu este la fel de virulent ca un cuțit pus la beregată. Dacă tăcerea este adesea bogată în sensuri când este expresia voinței personale înscrisă în evoluția unei conversații, ea Sîrjf^^îgeazăJaci^riejr]rfâ^enș^lui^i dizlocă legătura socială când este impusă prin violență. Dictatura strivește cuvântul la sursă, modernitatea îl determină să prolifereze în indiferență după ce l-a golit de sens. Luptăm în permanență împotriva veleităților mereu renăscânde ale celei dintâi, suntem în schimb cufundați în ambianța celei din urmă. Singura ieșire, desigur elementară - în sensul de fondatoare -, constă în buna rânduire între tăcere și cuvânt, un fel de etică a conversației care presupune că orice enunț implică un răspuns, orice afirmație, o cântărire a pertinentei sale, orice dialog, o deliberare reciprocă. Restaurarea sensului atrage după sine în mod necesar pe cea a cuvântului care, la rândul său, atrage după sine restaurarea tăcerii. Dacă în comunicarea modernă preaplinul discursului conferă tăcerii o atracție crescândă, aceasta, atât de redutabilă în alte contexte, este mortiferă în fața violenței ori a dictaturii. Ea devine în acest caz o figură a complicității sau a neputinței. Altfel spus, semnificația cuvântului ori a tăcerii nu poate fi percepută decât în funcție de contextul care îi determină participarea.

Cuvântul este singurul antidot pentru formele multiple de totalitarism care caută să reducă la tăcere societatea pentru a-și așterne mantia de plumb peste circulația colectivă a sensului, neutralizând orice gândire. Deliberarea în comun întreține vitalitatea legăturii sociale și înlătură constrângerile ori aspectele mortifere ale tăcerii. A nu vorbi ar însemna să consimți, să te reduci pe tine însuși la mutism. A rupe tăcerea printr-un enunț ori a îngădi cuvântul impunând-o sunt acte care au același efect: se ajunge la discreditarea sensului prin proliferare ori căluș. Nu există vorbă fără tăcere, însă aceasta din urmă nu este acceptată de ideologia modernă a comunicării. Fiecare cuvânt enunțat are partea lui de zgomot și partea lui de tăcere și, în funcție de circumstanțe, răzbate cu mai multă sau mai puțină forță, în funcție de felul în care unul sau alta sunt dozate. Sensul poate fi înăbușit de zgomot și pus în valoare de tăcere, dar și reciproca este valabilă, căci semnificația unui cuvânt nu este niciodată absolută, ci în funcție de modul în care ea îl impresionează pe auditor.

Nu există cuvânt fără tăcere

A gândi lumea înseamnă a o face inteligibilă grație unei activități simbolice care-și află terenul de acțiune în folosirea apropiată a limbii. Lumea se dezvăluie prin limbajul care o numește. Gândirea este un material pentru vorbire, iar rostul ei este să dea seamă de evenimentele care trasează fără întrerupere firul existenței ori al lucrurilor în care aceasta se urzește. Ea este de negândit în afara limbajului, sau cel puțin inaccesibilă: ar rămâne închisă, pecetluită în individul care nu dispune de mijloace nici pentru a o formula și nici pentru a o transmite celorlalți. Gândirea împrumută dintr-un fond ineputabil de imagini, ea depășește desigur cadrele limbajului, însă pentru a se spune pe sine trebuie să facă apel la acesta. Cuvintele conturează semnificația lumii, sunt o grilă care permite ca aceasta să fie înțeleasă, însușită, o unealtă pentru a o face comunicabilă chiar dacă influența lor este limitată iar uneori stângace, căci lumea este mereu în avans și Htuză prin complexitate și prin clar-obscur orice încercare de a se lăsa

cuprinsă în vreo semnificație univocă. Însă a face din limbaj sau din activitatea simbolică în general conținutul gândirii și modul său de comunicare nu înseamnă să le opui tăcerii, așa cum vidul se deosebește de plin. „Nu înseamnă nici măcar a urmări acea himeră a unei gândiri pure fără limbaj”, scrie Joseph Rassam (1988, 21). Tăcerea și vorbirea nu sunt anonime, ambele sunt active și însemnate, iar discursul nu poate să existe fără legătura lor reciprocă. Tăcerea nu este un rest, o zgură numai bună de aruncat, un vid care trebuie umplut, chiar dacă grija de prea-plin a modernității se străduiește fără întrerupere să o nimicească pentru a induce o permanență sonoră. La fel ca mimica sau gestul, ea nu întrupează o pasivitate bruscă a limbii, ci o inscripție activă a folosirii ei. Ea ține de comunicare în aceeași măsură ca limbajul și manifestările corpului care o însoțesc. Cuvântul se lipsește chiar mai greu de tăcere decât invers.

Dacă limbajul și tăcerea se conjugă cu realizarea vorbirii, se poate spune de asemenea că orice enunț ia naștere din tăcerea interioară a individului mereu în dialog cu el însuși. Într-adevăr, orice act de vorbire este precedat de o voce tăcută, de un vis cu ochii deschiși plin de imagini și de gânduri difuze care acționează mereu asupra ființei, chiar și atunci când visul nocturn îi tulbură coordonatele; amestec de fantasmе și de gânduri limpezi, de amintiri ori dorințe, această voce se află la hotarele limbajului și în același timp îl hrănește ca un sol fertil. Orice vorbire își trage seva din acest loc fără spațiu și timp care este numit, în lipsă de altceva, interioritatea individului. Această lume haotică și silențioasă care nu tace niciodată, doldora de imagini, de dorințe, de spaime ori de emoții minuscule sau năpăditoare, pregătește o formulare uneori surprinzătoare pentru cel care o emite. Dacă gândirea nu există fără limbaj, ea nu ar putea economisi tăcerea care îl anunță. „Ceea ce ne face să credem într-o gândire care ar exista pentru sine înaintea expresiei, scrie Merleau-Ponty, sunt gândurile deja constituite și gata exprimate pe care le putem evoca în liniște și prin care ne dăm iluzia unei vieți interioare. Dar în realitate această pretinsă tăcere freamătă de vorbe, această viață interioară este un limbaj interior” (Merleau-Ponty, 1945, 213).

Dacă posibilitatea limbajului caracterizează condiția umană și întemeiază legătura socială, tăcerea în schimb preexistă și dăinuie în noianul conversațiilor care se confruntă ineluctabil la început și la sfârșit cu necesitatea de a tăcea. Vorba este un fir subțire care vibrează

pe imensitatea tăcerii. Cuvintele își au rădăcinile înfipite în acest sol, rizomul lor se hrănește cu acest humus, din a căror bogăție de sens își extrag ființa printr-o opțiune de limbaj care ar fi putut fi diferită. Iar uneori vorba spusă fără rost, inutilă, se autodizolvă în propria-i neînsemnătate; ea răsună atunci ca o modalitate de a evita tăcerea, ca o contrariere a regulilor pe care aceasta le impune, însă tocmai acest fapt îi dă preț limbajului. Tăcerea interoghează limitele oricărui cuvânt, ea reamintește că sensul este cuprins între hotare strâmte în comparație cu o lume inepuizabilă, că rămâne mereu în urmă față de complexitatea lucrurilor. În ciuda nerăbdării de a înțelege, de a nu lăsa nimic deoparte, la sfârșit omul se lovește mereu de tăcere. Într-o conversație, tăcerea este împlinirea cuvântului: când acesta din urmă iese de pe buzele locutorului și se pierde în actul enunțării, el se transformă datorită atenției cu care este ascultat într-o semnificație anume pentru partener; acesta și-o însușește iar din ecoul ei ia naștere propriul său cuvânt. Când conversația ia sfârșit și cei doi se despart, tăcerea care se așterne este impregnată de reveria interioară, de ecoul vorbelor schimbate.

Parcurs

În primul capitol vom examina statutul tăcerii în cadrul conversației. Vorbele schimbate sunt alcătuite din pauze, din întreruperi care intră în carnea cuvintelor rostite și care dau posibilitatea destinatarului să le înțeleagă. O conversație înseamnă să cutreieri împreună pe drumul limbajului; ea nu se poate concepe fără tăcerea care o întovărășește și care îi ferește pe protagoniști de valul necontrolat de cuvinte sub care s-ar putea îneca. Uzanțele sociale și culturale stabilesc între vorbit și tăcere o alternanță care variază de la o situație la alta. Neînțelegerile apar în momentul în care timpii de pauză și ritmurile conversației diferă la indivizii aflați în contact direct. Aceștia se judecă atunci unul pe altul fără menajamente, unul evocând „lentoarea” interlocutorului, în vreme ce al doilea denunță „debitul” celui dintâi, care aproape că elimină orice pauză. De fapt, fiecare

locutor, iar dincolo de aceasta fiecare grup social, fiecare cultură conferă pauzei și tăcerii în conversație un statut special. În societățile noastre, atunci când tăcerea se așterne într-un grup sau între două persoane, intervine stânjeneala. „Trece un înger”, se spune pentru a sublinia jena și a o depăși printr-o glumă care îngăduie reluarea discuției. Însă alte societăți nu acordă un rol atât de însemnat cuvântului rostit, relația de reciprocitate fiind suficientă pentru a permite întrebuințarea moderată a limbajului. Din statutul social al vorbirii și al tăcerii provine figura „tăcutului” și cea a „vorbărețului”, transgresare minimală ori maximală a unui regim comun al limbajului (capi-tolul 1).

Rolul pe care îl are tăcerea în conversație ridică problema diferitelor ei semnificații în relația cu ceilalți. Apar astfel figurile politice ale tăcerii, care sunt numeroase și cărora doar contextul enunțării le dă sens, căci tăcerea în sine nu înseamnă nimic, ambiguitatea o transformă într-o unealtă multifuncțională în viața de zi cu zi: control al interacțiunii printr-o iscusită mânăuire a vorbei care pândeste cu bună știință momentul prielnic pentru a trezi neliniștea; instrument redutabil al puterii pentru cel care știe să se folosească de ea; autocontrol spre a nu-și trăda intențiile, a-și înăbuși emoția care dă năvală, a-și acorda timp de gândire. Tăcerea devine o formă de împotrivire atunci când cineva tace în mod deliberat pentru a exprima un refuz, o rezistență față de cineva ori față de o situație. Însă posibilitatea de a tăcea este pierdută atunci când o societate este înrobită și redusă la tăcere: supravegherea populației, detenția, exilul, punerea sub carantină sunt mijloace care condamnă cuvântul la neînsemnatate, la însingurare. Tăcerea se referă de asemenea la consimțământ, la înțelegerea secretă a amanților ori a prietenilor care nu se tem să tacă împreună. Ei n-au deloc nevoie să umple timpul cu vorbe, le este de ajuns să-și fie alături. Tăcerea este de asemenea comunicare, mai ales dacă este complice. Ea vedește bineînțeles și indiferență față de celălalt, o negare a vorbelor sale care nu-și ia nici măcar precauții de ordin moral. Cât despre mutism, acesta este un mod ofensiv de a tăcea; el exprimă refuzul de a accepta schimbul, suferința de a nu-și găsi prin el un rost: mutism electiv al copiilor proveniți din părinți emigrați ori al autistului, sau și mai bine al persoanei traumatizate care refuză cuvântul ce riscă să poarte cu sine memoria evenimentului. În fine, caracterul indicibil al *shoah*, sfârșirea între necesitatea de a spune și

neputința de a găsi cuvintele care să o facă, disoluția limbajului în oroare și totuși imposibilitatea de a tăcea (capitolul 2).

O altă formă politică de tăcere constă în faptul că, dacă este bine ca anumite lucruri să fie spuse, în cazul altora este mai puțin bine sau chiar deloc, în funcție de situație și de protagoniști. Legătura socială Irebuie să-și ia măsuri de precauție prin practicarea unui discurs fără repere clare. Secretul, de exemplu, este o disciplină de limbaj care se exercită în favoarea ori în detrimentul acelorora care îi ignoră existența. Iii apără sau aduce prejudicii, iar uneori distruge. Secretul înseamnă putere în mâinile anumitor indivizi. Fiecare om are partea lui de umbră. Tratatamentul în psihanaliză permite pacientului să înainteze pe un drum ferit de primejdii, departe de regulile conversației și de alternanța replicilor. Cel mai adesea analistul tace, aflându-se în postura celui care ascultă, în vreme ce pacientul se luptă cu dificultățile propriului său discurs. Tăcerea este piatra unghiulară a tratamentului, care se sprijină nu pe mutismul analistului, ci pe caracterul reținut al unui cuvânt care capătă relief atunci când este enunțat și care îl autorizează pe pacient să spună totul despre sine fără opreliște (capitolul 3).

Tăcerea este un sentiment, o modalitate a sensului, iar nu o măsură sonorității ambiante. Ea face referință la atitudinea omului față de mediul social înconjurător. Imaginările sociale sunt ambivalente în ceea ce o privește. Față de tăcere, unii încearcă un sentiment de reculegere, de fericire calmă, în vreme ce alții se sperie de ea și caută prin zgomot sau prin vorbă să se apere de frică. În acest sens, iar Otto (1969) citează chiar acest exemplu, ea ține de dialectica sacrului. Amestec confuz de angoasă și de atracție, de groază și de jubilar, de primejdie și de adăpost, destinată în funcție de împrejurări să calmeze ori să neliniștească, tăcerea este un cadru mereu schimbător chiar dacă este privit din aceeași perspectivă. Zgomotul este adesea o măsură de protecție, lucru dovedit de muzica de ambianță care este difuzată în majoritatea spațiilor publice. Însă zgomotul este din ce în ce mai des perceput ca o încălcare a dreptului fiecăruia de a beneficia de un confort acustic adecvat, el este înțeles ca un element supărător. Tăcerea se transformă astfel într-o valoare comercială, fiind întâlnită tot mai rar devine o exigență, un motiv de luptă socială ori de marketing (capitolul 4).

Cele mai multe religii întrețin o relație privilegiată cu tăcerea. Dumnezeu nu încapă în limitele înguste ale limbajului: credinciosul nu

reuşeşte să-l numească sau să-l descrie şi se refugiază adesea într-un dialog silenţios, care se poartă în interior. Misticul împinge până la ultima limită setea de a spune care se loveşte, pentru a traduce propria-i experienţă a divinului, de lipsa de însemnătate a cuvintelor; misticul pluteşte în inefabil. Însă figurile religioase ale tăcerii sunt numeroase; ele sunt legate de relaţia cu Dumnezeu, de rugăciune, de cult, de transmitere, de disciplină, de sobrietatea rostirii etc. (capitolul 5).

De asemenea, există o strânsă complicitate între tăcere şi moarte. Durerea, drumul spre moarte, moartea însăşi, confruntarea cu trupul neînsufleţit, adesea riturile funerare şi doliul impun suspendarea cuvântului. La fel, maladia gravă, seropozitivitatea, sida îi obligă pe cei atinşi de asemenea boli să asume interiorizând prezenţa discretă şi dureroasă a tăcerii (capitolul 6).

/. Tăcerea în conversație

„în sfârșit, trebuie să examinăm cuvântul înainte ca el să fie rostit, fondul de tăcere care-l cuprinde neconținut fără de care el nu poate spune nimic, sau mai bine zis trebuie să deslușim firele de tăcere din țesătura cuvântului. ”

M. Merleau-Ponty, *Semne*

Cuvintele și urzeala lor de tăcere

Dacă prezența umană se manifestă în primul rând prin rostire, în mod inevitabil ea se afirmă și prin tăcere. Raportarea la lume nu se realizează numai prin continuitatea de limbaj, ci și în clipele de suspendare, de contemplare, de reculegere, adică în numeroasele momente în care omul tace. În limba latină se face deosebirea între două forme de tăcere: *tăcere* este un verb activ al cărui subiect este o persoană și care indică încetarea sau absența vorbirii cu referire la un om. *Silere* este un verb intransitiv care se aplică nu numai la om, ci și la natură, la obiecte și animale; el desemnează mai curând liniștea, o tonalitate calmă a prezenței neîntreruptă de nici un zgomot¹. În limba greacă se face de asemenea distincția între

¹ A. Ertiout, A. Meillet, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, Paris, 1951, p. 1103.

siopăn (a tăcea) și *sigân* (a fi cuprins de tăcere). A rămâne tăcut când mergi pe trotuar, când contempli o priveliște ori când te odihnești nu implică neapărat o semnificație referitoare la ceilalți, în principiu, nimeni nu se simte afectat de o rezervă care pare determinată de împrejurări și pe care de obicei toată lumea o acceptă. *Silere* trimite mai curând la singurătatea individului ori la apartenența sa la un grup în care faptul de a fi prezent nu prea are urmări. Nimănui nu-i pasă de tăcerea sa. În schimb, ea este un fel de refugiu în afara limbajului, o voință de a nu-și mai spune cuvântul și de a da de înțeles celuilalt acest lucru. *Tăcere* intervine în cadrul unui schimb, utilizarea lui presupune că unul din protagoniști păstrează tăcerea și că astfel proiectează o semnificație directă, susceptibilă de a trezi o reacție din partea celorlalți.

Silere și *tăcere* alternează și participă la jocul sensului în mișcările necontenite ale conversației; aceste verbe se conjugă la un al treilea aspect, mai tehnic, care trimite la necesitatea pauzelor, pentru ca limba să nu se sufoce în prea-plinul cuvintelor. Cuvântul și tăcerea își dau mâna pentru a contribui la realizarea schimbului. Chiar dacă tace, omul tot comunică. Tăcerea nu este niciodată vidul ci suflul dintre cuvinte, o scurtă repliere care autorizează circulația sensului, schimbul de priviri, de emoții, cântărirea grăbită a vorbelor care stau pe limbă sau ecoul receptării lor, tactul care permite întorsătura de frază printr-o ușoară inflexiune a vocii imediat exploatată de cel care așteaptă momentul prielnic. „Țesutul interstițial este acela care, scrie J. de Bourbon-Busset, pune în relief semnele înșirate de-a lungul făgașului temporal, semne care, la rândul lor, pun în valoare calitatea și puritatea tăcerii” (Bourbon-Busset, 1984, 13). Fiecare cuvânt răscolește tăcerea în felul său propriu și dă un impuls adecvat schimbului. De asemenea, tăcerea stârnește vorba imprimându-i o perspectivă specifică; una nu se poate lipsi de cealaltă fără a se rătăci, fără a prejudicia suplețea limbajului.

În orice conversație tăcerea se împletește cu cuvintele, pauza cu vorba, creând respirația schimbului, acel du-te-vino pe firul sensului între gândirea difuză și cuvântul rostit. Vorbele și stilul

discursului utilizat nu alcătuiesc esențialul conversației; ritmul schimbului, vocea, privirile, gesturile, distanța păstrată față de celălalt contribuie și ele la circulația sensului. Nici un om nu este efectiv reductibil doar la discursul său, conținutul vorbirii nu este decât una din dimesiunile procesului de comunicare, iar acesta nu-l poate absorbi cu totul; pauzele, modul de a spune ori de a nu spune, tăcerile au și ele un rol decisiv. Vocea se mai oprește din când în când ca să-și recapete suflul, îi lasă celuiilalt timp pentru replică. Scurtele tăceri cu care este presărată o discuție dau posibilitatea unui moment de reflecție înainte ca raționamentul să-și urmeze cursul, verifică acordul interlocutorului asupra unui cuvânt susceptibil de a provoca o divergență de opinie ori facilitează un moment de reverie. Echivalente orale ale punctuației care permite ca un text să poată fi citit, ele pun în evidență cuvintele sau frazele și îi oferă celuiilalt posibilitatea de înțelegere optimă. Ele determină ponderea celor mai potriviți termeni pentru a transmite o idee și cadrul de desfășurare a succesiunilor de replici. Când vocea scade în intensitate iar vorbitorul se pregătește să tacă sau numai să respire, interlocutorul știe că i-a venit rândul să ia cuvântul, să-și expună argumentele ori propriile digresiuni. Departe de a le răzleți, firul roșu al tăcerii permite asocierea vorbelor și facilitează înțelegerea lor, precum și fluiditatea conversației. El deschide un spațiu de libertate în sânul dialogului, lăsând la latitudinea fiecărui locutor grija de a se angaja, de a schimba cursul conversației, de a o relansa ori de a-i pune capăt. Tăcerea este un modulator al comunicării, un dispozitiv de echilibrare ale cărui mișcări autorizează trecerea liniștită a cuvântului de la un individ la altul când acordul asupra semnificației este împărtășit. De fapt, claritatea semantică a limbajului se întemeiază pe îmbinarea coerentă a vocii cu tăcerea în funcție de orientările unui regim cultural al cuvântului propriu unui grup social dat.

În absența tăcerii, comunicarea este de negândit; ea s-ar încâlci într-un flux continuu de cuvinte care ar condamna vorbirea la neputință începând cu momentul emiterii. În pauzele discursului se produce legătura dintre elaborarea mesajului de către cel care

vorbește și receptarea lui de către cei cu care se află în dialog. Cercetările întreprinse asupra economiei conversaționale au stabilit existența unor diferențe între mai multe forme de pauză: tăcerea „rapidă” înscrisă în orizontalitatea limbajului, inferioară unui timp de două secunde, însă frecventă, traduce ezitarea în a alege cuvintele sau structura gramaticală a frazei. În principiu, urmarea enunțului o suprimă imediat, astfel încât trece aproape neobservată - doar dacă nu există vreun defect de elocuție, ori dacă partenerul nu vorbește într-o limbă străină. Ea are o însemnătate redusă în cursul conversației, cu excepția cazului în care produce o anumită stânjeneală, afectând confortul receptării mesajului. Tăcerea „lentă” este purtătoarea unei alte semnificații: este mai curând marca unei scandări a tonalității schimbului între indivizi la nivelul conținutului. Ea este prezentă atunci când apar ezitări în ceea ce privește exprimarea, în căutarea argumentelor ori a raționamentelor, mobilizează amintirile și își pune însemnul asupra afectivității manifestate de diferiții protagoniști (Bruneau, 1973, 23 sq.).

Uzanze culturale ale tăcerii

Limbajul nu există fără scurtele tăceri care îl fac inteligibil. Acestea presupun o competență în folosirea lui sau în ceea ce privește momentele de ruptură, altminteri există riscul apariției unor situații incomode². Ele trebuie să fie în concordanță cu ritmul

² în schimb, o situație de urgență nu prea lasă loc pentru tăcere: fiecare cuvânt răsună ca un imperativ. Ordinele trebuie să fie executate fără întârziere, astfel încât coordonarea mișcărilor să se efectueze fără complicații. De asemenea, în cazul unui conflict, ocuparea terenului mental al celuilalt presupune că el nu poate să ia cuvântul și nici să pună la îndoială ceea ce se spune. Fiecare suspendare a cuvântului cuprinde întreaga greutate a replicii usturătoare care deja își croiește drum.

interlocutorilor, cu modul lor de a lua cuvântul ori de a lua decizii, căci orice disparitate provoacă un disconfort mai mult sau mai puțin sensibil. Uneori devine agasant acela care „nu se grăbește”, dă dovadă de o încetineală „exasperantă”, impune tăceri care pun la încercare răbdarea celui ce este obișnuit cu un ritm mai susținut, plictisindu-l la culme. Sau dimpotrivă, devine enervant cel al cărui debit prea rapid exclude orice pauză, ori a cărui receptare prea opacă împiedică atenția prelungită. David Lepoutre, în studiul său despre tinerii din periferia nordică a Parisului, subliniază bine-cunoscuta viteză de elocuție a anumitor adolescenți. Conversațiile se desfășoară cu un debit care îl exclude ori îl expun glumelor usturătoare pe acela care vorbește lent, ezită ori își găsește greu cuvintele. Tăcerea nu poate fi mai lungă decât timpul necesar pentru a respira. Într-o zi, D. Lepoutre se întâlnește cu un tânăr în holul de la intrarea în imobilul în care locuia, însă nici unul din ei nu găsește prilejul de a continua să comunice. Samir își manifestă Iară întârziere neliniștea și într-un târziu izbucnește: „După câteva clipe lungi, în fața tăcerii mele persistente, îmi dădu în cele din urmă, nu fără un pic de ironie, acest ordin brutal și eliberator: «Vorbește!»” (Lepoutre, 1997, 132). Impactul unui schimb, așa cum este el resimțit de actori, independent de conținut, depinde în mare măsură de ritm, de alternanța, de care fiecare simte nevoia, dintre timpul vorbirii și cel al tăcerii.

Tăcerea intermitentă, indispensabilă în același timp clarității elocuției și perceperii discursului nu corespunde aceluiași statut cultural la diferite grupuri. Uzanțele se deosebesc și dau loc câteodată unor neînțelegeri sau interpretări divergente. În aceste cazuri, ceea ce provoacă jena reciprocă este nu atât conținutul vorbirii, cât repartiția și durata tăcerii. Practicile diferite ale limbii în timpul interacțiunii, pauzele mai mult sau mai puțin lungi dau naștere judecăților de valoare emise de cei care manifestă alte ritmuri sau care se preocupă să mențină un nivel minim suficient în fluxul vorbirii. Indienii athabaskan, de exemplu, sunt percepuți de vecinii lor americani ca fiind „pasivi, posomorâți, închiși în sine, fără chef de vorbă, leneși, înapoiați, distructivi, ostili, necooperanți, antiso-

ciali și stupizi" (Scollon, 1985, 24). Aceste atribute negative fac trimitere în principal la diferențe de atitudine în cursul conversației. Sobrietatea indianului, pauzele sale lungi, luările sale de cuvânt care nu suplinesc imediat tăcerea interlocutorului îl dezarmează pe cel care nu este tocmai obișnuit cu acest mod de a discuta și îl încurajează să proiecteze stereotipuri negative la adresa lui fără să se gândească nici o clipă că lui însuși i s-ar putea atribui stereotipuri opuse: că ar fi, spre exemplu, guraliv, inoportun, superficial, nervos, agresiv etc. Distanța dintre timpii de pauză și luările de cuvânt îi expun pe interlocutori riscului de a fi categorisiți drept volubili ori taciturni, după caz. Basso semnalează faptul că indienii apași aplică albilor calificativele de sânge fierbinte, flecari și altele pe care ei le consideră negative (Basso, 1979). Cei care vorbesc repede sau lent se bănuiesc reciproc de intenții rele. Unii socotesc că tovarășii lor sunt închiși în sine și prea puțin cooperanți, alții îi percep ca dominatori și își dau silința să găsească ocazia de a se exprima (Tannen, 1985, 108). Indienii navajos fac pauze lungi când stau de vorbă. Într-un grup, când li se pune o întrebare, adesea dau răspunsul cei care nu sunt navajos, derutați fiind de o așteptare care a depășit pragul de toleranță (Saville-Troike, 1985, 13). Potrivit lui R. Carroll, americanii din clasa de mijloc se plâng adesea că francezii îi întrerup mereu și că nu respectă pauzele. Acest comportament este totuși un element ritualizat în discuțiile purtate între francezi, principiul constând în a nu tăia vorba unui interlocutor în mijlocul unui cuvânt sau al unei fraze, ci de a profita de o ușoară inflexiune a vocii acestuia pentru a lua cuvântul. Nefiind obișnuit cu acest ritm și cu aceste maniere, americanul întâmpină dificultăți când trebuie să termine ce are de spus; el se simte frustrat și îl socotește superficial pe interlocutorul care îi pune întrebări fără a se sinchisi de răspunsuri (Carroll, 1987, 62).

Într-un cadru social dat, fiecare membru al unei interacțiuni beneficiază de un „statut de participare” (Goffman, 1991, 223 sq.) legat de vârstă, sex, poziție socială, familială etc. El are căderea de a contribui într-o anumită măsură la schimbul conversațional, în funcție de nivelul activității sau de gradul de familiaritate, dar și de

drepturile și îndatoririle inerente unei anumite marje de tăcere. Celălalt este abordat începând cu această apreciere care definește drepturile și îndatoririle sale implicite în desfășurarea întâlnirii. Statutul de participare determină distribuirea preferințelor și excluderilor în alegerea partenerilor, stabilește ierarhia de control al discuției evidențiind prioritățile în luarea cuvântului, orientează temele ce vor fi abordate și pe cele ce trebuie evitate, și dă posibilitatea de a face presupuneri în legătură cu durata probabilă a interacțiunii. De aici decurg timpii de tăcere liciți, care nu incomodează pe nimeni și cei care, dimpotrivă, stârnesc confuzie sau neliniște. În funcție de interlocutorii aflați față-n față și de cadrul lor de întâlnire, orice situație comportă dozarea subtilă a cuvintelor și a tăcerilor. O infrațiune asupra regulilor implicite ale conversației într-un context dat generează jenă cel puțin unuia dintre participanți și impune căutarea unei soluții.

La nivelul unui singur grup social, decalajele induse de diferitele uzanțe individuale ale timpului de pauză sau ale succesiunii la cuvânt declanșează aprecieri pozitive ori negative în funcție de gradul de conformitate cu propriile deprinderi. O anchetă efectuată asupra unui grup de femei omogen din punct de vedere cultural, într-un colegiu din Maryland, a pus în evidență faptul că femeile care fac pauze scurte sunt percepute favorabil de către partenerii lor care le consideră cooperante, simpatice, atente față de ceilalți, cordiale, sociabile etc. Dimpotrivă, cele care fac pauze mai lungi sunt percepute ca rezervate, detașate, taciturne, sobre, timide, rigide, frustrate etc. (Feldstein, Alberti, BenDebba, 1979). În același regim al cuvântului, în cazul conversației uzuale, ciudățeniile personale intră în joc și determină judecăți mai mult sau mai puțin favorabile potrivit cu sensibilitățile pe cale să se confrunte. În clasele de mijloc din societatea americană de pe coasta de Est, vorbitul este de preferat tăcerii, iar dacă se vorbește trebuie evitată exprimarea prea lentă ori recursul frecvent la pauză. Judecățile despre celălalt îi transformă pe cei care le emit în indivizi care, fără știrea lor, dau glas unor valori culturale implicite ce legitimează cuvântul sau tăcerea, necesara sobrietate a vorbelor

sau, dimpotrivă, bucuria unei conversații pe care nimic nu o poate întrerupe. Nu există nici o regulă universală care să controleze manifestările discursului ori ale tăcerii în cadrul conversațiilor; neînțelegerea sau proiecțiile negative asupra celuilalt se produc frecvent atunci când actorii, tributari unor regimuri diferite de vorbire, consideră fiecare în parte modul său de a vorbi drept singurul normal. Aceste reguli de utilizare a îngemănării dezordonate a cuvântului cu tăcerea țin de procesul educațional și de ritmul personal care elimină arbitrariul și se dă drept „natural”, alimentând suspiciunea față de cei care nu respectă propria sa evidență. Arta cotidiană a conversației, orientată de scheme culturale pe care actorii le redefinesc în orice clipă, nu înseamnă numai a vorbi cu meșteșug, ci mai ales a tăcea la momentul potrivit, a lăsa să se aștearnă în miezul dialogului o liniște de calitate care să acorde răgazul necesar, pentru a vorbi, repartizării timpilor de discurs reciproc. Locutorii profită de aceste intervale pentru a-și găsi rostul, pentru a aprecia nivelul de angajare pe care-l implică discuția, pentru a hotărî ce atitudine trebuie adoptată. Nu există discurs fără pauze, care să nu presupună alternanța la cuvânt; nu există cuvânt fără un revers de tăcere. A ști în ce moment trebuie să taci sau să vorbești depinde de „competența de comunicare” (Hymes, 1974) a actorilor, de măsura în care aceștia cunosc uzanțele și pot interpreta circumstanțele conversației. „Orice limbă are propriul ei mutism”, scrie E. Canetti (1978, 34).

Sexul tăcerii

Hotarul sexului indică îngrădirea culturală într-un anumit stil de comunicare căruia este greu să i te sustragi. În funcție de societate și potrivit statutului său, femeia nu dispune de aceeași libertate în a lua cuvântul ca și bărbatul; adesea, ea este pusă în poziție

de inferioritate. încă din Noul Testament i se spune, prin gura sfântului Pavel, să tacă: „Femeia să ia parte la învățătură în tăcere, cu supunere desăvârșită. Eu nu dau voie femeii să facă pe învățătorul, nici să comande bărbatului, ci să stea în tăcere” (Timotei, 2,11-12). În societățile noastre, cuvântul femeii pare să-l completeze pe cel al bărbatului, fiind subordonat unei prime enunțări. Ea nu dispune în fapt de un statut de egalitate. Fără să-și dea seama, bărbații au tendința de a juca un rol determinant în cursul conversației luând cuvântul cu mai multă ușurință, necedându-l întotdeauna de bunăvoie, întrerupând mai lesne pe o femeie care vorbește decât pe un bărbat. Doi cercetători americani (Zimmerman și West, 1975) au studiat câte zece conversații între femei, între bărbați și în cupluri. Înregistrările analizate au fost obținute cu ocazia discuțiilor purtate în locuri publice într-o comunitate universitară. Cei doi autori notează că bărbații sunt răspunzători pentru 98% din întreruperi și pentru totalitatea secvențelor de suprapunere a replicilor, în cuplurile de bărbați și în cuplurile de femei nu s-au produs decât 7 întreruperi. În cuplurile mixte, acestea au fost în număr de 48, practic toate fiind provocate de bărbați. Iar femeile nici n-au protestat, nici n-au încercat să ia cuvântul mai târziu: au acceptat pur și simplu situația (a se vedea de asemenea West, 1983). Experiențe asemănătoare efectuate asupra unor cupluri adult-copil ajung la rezultate apropiate, copilul având de suportat un tratament identic cu cel al femeii. Zimmerman și West trag de aici concluzia că disparitatea de condiție între bărbat și femeie este întreținută de o situație de inegalitate în privința cuvântului. M. Yaguello regăsește aceleași modalități inconștiente de funcționare în diferite cadre instituționale, cum ar fi clasele de liceu mixte sau adunările generale din mediul universitar între colegi de sex masculin și feminin (Yaguello, 1992,49). În principiu, procedurile de interacțiune orală atribuie bărbatului mai multă libertate de acțiune, fără ca el să fie neapărat conștient de acest lucru. Femeia se simte mai puțin îndreptățită să vorbească, fiind mai des constrânsă la tăcere. În mod curios, de obicei ea este asociată cu flecăreala, cu vorba lipsită de

importantă, însă permisiunea de a vorbi îi este dată cu măsură, iar uneori de-a dreptul interzisă. „Voi învăța să tac, să observ, să fac aluzie, să fac semne, să interpretez și să aștept”, scrie de exemplu E.G. Belotti (1983, 13). De unde replica Anniei Leclerc despre necesitatea de a inventa pentru femei „un verb care să nu fie opresiv. Un verb care nu ar tăia vorba, ci ar dezlega limbile” (Leclerc, 1974, 11).

Câteodată femeia este împovărată de tăcere, găsind că nu este legitim să vorbească despre ea. Universul celor nespuse și refulate îngreunează relațiile în interiorul anumitor cupluri, răsfângându-se uneori asupra copilului. Neînțelegere adesea dureroasă pentru bărbatul care a adoptat o atitudine și eșuează în încercarea de a modifica relațiile la crearea cărora a contribuit, în vreme ce femeia a renunțat să mai schimbe lucrurile. Belotti ia drept exemplu povestea unui bărbat care îndură anevoie lipsa de comunicare cu partenera și cu fiica sa; acestea nu i se adresează niciodată iar el nu știe cum să reia comunicarea întreruptă de-a lungul timpului fără să-și dea seama. Într-o zi, întorcându-se acasă mai devreme ca de obicei, aude râsete în apartament, o convorbire lungă, purtată cu bucurie, între soție și fiică. Când își dau seama de prezența lui, cele două încetează brusc să mai vorbească. Soția, jenată, își cere scuze că a făcut atâta zgomot, neștiind că era de față. Bărbatul descoperă cu spaimă că orice complicitate cu vreuna din ele îi este interzisă. Le credea tăcute, lipsite de personalitate. El descoperă că ambele îl exclud dintr-un univers pe care ar vrea din toată inima să-l împărtășească cu ele, însă pentru a reuși acest lucru ar trebui să-și retrăiască viața și legătura cu propria soție. Își amintește că la începutul căsniciei soția sa îi adresa cuvinte și schița gesturi de tandrețe la care el nu avea curajul să răspundă. „Manifestările de tandrețe m-au terorizat întotdeauna, mă aduceau într-o stare de panică, le respingeam mereu ca și cum m-ar fi pus în pericol; nici nu știam prea bine în ce ar fi constat acest pericol, nu mi-am dat seama niciodată. Poate că dacă ea ar fi insistat... Dar s-a blocat imediat” (Belotti, 1983, 38). Tăcerea se fixează astfel ca o suferință

nemărturisită a cuplului, născută dintr-o atitudine inițială de indiferență ori de agasare a bărbatului³.

Belotti își mai amintește cu amărăciune de copilărie și de mama sa, zdrobită și frământată de tăcere. „Nu știa să-și ceară drepturile, se agita fără noimă ca atâtea alte femei în situația și la vârsta ei pentru a scăpa din această condiție de neputință și de suferință tipică femeilor, pe care propria ei mamă i-o transmisese și pe care ea o trăise confuz, cu sentimentul prejudiciilor și nedreptăților îndurate, însă fără a reuși să-și explice cauzele, dincolo de propria persoană. Iar acum, ea îmi lăsa moștenire această condiție, însă eu am refuzat-o în cele din urmă, refuzând tăcerea” (Belotti, 1983, 64-65). Refularea cuvântului înseamnă repliere asupra sinelui, tributul unei condiții inegale care se exprimă uneori în viața de cuplu. Tăcerea este în acest caz o suferință, căreia bărbatul nu-i scapă întotdeauna, neștiind cum să restabilească o relație care îi oferă imaginea propriei singurătăți. Tăcerea are un sex privilegiat, chiar dacă nimeni nu posedă privilegiul sau drama tăcerii. În mod tulburător, un număr important de referințe tradiționale insistă asupra limbuției femeilor, asupra lipsei de semnificație a ceea ce spun, asupra abuzului lor de limbaj. Chiar și atunci când nu spune nimic, tot pare să spună prea multe. Această postură paradoxală face ca limba să devină monopolul unui singur sex.

³ Unul din personajele lui Dostoievski seamănă ca două picături de apă cu bărbatul întâlnit de Belotti. El se căsătorește cu o tânără pe care înțelege să o pună la locul ei (să o mențină la statutul ei de femeie). Adoptă o atitudine corespunzătoare, iar atunci când soția îl copleșește cu afecțiune seara, povestindu-i plină de însuflețire ce i s-a întâmplat peste zi ori ce-a visat, el „toarnă apă rece peste această înflăcărare” și răspunde prin tăcere („o tăcere binevoitoare, se-nțelege”). „Avu în două sau trei rânduri porniri pline de avânt față de mine, mi se aruncă în brațe, cuprinzându-mă după gât. Dar cum aceste avânturi erau maladive, isterice, în vreme ce eu aveam nevoie de o fericire temeinică și de respect, am întâmpinat aceste manifestări cu răceală. Și aveam dreptate, căci de fiecare dată a doua zi ne certam. La drept vorbind, nu erau certuri în toată regula, însă tăceam amândoi.” Tăcerea se așterne cu încetul între ei, iar apoi urmează drama (F. Dostoievski, „Sfioasa”, în *Visul unui om ridicol și alte nuvele*. Paris, 10/18, 1966, p. 100).

Pragul conversației

Începutul unei discuții implică ruperea tăcerii; el impune prin urmare uzanțe sociale dependente de situații și de indivizii aflați față în față. Se intră în subiect fără preambul atunci când indivizii se cunosc între ei ori atunci când ei au de rezolvat împreună o problemă care le este binecunoscută. În schimb, întâlnirile între persoane care nu se cunosc, reunite de circumstanțe mai mult sau mai puțin hotărâte din vreme, provoacă un scurt moment de tăcere al cărei scop este acomodarea reciprocă și căutarea unor termeni adecvați pentru a lansa conversația. De multe ori jena este imperceptibilă. Formulele stereotipe despre vreme, despre calitatea călătoriei, sau și mai simplu prezentarea reciprocă au ca efect intrarea în subiect și elimină dintr-o dată amenințarea tăcerii. Dimpotrivă, interacțiunea este mai greu de pornit atunci când un individ perceput ca normal de comunitatea socială se află pentru prima oară în situația de a se întâlni cu cineva de care se deosebește printr-un handicap fizic ori senzorial, printr-o desfigurare sau o particularitate izbitoare. Cel „normal” se oprește în drum pentru un moment, uimirea îl împiedică să vorbească. O tăcere scurtă de zăpăceală se manifestă uneori. Celălalt este obișnuit cu o libertate de acțiune restrânsă în fața acestor reacții frecvente. Pentru a risipi stânjeneala, este nevoit să ia măsuri de precauție pentru a nu-i incomoda pe cei care îi ies în drum. A se apropia lent, a da impresia de ezitare, a se uita la ceas, a contempla peisajul din jur sunt tot atâtea semne adresate interlocutorului pentru a marca apropierea, tot atâtea căi de acces care îi ocrotesc acestuia sentimentul de siguranță, îi dau timp pentru ca surpriza să treacă și să se poarte după aceea ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat. O tăcere de ajustare este astfel subtil menită să măgulească susceptibilitatea celui „normal”. Celălalt, obișnuit cu acest gen de situație, ia adesea inițiativa și rupe tăcerea printr-o glumă sau o formulă clasică de intrare în subiect, pentru „a sparge gheața”.

Orice ruptură a cadrului firesc conduce astfel la o stopare provizorie a vorbirii, subliniind ezitarea, îndoiala, neliniștea, de către cel care îi observă regulile. Martorul unei declarații neașteptate ori nepotrivite este pe moment redus la tăcere, descumpănit în fața transgresării statutului de participare de către un interlocutor care îl obligă să afle motivul unui astfel de derapaj. Traectoria de obicei lipsită de griji a interacțiunii este frântă atunci când unul dintre participanți schimbă cursul conversației; în acest caz, mirarea impune căutarea unor marcaje pentru a reintra pe făgașul normal fără a-și pierde prestigiul și, eventual, fără a-l expune pe autorul dezordinii. Un comportament straniu, un accident de circulație petrecut în apropiere, o altercație între doi automobiliști, un zgomot neobișnuit suspendă conversația, stârnesc o curiozitate la început mută, însă după aceea orientată către o atitudine adaptată și comentarii mai mult sau mai puțin generoase, în funcție de gravitatea împrejurărilor. Dacă scena este dramatică, șansele unor manifestări verbale sunt mai puțin numeroase, emoția îi obligă pe cei de față să se închidă în sine. Tăcerea exprimă caracterul excepțional al evenimentului, iar cuvintele nu-și mai au locul ori devin insuficiente. Orice formă de insolit care aduce cu sine amenințarea necunoscutului determină o interogativă bătaie în retragere, dând răgaz individului sau publicului implicat să adopte o atitudine potrivită.

Din semn de nedumerire, tăcerea se transformă uneori într-o formă obișnuită de întâmpinare a celuilalt, care nu deranjează pe nimeni. În anumite societăți există rânduiala tăcerii prealabile în chip de intrare în subiect înainte de a-l cunoaște mai bine pe străinul căruia i te adresezi. Privirile se întâlnesc, gesturi scurte de salut pot fi schimbate; împrejurările puteau permite începerea unui dialog, însă provizoriu contactul este fără urmări în lipsa unei cunoașteri mai profunde a celuilalt, cunoaștere care este singura ce poate autoriza încrederea necesară pentru a stabili o legătură socială. Tăcerea este în acest caz o formă de ritualizare a mirării; ea statornicește în mod instantaneu un spațiu de evaluare ce permite apropierea circumstanțelor la care merită meditat. Ea marchează o

poziție de așteptare și de observație, atunci când se manifestă o situație ambiguă în care rolurile stabilite prin tradiție se repartizează cu dificultate. Astfel, membrii unei comunități apașe din zona central-estică a Arizoniei păstrează o tăcere de acest gen la prima întâlnire cu un străin, fie el apaș ori nu, care nu este identificat din primul moment. Dacă acesta ia inițiativa prea repede și își abordează interlocutorul fără precauțiile de rigoare, se lovește de un mutism complet. El este suspectat de intenții necurate sau bănuiră că urmează să ceară bani ori să i se aducă un serviciu. Atitudinea sa prea deschisă este tulburătoare, deoarece stabilirea legăturii sociale este un lucru grav, care cere prudență și timp. Nesiguranța stăruie de asemenea în primele momente ale unei relații amoroase la tinerii apași; conștiința acută a distanței îi ține departe unul de altul, vreme în care ei încearcă să găsească atitudinea potrivită. Este nevoie de săptămâni întregi înainte de a se putea apropia unul de altul și de a-și vorbi fără a se simți stânjeniți. Același lucru se petrece când o persoană apropiată se întoarce după o lungă absență; mai ales când este vorba de un tânăr, părinții păstrează tăcerea după cuvintele de salut. Ei îi ascultă cu atenție fără să-i răspundă. Familia încearcă să stăpânească o situație încă ambiguă, plină de neliniște. Ea se teme mai ales că tânărul *jy*-a deprins de la albi obiceiuri rele și că între timp *pła* devenit altceva decât ceea ce era înainte să plece. El este urmărit cu atenție timp de mai multe zile, înainte ca vechile legături să fie reînnodate (Basso, 1972, 67-87).

Tăcerea este astfel o modalitate de a amâna întâlnirea atunci când situația este neclară; ea însoțește o observație difuză care măsoară pertinenta ori nepertinența vorbirii. Este mai mult sau mai puțin îndelungată și apăsătoare, în funcție de circumstanțe, însă funcționează ca un spațiu de tranziție între două lumi. De fapt, intrarea în subiect, sub toate aceste forme de limbaj ori de tăcere, este un rit de exorcizare a unui alt gen de tăcere, care preceda întâlnirea. Primejdiile intrării în contact trebuie evitate, căci inițiativa de a ieși din rezervă nu poate fi luată fără precauții, însă momentul despărțirii trebuie și el să fie marcat prin semnale familiare, fiindcă tăcerea este urmarea necesară a oricărei conver-

sații, fie ea extrem de animată ori purtându-se între ființele cele mai îndrăgostite. O serie de formule rituale marchează progresia dialogului către final: exclamații („Bine!", „Hai că trebuie să plec!", „Acestea fiind zise" etc); un debit verbal care încetinește; o durată mai lungă între replici; priviri îndreptate în altă parte; formularea unor adevăruri generale, care au un rol aproape fatic („Ce să-i faci?", „Deh! Asta-i viața", „Om vedea!" etc); unul dintre locutori care se îndepărtează puțin ori dimpotrivă, se apropie pentru a-și lua rămas bun. Acestea sunt formule simbolice care anunță sfârșitul schimbului conversațional.

Tăceri de circumstanță

Tăcerea poate fi o alegere pusă în valoare prin cultură, alimen-tând o sobrietate de limbaj care vine de la sursă, dar uneori ea este de asemenea un efect al circumstanțelor care-l pun pe individ în postura de a-și reprima cuvintele de teamă că nu poate stăpâni datele situației. Când o întrevedere se desfășoară altfel decât în condițiile obișnuite, individul este deconcertat, reacționează prin jenă, prin expresii stereotipe, prin lungi ezitări sau răspunsuri laconice. Intimidat de interlocutorul său, descumpănit de o situație în care nu știe cum să procedeze, îi este teamă să nu comită vreo gafă ori să nu aibă de suportat consecințele unor acte care i-ar pune în lumină stângăcia. Sau nu știe ce să spună, încercând din răsputeri să afle ceea ce așteaptă celălalt din partea lui. Rezerva este în acest caz un sistem de apărare adecvat, dar ea este adesea înțeleasă ca o insuficiență personală. Situația este frecventă atunci când sunt puși față în față indivizi cu statut social diferit, ori când un copil se află în fața unui adult.

Un studiu clasic despre interacțiunile verbale având drept protagoniști copii negri din Harlem, realizat de Labov, pune în

evidență variațiile manifestate în comportamentul acestora în funcție de contextul schimburilor. Un alb prietenos și entuziast, expert în psihologie, stă de vorbă cu un copil într-o clasă pentru a-i lua un interviu. Îi prezintă o jucărie și îi cere să se exprime liber despre ea. Față de stratagema folosită în această situație copilul ezită însă, se arată tulburat, tace îndelung, în vreme ce persoana care îi ia interviul este incapabilă să imprime mai multă amploare convorbirii. După opinia lui Labov, curbele intonaționale traduc implicit atitudinea de supunere a copilului față de o așteptare al cărei sens îi scapă; ele înseamnă în registru simbolic: „E bine așa?” El se simte observat, judecat, îi este teamă să pronunțe cuvinte care se pot întoarce împotriva-i. Este dominat într-o relație de autoritate care aduce cu sine neliniște și neîncredere. Rostirea lui este întreruptă de tăceri care jalonează tot atâtea zone de repliere în sânul limbajului în care el caută un refugiu neîndemânatic și provizoriu, în schimb, situația este cu totul alta dacă același copil are de-a face cu un adolescent negru, originar din ghetto și dacă întrevederea se desfășoară la el acasă sau la un prieten, ori dacă i se vorbește despre obiecte cunoscute, familiare, în prezența unui tovarăș de vârstă lui. În acest context în care domină încrederea, în care familiaritatea locurilor risipește inegalitatea și ciudățenia convorbirii, tăcerea dispare cu totul: „Copilul care vorbea monosilabic, care nu avea de spus nimic despre nici un subiect și care nu își amintea ce făcuse cu o zi înainte a dispărut complet. În locul lui, vedem doi băieți care au atâtea să-și spună încât se întrerup mereu și care nu au, s-ar zice, nici o dificultate în a vorbi engleza pentru a se exprima” (Labov, 1978, 123).

Mutismul sau expresiile stereotipe de care se agață unii copii ori adulți sunt datorate condițiilor sociale care îi determină să se simtă frustrați de orice contact, privați de competența lor obișnuită de comunicare. Copilul atins de mutism ori numai tăcut adoptă o atitudine de repliere pentru a se apăra de ceea ce nu înțelege sau a se pune la adăpost într-o situație care cere timp pentru a fi controlată. Astfel, în școlile americane, copiii amerindieni au reputația de a fi tăcuți, timizi, indiferenți față de activitățile școlare, reticenți la

spiritul de competiție care animă clasa. Mai ales tinerii sioux sunt refractari atunci când profesorii lor îi încurajează să ia cuvântul, eforturile răbdătoare ale acestora pentru a-i determina să participe la oră fiind zadarnice. Singurele rezultate obținute sunt enunțuri laconice și stereotipe. Or acești copii, la fel ca și cei din Harlem descriși de W. Labov, nu manifestă nici o dificultate de comunicare în mediul lor social sau pur și simplu când sunt împreună în recreație. Nu este vorba prin urmare de vreo deficiență lingvistică sau de probleme psihologice, ale căror victime ar putea fi, ci mai curând de contraste între regimuri de comunicare, prea diferite unul de altul. Sobrietatea vorbirii din cultura sioux se împacă mai greu cu o cultură școlară mai curând flecară, care învâрте vorba în gol pentru a răspunde nevoilor învățării. Regimul discursului în școală îl deposează pe copil de controlul asupra regulilor firești de comunicare, proprii unui grup (Dumont, 1972). Philips descrie o comunitate de la Warm Springs în care spusele oricărui individ sunt egale în valoare cu ale celorlalți, în care nimeni nu este împiedicat să participe la activitățile comune: o societate în care ierarhia socială nu există. Parcurgând experiența școlii, copilul este surprins de statutul particular al profesorului, de importanța cuvintelor și de autoritatea sa, care reprezintă o derogare de la formele de relații sociale și de la principiile morale ale comunității lui. Reușita școlară a copilului implică faptul că el își însușește și stăpânește alte reguli de comunicare, că acestea impun un decalaj între el și familia și anturajul său sau chiar îl constrâng la o existență dedublată, întemeiată pe sisteme de conduită incompatibile, care alternează în cursul unei zile în funcție de circumstanțe (Philips, 1972; Devereux, 1966).

Sunt rare conversațiile încheiate între pensionarii instituțiilor sociale, în care domnește așteptarea sau renunțarea în ceea ce privește activitățile existenței și supunerea liniștită la un ritm imuabil, cum se întâmplă în anumite ospicii sau în anumite secții ale spitalelor psihiatrice. De asemenea, relațiile cu personalul nu prea solicită vorbirea, cu excepția cazului în care aceasta este un comentariu al actului medical. De altfel, televizorul rămâne aprins

adesea în permanență în fața spectatorilor indiferenți, întovărășind monotonia timpului, coagulând plictisul și tăcerea față de o lume imobilă, al cărei sens este redus la infim. Rumoarea neobosită a televizorului asigură *a minima* stimulentele care sunt necesare existenței. Domnia calmă a tăcerii este adesea datorată dezinteresului manifestat de personal, unei lipse de angajare în actul îngrijirii ori în contact, unei carențe în animarea locurilor. Regresia cuvântului, tăcerea apăsătoare întreruptă uneori de strigătul sau de monologul insistent al câte unui pensionar exprimă vidul, sentimentul de abandon, dezangajarea socială. Un personal mai puțin atent la îngrijire și la activitățile instituției, prins în aceeași horă a unui timp încremenit și fără valoare, în care același eveniment se petrece în fiecare zi, nu prea ușurează schimburile personalizate. O serie de fraze de-a gata marchează timpul cu destule repere pentru a nu mai fi nevoie să fie adăugate altele. Cuvintele ajung să nu mai aibă valoare de schimb. Tăcerea devine astfel simptomul unei instituții în suferință, care nu mai reușește să vitalizeze relațiile sociale din cauza intrării în rutină a personalului sau datorită carențelor acestuia.

În acest caz, cuvântul fără interlocutor rămâne tănuat la sursă: „E mai dureros să vorbești decât să taci”, spune un bătrân. „Dacă nu ți se răspunde, dacă celorlalți nu le pasă, dacă ți se vorbește cu gândul la altceva, atunci la ce bun!”, întărește un altul. Cuvântul nerăsplătit cu atenție, lipsit de valoare socială, îl determină în cele din urmă pe vorbitor să tacă și să rămână într-un fel de izolare. Tăcerea se transformă într-un refugiu pentru a evita un refuz sau un răspuns convențional. Cu timpul, cuvântul rarefiat devine chiar o valoare revendicată, după cum constată Stuart Sigman (observația este însă curentă) într-un stabiliment geriatrie american. „Este interesant de notat că, în diverse ocazii, toți informatorii mei de bază au exprimat o opinie negativă asupra cuvintelor 'prea abundente'. Pensionarii erau mândri de faptul că, neavând nimic de spus, nici nu se simțeau obligați să schimbe valuri de cuvinte cu cei din anturajul lor” (Sigman, 1981, 259). Schimburile verbale în sânul acestei instituții nu prea depășeau douăzeci de minute pe zi

între pensionarii care se aflau împreună de dimineață până seara. Câteva vorbe lipsite de consecințe despre timp, mâncare, despre faptul că se apropie ora de a merge la culcare etc., scandează scurgerea timpului și transmit mesajul securizant al unei vieți fără evenimente. Este de-ajuns ca vorbele să producă la intervale regulate zumzetul lor liniștitor pentru ca tăcerea să apară ca o alegere, ca eleganță a unei morale comunitare, ce pare să semene cu înțelepciunea. Timpul se risipește în repetiție și îndepărtează riscul evenimentelor neobișnuite manifestându-se subit și determinând modificarea conduitelor bine înrădăcinate. Tăcerea care-i învăluie pe pensionari este semnul morbidității unei instituții în care nimeni nu mai are ce să-și spună. Repetarea neconținută a gesturilor de rutină creează evidența necesității lor, iar absența cuvântului ajunge să se împlinească în sentimentul unui ideal de conduită care este expresia unei filozofii aleasă în mod deliberat. Ne aflăm totuși departe de cultura tăcerii sau de raportarea la lume marcată de o plenitudine care face cuvântul inutil.

Pentru a putea vorbi trebuie să existe ceva de spus sau un interlocutor pentru a asculta cu interes ce spune și a-l determina să continue. De unde conversațiile nesfârșite cu pensionarii când își face sosirea un neofit, un stagiar de exemplu, sau un nou angajat încă pătruns de importanța misiunii sale. Sub ochii uimiți ai celor din instituție, bolnavul atins de mutism ori bătrânul indiferent se pomenesc vorbind pe neașteptate. Când personalul încearcă să stabilească un contact, el examinează situația singulară a pensionarului, îi spune pe nume, iar atunci conversația începe, iar chipurile nu mai exprimă vidul pe care vizitatorul îl observă parcurgând aceste locuri abandonate rutinei îngrijirilor, din care istoria este absentă. De asemenea, vizitele celor apropiați reușesc să dezlege limbile. Locurile în care pensionarii renunță la rolul lor obișnuit și se implică în activități ce-i fac să se simtă împliniți (olărit, teatru, bucătărie, împletit, artă terapeutică, plimbări etc.) sau beneficiază de îngrijiri speciale (kineziterapie, operații estetice) eliberează cuvintele și răsună adesea de hohote de râs, de strigăte de jubilație ori de furie, de discursuri pasionate în care afectivitatea se mani-

festă din nou. Acestea sunt semne că indivizii se implică și că ei află în actele lor o semnificație și o valoare. Pe de o parte, tăcerea este în mod frecvent o alegere, este marca unei distanțe prielnice ori prudente față de lume; pe de altă parte, în aceste instituții ea este un semn al vidului și al lipsei de investire a celorlalți și a societății, simptom dureros de carență a sensului.

„Trece un înger”

Când curge într-un discurs ca dintr-un izvor, tăcerea pune în lumină rețeaua de nervuri a sensului care alimentează limbajul și îl fac să poată fi înțeles și transmis. Ea îi dă trup limbajului. Tăcerea care pătrunde brusc în conversație provoacă sau nu confuzie în funcție de convențiile lingvistice care determină grupul și gradul de angajare a vorbitorilor. Dacă expresia este necesară, atunci orice derogare de la uzul vorbirii provoacă o jenă care reprezintă o opoziție între așteptările reciproce. Când între actori nu există complicitatea care autorizează pauzele lungi, tăcerea devine o problemă delicată a cărei rezolvare cere tact. Dacă nu prea au ce-și spune, atunci cea mai mare grijă a lor este aceea de a evita instalarea tăcerii. Aceasta este un fel de capcană care pândeste interacțiunea și a cărei amenințare trebuie îndepărtată. Gestiunea pauzelor și a relansărilor este polul de obsesie al anumitor conversații care lăncezesc iară ca cineva să poată găsi o soluție onorabilă. O discuție în care nimeni nu se simte jenat este cea în care tăcerea unui interlocutor se potrivește cu tăcerea celuilalt ca două roți dințate.

În principiu, datoria unei gazde este de a se menține relativ rezervată atâta vreme cât invitații au suficiente resurse pentru a discuta; în schimb, rolul său implicit este de a interveni la cel mai mic semn de diminuare a conversației pentru a veghea la conser-

varea unui nivel de vorbire suficient de animat pentru a fi liniștitor. Circulația fluidă a cuvintelor seamănă cu o lumânare a cărei flacără trebuie întreținută ca să nu se stingă. Relansarea discuției devine necesară atunci când tăcerea amenință să se prelungească, începând să provoace stânjeneală. O pauză în dialog nu trebuie să se lungească la infinit. Dacă gazda este lipsită de inspirație, atunci un alt invitat trezește asistența scoțând-o din proasta dispoziție printr-o glumă convențională despre „trecerea unui înger”⁴ sau printr-o vorbă hazlie despre dispoziția ursuză a celor de față. Râsul, încurajând conivența, oferă oportunitatea de a reînnoda conversația, ceea ce constituie un mod ritual de a risipi tulburarea. După ce tocmai a trecut prin primejdia fragmentării, grupul își regăsește unitatea prin râs și prin rutina conversației. Sau altfel, ca și cum n-ar fi mare lucru, o întrebare judicioasă pusă unuia dintre participanți permite continuarea comunicării. După un moment de îndoială, legătura este restabilită. În lucrarea sa despre regulile și uzanțele sociale adresată femeilor și bărbaților cu educație, baroana Staffe consacră mai multe pagini normelor amănunțite ale conversației și insistă dându-i cele mai nimerite sfaturi stăpânei casei pentru a lupta cu eficiență împotriva tăcerii, greșeală de gust de neiertat în timpul unei recepții. După ce a subliniat obligația gazdei de a fi discretă, baroana notează că „totuși, dacă primește persoane timide sau nevorbărețe, ea va face tot ce-i stă în putință și va depune toate eforturile necesare și imaginabile pentru a nu lăsa conversația să lăncezească. Ea îi poate vorbi interlocutorului despre propria sa profesie dacă a remarcat la acesta gustul exclusiv pentru principala ocupație a vieții sale”. Dacă salonul este frecventat asiduă, „trebuie să încerce să convingă o prietenă intimă, amabilă din fire, să îndeplinească acest rol care cere bunăvoință și indulgență

⁴ Pentru a se referi la irupția bruscă a tăcerii într-o adunare, vechii greci spuneau: „A venit Hermes”, aluzie la aura de tăcere care îl învăluie pe zeu în diferite împrejurări: când merge nu se aude nici un zgomot, câinii nu latră la trecerea lui, iar Hermes mai este faimos pentru o hoție înfăptuită în tinerețe în detrimentul lui Apollo (Orlando, 1986, 91 sq.).

mondenă⁵"; orice persoană izolată în conversația generală beneficiază astfel de o atenție specială și este determinată în mod discret să răspundă imperativului de a face conversație. Tăcerea este dușmanul care trebuie hărțuit, ciuma difuză a oricărei manifestări mondene. Emergență negativă, ea este asociată cu un spațiu vid care seamănă confuzie în cadrul grupului, dacă nimeni nu găsește vreun cuvânt care să vină în ajutor.

O jenă profundă este produsă într-adevăr de tăcerea care întrerupe subit o conversație, instalându-se fără ca vreunul dintre participanți să poată crea o diversiune fericită ori să se poată pierde în contemplarea vreunui peisaj din apropiere. Tăcerea s-a instaurat în vreme ce interlocutorii vorbeau de una-alta, lunecând ușor pe panta limbajului; discursul s-a gripat pe nepusă masă, fiind lipsit de noi pretexte. Vidul astfel creat în afara oricărei ritualizări este un fel de confruntare brută cu intimitatea celuilalt. Prezența sa este masivă, stânjenitoare, imposibil de eliminat printr-un ritual, grație unei acțiuni comune sau unui cuvânt care să înlăture proasta dispoziție (Le Breton, 1990). Fiecare se simte neîndemânatic, prins în situație ca într-o cursă, așa cum este, dând la iveală propria sa superficialitate. „Tăcerea îl scrutează pe om”, scrie M. Picard (1953,3). Nu mai este nimic de spus, ori altminteri orice cuvânt rostit este o diversiune grosolană, incapabilă de a păcăli pe cineva. Tăcerea este astfel o groapă cât o prăpastie săpată în drumul până atunci neted al conversației. Ea deschide în centrul comunicării o breșă de sens dificil de colmatat, căci acuză fără milă neînsemnătatea cuvintelor care o precedă, rutina în care se desfășura întâlnirea, caracterul pur monden al cuvintelor schimbate. Celălalt este de față ca un obstacol, el frânge suveranitatea personală impunând o replică ce nu poate fi decât un cuvânt care umple vidul, cuvânt enunțat cu sentimentul dezagreabil că încurcătura tocmai a fost rezolvată, dar că poate surveni una încă și mai mare dacă celălalt nu răspunde la joc. „Tăcerea neașteptată în mijlocul unei conversații ne dezvăluie

⁵ Baronne Staffe, *Usages du monde, regles de savoir-vivre*. Paris, 1927, pp. 149-150.

deodată problema esențială: ne arată prețul pe care trebuie să-l plătim pentru inventarea limbajului", spune Cioran. Miguel Torga mărturisește dificultățile pe care le are în a susține o discuție și confuzia care îl cuprinde într-o astfel de situație: „Nu pot face nimic. Conversația trenează penibil, plină de tăceri, de interjecții, de reticențe. Dar dacă intră în scenă al treilea personaj, prieten al interlocutorului meu, atunci totul se schimbă pe neașteptate, începând cu acel moment, dialogul merge ca pe roate. E un schimb plăcut de fapte, de amintiri și de anecdote. Au aceleași cunoștințe, merg la plajă în aceleași locuri, au admirație pentru aceleași femei... în vreme ce eu, dat uitării, aiurit, marginalizat, privesc neputincios această țesătură verbală în care eu nu-mi am locul”⁶.

Dacă se prelungește pe firul conversației, tăcerea este o formă exterioară de intimitate. A tăcea înseamnă să-ți expui chipul, mâinile, să-ți abandonezi trupul indiscreției celui alt fără să te poți apăra împotriva atenției sale, reale sau imaginare (Le Breton, 1990). Tăcerea care se așterne deodată într-o discuție încetinește curgerea timpului, rupe fluiditatea anterioară a sensului pe care-l instituia cuvântul. Spațiul pare să se fi coagulat, conversația scârțâie, devine inoportună. Cel timid nu-și mai găsește locul. Trebuie să vorbească, indiferent ce-ar spune, pentru a face diverssiune, pentru a ridica un ecran de sens împrejurul său, care să neutralizeze tulburarea și să reușească să salveze *in extremis* situația. Cu ocazia primei sale întâlniri cu pictorul Bram Van Velde, Charles Juliet relatează despre starea de indispoziție născută dintr-o timiditate reciprocă, ce alimenta o atenție încă și mai stânjenitoare față de celălalt: „Iau loc, îmi oferă ceva de băut, însă nu-mi poate suporta privirile, se așază și se ridică mereu. O astfel de atitudine mă intimidează încă și mai mult, și mi-e mai greu ca oricând să bâigui câteva întrebări. Pentru a scăpa de jena care ne cuprinde și a nu mai fi nevoie să stăm față în față aproape tăcând, îmi propune să ieșim în stradă. Afară, de îndată ce fiecare dintre noi s-a simțit eliberat de

⁶ Miguel Torga, *En chair vive. Pages de Journal 1977-1993*, Paris, Jose Corti, 1997.

privirile celuilalt, am început să vorbim"⁷. A fi eliberat de atenția exagerată față de propriul corp și a se cufunda din nou în lumea plină de solicitări sunt fapte care dezleagă vorba, iar cei doi discută apoi ore întregi și iau cina împreună, fără a mai simți indispoziția inițială.

Pentru a tăcea fără a pierde nimic în fața celuilalt, se cuvine să-l cunoști în intimitate și să te simți la adăpost de privirea sau de judecata lui. Complicitatea prieteniei sau a iubirii ne dispensează de necesitatea de a vorbi tot timpul și ne ajută să evităm numeroase momente de abandon. Străinii se bucură de asemenea de avantajul de a putea împărtăși tăcerea îndelung, în deplină seninătate, fără a se simți indispuși. Astfel, călătoriile cu trenul sau cu avionul, drumurile cu metroul sau autobuzul instituie pe drept cuvânt un ritual de interacțiune întemeiat pe mutismul reciproc al indivizilor așezați față-n față, chiar dacă deplasarea durează ore întregi. Discreția care îi izolează pe pasageri este o formă rutinată de tăcere (Jaworski, 1993, 56 sq.)⁸, ea are în mod limpede întâietate asupra cuvântului rostit de către unul dintre aceștia, ceea ce riscă să provoace jenă ori refugiu într-un răspuns laconic. Schimburi de replici scurte și amabile sunt totuși posibile, despre vremea de afară ori confortul discutabil al scaunelor; vecinului care tocmai și-a scos sandwich-ul din bagaj i se poate ura digestie ușoară. Durata călătoriei, temperatura din compartiment, tracasările datorate controlului sunt pretexte mai puțin compromițătoare de a vorbi; ele constituie o versiune deformată a tăcerii, însă lipsită de consecințe notabile. Rezerva tăcută poate fi o modalitate deliberată de auto-protecție, marcând intenția declarată de a nu intra în contact cu celălalt, de a menține distanța. Ea urmărește să înlăture preocuparea individului de a se mobiliza pentru un dialog care i-ar limita posibilitatea de a se odihni, a citi, a contempla peisajul ori de a reflecta la o problemă personală. Ea se hrănește de asemenea din

⁷ C. Juliet, *Journal*, I, (1957-1964), Paris, Hachette, 1978, p. 308.

⁸ R. Carroll sugerează că în aceleași condiții americanii, dimpotrivă, ar impune o distanță prin intermediul conversației (Carroll, 1987, p. 53 sq.).

teama lui de a nu fi nevoit să creeze o intimitate care apoi va fi dificil de curmat. În astfel de împrejurări, singurătatea nu poate fi ocrotită în mod eficient decât prin ridicarea unui zid de tăcere de care nimeni să nu poată trece. Dacă celălalt este constrâns să „rupă” tăcerea, el va prefera să se abțină decât să stârnească proastă dispoziție.

Tăcerea mai apare și prin nerespectarea de către un actor a regulii de reciprocitate a discursului; acesta nu mai răspunde întrebărilor presante ce-i sunt puse, refuză pe neașteptate „comedia disponibilității” (Goffman). Melville povestește astfel pășania lui Bartleby, un funcționar care, după ce a satisfăcut exigențele funcției sale săptămâni de-a rândul, decide subit că nu se va mai ocupa decât de unele lucrări. Patronul îi încredințează într-o zi o misiune modestă, însă Bartleby refuză. Printr-un răspuns laconic: „Aș prefera să nu fie nevoie”, el respinge însărcinările care îi sunt impuse. Apoi, în ciuda insistenței patronului său și a celorlalți angajați, nu mai vorbește, cufundându-se într-o tăcere impenetrabilă care provoacă o neliniște crescândă. Bartleby răstoarnă statutul de participare, care impune angajatului obediența față de un ordin rezonabil al patronului sau, cel puțin, motivarea refuzului de a-l executa pe loc. Încercările de a-l determina să iasă din rezervă eșuează una câte una: amenințarea, seducția, chiar și compasiunea se lovesc de aceeași litanie care urmează unei tăceri pe care nimeni nu reușește să o risipească. Bartleby refuză chiar să părăsească biroul la care s-a instalat, mut în fața somațiilor, zid liniștit de tăcere în fața colegilor încremeniți de uimire, incapabili să se descotorosească de el. Orice tentativă de a înțelege atitudinea sa, de a merge înapoi pe firul istoriei sale, se izbește de un refuz categoric. Tăcerea, care într-o discuție nu poate constitui timp îndelungat un răspuns, doar dacă nu se urmărește exasperarea celui care pune întrebări, ba chiar scoaterea lui din sărite, este unicul mod prin care Bartleby se prezintă pe sine. Dacă un om nu este de acord cu însărcinarea care i se încredințează sau cu o întrebare care îi este pusă, el are libertatea de a protesta ori de a se răzvrăti, însă mizând pe resursele tăcerii el devine o sursă imperceptibilă de

tulburare. îi obligă pe ceilalți să-și pună întrebări multă vreme, nu tară a fi descumpăniți, cum o arată atitudinea patronului său care îi găsește scuze, ceea ce constituie o modalitate de a-l menține încă pe Bartleby în raportul social, chiar dacă îi atribuie statutul de obiect cuminte și inofensiv: „Bine Bartleby, îmi zisei eu, rămâi acolo în spatele paravanului tău, n-am să te mai persecut; ești mai inofensiv și mai tăcut decât oricare din scaunele astea hodorogite; pe scurt, niciodată nu mă simt mai bine decât atunci când te știu aici. Cel puțin simt, văd, înțeleg rațiunea pentru care această viață mi-a fost predestinată... Alții pot avea roluri mai importante de jucat; în ceea ce mă privește, misiunea mea în această lume, Bartleby, este să-ți pun la dispoziție un birou la care să stai atâta timp cât îți va plăcea⁹”. Patronul îl consideră pe scribul său drept posesor al unui adevăr care îi rămâne interzis. El proiectează asupra izolării lui Bartleby o semnificație care justifică refuzul de a cuvânta și îl scutește în mod legitim de a se achita de regulile conversației și de îndatoririle slujbei. Îndoiala se rezolvă astfel în favoarea lui: din vreun motiv tainic, știut numai de el, copistul se arată reticent față de riturile de comunicare. Însă o astfel de atitudine nu prea poate fi suportată mult timp. Nerespectând regulile de reciprocitate ale schimbului și făcând din tăcere singurul său mod de a comunica, Bartleby se condamnă singur la excudere căci în viața cotidiană tăcerea nu este decât un răspuns provizoriu întemeiat pe motive subînțelese de către membrii interacțiunii. Făcând din tăcere un stil de raportare la lume, fără ca partenerii săi să fie vreodată în măsură de-a prinde o fărâmă de sens pentru a-l putea înțelege, Bartleby intră în disidență, distrugând legătura socială. Tăcerea funcționează la el ca un refuz radical al limbajului, iar situația lui devine cu timpul insuportabilă. Măsura definitivă de a renunța la comunicare provoacă o reacție colectivă la fel de categorică, iar Bartleby este exilat în instituția penitenciară Les Tombes, unde se află închiși și nebuni. Aici practică aceeași absti-

⁹ H. Melville, Bartleby Pecrivain, *Benito Cereno*, Paris, Gallimard, 1951, pp. 73-74.

nență de la cuvânt și de la participarea socială. Supranumit „tăcutul” de către temnicerul său, el se lasă să moară de foame.

Regimurile tăcerii

Însă Bartleby nu are probleme cu limbajul decât în raport cu acele norme de interacțiune care acordă cuvântului o importanță deosebită. Pentru o societate în care tăcerea sau vorba reținută sunt o virtute, nu atât mutismul lui Bartleby ar provoca mirarea, cât obsesia partenerilor săi de a-l face să vorbească. Nu există indivizi „tăcuți” sau „vorbăreți” decât în funcție de statutul cultural al discursului. Regulile sociale de participare implică prezența unui regim al cuvintelor propriu unui grup și diverselor situații de viață comună care solicită prin urmare competența individului în a se supune fără dificultate regulilor implicite ale interacțiunii. Distribuția tăcerii și a cuvântului în conversație corespunde unui statut social și cultural diferit de la un loc și de la un timp la altul; în egală măsură, acest statut este variabil în funcție de situații și de protagoniști¹⁰. Plutarh considera că în vorbirea spartanilor nu există nici un cuvânt de prisos; vorba lor este limpede și tăioasă ca un cuțit, „căci înclinația binecunoscută a acestui popor pentru aforism, îndemânarea de a răspunde cu promptitudine punând degetul pe rană sunt urmarea unei îndelungi deprinderi cu tăcerea” (Plutarh,

¹⁰ „Civilizația noastră are față de limbaj o atitudine care ar putea fi calificată drept excesivă: vorbim toată ziua bună ziua, pentru noi orice pretext este bun ca să ne exprimăm, să ne întrebăm, să comentăm... Acest mod de a abuza de limbaj nu este universal; nu este nici măcar frecvent. Majoritatea culturilor pe care le numim primitive folosesc limbajul cu zgârcenie; în aceste culturi nu se poate vorbi oricând și în legătură cu orice. Manifestările verbale sunt adesea limitate la circumstanțe prescrise, iar în afara lor cuvintele sunt tratate cu economie” (C. Levi-Strauss, 1974, p. 84).

1991, 97). James Agee, având de-a face cu fermierii albi nevoiași din Alabama, se confruntă adesea cu lungi perioade de tăcere, întrerupte uneori de câteva enunțuri laconice, fără ca cineva să se simtă obligat de „a face conversație”. „Tot așa, scrie el, vorbirea noastră este sporadică, și dispare în lungi momente de tăcere care nu provoacă sfială: fraze, comentarii, monosilabe scoase din adâncul ființei lor, fără a fi gândite, cu o mișcare înceată, precum apa scoasă dintr-o fântână și vărsată, pe ici pe colo; voci târăgă-nate, limpezi, proaspete, răspunsuri date liniștit; iar apoi tăcere; și din nou câteva cuvinte; însă aceasta nu înseamnă că vrei să vorbești într-adevăr, nici că vrei să te exprimi; este vorba în speță de o comunicare diferită, mai profundă, de un ritm pe care îl completează răspunsul și care se împlinește în tăcere” (Agee, 1972, 84-85).

„Vorbărețul” și „tăcutul” nu sunt numiți astfel decât în funcție de un regim cultural al vorbirii, din cauza discontinuității pe care o introduc în uzanțe. Nemaînscriindu-se înașteptarea comună, lor li se reproșează, în funcție de modul de transgresare a prescripțiilor, că nu vorbesc destul sau că vorbesc prea mult. În alte culturi, modul lor de a se raporta la limbaj poate corespunde normelor de interacțiune. Relativitatea regimului vorbirii se traduce prin relativitatea reputațiilor; în anumite împrejurări e nevoie de foarte puțin pentru ca un individ să fie suspectat că este „vorbăreț” sau „tăcut” și să devină ținta blamului dat de un grup. În țările scandinave, de exemplu, a vorbi tot timpul în decursul unui întâlniri pentru a evita tăcerea este mai curând un lucru prost văzut. Un dineu între prieteni este marcat de „tăcerea mesei întreruptă de obicei prin luări de cuvânt”. Aici nu mai există nici o posibilitate de scăpare, trebuie să te supui acestei reguli cu cea mai religioasă reculegere cu putință, când îți vine rândul, fără a încerca să dai dovadă de finețe ori de umor. Tot așa, schimbul de cuvinte nu este necesar pentru crearea intimității. În decursul unei călătorii cu trenul, de exemplu, „în timpul căreia nu ai schimbat nici o vorbă cu vecinul, acesta, la sosire, îți mulțumește pentru «companie» (*tack for sällskapet*)” (Gras, Sotto, 1981). În Finlanda, mai curând o

tramă de tăcere însoțește masa decât freamătul conversațiilor. Acestea se termină în câteva cuvinte (Lehtonen, Sajavaara, 1985, 200)". K. Reisman evocă tăcerea totală care domină în relațiile dintre indivizi în nordul Suediei, într-o comunitate laponă. Instalat pentru câteva zile într-o casă ce i-a fost pusă la dispoziție, el primește în fiecare zi vizita vecinilor care vin să vadă dacă totul e în bună regulă. „Le ofeream cafea. După câteva minute de tăcere, cafeaua era acceptată. Încercam să le punem o întrebare. După o tăcere încă și mai lungă, urma un „da” sau un „nu”. Mai treceau zece minute ș.a.m.d. Fiecare vizită dura cam o oră - fiecare dintre noi stăteam așezați, politicos. În tot acest timp nu aveau loc decât șase-șapte schimburi de replici. Apoi invitații noștri se ridicau să plece. Aceeași situație se repeta în ziua următoare” (Reisman, 1974, 112-113). Tăcerea este preferată unei discuții formale lipsită de consecințe, destinată să umple durata unei întâlniri. Pentru Lebra, partea de tăcere consimțită în comunicare la japonezi este categoric diferită de cea din societățile occidentale, ba chiar în raport cu vecinii lor asiatici (Lebra, 1987, 344). După opinia lui Lebra, această izolare provine din aceea că fiecare individ are sentimentul că este legat de ceilalți și aflat în strânsă dependență față de ei, ceea ce constituie o sursă de inhibiție în luarea cuvântului. Japonezul dă dovadă de sobrietate în gesturi și în cuvinte, iese cu greu din atitudinea sa rezervată. El își interiorizează emoțiile și rămâne impasibil în aparență, în ciuda vexațiilor și a evenimentelor afective care îl frământă.

Același gust pentru tăcere se întâlnește și în cultura quaker prin intermediul unei viziuni asupra lumii care îi rezervă lui Dumnezeu rolul esențial, iar limbajului un loc infim - cel puțin limbajului trupesc (*carnal language*). Experiența religioasă nu este trăită pe un plan formal, prin medierea clerului sau a riturilor, ci în intimitatea umană. O „lumină interioară” semnalează prezența lui

¹¹ Acești doi autori observă că totuși finlandezii care trăiesc în Suedia trebuie să fie vigilenți în timpul discuțiilor desfășurate în suedeză, deoarece în timpul vorbirii pauzele sunt mai scurte în această limbă decât în finlandeză (p.195).

Dumnezeu în fiecare individ. Biserica, preoții, sfintele taine sunt refuzate de quakerul care nu tolerează nici un intermediar pentru a se apropia de Dumnezeu și a se împărtăși în prezența sa. „Dumnezeu este duh și cei care-l slăvesc trebuie să o facă întru spirit și întru adevăr”, spunea George Fox. Adunarea așteaptă în reculeasă tăcere înfiriparea, în fiecare credincios, a unei căi prielnice sosirii lui Dumnezeu care îi îndrumă din inițiativă proprie. Ținerea unui rit hotărât din vreme ar fi împotriva preocupării pentru o prezență divină esențialmente liberă, față de care omul nu poate decât să se supună. Un gest liturgic întemeiat pe tăcere și pe interioritate marchează rugăciunea quaker. Însă această tăcere nu este un scop în sine, ea nu reprezintă nimic prin ea însăși; tăcerea este un mijloc privilegiat, posibilitatea unui abandon spiritual de sine care apropie sufletul de Dumnezeu. Fiecare este liber să cultive, fie că e bărbat fie femeie, harul care i se potrivește. Această rugăciune colectivă îi cuprinde pe credincioși în aceeași comunitate, însă fiecare îl întâlnește pe Dumnezeu în felul său propriu prin mijlocirea tăcerii care domnește în încăperea unde s-au adunat. Tăcerea nu înseamnă nicidecum în acest caz lipsa cuvântului, ci o lucrare asupra sieși care pregătește sufletul pentru a înțelege și a primi benefic „lumina interioară”. Ea este activă, exprimă diluarea sinelui și aspirația întâlnirii directe cu Dumnezeu. Tăcerea fără obiect este la fel de insuportabilă ca vorba spusă fără rost. „Când ne-am adunat mai mulți în tăcere și sufletele noastre privesc în aceeași direcție, atunci ne împărtășim împreună, scrie John W. Graham. Suntem un cor format din suflete, dacă nu un cor de voci. Fiecare din spiritele noastre se reculege... își adună conștiința difuză într-un singur punct interior, spre locul de întâlnire cu Cel Veșnic. Facem inventarul nostru spiritual, aruncăm ceea ce este lipsit de valoare, ne revizuim judecățile și-n cele din urmă - poate că după o luptă grea cu omul pe care-l știm - dobândim pacea” (Van Etten, 1960, 160; Bauman, 1983). Vorbitul și tăcerea nu sunt decât niște mijloace, intenția care le conduce deține întâietatea; singură credința în Dumnezeu le dă valoare. Însă preferința merge către interioritate; tăcerea este calea privilegiată care duce către

Dumnezeu, iar rostul oricărei vorbe rostite în timpul slujbei este să aprofundeze reculegerea. Sunt rostite câteva fraze care subliniază un eveniment din viața cotidiană sau un gând anume prin care oratorul face trimitere la relația dintre Dumnezeu și oameni. După un timp destul de lung, unei alte persoane îi vine rândul să vorbească, urmând același ton. Însă orice cuvânt trebuie să se ivească din adâncul tăcerii și să se întoarcă în ea; tăcerea nu este un zgomot menit să întrerupă comuniunea.

Contemporanii primilor quakeri aveau impresia că aceste liturghii silențioase erau goale de sens, că erau niște derizorii adunări de muți ce stârneau ironia printr-un refuz de a vorbi care părea să nu ducă nicăieri. Comuniunea silențioasă a credincioșilor se inspiră din tradiția mistică a creștinismului, preocupată să găsească unitatea cu Dumnezeu și conștientă de neputința cuvintelor de a numi o experiență complet străină percepției umane. În mod deosebit primii quakeri își manifestau neîncrederea față de limbaj, în opinia lor incapabil să asigure comunicarea optimă între oameni și nepotrivit pentru contactul cu Dumnezeu. Nedesăvârșirea spirituală îl constrânge pe individ la folosirea acestui instrument util pentru schimburile sociale, însă inferior și neîndemânatic în comparație cu tăcerea ideală, care-l așază dintru-nceput pe om în fața lui Dumnezeu, fără ca vorba să diminueze uniunea trăită. Când împăcarea cu limbajul devine necesară, atunci tăcerile îndelungate și prezența moderată a cuvântului îl fac să apară mai puțin imperfect. În adunările de quakeri, dacă tensiunile încep să se manifeste divizând grupul iar tonul urcă pe neașteptate, există obiceiul de a se cere tăcerea pentru a se ține un moment de reculegere. Climatul relațional este astfel modificat iar dezbaterile își urmează cursul în general pe un ton mai liniștit. O conferință, o discuție, o masă încep printr-un moment de tăcere. Acestea sunt tot atâtea împrejurări în care „lumina interioară” este solicitată pentru a întemeia întâlnirea pe cele mai bune auspicii. Sobrietatea cuvântului este o virtute cardinală în orice întâlnire între quakeri, chiar și cu ocazia unei întruniri de afaceri. „Este o problemă de greutate să vorbești într-o întâlnire de afaceri, subliniază John Woolman. În

trei sute de minute încap cinci ore, iar acela care reține pe nedrept trei sute de persoane vreme de un minut, înfăptuiește o violență similară cu cea care ar consta în a ține închis un om timp de cinci ore fără motiv" (Dommen, 1990, 43).

Marcată în același mod de puritanismul religios, cultura amishe, mai ales în ramura ei cea mai tradițională (*Old Order Amische*), manifestă o rigoare încă și mai pronunțată în viața cotidiană și în liturghie. Limbajul este folosit cu zgârcenie. Zgomotele, inclusiv cuvintele inutile, sunt considerate ca fiind neplăcute lui Dumnezeu și proscrise fără șovăire. De cele mai multe ori câteva cuvinte sunt de-ajuns pentru a întreține relațiile curente, chiar dacă se pronunță doar un „da” sau un „nu”. A vorbi mai mult înseamnă a da dovadă de ușurătate și a abuza de o limbă mereu vinovată față de Dumnezeu. Tăcerea este o formă de comunicare, un minimum de cuvinte asigurând legătura între indivizi. Cuvintele de prisos sau cele născute din ciudă ori din mânie vor fi reproșate celor ce le-au pronunțat la Judecata de Apoi. Rugăciunile, înainte și după masă, constau în perioade de tăcere neîntreruptă. Duminica, petrecută acasă, este o zi în care nu se muncește, de teama zgomotelor ce-ar putea fi făcute lucrând la fermă. Când se confruntă cu situații de intoleranță, sau chiar când sunt insultați ori supuși vexațiilor de către vreun funcționar din administrație, adepții cultului Amishe tac cu încăpățănare. Predicile insistă asupra pasajului din epistola lui Iacob despre necumpătarea în vorbire: „Dacă cineva nu păcătuiește cu vorba, este un om desăvârșit, în stare să-și țină în frâu corpul său întreg” (Iacob, 3,2). Ei amintesc de asemenea o frază încă și mai incisivă: „Limba însă nici un om nu o poate îmbânzi. Ea este un rău fără astâmpăr, plină de venin ucigător” (Iacob, 3,8)¹².

Fără ca legitimitatea ei să fie de natură religioasă, cultura țișanilor nomazi se caracterizează de asemenea printr-o mare

¹² A se vedea de asemenea Hostetler (1989, pp. 7-8). în legătură cu educația copiilor, Christopher Dock, „piosul învățător din Skippack”, scrie în 1770: „Cu toate că felul de a vorbi al copiilor între ei nu se naște din intenții rele, este imposibil să se obțină rezultate fructuoase dacă vorbitul și tăcerea nu-și au fiecare timpul lor” (*id.*, p. 145).

economie de cuvinte. Tăcerea impune o barieră greu de trecut între sine și celălalt, între țigan și *Gadje*, fără posibilitatea de a găsi vreo cale de mijloc: nu te poți afla decât într-una din cele două tabere. Tăcerea este o linie de hotar de două ori eficientă: ea unește comunitatea țăganilor în idealul ei „de a intra în posesia universului fără să tulbure nimic” (Williams, 1993, 2); și mai este o modalitate de apărare împotriva privirii sau curiozității celui alt. Tăcerea îi exclude în mod riguros pe cei care nu dispun de instrumentele culturale necesare pentru a și-o apropria și în ochii cărora ea apare ca o lipsă, ca un refuz inoportun. Însă ea este de asemenea la țăgani nomazi și un mod fericit de a nu rămâne niciodată fără răspuns, de a nu oferi ocazii, de a se strecura fără complicații prin interstițiile societății luând-o pe scurtătură. Exceptând aspectele vieții de zi cu zi, nevoia de a vorbi se manifestă prea puțin într-o societate plină de pudoare și de lucruri nespuse. În jurnalul său de anchetă, P. Williams notează plecarea unui prieten țigan pe care nu știe dacă îl va mai revedea: „Cu ei ți se întâmplă mereu la fel: vrei să spui cuvinte mari, ți le repeți în minte, iar apoi când te afli alături de ei, nu spui nimic sau aproape nimic. Iar apoi când ai plecat și te gândești din nou la toate, îți dai seama că acele cuvinte mari au fost spuse. Fără să scoți o vorbă” (p. 81). Se reîntâlnesc după luni întregi de absență, fără a-și povesti noutăți. O singură întrebare nepotrivită, pusă prietenului țigan, îl determină pe acesta să fugă ori să nege că ar ști ceva, chiar dacă refuzul său este neîntemeiat. Echilibrul lumii se reazemă pe un minimum de cuvinte, de care se cuvine să te folosești cu zgârcenie, pentru a nu-l zdruncina. Atunci când două persoane se salută la despărțire, observă P. Williams, ele nu-și spun „la revedere”, ci folosesc o formulă care pe țigănește înseamnă „nu ne spunem nimic” (p. 96). Tăcerea păstrată de individ se înfățișează ca o modalitate de apărare și de preservare a identității personale și colective, un mod de ancorare dincolo de discurs care absoarbe toate întrebările și, prin urmare, toate amenințările. Aceasta este o conduită deconcertantă pentru societățile noastre, obsedate de transparență și control, preocupate să asigure continuitatea limbajului.

Multe alte posibilități de a ilustra sobrietatea cuvântului sunt disponibile în diferitele societăți. Să luăm ca ultim exemplu tribul Gbeya din Africa centrală; membrii acestuia devin repede tăcuți atunci când dorința de a continua conversația scade. Cuvântul nu este obligatoriu, dimpotrivă, nu este niciodată necesar să dai dovadă de ingeniozitate pentru a găsi un subiect de discuție sau să rostești o formulă consacrată pentru a-ți vedea liniștit de drum. Lingvistul american Samarin se arată mirat în fața riturilor de comunicare, atât de diferite față de cultura sa de origine. „Modul în care cei din tribul Gbeya recurgeau la tăcere fără jenă mă uimea. Păreau să nu încerce nici o rușine în a pune capăt unei discuții. Totul se petrecea de parcă nu s-ar fi simțit niciodată obligați să vorbească. Și totuși, în nici un caz nu ar putea fi considerați drept taciturni” (Samarin, 1965, 117). Tăcerea este percepută ca o măsură de protecție personală, de neangajare, de preservare a relației prin neexprimarea unui dezacord etc. Legătura socială este mai bine protejată sub învelișul ei de tăcere; conflictul apare prin amestecul unui cuvânt care n-ar fi trebuit pronunțat. Reținerea se manifestă cu ocazia meselor, când nici un cuvânt nu se face auzit. La fel stau lucrurile atunci când unul din membrii comunității se simte rău. Totuși victima este înconjurată cu grijă, căci orice defecțiune ar fi interpretată ca mărturisire a vinovăției de a fi încercat ceva împotriva ei prin vrăjitorie. Lumea vine să-l viziteze și-l veghează în tăcere. Obligat să stea la pat în mai multe rânduri, Samarin își mărturisește tulburarea în fața acestei situații: „Pentru un occidental o asemenea atitudine consolatoare trezește mai curând neliniștea de a-i vedea pe vizitatori cum privesc în gol... Chinuit cum eram din cauza durerilor, mi-ar fi plăcut să fiu alinat prin conversație. Prietenii mei Gbeya nu veniseră totuși pentru a-mi distra atenția de la condiția mea fizică, ci doar pentru a-mi arăta solidaritatea lor. Iar acest lucru se petrecea în tăcere” (p. 118). Dacă într-o asemenea situație occidentalul se simte în general obligat să ceară vești și să-l țină de vorbă îndelung pe bolnav arătându-i compasiunea sa, membrii tribului Gbeya se mulțumesc să fie de față și să împărtășească suferința prin prezența lor mută.

Considerând că este inutil să „mobileze” conversația, ei tac alături de cel bolnav fără a simți nevoia să vorbească, pentru a se asigura că sentimentele lui nu le sunt potrivnice.

Până acum am evocat o serie de culturi în care este pusă în evidență economia de limbaj, societăți în care tăcerea colectivă este permisă fără ca legătura socială să aibă de suferit, deoarece a grăi nu este un scop în sine; graiul înseamnă prezență, însă faptul de a fi împreună nu implică în mod necesar datoria de a vorbi, comunicarea realizându-se și pe alte căi. Însă este de la sine înțeles că alte societăți nici nu concep încetarea zumzăitului liniștitor al vorbelor. Vom împrumuta pentru moment acest drum ocolit pentru a atinge problema unui alt regim al limbajului înainte să ne ocupăm de statutul social al celui „tăcut” și al celui „vorbăreț”. Societățile se tem într-adevăr de tăcere și acordă valoare limbajului; riturile de interacțiune sunt interesate mai curând să mențină freământul regulat al unui limbaj care se reproduce pe sine, al cărui țel se regăsește în propria sursă de emisie. Viața colectivă se nutrește din bucuria liniștită a vorbelor care curg neîntrerupt, ca dintr-un izvor, în legătură cu acest aspect vom menționa o anecdotă: o specialistă în etnologie efectuează cercetări asupra unei comunități din insula Nukuoro, un atol din Pacific. Este profund implicată în viața acestui grup uman și cel mai adesea nu reușește să-și rezerve momentele de singurătate la care aspiră. Într-o zi, la câteva luni după sosirea ei aici, locuitorii părăsesc satul pentru a petrece ziua pe o insulă din apropiere. Etnoloaga este fericită că în sfârșit rămâne singură. Ea savurează liniștea care stăpânește peste satul golit de lume, când deodată o voce o trezește din visare. O vecină se apropie cu un platou plin de fructe. Deși un pic înciudată, etnoloaga o întâmpină totuși cu efuziune. Femeia îi spune că a venit să-i țină tovărășie după ce a descoperit că a rămas singură. Prin urmare, își propune să petreacă toată ziua alături de ea, până la întoarcerea celor plecați. Gazda îi mulțumește pentru atenție și stă de vorbă cu ea câțva timp pentru a salva aparențele, iar apoi îi declară cu tact că se simte obosită și că ar vrea să se odihnească, însă vecina nu înțelege lucrurile chiar în acest fel, este vindecă-

toare și își oferă grabnic serviciile. Ea refuză categoric să o părăsească în aceste condiții pe etnoloagă și rămâne alături de ea întreaga zi. Existența pe atolul Nukuoro nu are sens decât în socialitatea unui discurs care circulă neîntrerupt; singurătatea, și deci tăcerea care o însoțește, sunt de neconceput (Carroll, 1987, 111-112).

La tuaregii Ke! Ferwan și la vecinii lor din ținutul Agadez, poezia, gustul pentru vorba măiastră și plăcerea conversației sunt esențiale în menținerea legăturii sociale. În deșert trăiesc „cei ai *esuf*-ului”, ființe negative care bântuie locurile singuratice, golite de orice prezență umană. Mai ales noaptea este propice sosirii lor, și de asemenea amurgul, moment în care unei lumi îi ia locul alta. Cei care se întâlnesc cu ei și nu știu să se ferească, rămân fără grai sau înnebunesc. Situațiile în care *esuf* devin periculoși sunt cele în care domnește tăcerea. Un om cade pradă unui *esuf* atunci când este singur, departe de ai săi, cuprins de tristețe sau de melancolia unui loc pustiu. La hotarele cornunității umane, riscul disoluției impune luarea unor măsuri deosebite; tăcerea este o lume compactă și primejdioasă, pe care numai legătura cu celălalt și murmurul cuvintelor o pot exorciza. Cei ale căror facultăți raționale ori lingvistice sunt afectate pot beneficia de o terapie rituală constând în ascultarea cântecelor tradiționale intonate de femei. Dacă terapia dă greș, comunitatea solicită cuvântul lui Dumnezeu prin lectura Coranului. Limbajul omenesc sau cel al lui Dumnezeu este o armă împotriva redutabilei tăceri care deschide calea „celor ai *esuf-u\m*”. Nu există scăpare în afara legăturii sociale, și mai ales în afara vorbelor împărtășite între oameni. Conversația fluidă îndepărtează mașinațiile nefaste ale ara/-ului. Ușurătatea limbajului ori chiar caracterul nesemnificativ al vorbelor nu supără, ci dimpotrivă. Comunicarea fatică nu este disprețuită, căci ea contribuie la risipirea tăcerii. Participanții la conversație se mai scuză, spune D. Casajus, cu o formulă de politețe repetată la nesfârșit: „ca să-l gonim pe *esuf*”, la fel cum un francez ar spune „ca să mai stăm de vorbă”. Oamenii discută împreună fără încetare, recurg la vorbe nenumărate, care le permit să afle noutăți unii despre alții sau, în mod mai elementar, să umple tăcerea. Oameni care nu se cunosc se

slujesc de repertoriul de formule consacrate care risipesc jena și mențin un nivel de comunicare cel puțin satisfăcător. Vorbirea trebuie întreținută la fel ca flacăra unei lumânări în așteptarea somnului ori a dimineții. „Cel care se sustrage dintr-o discuție între prieteni și pare să se adâncească în gânduri este imediat rugat în râsetele tuturor să iasă din tăcere” (Casajus, 1989, 287).

Tăcutul

Relativitatea statutului social al vorbirii determină bineînțeles relativitatea calificărilor de vorbăreț sau tăcut, atribuite indivizilor pe un ton critic. Denumirea de „tăcut” nu apare niciodată într-o cultură în care se vorbește puțin iar tăcerea este considerată drept o virtute de bază; un astfel de termen desemnează mai curând pe individul care, prin reținerea sa, perturbă regimul normal al vorbirii. Atunci când te aștepți să intervină, el tace, neglijează resursele discuției și îi aduce pe parteneri în situația de a-și pune întrebări. El refuză „comedia disponibilității”, care presupune o atenție specială acordată schimbului verbal, o anume considerație pentru cei care vorbesc și exigența implicită de a susține în mod regulat conversația. Cel care tace știe să asculte, în schimb nu prea vorbește, sau o face în mod atât de sobru, încât cuvintele sale nu înlătură pe de-a întregul ambiguitatea. Într-un grup în care domnește locvacitatea, sau cel puțin dialogul regulat, el provoacă mirare sau tulburare pe măsura reținerii sale. Este iertat dacă este bolnav ori în doliu, ceilalți încearcă să-i ușureze accesul la cuvânt, îi solicită părerea dacă nimic nu justifică rezerva sa iar dacă are în continuare aceeași atitudine, i se face în mod judicios observația că nu prea este „vorbăreț”, ceea ce aduce întotdeauna cu un reproș. Cuvintele sale, în schimb, sunt așteptate cu mai multă nerăbdare, ascultate cu mai

multă atenție, faptul că ele sunt puține le dă mai multă importanță în conversație.

Chiar dacă nu aceasta îi e intenția, cel tăcut este adesea perceput cu ciudă drept cineva care caută să dea de înțeles că știe multe sau că propria sa reflecție a depășit de multă vreme problemele ridicate de interlocutori. El trezește jena sau suspiciunea prin rezerva sa care amenință să înceteze și poate să dezvăluie zădărnicia cuvintelor rostite până atunci. Însă tăcutul n-are poate nimic de spus, se plictisește sau nu găsește prilejul de a lua cuvântul; regimul discursului este la el mai sobru decât la tovarășii lui. Este intimidat, sau poate preferă să-i asculte pe ceilalți. El este sursă de neliniște, deoarece distruge frumoasa unanimitate a discursului, denunțând fără voie aparența pe care aceasta se întemeiază, trezind bănuiala că o asemenea dezbatere este lipsită de interes, chiar dacă nu aceasta-i era intenția. La ce bun atunci să te mai ambalezi ori să cauți aprobarea vecinului când unul din membrii interacțiunii afișează o asemenea abatere de la conduită? Tăcutul păstrează rezerva în relația socială și nu ezită să incomodeze când discuția purtată între mai mulți indivizi este fluidă. În Belgia francfonă termenul „*taiseux*” desemnează o persoană taciturnă. Alte societăți folosesc calificative apropiate pentru a-i numi pe cei care vorbesc puțin¹³.

Omul care nu renunță la mutismul său îi neliniștește pe ceilalți și îi provoacă să reacționeze; el pare să considere limbajul ca pe ceva nesemnificativ, o iluzie sau chiar o impostură. În silă, el aruncă pietriș în mecanismul discuției stârnind proasta dispoziție pe care grupul, nedumerit la culme, încearcă să și-o explice. Ceilalți i se adresează atunci în mod mai explicit, i se cere să-și spună părerea despre subiectul discuției, sau să se prezinte, să spună ceva ori să explice de ce nu vorbește. El încarnează în ochii celorlalți un mister care trebuie lămurit, o distanță care împiedică binefăcătoarea cufun-

¹³ Spre exemplu, la indienii Kaska (Bachmann, Lindenfeld, Simonin, 1991, p.81). Taciturn vine din rădăcina latină *tācere* care înseamnă „a tăcea”, însă acest cuvânt a căpătat o nuanță peiorativă doar de puțină vreme.

oare în conversație. Într-un text pentru teatru, Nathalie Sarraute exprimă în mod exemplar neliniștea crescândă a unui grup în care unul din membri tace. I se cere să-i liniștească pe interlocutori, căci „e nevoie de atât de puțin, doar de un cuvânt... Le este teamă... Nu-și permit niciodată, înțelegeți?... Ei joacă această comedie așa cum spun, se simt obligați să se prefacă”. Ceilalți plătesc tribut conversației, alternanței rândului la cuvânt; ei contribuie la înaintarea discuției fără dificultăți, chiar dacă uneori trebuie să se mărginească la un schimb la limita plictisului. Însă ritul implică acceptarea „jocului”. Totuși, taciturnul își găsește avocați care îi apără dreptul de a tăcea și îi elogiază răbdarea cu care înfruntă agresivitatea îndreptată împotriva-i. I se atribuie gânduri nobile, economia la vorbă a unui înțelept căruia nu-i place să se distreze cu lucruri ne semnificative. Însă înțelepciunea are și ea limite, dacă perturbă prea mult rutina conversației. Cu timpul, mutismul înțeleptului devine intolerabil, atitudinea lui suspectă; atunci este acuzat că nu-și apreciază îndeajuns tovarășii. Cel care tace este frecvent învinuit că afișează o atitudine disprețuitoare. Nu vorbește din cauza importanței pe care o are persoana lui, nu găsește de cuviință să se compromită în tovărășia celorlalți. Virulența acestor cuvinte dă glas stării de tulburare din cadrul grupului față de mutismul unuia care face parte din el și stării de confuzie care induce ambivalența unui comportament ce oscilează între seducție și violență. Atitudinea celui tăcut poate stârni rugămintea de a vorbi sau agresivitatea, prin care ceilalți încearcă să-i smulgă un cuvânt recurgând la presiunea fizică ori morală. Un alt exemplu, referitor la un alt context cultural, este cel despre Argentina lui Eduardo Mallea, în cartea căruia un muncitor nevorbăreț se expune ostilității camarazilor săi care îi reproșează că „se crede mare domn”¹⁴. Rezerva radicală a lui Chaves, datorată în realitate unei drame personale, este confundată cu „o injurie, o ofensă, este luată drept semnul conștient al unui sentiment de superioritate limpede și bine definit. Acesta era atribuit unei a doua naturi, plină ca să zicem așa de intenții incommunicabile,

¹⁴ Eduardo Mallea, *Chaves*, Paris, Autrement, 1996, p. 67.

secrete, dăunătoare. Se considera că toate aceste explicații erau posibile, dar nimeni nu se gândea că odinioară vorbise, la fel ca și ceilalți" (p. 24).

În cartea Nathalie Sarraute, fiecare personaj este somat să ia poziție: „Pe mine, știți, oamenii tăcuți nu mă impresionează. Îmi spun doar că poate n-au nimic de zis”¹⁵. Personajul cel mai afectat de reținerea celui tăcut sfârșește prin a-l privi cu atenție pe acesta și într-adevăr i se pare că-l aude fluierând, iar apoi râzând. Neliniștea cuprinde în cele din urmă întregul grup, paralizat de acel membru care refuză să facă uz de statutul său de participare. Cel tăcut este pândit de primejdia ca tovarășii săi să-l respingă real sau simbolic dacă ei nu reușesc să-și explice conduita sa, să o pună în legătură cu o suferință personală, cu o timiditate excesivă. Mutismul este înțeles ca o vinovată abandonare a raportului social. Textul Nathalie Sarraute ilustrează proiecțiile al căror obiect îl constituie personajul tăcut; ele spun de altminteri la fel de mult despre cei care le formează și despre cel care tace. Orice dinamică de grup este preocupată de tăcere; există o tăcere generală, care ridică problema pertinentei de a lua cuvântul, și tăcerea eventuală a unuia din participanți, care negreșit va suscita poziția conciliantă sau agresivă a unora sau altora și care în cele din urmă îl va obliga pe împiricinat să-și justifice atitudinea. Există, în principiu, în sociabilitatea occidentală și mai ales în riturile conversaționale, o datorie implicită de a vorbi pe care orice reticență o pune brusc în evidență, semănând confuzie printre cei ce se confruntă cu ea. Deci cuvântul nu este numai un drept, ci o exigență care securizează legătura socială, risipind misterul pe care îl întrupează prin prezența sa cel ce tace.

Ambiguitatea tăcerii în interacțiune lucrează din plin, creând celui tăcut reputația că este trufaș și disprețuitor sau dimpotrivă înțelept și sobru, însă cel mai adesea neliniștea pe care el o trezește conduce la înlăturarea lui sau la manifestarea prejudecăților la orice întâlnire cu el, când acesta din urmă nu poate fi evitată.

¹⁵ Nathalie Sarraute, *Le silence*, Paris, Gallimard, 1967, p. 28.

Tăcutul pare să se țină întotdeauna deoparte, într-o acuzație mută împotriva cuvintelor. Prin faptul că indispuie și neliniștește, el îi îndepărtează pe toți din jurul lui și se izolează încă și mai mult în siguranță. Bauman reamintește că rugăciunea tăcută a quakerilor provoacă la începuturi o reacție de jenă și de aversiune, sau ironii ascuțite la ceilalți credincioși, care nu vedeau în acest ritual decât o cumplită absență a cuvintelor; ei nu înțelegeau cum putea fi suportat acest vid (Bauman, 1983, 123). Individul care tace poartă cu sine fără să știe enigma cuvântului absent și dezvăluie oroarea unei lumi fără limbaj.

Tăcerea copilului

Tăcerea și cu atât mai mult mutismul, practicate atunci când participarea lingvistică este de așteptat, surprind și reduc la neant securitatea discuției și chiar legătura socială; se manifestă atunci nevoia de a rupe tăcerea, de a smulge în fine un cuvânt care să reazeze schimbul pe un teren cunoscut, cu scopul de a risipi angoasa. Tăcutul pune la grea încercare nervii celorlalți și induce un comportament brutal sau de seducție față de el pentru ca vraja să fie ruptă. Misterul al cărui purtător pare să fie, încăpățânarea de a nu spune nimic, care pare în total dezacord cu normele sociale ale conversației și ale participării generează emoție, mânie, voința ca măcar un cuvânt să risipească indispoziția creată de o asemenea situație. Copilul mai ales provoacă tulburare; el este somat să vorbească prin multiplicarea presiunilor la adresa lui sau a mângâierilor. Tăcerea este în acest caz o suprafață de proiecție care pune în evidență psihologia personală a membrilor anturajului familial sau profesional. Z. Dahoum observă că terapeuții care se ocupă de copiii taciturni sau atinși de un mutism electiv (cu alte cuvinte, de copiii care vorbesc în familie, dar nu și în exterior) au

mari dificultăți în a-și păstra seninătatea și a se purta cu ei la fel ca și cu ceilalți pacienți. Tregeri la act, diferite forme de șantaj, de presiuni morale etc. se impun uneori în fața tăcerii copilului perceput ca „persecutor”. Angoasa, neliniștea resimțită în fața absenței cuvântului conduc la voința de a-l determina să iasă din rezervă, însă afectele implicate în acest joc nu sunt întotdeauna corect stăpânite. Contra-transferul terapeutului este pus la grea încercare (Dahoum, 1995, 185 sq.)¹⁶. Gesturile de nerăbdare provocate fără știrea sa de copilul atins de mutism subliniază importanța limbajului în reprezentările asupra individului normal și amploarea rupturii cauzată de cel care ar putea, ba chiar ar trebui să vorbească, însă care alege să tacă ori care se află în imposibilitatea de a recurge la cuvânt ca și cum ar întoarce ironic spatele speciei.

Teama inspirată de mutismul copilului se traduce în anumite societăți prin intervenția simbolică la naștere, când se „taie firul” de sub limbă cu unghia sau se trece numai cu degetul pe sub limbă. Această operație este executată de mamă, însă uneori, în funcție de regiuni, moașele sunt cele care o îndeplinesc cu un gest eficace sau, în alte zone, bărbierul, cu un cuțit ori un brici. Van Gennep situează dispariția acestui obicei în primul sfert al secolului¹⁷. Prin eliberarea simbolică a limbii de obstacolul organic ce ar risca să-i împiedice mobilitatea, se realizează posibilitatea de a vorbi. G. Charuty (1985, 123), relevă faptul că dezlegarea limbii este urmată la scurtă vreme de ceremonia botezului, care desăvârșește accesul la cuvânt pe viitor. În schimb însă, o distorsiune survenită în desfășurarea evenimentului expune copilul la consecințe nefaste asupra capacității lui de a vorbi. Mama și tatăl trebuie să ocupe poziții precise în fața celor doi nași; alte prescripții trebuie urmate întocmai, ba chiar cu sfințenie: crezul trebuie rostit fără greșeli și fără ezitare, nașa și nașul trebuie să se sărute la sfârșitul ritualului

¹⁶ Exemplul uimitor la terapii realizate de Sophie Morgenstern cu un copil atins de mutism psihogen, cf. S. Morgenstern, „Un cas de mutisme psychogene”, in J.-D. Nasio (1987, 43-60).

¹⁷ A. Van Gennep, *Manuel defolklore*, TI, p. 143.

religios etc. Nerespectarea ceremonialului are urmări nefaste asupra capacității de a vorbi sau asupra vocii copilului. Astfel, în Catalonia, „dacă nașul nu pronunța numele foarte clar și corect, era de rău augur. La Puigcerdâ, dacă nașul făcea vreo greșeală, credința era că boala și nefericirea îl vor aștepta pe copil; la Castello de Farfanya, că nu va vorbi clar și se va bâlbâi... La Barcelona bătrânii credeau că de hotărârea și tonul vocii, când nașii dădeau prenumele preotului, depindeau puterea și calitatea vocii celui botezat” (Charuty, 1985, 126). Comunitatea este obsedată de tăcere, de bâlbâială, de nebunie, adică de folosirea defectuoasă a cuvântului, care-l ține pe copil în afara relației sociale. Nașul și nașa, înlocuitori ai părinților, întruchipează așteptarea colectivă față de copil. Ușurința cu care ei vorbesc generează calitatea vocii sale. Ezitarea, indiferența, greșeala, lipsa de hotărâre sau de exigență din partea lor determină mutismul sau defectele de vorbire ale copilului, a cărui evoluție către limbaj au jalonat-o prost, nefiind emisarii potriviți ai societății. G. Charuty mai semnalează și alte obiceiuri a căror împlinire se află în strânsă legătură cu puterea copilului de a vorbi. în Catalonia, spune cercetătoarea, îndepărtarea crustelor care se fomiează pe capul nou-născutului, tăierea moșului sau chiar tăierea unghiilor impun respectarea unei perioade propice, altminteri copilul poate ajunge mut sau bâlbâit. El nu trebuie să-și vadă prea devreme imaginea în oglindă, unde s-ar putea rătăci. Ofranda care ar consta într-un pahar, eventual din metal, o strachină sau un vas de lut, favorizează promptitudinea în a-și folosi limba. Obiecte specific casnice, acestea accelerează detașarea copilului de corpul matern și prefigurează autonomia personală, care va face din limbaj instrumentul ei privilegiat. Mânuierea lor urmărește să înlăture mutismul sau folosirea indezirabilă a limbii. O mulțime de alte credințe atestă teama, dominantă în mediul popular, de a avea un copil inapt de a vorbi¹⁸.

¹⁸ într-un alt context cultural, G. Devereux (1966, 85-128) descrie la populația Mohave, în mod special atașată de conversație și de fericirea de a conversa, prezența unei griji asemănătoare în a preveni mutismul infantil prin respectarea meticuloasă a ritualurilor și a tabuurilor din prima copilărie.

În mai multe regiuni din Europa, nașterea în lumea culturii pare de asemenea legată de prezența unui instrument sonor. Botezul are loc uneori sub clopotele bisericii, iar atunci nașilor le revine sarcina să le tragă, cum se întâmplă în Gasconia: „O rudă sau o prietenă ține copilul cât mai aproape de clopotniță, unde clopotele răsună vesel. În anumite ținuturi, însuși nașul este cel care le trage. Cu cât clopotul se aude mai tare, cu atât copilul are șansa de a nu rămâne surd sau mut: murmurul clopotelor se transmite noului-născut” (Charuty, 1985, 125). În alte părți din Franța, mai ales în Bretania, nu numai clopotele bisericii sunt puse la contribuție, ci și „roțile cu clopoței” fixate în zidurile edificiului, care formează o melodie când sunt acționate cu o frânghie. Obiceiul acesta încă mai dăinuie chiar și astăzi. Pierre Jakez Helias își amintește capela de la Treminou, de lângă Pont-l’Abbe, unde unul din unchii săi care avea o deficiență de vorbire s-a dus în pelerinaj. „Însă, scrie el, trebuie să ai în buzunar monede pentru cutia milei, unde le vei introduce după ce le-ai făcut să sune cât mai limpede posibil”. Dacă vindecarea se lasă așteptată, „mai există posibilitatea de a pleca într-o căruță cu bănci la biserică din Comfort, unde se află o roată cu clopote la intrarea în strănă. Copilul mut scutură roata și face să sune clopotele de o sută de ori mai tare decât mărunțișul. Și se mai spune povestea celui care nu scosese un singur cuvânt în viața lui și care, auzind zgomotul clopoțelilor, strigă deodată: «*S’ell ta! Pegemend a drouz!*» «Îa te uită! Ce zgomot face!»”¹⁹ Tragerea clopotului, instrument sonor care-l pune pe om în legătură cu Dumnezeu, conferă o antecedentă simbolică facultății de a vorbi a copilului. Limpezimea sunetului generează ușurința de a cuvânta, dobândită începând cu acest moment pe seama tăcerii ori a vreunui handicap oarecare. Câteodată reușita depășește orice așteptare; un folclorist afirmă că știe „o mamă de familie cu suflet bun care a recurs în mai multe rânduri la acest mijloc în favoarea fiului său mai mare; până la urmă a reușit atât de bine, iar fiul lui a devenit atât de vorbăreț,

¹⁹ P. Jakez Helias, *Le cheval d’orguell*, Paris, Pion, 1975, p. 124.

încât a fost obligată să dea roata înapoi pentru a-i modera un pic locvacitatea" (Charuty, 1985, 125). În *Istoria omului*, Buffon citează vindecarea spontană a unui bărbat în vârstă de vreo douăzeci de ani, fiul unui meșteșugar din Chartres care, „surd și mut din naștere, a început deodată să vorbească spre marea mirare a întregului oraș; s-a aflat de la el că în urmă cu trei-patru luni auzise dangătul clopotelor și fusese foarte surprins de această senzație nouă și necunoscută; după aceea a stat așa să asculte clopotele fără să spună nimănui, repetând pentru sine cuvintele pe care le auzea ca să-și îmbunătățească pronunția și să priceapă cum se leagă cuvintele de idei; în sfârșit, și-a zis că e în stare să rupă tăcerea și a proclamat sus și tare că poate vorbi, deși încă nedeșăvârșit”²⁰.

Lexicul care denumește componentele clopotului în franceză, la fel ca și în limbile occitană, italiană și spaniolă împrumută termeni referitori la trupul uman: cap, creier, frunte, urechi, gură, gât, burtă, spate etc. Iar clopotul însuși poate fi afectat de tulburări de elocuție când sunetul șchioapătă, devine surd etc. (Charuty, 1985, 129 sq.). La fel ca și copilul, el este botezat înainte de a-și face auzită muzicalitatea specifică timbrului său, pe care vecinii o recunosc negreșit. Ritul indică smulgerea progresivă din lumea tăcerii, urmărește nașterea sonoră a clopotului. În gândirea tradițională, între corzile vocale și limba clopotului nu există o distanță chiar atât de mare. Este neîndoios că diferitele forme de clopoței în miniatură și de zdrăngănele, dincolo de plăcerea jocului și de stimularea sonoră, urmăresc realizarea aceleiași funcții simbolice, și anume dobândirea fără complicații a capacității de exprimare a copilului.

²⁰ Buffon, „Histoire de l'homme”, în *Histoire naturelle*, T3, Paris, 1804, p. 231.

Ușurătatea vorbăriei

Într-o conversație, tăcerea liniștită este fie un privilegiu născut din complicitate, fie semnul unei indiferențe totale. Oricare altă situație impune indivizilor aflați împreună să aducă sacrificii imperativului ritual de a vorbi fără a fi totuși flecar, lucru care ar deveni incomod în scurtă vreme. Regimul limbajului specific unui grup social este amenințat în mod reflex, adică prin reticențe de discurs sau prin abținerea unui membru care află în tăcere ori în rezervă un refugiu prielnic; însă amenințarea are loc și prin exces, printr-o angajare la cuvânt superioară în raport cu ceea ce impun circumstanțele. În conversațiile din viața de zi cu zi, se poate recurge ușor la eternele vicleșuguri care dau ocazia să se lupte în mod eficace împotriva tăcerii sau împotriva impresiei că indivizii nu au nimic să-și spună. Știrile despre vreme, despre starea de sănătate a unuia sau a altuia, bârfele de cartier, ultimele evenimente sportive sunt o mană cotidiană pentru schimburile obișnuite în viața socială. Valoarea informativă a cuvântului este reziduală sau chiar nulă, prin faptul că se spune ceea ce toată lumea știe, fără ca celălalt să fie luat în acest fel drept un idiot. Vorba aceasta lipsită de conținut este o formă rituală de opoziție față de tăcere sau de intrarea în materie; ea marchează o recunoaștere socială neambiguă preluată de interlocutor pentru a reface contactul și a începe conversația. Comoditatea constă în ușurința cu care invitația la dialog poate fi tratată ca o simplă încuviințare a interlocutorului asupra faptului că, spre exemplu, „într-adevăr e frumos astăzi”, iar convorbirea poate continua sau se poate opri, fără ca cel care a avut inițiativa de a vorbi să se teamă că-și va pierde prestigiul. Vorbăria este cuvântul lipsit de responsabilitate; ea nu-i compromite prin nimic pe cei care o practică: cuvânt fără risc, deja desprins de sine, esențial totuși la fel ca sarea-n bucate, ea dă valoare existenței și creează densitatea afectivă a contactului.

Vorbăria este o formă curentă de comunicare faică (Maiinowski, 1923; Jakobson, 1964, 217 sq.), ea trezește plăcerea

contactului fără a-i angaja din cale-afară pe participanți și îndeplinește funcția antropologică de recunoaștere de sine și a celuilalt, de întărire a raportului social. Aceste vorbe sunt desigur inutile, însă absența lor ar diminua calitatea relației reducând limbajul la un instrument pur utilitar. O mare parte din existență se sprijină pe ajutorul moral al acestor schimburi fără consecință, care însă resping tăcerea și afirmă implicit valoarea reciprocă a indivizilor aflați față-n față. Cuvântul devine în aceste situații propriul său scop, el perpetuează relațiile sociale menținând atitudinea de rezervă, fără a exprima totuși plăcerea. Subiectele delicate sunt înlăturate pentru a permite fluiditatea unui limbaj care trece de la o temă și de la un locutor la altul, căci de fapt el nu urmărește să exprime lumea, ci să satisfacă arta pașnică a cotidianului care face din taifas unul din rafinamentele existenței. Vorbăria ține de o estetică a banalității zilnice, un fel de poetică a enunțării care scoate în evidență avantajul cuvântului asupra tăcerii în societățile occidentale. Ea este un mod de a întreține legătura socială, o modalitate de a verifica dacă viața nu ne pregătește vreo surpriză neplăcută. „Nu este esențial, scrie Maurice Blanchot, ca un om să se exprime iar altul să audă; ci, nimeni nevorbind în mod special și nimeni n-ascultând în mod special, să existe totuși cuvântul și ceva ce-ar aduce cu promisiunea vagă de a comunica, garantată de du-te-vino-ul neîncetat al cuvintelor solitare” (Blanchot, 1969, 358).

încetineala limbutului

Limbutul în schimb abuzează de vorbărie și mai ales nu-i lasă loc nicum celuilalt. El împinge până la ultima consecință recursul ritual la comunicarea fatică, ba chiar o transformă într-o caricatură prin nimicirea simbolică a partenerului căruia nu-i cere decât o atenție complezentă. În lupta sa obstinată pentru a contracara

tăcerea, el își menține cu eroism echilibrul existenței pe firul subțire al unei enunțări inepuizabile, încercând să satureze timpul prin farmecul unui discurs al cărui destinatar rămâne indiferent, căci vorbele sale nu sunt goale de sens, ci doar fără efect asupra celui care îl aude; vorbele sale nu au valoare decât prin afirmarea reiterată a eului. *Cogito-ul* vorbărețului se poate formula astfel: „Exist căci rup mereu tăcerea prin rodnicia vorbelor mele”. El nesocotește necesitatea pauzelor în discurs și a alternanței la cuvânt, preia în posesie durata schimbului și saturează resursele tăcerii prin sărăcia vorbelor sale, obligându-l pe celălalt să-i asculte obositoarele fleacuri. Vorbărețul nu tolerează nici un interstițiu în discurs. El își reduce partenerul la un simulacru, căci neputința lui de a tăcea îi dezvoltă în mod firesc inaptitudinea de a-l asculta sau de a simți simplu constrângerea politicoasă pe care acesta și-o impune. El năpădește spațiul mental al interlocutorului său, asupra căruia abate o puzderie de detalii lipsite de interes ce nu-l privesc decât pe el și, nemulțumindu-se cu rolul de conducător al schimbului, îl privează pe celălalt de orice posibilitate de a replica găsimdu-și satisfacția în prezența unui interlocutor dezarmat, nevoit să încuviințeze. „Pădurea era tot acolo? se întreabă Kafka. Pădurea era relativ tot acolo. Însă abia mi-am îndepărtat privirea la o distanță de zece pași că am și renunțat, prins din nou în conversația plictisitoare”²¹.

Speriindu-se în acest fel de tăcere și nerespectând legea de reciprocitate a dialogului, vorbărețul se expune riscului de a repeta întruna lucruri inutile. Neobosita sa retorică a nesemnificativului provoacă plictisul sau nerăbdarea unui interlocutor copleșit de un flux verbal închis asupra lui însuși, fără pauză, fără tăceri, a cărui singură rațiune de a fi este să afirme: „Exist, exist bine mersi”. Flecarul nu-și vorbește decât sieși, însă are nevoie de pretextul unei alterități, de un dublu cu indiferent ce fizionomie căci, în mod curios, în ciuda setei sale de discurs, nu poate merge atât de departe încât să vorbească singur în fața unui zid sau a unei oglinzi, îi este

²¹ F. Kafka, *Journal*, Paris, Grasset, 1954, p. 1.

necesară umbra unei alte identități pentru a da drumul potopului de vorbe. Și totuși interlocutorul său este practic interșanjabil, el inspirând doar diferite orientări discursive. Uneori are chiar curajul cumpătat de a mărturisi că este vorbăreț, venind în întâmpinarea oricărui reproș, revendicând fără falsă rușine limbajul prolix și lipsit de interes „ca și cum ar vrea să desființeze relația cu celălalt în clipa când aceasta începe să existe, amintind (în mod implicit) că se destăinuie, dar numai printr-o mărturisire inessentială, făcută unui om neesențial, prin mijlocirea unui limbaj neresponsabil care respinge orice răspuns”, scrie M. Blanchot (1963, 171).

Vorbărețul dovedește o pasiune neobișnuită pentru funcția fatică a limbajului și nu se teme să proclame acest lucru. Personajul Clamence, din *La Chute* de Camus, sau cel principal din *Le Bavard* de Rene-Louis Des Forets ilustrează încrâncenarea unui discurs tară interlocutor real, monologul deghizat care nu pretinde celuilalt decât o atenție aparentă și al cărui domeniu preferat este tejgheaua bistrot-urilor. Important este să vorbești, să vorbești la nesfârșit pentru a te opune tăcerii, pentru a arăta că relația socială nu a intrat cu totul în disoluție și pentru a-ți afirma prin acest mijloc modest importanța personală. „Să vorbim repede, scrie S. Beckett, să spunem cuvinte, precum copilul singur care se transformă în mai mulți, în doi, în trei, pentru a fi împreună și a vorbi împreună în noapte”²².

Vorbărețul provoacă uneori împrăștierea grupului către care se îndrepta, sau îndepărtarea bruscă a celui care îi venea în întâmpinare fără să-l vadă. În prezența unui vorbăreț, tăcerea capătă deodată o valoare nesperată, chiar și pentru cel care de obicei nu-și pune o astfel de problemă. Plutarh relatează cu savoare despre vidul care se face în jurul lui la teatru sau atunci când își face intrarea în piața publică, despre mutismul neașteptat al unui grup surprins de apariția lui, care se teme că-i va da prilejul să vorbească înainte de a găsi motive întemeiate pentru a părăsi locul, „fiecare având spaimă de uragan și rău de mare... De aceea nimeni nu stă

²² S. Beckett, *Fin de pârte*. Paris, Minuit, 1957, pp. 92-93.

bine așezat lângă asemenea oameni: nici vecinul de pat la banchet, nici tovarășul de cort la armată, în general nimeni din cei pe care îi întâlnesc în călătoriile lor pe mare sau pe uscat" (Plutarque, 1991, 65-66). Proximitatea vorbărețului este o garanție a zgomotului, neputința de a căuta în sine o interioritate propice. Discursul său fără sfârșit este o permanentă declarație de război împotriva tăcerii.

Nespunând nimic, vorbărețul spune o mie de lucruri, cuvintele sale având o valoare constantă, deoarece se înțelege de la sine că este vorba doar de a păstra distanța, de a umple timpul, de a împiedica apropierea tăcerii. Cu condiția totuși ca să existe un asentiment constant, sau o privire care nu renunță, altminteri poate să apară o tensiune musculară dureroasă. Această audiență minimă îi încurajează locvacitatea, iar uneori, dacă simte că este urmărit cu atenție, cuvintele sale devin chiar înflăcărate la fel ca o pledoarie, cu atât mai sigură pe ea însăși cu cât este lipsită de consecințe. „Vorbăria distruge limbajul punându-se stavilă în calea cuvântului, adaugă M. Blanchot. Când trăncănești, nu spui nimic adevărat, chiar dacă nu spui nimic fals, căci nu vorbești cu adevărat." (p. 177). Însă cuvântul nu este inepuizabil ca tăcerea, și se poate înțelege că o astfel de atitudine conduce la inflația verbală. Nimicul este nesfârșit, și-ntotdeauna susceptibil de a fi umplut. Dacă vorbăria este o componentă necesară și fericită a vieții cotidiene, o formă elementară de complicitate, vorbărețul în schimb aduce atingere limbii, rolului ei de a menține relația socială. Refuzându-i celuiilalt fără să-și dea seama locul ce i se cuvine, el îl transformă pur și simplu într-o oglindă în care se reflectă pe sine, ocultând capacitatea de a comunica și de a trezi interesul interlocutorului. Deoarece nu cuprinde tăcerea, cuvântul vorbărețului este închis și sufocant, fără reciprocitate. El încearcă să înlăture amenințările tăcerii și se autocondamnă la vacuitate și repetiție, căci nu are niciodată ultimul cuvânt.

Tăcerea e de aur

Orice discurs aduce în lume un surplus greu de guvernat, o energie care schimbă ordinea lucrurilor și care îl lipsește pe om de orice mijloace pentru a controla consecințele. De aici provin neîncrederea afișată de numeroase societăți față de limbaj, mențiunile făcute de proverbe, povești sau mituri despre prudența necesară care trebuie să însoțească vorba și să determine adesea alegerea tăcerii. Mai bine te gândești de două ori înainte să deschizi gura. În nenumărate rânduri, Biblia arată care sunt virtuțile tăcerii. Ecleeziastul reamintește că „vreme este să taci, și vreme să grăiești” (3,7). Mai departe, îl îndeamnă pe credincios: „Nu te grăbi- să deschizi gura ta și inima ta să nu se pripească să scoată o vorbă înaintea lui Dumnezeu, căci Dumnezeu este în ceruri, iar tu pe pământ; pentru acesta să fie cuvintele tale puține” (5, 1-2). „Cu cât se spun mai multe cuvinte, cu atât este mai multă deșertăciune. Ce folos trage omul?” (6,11), se mai stăruie. Proverbele afirmă că „cel ce își stăpânește cuvintele sale are știință și cel ce își ține cumpătul este un om priceput” (17,27). Prin urmare: „Cel ce își păzește gura și limba lui își păzește sufletul lui de primejdie” (21, 23). Ba mai mult, „chiar și nebunul, când tace, trece drept înțelept; când închide gura este asemenea unui om cuminte” (17, 28). „Prin binecuvântarea oamenilor drepti cetatea merge înainte, iar când pier cei iară de lege ea tresaltă de bucurie. Cel nepriceput urgisește pe aproapele lui, iar omul cu bună-chibzuială tace. Grăitorul de rele dă pe față lucruri de taină, iar omul cu duhul cumpănit le ține ascunse” (11, 11-13). Tăcerea este o garanție a securității colective; orice vorbă nechibzuită aduce cu sine corupția, seamănă dezordinea dacă nu este bine cumpănită. „Mulțimea cuvintelor nu scutește de păcătuire, iar cei ce-și ține buzele iui este un om înțelept” (10,19). De asemenea vremurile de restriște îl învață pe înțelept să fie prudent, iar acesta alege în cele din urmă tăcerea (*Amos*, 5,13). Vom avea ocazia să revenim în această lucrare asupra păcatului limbii.

Numeroase proverbe finlandeze insistă asupra valorii sociale a tăcerii: „Ascultă mult, vorbește puțin”, „Cu un cuvânt stăpânești multe”, „Gura e una, urechile sunt două”, „Câinele care latră nu mușcă”, „Mai bine spui o vorbă decât-nouă” (Lehtonen J., Sajavaara, 1985). La rândul său, M. Saville-Troike citează mai multe proverbe spaniole („Peștele de la cap se-mpute”), la fel Farsi („Omul se-nțelepțește ascultând”) etc. (Saville-Troike, 1985, 11). „Nu deschide gura decât dacă ești sigur că ceea ce veji pune este rn^trumos~3ecât tăcerea”, spune un proverb arab. Altul zice că „ești stăpânul cuvintelor pe care nu le-ai rostit și sclavul celor care fi^ăiTSCSpăTTDn adagluwaTîonspune cu dreptate că „cel ce tace nu^ștunTpTostii”. În Japonia, unde sobrietatea cuvântului trece drept virtute, reținerea unui om politic nu dăunează cu nimic popularității și carierei sale; un prim ministru recent era recunoscut pentru „tăcerea și răbdarea sa” (Lebra, 1987, 346). Proverbele îndeamnă la folosirea judicioasă a limbajului și incită la tăcere: „Mai bine ținem lucrurile în tăcere”, „Dacă deschizi gura vin necazurile”, „Dacă pasărea n-ar fi cântat, n-ar fi fost vânată” (Lebra, 1987, 348).

Societățile africane pun în valoare limbajul. Pentru dogoni, discursul fiind asimilat cu țesătoria, „a te opri din vorbit ar înseamnă a să oprești țeserea lumii și a raporturilor dintre oameni” (Calame-Griaule, 1965, 85). Freamătul egal al cuvintelor însușește legătura socială. O ordine riguroasă distribuie vorba și conținutul ei în funcție de poziția individului în filiație, de familie, clasă de vârstă, sex, circumstanțe, statutul interlocutorului etc. A-și ține gura înseamnă a-și ține rangul, a-și amesteca vocea în mod nediscordant în trama socială. De exemplu, când un copil învață să vorbească, el dobândește mai întâi capacitatea de a recunoaște statutul partenerilor săi, zona de legitimitate a cuvântului în care ei se mișcă, regulile de distribuire a acestuia. A pătrunde în uzanțele limbii presupune să știi când și în fața cui să taci. Printre obișnuințele pe care copilul trebuie să le dobândească se numără în primul rând cea referitoare la „gura scurtă”, adică el trebuie să nu vorbească prea mult, să știe să rămână discret. Copilul trebuie de

asemenea să învețe să aibă „mâna scurtă”, „privirea scurtă”, „piciorul scurt” și „urechile scurte”: acestea sunt tot atâtea necesități legate de sobrietatea vorbirii. Într-adevăr, scrie J. Rabain, „cel care privește prea mult spune vrute și nevrute despre ceea ce a văzut; cel care merge prea mult răspândește de colo-colo vorbe nesocotite; cel care are mâna scurtă ascultă de cuvântul celor mai mari și așteaptă ordinul lor pentru a pune mâna pe un obiect”. Cât despre ascultat, copilul va trebui să aibă discernământul de a „auzi” chemarea celor mai mari decât el, rămânând în același timp surd la cuvintele care nu-l privesc. Regulile tăcerii sunt tot atât de stricte ca regulile vorbirii (Rabain, 1979, 143 sq.). Enunțat după cum o cere tradiția, cuvântul este propice; el alină durerea, aduce noimă într-un eveniment penibil, restabilește ordinea, chiar dacă uneori o face cu o anumită brutalitate, când îi pune la locul lor pe agresor și agresat (Jamin, 1977, 45).

În centrul schimbului se află cuvântul; ascultătorii savurează elocința, ușurința de exprimare a celui care știe să vorbească după reguli și să-i reamintească grupului înțelepciunea, experiența, tradițiile sale etc. Povestitorii sunt ascultați cu plăcere. Însă valoarea cuvântului își capătă întreaga măsură contopindu-se cu tăcerea care o însoțește. Știința de a spune implică știința de a tăcea, o cunoaștere acută a puterilor unei limbi care se cuvine să fie folosită spre binele comunității. Nu există o inocență a vorbirii, într-un număr important de culturi africane, ea este un loc al forței și al vulnerabilității, așază repere pentru înțelegerea lumii, însă ea poate de asemenea să producă breșe, să-l expună pe individ influențelor nefaste. Copilul din tribul Tammari află curând că la lăsarea serii trebuie să coboare vocea pentru a nu tulbura spiritele subterane care la acea oră iau în stăpânire mediul înconjurător: copaci, stânci, terenuri mlăștinoase. Spiritele detestă zgomotele omenești, și mai ales vocile, nu le suportă decât dacă știu că ele reprezintă precauții luate în încercarea de a nu fi luate în seamă (Smajda, 1996, 15). În societățile africane cuvântul poate ucide, îmbolnăvi, provoca gelozia, aduce nenorociri etc. Grija de a păstra tăcerea sau un secret își are rădăcinile în ambivalența care definește

experiența limbajului, exprimă necesitatea de a se proteja, de a comunica în mod circumspect pentru a nu deveni vulnerabil. Trebuie să știi să-ți ții gura pentru a nu te expune primejdiei pe care o reprezintă puterea celui alt. Tăcerea este deci un mijloc de protecție, un mod de a fi precaut în fața riscului. „Cuvântul nu este eficace și nu este pe deplin valorificat, scrie D. Zahan, decât dacă este înconjurat de o zonă de umbră... El nu-și păstrează deplina integralitate decât proporțional cu gradul de carență. Împingând lucrurile până la paradox, am putea chiar spune că, pentru populația bambara, verbul adevărat, «cuvântul» demn de venerație este tăcerea” (Zahan, 1963, 150). Aceștia se folosesc de cuvânt cu măsură și nu se arată încrezători în el, căci poate fi „viclean, poate dezvălui ceea ce nu trebuie arătat, poate trăda. Tăcerea este întotdeauna egală cu sine și nu i se aduce niciodată vreun reproș. Verbul poate oscila între două extreme - binele și răul - la fel ca acele lui Esop, însă tăcerea este acea dreaptă cale de mijloc la care bambara recurge adesea atât pentru a se regăsi față-n față cu sine, cât și pentru a dobândi și a păstra puteri asupra propriei ființe” (p. 13). Tăcerea este legată de stăpânirea de sine, recursul apropiat la ea trimite la o etică socială care ține de implicarea benefică a oamenilor în societate. „Vorba zidește satul iar tăcerea clădește lumea”, spune un proverb bambara; ea este îndreptată împotriva unui limbaj care uneori o înfrânge, seamănă confuzie și scindează grupul când acest antidot îi lipsește. „Vorba, se mai spune, distruge satul, iar tăcerea îi reazăză temelia” (p. 153). „Tăcerea este medicament împotriva oricărei otrăvi”, mai adaugă cei din tribul bambara.

Introducând o distanță benefică, un principiu de control de sine, de atenție acordată comunității, tăcerea consolidează relația socială și corectează limbajul în exces. Nu este vorba, pentru cei din tribul bambara, ca pentru atâtea alte societăți africane, de a pune în cauză insuficiențele sau superficialitatea limbajului și nici de a elogia tăcerea fără echivoc; ci mai curând se reamintește că, dacă vorba este esențială pentru comunicarea socială, în schimb ea nu este lipsită de primejdii, nici de ambiguități. Însă a tăcea prea

mult sau a-și învălui cuvintele în prea multă umbră nu sunt niște conduite mai bune. Omul trebuie să afle dreapta măsură între aurul tăcerii și argintul cuvintelor, căci una nu poate fi disociată de celelalte. „Cuvântul, spun bambara, îl pierde pe om, tăcerea îl salvează” sau „tăcerea coace fructul iar vorba îl face să cadă” (Zahan, 1963, 155). Cel care tace tăinuie durerea pentru a păstra secretele inițierii sau a evita cuvintele inoportune. Dogonii manifestă atitudini asemănătoare. Vorbărețul condamnă cuvântul la neînsemnătate și se expune el însuși discreditării pentru că nu știe să-și țină gura, devenind un „făuritor de zgomote”. Cel care nu știe să tacă este ca ploaia care îneacă holdele și provoacă putrezirea rădăcinilor (Calame-Griaule, 1965, p. 374). „Tăcutul” nu se bucură nici el de o reputație mai bună; el este perceput ca un om slab, fără apărare, vulnerabil la bârfe: „se spune despre vorba lui că este uscată, lipsită de apă” (Calame-Griaule, 1965, p. 374). Tăcerea întărește autoritatea, ea este calitatea apreciată a bărbatului sau a femeii care nu rostesc niciodată cuvinte în plus. A-și ține gura și a nu vorbi decât sub imperiul necesității este o virtute. La fel, într-un mare număr de culturi, tăcerea este legată de meditația asupra unui cuvânt judicios cântărit, în timp ce vorbirea este adesea precipitată, insuficient gândită; ea câștigă în profunzime dacă există un moment de tăcere. Aceasta aduce discernământ în alegerea cuvintelor. Ea îi permite în plus omului să privească atent lumea chiar și atunci când depune eforturi ca să înțeleagă un eveniment; tăcerea este într-adevăr șansa de manifestare a universului simbolic, ea suspendă faptele, ceea ce permite individului să se adapteze împrejurărilor în ritmul său propriu, să nu piardă contactul și să-și acorde timp de gândire. Arma limbajului este pregătită astfel prin tensiunea tăcerii.

2. Politici ale tăcerii

„Tăcerea posedă propria ei osatură, propriul ei labirint - și propriile ei contradicții. Tăcerea ucigașului nu este cea a victimei, nici cea a spectatorului.”

Elie Wiesel, *Contre la mélancolie*

Ambiguitățile tăcerii

După cum am văzut, tăcerea este intervalul impus de modulările schimbului, respirația însăși a sensului, însă ea nu are capacitate de semnificare doar prin forma ei; conținutul său trasează pe firul discursului figuri pline de sens: închidere, deschidere, interogație, așteptare, complicitate, admirație, uimire, disidență, dispreț, supunere, tristețe etc. Ea este din capul locului, în limitele cuvintelor care o pun în evidență, o formă de discurs în afara limbajului. Tăcerea este o putere ambiguă. Ea nu trimite niciodată la o semnificație împietrită, deplasările ei sunt un răspuns la circulația socială a sensului. Lăsând loc pentru orice posibilitate, ea îl face pe om să fie nehotărât sau neînțelegător dacă circumstanțele nu îi permit să tragă o concluzie neechivocă.

Tăcerea spune ceea ce cuvintele ar fi probabil incapabile să traducă, ea înscrie emoția în durată în situația în care cuvintele nu

pot reda importanța trăirilor. Tăcerea scoate la vedere ezitarea unui om care încă se află în căutarea unei hotărâri, însă în alte momente ea este de asemenea sancțiunea explicită a plictiselii. Tăcerea capătă o semnificație care nu se poate concepe în afara uzanțelor culturale ale vorbirii, în afara statutului de participare a locutorilor, în afara circumstanțelor și conținutului conversației și istoriei personale a indivizilor aflați față-n față. Mutismul neașteptat al unui individ de obicei vorbăreț sau intervenția verbală a unei persoane tăcute nu pot fi înțelese decât în textura unei situații precise.

A asculta înseamnă să fii deschis față de prezența celui alt, mereu pregătit să-i culegi vorbele, dar uneori poate să însemne și indiferență dacă prin gestul de a asculta se manifestă o absență sau o rutină, care nu acordă cuvintelor nici o valoare sau cel mult una reziduală. A tăcea când te plimbi alături de persoana iubită în piața catedralei din Strasbourg sau când vizitezi templul zeiței Kali din Calcutta; a nu răspunde la o întrebare sau atunci când ești chemat pe nume - aceste situații nu sunt echivalente. Tăcerea este încărcată de intenții când vorbele așteptate rămân nespuse; ea este sinonimă cu secretul dacă un fapt rămâne în umbră, în afara investigațiilor; iar când credinciosul se retrage în sine pentru a-l regăsi pe Dumnezeu, este semn de rugăciune. Ea este de asemenea creație atunci când muzicianul mizează pe o calitate specială a sunetului, sau urmărește un instrument care nu mai cântă, ori când propune zone întinse de tăcere, ca în creația lui Anton Webern sau în alt chip la John Cage. La fel se întâmplă când scriitorul lasă albă pagina de la care cititorul așteaptă un răspuns, când își părăsește personajele în taina deliberărilor uitând pentru moment că are puteri nemăsurate asupra lor, când folosește frecvent punctele de suspensie și elipsele, ca în literatura japoneză sau și mai bine când recurge la scriitura albă, așa cum procedează Camus în *L'Etranger*. Figurile estetice ale tăcerii abundă (Van Den Heuvel, 1985; Sontag, 1969; Jaworski, 1993; Jankelevitch, 1961; Cage, 1970). Pictura nu rămâne mai prejos cu echivalentele simbolice ale monocromiei (Klein), vidul în care se proiectează forma sau crearea unei

ambianțe evocatoare de tăcere specifice situației descrise ori cu rezonanță metafizică (De Chirico, Hopper etc).

O altă figură a tăcerii este exprimată atunci când emoția devine covârșitoare obligând vocea să se întrerupă. Răscolirea lăuntrică blochează emisia clară a vorbelor și îl introduce pe individ într-o altă dimensiune a realității. Acesta nu-și mai găsește cuvintele pentru a vorbi despre sine. Limba i se frânge în fața conținuturilor prea puternice care mătură totul în calea lor. Emergența unei amintiri dureroase în cursul unei conversații îi taie răsuflarea și îl obligă să reia ceea ce voia să spună sau să dea frâu liber unei clipe de emoție. Tăcerea se impune atunci în momentul de șovăială a cuvintelor. Partenerul trebuie să respecte o regulă implicită neinsistând, tăcând la rândul său înainte de a-și manifesta solidaritatea prin comportament, privire, cuvinte, tonul vocii... Inșă emoția care obligă la tăcere își mai capătă forța din fericirea clipei, din aflarea unei vești, din ușurarea simțită după un moment de teamă, din fericirea regăsirii. Seninătatea circumstanțelor care culminează cu sfârșitul unei lungi așteptări este adesea savurată în tăcere.

Nici o semnificație nu preexistă tăcerii; ea nu întruchipează nici un adevăr palpabil, fiindu-și sieși suficientă pentru a impune o realitate incontestabilă. Ambiguitatea ei predispune modul în care este utilizată la interpretări greșite sau rezervă o zonă de proiecție susceptibilă de a provoca reacții neașteptate. Nomazii maraziq din sudul Tunisiei, notează Louis Massignon, au obiceiul de a spune că „cel care tace refuză, iar cel care tace consimte”. Disperare sau jubilație reținută, înaintare prudentă a asasinului sau mers liniștit al îndrăgostiților, mânie sau seninătate, indiferență sau ascultare plină de interes - ambivalența predomină destinul social al tăcerii. Polisemia ei o predispune la utilizări multiple, a o pricepe impune înțelegerea situației concrete în care ea este implicată. Deși nu scoate o singură vorbă, tăcerea este totuși un discurs sugestiv când își face intrarea într-o discuție. Modul ei de a acționa asupra celuilalt, de a transmite sens și de a alimenta conduitele nu este mai puțin eficient decât cel al limbajului. Elocința nu este numai o

problemă de cuvinte, ci și de tăceri care au multe de spus. Jensen enumera o serie de astfel de „funcții” în viața cotidiană insistând asupra ambivalenței lor. Tăcerea unește și desparte; alină rănilor sau le zgândăre; scoate la lumină o informație sau o tăinuie; își așază semnul pe o retractare sau o înțelegere; indică vidul sau activitatea (Jenses, 1973; Baldini, 1989, 11 sq.). Lista ar putea să continue deoarece tăcerea nu este o substanță, ci o relație. Acest capitol sugerează o serie de figuri ale tăcerii, așa cum se întâlnesc ele în schimburile dintre indivizi.

Controlul interacțiunii

Limbajul înseamnă putere, puterea de a-l constrânge pe celălalt, de a-i impune semnificații, de a-i da ordin să tacă sau să vorbească. Cuvântul este lipsit de inocență în măsura în care se presupune că cineva tace și se supune vorbelor și mai ales consecințelor sale, care pot fi mai mult sau mai puțin grele. Limbajul este adesea un monopol sau o prioritate care aduce profit celui care deține puterea sau autoritatea ierarhică. Într-o instituție, distribuția timpului în care se vorbește sau în care se tace depinde de distanța socială care îi separă pe membri. Funcționarul nu are latitudinea de a vorbi sau de a tăcea la fel ca patronul sau personalul superior, iar câteodată nu prea are decât „dreptul de a tăcea”. Interlocutorul său dictează orientarea și ritmul schimburilor și mai ales se bucură de privilegiul de a alege un anumit mod de a utiliza tăcerea. Un exemplu: un jurnalist și un fotograf de pe coasta de Est a Statelor Unite vin să viziteze casa unui șef de echipă pe o plantație de bumbac din Sud. Sentimentul de stânjeneală se instalează iar jena devine cu atât mai apăsătoare cu cât în acea duminică muncitorii luau parte la masa de prânz. „Proprietarul și șeful de echipă stau de vorbă. Invitații șefului de echipă aproape că nu participă la această conversație; cei mai mulți sunt tăcuți și respectuoși, până când își dau seama ce trebuie să

facă; apoi se retrag la celălalt capăt al casei, așteptând cu atenție ca proprietarul să-i privească" (Agee, 1972,45).

Orice sistem ierarhic implică o canalizare a cuvintelor, o manipulare a tăcerii care funcționează ca o zonă strategică de repliere și, simultan, pentru cei care o îndură, ca o amenințare potențială plină de primejdii. Dacă subalternul este adesea redus la tăcere în fața superiorului, acesta nu se folosește neapărat de privilegiul de a vorbi pe care i-l conferă statutul său, căci el nu ignoră avantajele psihologice ale distanței și deci corecta utilizare politică a cuvântului. Autoritatea este combinație savantă de umbră și lumină. Uneori, când nu spui nimic, lași să se înțeleagă multe, alteori, când spui, faci dovada ascendentului pe care îl ai când lucrurile trebuie puse la locul lor. Orice autoritate morală sau instituțională controlează cuvântul și tăcerea, și-și rezervă inițiativa schimburilor. Această facultate este nu numai un atribut, ci și o rațiune de a-și spori autoritatea. „Stăpânul nu poate fi o personalitate pentru valetul său”, deoarece cuvintele risipesc misterul necesar autorității cu atât mai mult cu cât ele sunt triviale, avându-și rădăcina în grijile cotidiene. Orice putere își trage seva dintr-o zonă de secret reală sau care întreține o ficțiune eficace cu scopul de a încâlci ițele modalităților de influență, adăugând un plus de imitar care face ca autoritatea exercitată să fie mai dinamică. Tăcând, omul care dispune de putere încearcă să-și amplifice charisma, să se învâluie într-o aură indistinctă pentru a fabrica putere¹. Tăcerea presupune o cunoaștere adesea supraestimată prin

¹ Alte societăți, mai apropiate de spiritul comunitar insistă, dimpotrivă, pe transparența șefului și pe necesitatea ca discursul său să fie interminabil. Inocența șefului trebuie afirmată neconținut. Particularitatea sa constă în faptul că nu exercită nici o autoritate, în schimb este un „făuritor de pace”, un om care mai curând dă decât primește, un mediator. „Aceasta datorită faptului că, dacă în societățile statale cuvântul este un drept al puterii, în societățile fără stat cuvântul este o îndatorire a puterii, scrie P. Clastres. Sau, pentru a o spune altfel, societățile indiene nu-i recunosc conducătorului dreptul la cuvânt pentru că este șef: ele îi pretind individului menit să conducă să-și dovedească statutul prin cuvinte. A vorbi este pentru conducător o obligație imperativă, tribul vrea să-l audă: un șef tăcut nu mai este un șef (Clastres, 1974, p. 134).

fantasmare. Însă a se instala în tăcere nu ar fi o atitudine tocmai eficientă în timp, iar superiorul trebuie și el să recurgă la cuvânt pentru a da consemnele necesare, a aminti regulile instituției sau îndatoririle celor pe care îi are în subordine etc. Stăpânirea de sine a autorității este înlesnită de deferenta și capacitatea de rezervă a subordonatului. Controlul asupra tăcerii și a cuvântului este o trăsătură a autorității instituționale. Revendicarea „dreptului la cuvânt” marchează tocmai tentativa de a sparge acest monopol al enunțării pentru a restabili paritatea. Odată căpătat acest drept, statutul tăcerii se transformă. Din contrângere, ea devine opțiune.

Abținerea de la cuvânt exprimă adesea încercarea de a păstra controlul asupra interacțiunii, de a nu se implica într-un schimb nedorit; este o atitudine de observație, de ascultare. Ea permite individului să urmărească evoluția evenimentelor în așteptarea momentului favorabil fără a-și trăda eventuala vulnerabilitate sau îndoielile. Ea reprezintă de asemenea o putere redutabilă, după cum arată Susan Sontag, analizând filmul lui Bergman *Persona*, unde tăcerea obstinată a uneia din protagoniste îi conferă „o poziție de forță virtual inviolabilă, prin care ea își manipulează și deconectează prietena, înhămată de una singură la povara cuvântului” (Sontag, 1994, 17). Tăcerea celuilalt, atunci când circumstanțele impun participarea sa verbală, introduce o poziție de așteptare penibilă, șocul returnat al unei subordonări de care cu greu se poate face abstracție. Tăcând, celălalt își manifestă poziția de forță deplină; victima sa are îndoieli asupra a ceea ce se cuvine să facă, este neputincioasă. Proust oferă o ilustrație frapantă în *Le Cote de Guermantes*. După ce s-a certat a nu știm câta oară cu Rachel, Robert este cuprins de regrete și așteaptă cu disperare un semn de împăcare din partea ei, însă Rachel nu se manifestă deloc. Iar Robert vede cum durerea dă năvală, nemaiaivând nici un control asupra situației. „Robert își spunea: «Ce-a făcut de tace atâta? Oare mă înșală cu alții?» Și își mai spunea: «Dar eu ce-am făcut de tace atâta? Poate că mă urăște, și încă pentru totdeauna.» Și se autoacuză. Tăcerea îl înnebunea, într-adevăr, din cauza geloziei și a remușcărilor... Există oare vreo revelație mai crudă decât tăcerea

care nu ne arată o femeie absentă, ci o mie de femei absente, fiecare din ele dedându-se la o nouă trădare?" Mutismul este aici o poziție de autoritate, îl obligă pe celălalt să se chinuie așteptând și fantasmând. Robert pândește astfel cel mai mic semn, în van, și „se regăsea bătând pasul pe loc în deșertul real al tăcerii fără sfârșit”²

Tăcerea este de asemenea un mod de apărare, de control de sine, o repliere provizorie care permite testarea puterii de decizie sau aprecierea argumentelor celuilalt. Limbajul este în acest caz perceput ca un „spațiu al excesului”³ care dezvăluie, atunci când o tăcere bine gândită autorizează controlul situației. Măsurarea riguroasă a participării verbale se supune unei voințe de a fi stăpân de sine provocată de grija de a fi prudent. B. Graciân, conturând portretul curteanului, descrie limba ca pe „un animal sălbatic care este foarte greu de repus în lanț când a scăpat o dată”. Este preferabil, mai sugerează Graciân, „să-l imiți pe Dumnezeu care îi ține pe toți oamenii în așteptare”⁴. Orice discurs este periculos prin aceea că destăinuie, în vreme ce tăcerea lasă în continuare îndoiala să planeze. „Omul nu se cunoaște pe sine nicicând mai bine decât în tăcere, scrie abatele Dinouart: ieșind din ea, pare că se împrăștie, ca să spunem astfel, și că se risipește prin discurs, astfel încât își aparține mai puțin sieși decât celorlalți” (Dinouart, 1987, 65). În anumite circumstanțe tăcerea e de aur. Într-un grup în care neîncrederea este de rigoare, cântărirea meticuloasă a ceea ce se cuvine spus e uneori vecină cu obsesia. Există o mai mare libertate de ajustare în tăcere decât în cuvântul deja rostit care fixează sensul și îl obligă pe fiecare din noi să ia poziție. Nu că prudența ar impune mereu tăcerea în locul vorbirii, câteodată contrariul este adevărat când trebuie să te disculpi, când trebuie de exemplu să te dezici public de o opinie revoltătoare. Prudența impune o utilizare abilă a tăcerii în funcție de împrejurări, de o artă a măsurii care creează

² Marcel Proust, *Le Cote de Guermantes*, Paris, Classiques Francais, 1994, pp. 126-127.

³ Cf. comentariile lui J.-L. Courtine și Cl. Haroche în prefața la lucrarea abatelui Dinouart (1987, p. 39).

⁴ B. Graciân, *L'homme de coui*; Paris, Champ Libre, 1980, p. 9 și 19.

cunoașterea modului de a temporiza, de a sesiza oportunitățile. „Tăcerea politică este tăcerea unui om prudent, care se menajează, care se comportă cu circumspecție, care nu este întotdeauna deschis, care nu spune tot ce gândește, care nu-și explică întotdeauna conduita și intențiile; care, fără a trăda drepturile adevărului, nu răspunde întotdeauna în mod clar, pentru a nu se descoperi” (Dinouart, 1987, 61). Se cuvine să nu vorbim decât la momentul potrivit dacă urmărim o strategie oarecare de a ne pune în valoare, de a ne proteja ori de a ne demonstra excelența într-un domeniu particular sau de a ne autoapăra. Tăcerea protejează intimitatea celui care nu dorește să dezvăluie obiceiuri tradiționale ale comunității sale sau elemente de viață privată. Întrebarea se izbește în acest caz de mutism sau de un gest de neputință, un răs care marchează refuzul de a se destăinui.

Prin faptul că spune mai multe lucruri în același timp, tăcerea reprezintă un răspuns abil la o întrebare delicată sau la o formulare ambiguă. Este vorba de a recurge la forme convenționale de implicit, de a sugera fără a face o revelație completă și, în acest mod, de a-și declina răspunderea în fața unui discurs compromițător. O retorică minimală se regăsește la periferia celor nespuse, care mizează pe capacitățile auditoriului de a completa ceea ce este spus doar pe jumătate sau de a înțelege aluzia. Cu economie de mijloace sau chiar fără a recurge la cuvânt, se pot spune o mulțime de lucruri după care te poți retrage ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat, dând impresia că n-ai spus nimic: „Or, scrie O. Ducrot, a spune ceva nu înseamnă numai să faci în așa fel încât destinatarul să gândească ceea ce ai spus, ci de asemenea să faci astfel încât unul din motivele pentru care el gândește acel lucru este faptul că a recunoscut intenția locutorului de a-l face să gândească acel lucru. Și se poate întâmpla tocmai ca cineva să dorească să spună (în sensul tare al termenului) și în același timp să poată pretinde că nu a făcut-o” (Ducrot, 1972, 15). Avantajul implicitului constă în acest caz în a juca pe două planuri deodată: „a beneficia de eficacitatea cuvântului și de inocența tăcerii” (p. 12). Individul care ia inițiativa schimbului încearcă să controleze situația făcând dezvăluiri cu

jumătăți de vorbe și cu jumătăți de tăcere. El joacă fără efort și fără a se compromite, pregătindu-și deja retragerea în caz de eșec, căci va putea pretinde că nu a spus nimic, fiind însă cu gândul numai la avantajele pe care le poate avea de pe urma valurilor create de acțiunea sa plină de subtilitate.

Controlul de sine

Este necesar controlul interacțiunii, desigur, dar este necesar și controlul de sine pentru a evita tensiunile cu celălalt. Cuvântul conține și o capacitate de violență pe care tăcerea o previne. Rămânând tăcut pentru a-și cântări cuvintele, a-și potoli mânia sau indignarea, pentru a-și stăpâni o emoție care amenință să se dezlanțuie și să cuprindă întreaga conștiință, individul evită conflictul sau salvează aparențele; nu se lasă intimidat și nu dezvăluie nimic. Tăcerea se oferă ca o tehnică de control a emoției, care în același timp indică în mod clar martorilor reprobarea sau respingerea situației. Ea oferă celui alt mai puține prilejuri de a replica furtunos decât o vorbă întotdeauna nepricepută la care este ușor să reacționezi pentru a învenina situația. Refuzând să-l ascuți pe celălalt, sau chiar să-i răspunzi, îi retezi argumentele, invalidându-i apărarea din capul locului. Afirmându-și autoritatea în materie prin recursul la tăcere, individul urmărește să economisească energiile pierdute într-o discuție penibilă care nu ar duce la nici o schimbare de atitudine din partea lui. Refuzul de a discuta funcționează ca o armă fără replică, tocmai pentru ca celălalt, nemaiaivând încotro, să fie redus la tăcere. A se izola în mutism când apar situații tensionate devine astfel o strategie de control al emoției care nu are nevoie decât de cuvinte pentru a se revărsa hemoragie și a amenința permanent prin consecințele ei stima de sine sau relațiile cu ceilalți (Saunders, 1985).

Folosirea judicioasă a tăcerii ca sistem de control al afecți-vității își află o ilustrare aproape experimentală în modurile de a nara ale povestitorului sau oratorului politic, sau la cei pricepuți în arta de a vorbi, când aceștia doresc să-și țină publicul cu sufletul la gură știind bine cât de importantă este forța emotivă a așteptării. Cuvântul ezitant sau care se oprește brusc provoacă dorința plină de nerăbdare de a afla mai mult, dramatizează povestirea, profită de afectele publicului. Imaginarul își ia avânt fără opreliști și face ca narațiunea să-și „ia avânt”. Simultan povestitorul mai testează modul în care auditoriul îl ascultă, îi verifică atenția. Când el tace, nimeni nu mai mișcă de teamă ca cel mai mic gest să nu fie auzit și să nu-l incomodeze.

Opunerea

Tăcerea ca refuz, datorită faptului că suspendă comunicarea obișnuită prin cuvânt, este un act pozitiv îndreptat împotriva convențiilor sociale. Ea reprezintă o dezaprobare fără echivoc. O astfel de tăcere este „un act de nevorbire sau de necuvântare care produce o absență în enunț”; ea este îndreptată „fie împotriva discursului social căruia subiectul îi recuză dimensiunea stereotipică, fie împotriva interlocutorului căruia îi refuză oferta de comunicare” (Van Den Huevel, 1985, 67). Însă o astfel de atitudine poate genera primejdia unei replici sociale cu consecințe incalculabile. Elias Canetti subliniază acest risc. „Mutismul ca răspuns la o întrebare este ca mișcarea de respingere a unei arme care s-a izbit de un scut ori de o armură. A tăcea este o formă de apărare extremă, în care avantajele și neajunsurile se cumpănesc. Cel care tace nu se oferă desigur ca pradă, însă dă impresia că este mai periculos decât în realitate... O tăcere obstinată duce la problema criminală, la tortură” (Canetti, 1966, 305).

Tăcerea poate trece uneori drept o formă organizată de rezistență, drept un refuz de a recunoaște celuiilalt o minimă participare verbală care în mod accidental i-ar putea legitima acțiunile, care ar putea banaliza o conduită considerată drept pasibilă de a fi sancționată. Protestul este pasiv, însă puternic prin faptul că neagă orice reciprocitate, că suprimă limbajul la sursă, refuzând recunoașterea sa totală în chip de partener al schimbului. Când un individ lipsit de mijloace de apărare sau de posibilitatea de a-și afirma drepturile are de înfruntat o situație ostilă, îi mai rămâne arma săracului: să se izoleze simbolic într-un cerc de tăcere care îi susține demnitatea rănită. În *Le Silence de la mer*, Vercors oferă exemplul clasic al unei asemenea atitudini. Un bătrân și nepoata sa sunt obligați să primească în gazdă un tânăr ofițer german în vremea Ocupației. În ciuda rafinamentului său, a sensibilității ieșite din comun, părerii de rău pentru modul în care trebuie să-și impună prezența în ciuda credinței sale naive într-o Europă în curând unită sub egida Franței și Germaniei reconciliate și a tentativelor de a reînoda dialogul, el se lovește de mutismul gazdelor sale. Însă înțelege acest mutism și le respectă tăcerea fără a încerca să o forțeze prin nimic. În fiecare seară ofițerul apare pentru a-i saluta pe bătrân și pe nepoata sa și rămâne mai mult timp alături de ei vorbindu-le de una-alta, de dragostea lui pentru cultura franceză, de pasiunea sa pentru muzică, fără a aștepta vreun răspuns, însă cu tainica speranță că le va câștiga încrederea și că astfel vor ajunge să-și vorbească. Plin de bunăvoință, ofițerul nu dezarmează în fața încăpățânării liniștite a gazdelor sale. Într-o seară, bătrânul se simte vinovat din cauza tăcerii păstrate față de un om care nu-i sugerează prin nimic că ar fi vorba de un dușman. „Poate că e inuman să-i refuzăm pomana de a-i vorbi.» Nepoata mea își ridicase sprâncenele, iar ochii ei sclipeau de indignare. Aproape că am simțit că am început să mă înroșesc.”⁵ Cu timpul, tânăra este impresionată de sinceritatea ofițerului și fără ca vreun cuvânt să fie rostit, ei se apropie unul de altul. Un ritual ciudat se stabilește între

⁵ Vercors, *Le Silence de la mer*, Paris, Poche, p. 36.

cei trei portagoniști din care doi tac în timp ce al treilea vorbește, mărturisindu-se fără a încerca vreodată să spargă pojghița de tăcere. „Dimpotrivă, când uneori lăsa tăcerea să pună stăpânire pe odaie și să o cuprindă pe de-a-ntregul ca un gaz greu și irespirabil, dădea impresia că dintre noi trei el se simte cel mai bine” (p. 47). Iar atunci când tânărul ofițer descoperă pe neașteptate, cu ocazia unei scurte șederi la Paris, întreaga oroare a Germaniei naziste, ritul este redus la neant. Pentru întâia oară de la întoarcerea sa, bate la ușă așteptând răspunsul bătrânului care îi spune să intre. Răvășit, îi mărturisește iluziile pe care și le făcuse, dezgustul pentru ceea ce a descoperit alături de foștii săi colegi. Se desparte de gazdele sale anunțându-le hotărârea de a se propune ca voluntar într-o divizie pe front. Înainte de a părăsi casa definitiv, ofițerul se întoarce către tânăra femeie și-și ia rămas bun. Are mult de așteptat până să i se răspundă: „Am auzit: adio. Trebuia să fi pândit atent acest cuvânt pentru a-l auzi, însă până la urmă l-am auzit” (p. 76). Înțelegerea s-a stabilit dincolo de circumstanțe și de rolurile asumate de unii sau de alții; laconismul cuvintelor schimbate traduce totuși cu forță o reciprocitate regăsită în ultimul moment, însă aceste câteva cuvinte pe un fond de tăcere dominant în săptămânile anterioare traduce respectul reciproc al angajamentelor cu o pudoare care atinge esențialul. Nu mai este nimic de adăugat, însă trebuia ca demnitatea tăcerii să fie străpunsă de un singur cuvânt, ca o încununare a propriei exigențe.

Refuzul mai poate exprima și un resentiment. Tristețea sau ciuda de a fi fost umilit sau dus de nas îl obligă pe individ să se închidă în tăcere, modalitate simbolică de a răspunde la durerea trăită. Indignarea îl închide în sine, îl determină să bată în retragere și adresează un mesaj acuzator foștilor parteneri ai interacțiunii. În *Les Muets*⁶, de exemplu, A. Camus povestește un episod din existența unei dogarii condamnată la dispariție în scurtă vreme din

⁶ A. Camus, „Les muets”, in *L'exil et le royaume*, Paris, Gallimard, 1958. Camus este fără îndoială scriitorul la care problema tăcerii este cea mai obsedantă; asupra acestui subiect cf. analizele lui H. Mino (1987).

cauza evoluțiilor tehnice. Relațiile dintre muncitori și patron sunt cordiale. Acesta este paternalist, atent cu familiile angajaților, preocupat de bunul mers al micii întreprinderi. O grevă izbucnește totuși atunci când, confruntat cu o scădere drastică a comenzilor, micșorează salariile. Arătând că este capabil de acte de forță, dogarii se află în curând la limita resurselor. Ei reiau cu amărăciune drumul către ateliere, însă ajunși la fața locului constată cu stupeoare că porțile sunt pentru întâia oară închise. Voind să arate în mod ostentativ că este victorios, el nu a calculat consecințele gestului său asupra acestor oameni umiliți care nu înțeleg ce se întâmplă. Când șeful de echipă deschide porțile, ei intră cu capul plecat și se întorc la uneltele lor, însă stima pe care o aveau pentru patronul lor a încetat să mai existe. Când acesta vine ca de obicei la atelier salutându-și muncitorii și întrebându-i ce mai fac, nimeni nu-i răspunde. Cei mai vechi dintre ei sunt chemați la el în birou, omul încearcă să se justifice, însă nimic nu se întâmplă, ei tac în continuare. Seara, când fetița patronului, pe care toată lumea o cunoaște, leșină, victimă a unei stări de indispoziție destul de gravă, tăcerea lor devine apăsătoare în așteptarea diagnosticului. La sfârșitul zilei, muncitorii întârzie prin atelier fără a cuteza să mărturisească îngrijorarea lor pentru copil și compasiunea pentru tatăl ei. Izolați în atitudinea lor, aflându-se în imposibilitatea de a găsi vreo soluție, ei nu răspund la salutul patronului răvășit, și se întorc cu toții acasă, apăsați de o tăcere din care nimeni nu mai știe cum să iasă.

Abținerea bruscă de la cuvânt între indivizi care de obicei stau de vorbă indică încetarea unei relații și sporește „răceala” care intervine o dată cu refuzul de a comunica. Unui individ care a avut o conduită dezaprobată de către cei apropiați nu i se mai adresează cuvântul sau nu i se mai răspunde decât cu reținere. Pentru a exprima dezavuarea unei asemenea conduite există recursul la tăcere, adică anularea posibilității de a se folosi de limbaj pentru cel care pare să fie insensibil tocmai la valoarea relației sociale. „Nu voi mai spune nimic”, „nu o să-ți mai vorbesc”: refuz asumat

de a recurge la comunicarea cu cineva care nu mai pare să fie demn de ea, refuz care impune replica referitoare la excluderea lui din comunitatea de limbaj. La fel stau lucrurile când copilul este îmbufnat pentru că părinții nu-i dau voie să iasă afară sau îi dezaprobă conduita. Rămâne numai satisfacția morală a comunicării suspendate în mod ostentativ. Această negare a schimbului este o marcă de ostilitate declarată; tăcerea este o armă, o poziție de forță, un act de elocvență care vorbește prin sine. Sublocotenentul Trotta a trăit această experiență. Numit în fruntea unei unități de vânători menită să reprime în scurt timp o grevă, în vreme ce tensiunea în oraș este în creștere, el intră într-o cârciumă ca să-și dea curaj bând țuică: „Toată lumea tăcu atunci când el intră zăngănind, încins în uniformă. Lent, mult prea lent, tejghetarul luă sticla și păhărelul. În spatele lui Trotta, tăcerea se ridica, un munte de tăcere. Simțea că toată lumea așteaptă ca el să plece... în cele din urmă ieși din cârciumă și i se păru că se silea să meargă pe lângă o stâncă tare de tăcere. Și sute de ochi i se înfîgeau în ceafă ca niște sulite”⁷. Tăcerea care provine din dispreț este adesea însoțită de o privire care spune multe, ea dă de înțeles că verdictul este fără milă, fățiș. Intenția ei este de a răni, de a marca lărgimea de vederi, o ruptură fără echivoc în legătură cu evenimente despre care se presupune că celălalt este la curent. Ea își declară ostilitatea proiectându-și victima în afara cercului de relații, fără a-i acorda posibilitatea de a se apăra, arătându-i că din acel moment vorbele celui incriminat nu mai au nici o importanță, având în vedere conduita sa din trecut sau zvonul care îl hărăzesc reprobării colective. La limită, această tăcere reprezintă o condamnare a societății, un refuz de a lua în considerare existența celuiilalt.

⁷ Joseph Roth, *La marche de Radetsky*, Paris, Seuil, 1982, p. 223.

A reduce la tăcere

Puterea are mijloacele de a reduce la tăcere opoziția ucigând sau întemnițându-și adversarii, cenzurând presa și pe intelectuali, zdrobind voința de a lupta. Puterea distruge orice discurs susceptibil de a o pune în discuție (Jaworski, 1993, 115 sq.). Mass-media sunt supravegheate, orice comunicare e ținută sub obroc, locurile de distracție închise, producțiile estetice cenzurate. Tăcerea e un instrument de rezistență, dar mai este și un instrument prin care se exercită puterea, teroarea, un mod de a controla situația cu o mână de fier. Prin cenzură ești constrâns la tăcere sau obligat să accepți desfigurarea propriilor cuvinte. Interzicând orice manifestare socială ostilă, cenzura reprimă cuvântul chiar la sursă cantonându-l în autism, adică împiedicându-l să fie difuzat altminteri decât în deliberarea intimă. Ea produce tăcere în mod negativ, generează un defect de comunicare; cenzura destituie valoarea cuvântului privându-l de consistență în lipsa cuiva care să-l audă și să-l transmită mai departe. Puterea încearcă să elimine astfel propagarea disidenței silind-o să străbată drumuri obligatorii, altele fiind imposibil de parcurs. Gândirea nu mai are în față o infinitate de sensuri; asupra ei se abate ordinul de a tăcea sau de a se resemna cu ceea ce este mai rău. Împiedicând circulația cuvântului, puterea tulbură convențele, provoacă suspiciunea reciprocă, deoarece este oarecum mai greu să-ți asumi riscul de a formula obiecții din conștiință și cu limpezime în fața celor ale căror poziții personale nu sunt cunoscute. Tăcerea se impune atunci ca o formă de protecție de sine pentru că nu se știe în ce măsură asistența poate reprezenta o amenințare. Cenzura provoacă neîncredere, suscitând teama de delațare, de trădare. Într-un context de revoltă, interdicția este eludată prin discreție, prin complicitate ori prin recursul la metafore care deplasează sensul literal, dar care își transmit totuși mesajul; răzvrătirea împrumută calea poeziei, muzicii, imaginii, cântecului, prin aluzii specifice asupra cărora nimeni nu se

înșală. Firul sensului trece peste necesitatea tăcerii, formularea sa ne face cu ochiul.

1984, lucrarea lui G. Orwell, ne oferă o parabolă despre întrebuințarea perversă a tăcerii. *Novlingua*, limba ideală a Partidului, face imposibilă exprimarea unei gândiri nesupuse ordinii din cauza neputinței de a o formula într-un limbaj coerent și comunicabil. Controlul absolut al sensului cuvintelor, suprimarea celor care pot provoca cea mai neînsemnată ambiguitate, echivalarea lor rigidă cu o curea de transmisie a unui adevăr provizoriu enunțat de Partid, rigiditatea regulilor gramaticale care nu tolerează nici o fluctuație a sensului impun *novlingua* drept o grilă pentru gândire prin incapacitatea lingvistică de a ține un discurs care să se abată de la calea cea dreaptă. Fără să știe, ea reduce inteligența la tăcere. „Până la urmă, spune unul din personaje, crima va deveni de-a dreptul imposibilă prin gândire, căci nu vor mai exista cuvinte pentru a o exprima. Toate conceptele necesare vor fi exprimate fiecare în parte cu exactitate printr-un singur cuvânt, iar sensul va fi riguros delimitat”⁸. Există figuri care se impun membrilor Partidului, cum ar fi cea a *dubleigândiri*, care permite păstrarea în minte a două credințe opuse, ambele fiind acceptate docil de către individul care nu-și pune problema compatibilității lor. *Oprireacrimei* este un alt proces mental care determină blocarea unui raționament dacă el intră în contradicție cu imperativele momentului. Aceste dispoziitive urmăresc să reducă gândirea la tăcere izolând-o și în același timp fac imposibilă tăcerea interioară care ar confrunta-o cu infinitul lumii și cu o atitudine împăcată în ceea ce-o privește. Puterea nu se mulțumește să restrângă uzul și sensul cuvintelor; membrii societății sunt supravegheați neîntrerupt prin teleecrane care difuzează mesaje apologetice sau informații lenifiante, lăsând zgometul să curgă de-a lungul fiecărei zile.

Prima disidență a lui Winston este un jurnal în care el încearcă să transpună momente de existență, să trezească amintiri, să dea

sens unui univers mental a cărui unică resursă ar trebui să fie sloganul. Aplecându-se asupra mesei pentru a scrie ascunzându-se de teleecran, Winston impune la rândul său tăcere asupra formulelor de propagandă, el nu mai este un ventriloc al puterii. Își regăsește liniștea interioară, gândurile lui nu mai sunt impregnate de lozinci. Dispoziția spre reculegere care ia naștere în el îl determină să-și re trăiască trecutul, să-și redescopere propria memorie îngropată de propaganda Partidului, să-și vadă existența într-o altă lumină. Posibilitatea tăcerii alimentează un joc cu realul, o ușoară deplasare care distruge evidența strivitoare a mesajelor de pe teleecrane sau a manifestărilor colective în favoarea puterii. Winston nu mai este saturat de ideologii, ci deschide ochii spre lume iar sensibilitatea sa crește proporțional cu tăcerea care îl cuprinde.

Cel învins este redus la tăcere. Nici zeii nu sunt scutiți, dacă sunt înfrânți, trebuie să tacă. Biblia opune tăcerea pietrelor sau a lemnului din care sunt făcuți idolii cuvântului lui Dumnezeu (Neher, 1970, 78 sq.). Modelați de mâna omului, idolii sunt descriși ca niște lucruri inerte: „Gură au și nu vor grăi; ochi au și nu vor vedea; urechi au și nu vor auzi; nări au și nu vor mirosi; mâini au și nu vor pipăi; picioare au și nu vor umbla” (*Psalmii*, 115, 5-7). Într-un episod din *Cartea regilor*, profetul Ilie adună mulțimea pe muntele Cârmei și îl sfidează pe Baal cerându-i să se arate. Ziua întreagă preoții își invocă zeul prin cuvânt, dans, sacrificiu, însă nimic nu se întâmplă, zeul rămâne de piatră. Profetul își bate atunci joc de el: „Strigați mai tare, căci doar este dumnezeu! Poate stă de vorbă cu cineva, sau se îndeletnicește cu ceva, sau este în călătorie, sau poate doarme; strigați tare să se trezească!” Ei strigară mai tare și se înțepară după obiceiul lor cu săbii și cu lănci, până ce curgea sânge. „Trecuse acum de amiază și ei s-au zbucuiumat mereu până la timpul jertfei. Dar n-a fost nici glas, nici răspuns, nici auzire” (*I Regi*, 18, 27-29). Ilie triumfă în fața tăcerii lui Baal și îl invocă pe Iahve care își manifestă imediat prezența. Inexistența idolului este astfel demonstrată. Ilie îi cere poporului să-i prindă pe proorocii lui

Baal și el însuși îi înjunghie unul câte unul. În acest caz tăcerea nu iartă, deoarece absența cuvântului echivalează cu demonstrația vidului. Zeul care tace este un zeu în derută, destituit din fostele sale prerogative, confruntat cu propria lui falsitate. Mutismul divinităților aztece prevestesc astfel cucerirea spaniolă. Pentru întâia oară ele rămân mute în ciuda rugămintilor înflăcărâte ale credincioșilor: „Ei cerură zeilor să le acorde favorurile lor și victoria contra spaniolilor și a celorlalți dușmani. Însă pesemne că era prea târziu, deoarece oracolele lor nu primiră nici un răspuns; atunci ei socotiră că zeii lor au rămas muți sau au murit”⁹.

Constrângerea socială îl privează uneori pe unul din membrii comunității de dreptul la cuvânt. Astfel, Dumnezeu îl pedepsește pe Zaharia luându-i graiul, fiindcă n-a crezut, pentru o clipă, că nevasta lui, Elisabeta, vârstnică și sterilă, poate să nască. Un înger îi apăruse pentru a-i anunța apropiata naștere a lui Ioan Botezătorul, însă Zaharia se îndoia și îi ceru emisarului un semn de recunoaștere pentru un eveniment atât de neașteptat. „Și îngerul, răspunzând, i-a zis: Eu sunt Gavriil, cel ce stă înaintea lui Dumnezeu. Și am fost trimis să grăiesc către tine și să-ți binevestesc acestea. / Și, iată, vei fi mut și nu vei putea să vorbești până în ziua când vor fi acestea, pentru că n-ai crezut în cuvintele mele care se vor împlini la timpul lor”. (*Luca*, 1, 19-20). Mâna grea a lui Dumnezeu se abătu asupra- lui Zaharia, care ieși mut din templu. Câteva luni mai târziu se naștea copilul. În momentul în care avea să fie circumcis, este ridicată problema numelui. Cei prezenți sugerează după obicei să fie chemat Zaharia, ca tatăl. Elisabeta se opune și pretinde să fie numit Ioan. Zaharia, întrebat prin semne, cere o tăbliță și confirmă alegerea soției sale. „Și îndată i s-a deschis gura și limba și vorbea, binecuvântând pe Dumnezeu” (*Luca*, 1, 64). Zaharia primește astfel mila lui Dumnezeu care îi redă capacitatea de a vorbi.

⁹ Citat în T. Todorov, *La conquete de l' Amerique. La question de l' autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 82.

Exilul este un alt mijloc de a invalida cuvântul, reducându-l la tăcere prin distanță. Fără a trece la întemnițarea indivizilor, lăsându-i să se deplaseze liberi, alte societăți recurg la mijloace nu mai puțin redutabile interzicând orice contact cu condamnatul, punându-i în carantină sau la stâlpul infamiei. Cuvântul său este spulberat prin faptul că din capul locului individul este privat de un interlocutor care să-l audă și să-i răspundă. El nu suscită nici o reciprocitate, oricare ar fi intensitatea cererii. Victima este redusă la mușenie prin discreditarea faptelor și gesturilor sale; ea este condamnată să rătăcească în centrul relației sociale de unde este în mod radical exclusă, nu mai este recunoscută decât în negativ, prin interdicțiile care o vizează. O tăcere reprobatoare sau punitivă îl sancționează pe vinovat ținându-l deoparte într-un soi de moarte civilă definitivă sau provizorie. Membrii confesiunii *Old Order Amish* îl izolează astfel pe păcătosul care nu acceptă nici o căință. Acesta rămâne închis în propria casă și are tot timpul să vorbească după pofta inimii, însă nimeni nu-i răspunde și nici nu vine să stea la masă cu el. Cuvântul omului condamnat la exilul interior în cadrul cetății se prefacă într-o formă alterată de tăcere; negenerând nici un răspuns, el devine ne semnificativ.

Alte sisteme prevăd o înlăturare gradată a contravenientului; astfel, regula monastică a sfântului Benedict instituie la origine o atitudine severă față de „fratele încăpățânat, ori nesupus, ori trufaș, ori care bombăne, ori care de obicei nu respectă sfânta lege în una din părțile ei, ori care îi defăimează pe cei mai vechi în ordin decât el” (R. 23). Mustrarea este prima măsură care în principiu îl îndeamnă pe călugăr să-și recunoască greșeala și să-și reia prin urmare locul în comunitate. Dacă intervenția se soldează însă printr-un eșec, în afară de posibilitatea aplicării unei pedepse corporale, vinovatul nu se poate împărtăși până ce nu-și cere iertare. Când încălcarea regulilor este minoră, i se interzice să ia masa împreună cu ceilalți. El va cânta în oratoriu psalmii și antifoanele, dar nu și din Cărțile Sfinte atâta vreme cât nu s-a pocăit. Pentru o greșeală mai gravă, călugărul este exclus din

oratoriu și nici unul din tovarășii lui nu are voie să-i stea în preajmă ori să-i vorbească. El muncește singur, făcând penitență. Abatele încearcă să-l aducă pe calea cea dreaptă a legii, câteodată îi trimite chiar călugări mai vârstnici preocupați să-i aline singurătatea și să-l îndemne la o purtare mai bună. Dacă monahul rămâne îndărătnic, atunci este izgonit din mănăstire și lipsit de tovarășia celorlalți călugări. El va putea totuși, dacă dorește, să solicite reintegrarea sa, cu condiția să consimtă la îndreptarea greșelilor trecute.

Iată un alt exemplu de ostracizare împrumutat de pe continentul african. Comunitatea igbo din Nigeria sancționează printr-o tăcere cu durată determinată pe acel membru care a violat în mod grav obiceiurile. Această pedeapsă este ultima soluție împotriva celui care refuză să răspundă de actele sale și să asculte de legea obștească, „întregul sat - bărbați, femei și copii - își impune interdicția de a-i vorbi celui care a ofensat legea și rudelor apropiate. Respingerea este atât de totală, încât nimeni nu mai întreține nici o legătură cu el și cu cei ce-i sunt apropiați. Prin faptul că este imposibil să supraviețuiești timp îndelungat în aceste condiții din cauza dependenței reciproce pe care se întemeiază viața satului, ofensatorul este repede adus la ordine și pus în situația de a încerca să recâștige grația grupului” (Nwoye, 1985). Interdicția de a i se vorbi este astfel ridicată, iar păcătosul și familia sa își reintră deplin în drepturi. •

În afară de exil și de carantină, detenția este o măsură radicală care urmărește să suspende legăturile sociale ale deținutului și să-l oblige să comunice sub controlul administrației penitenciare. Întrebuințarea cuvântului și-a pierdut legitimitatea. Închis în celulă singur, sau alături de alți tovarăși de nenorocire, el este condamnat să țină un discurs fără consecință. Cuvintele sale sunt cuprinse într-un orar care îl constrânge la tăcere proiectându-l în afara unei comunicări liber consimțite. În octombrie 1937, Evguenia Guinzbourg, după un proces trucat, este condamnată la zece ani de reclusiune cu izolare totală pentru „activitate antisovietică”, pentru că a lucrat cu un istoric acuzat de troțkism. „Zece ani de izolare: zi după zi, lună după lună. În acest timp, fiii mei vor deveni aproape bărbați; eu, la sfârșitul pedepsei, voi fi o bătrână. Vreme de zece ani nu voi auzi

decât cuvintele: deșteptare, masă, toaletă, plimbare, tăcere. Nu voi mai ști să vorbesc"¹⁰. Ea este condamnată la tăcerea proprie, dar și la tăcere în fața unei lumi care va continua să meargă în cerc cu indiferență. E. Guinzbourg se refugiază în conversația interioară care ia naștere din lectură, încearcă să nu cedeze suferinței care o cuprinde în fața regulamentelor minuțioase ale închisorii: „Cel mai important lucru este să nu uiți să vorbești. Gardienii sunt instruiți să păstreze o tăcere absolută. într-o singură zi abia dacă pronunță cinci sau șase cuvinte: deșteptarea, la toalete, apa, plimbarea, pâinea... Orele cel mai greu de îndurat erau cele de după cină. Tăcerea devenea și mai intensă. Tristețea mă cuprindea aproape fizic. Măcar dacă s-ar fi auzit vreun zgomot! Or, de îndată ce un zgomot întrerupea tăcerea, era încă și mai rău. Pasul târșăit al unui gardian" (pp. 188-189). Este exprimată astfel dorința de a auzi sunete, de a scăpa pentru o clipă de persecuția exercitată de o tăcere pentru care condamnată nu a făcut nici o opțiune, însă care se impune ca o privare absolută de a te bucura că lumea există. Când în sfârșit i se aduce o colegă de celulă, din cauza lipsei de spațiu în închisoare, iar nu din compasiune, cele două femei vorbesc fără întrerupere douăzeci de ore din douăzeci și patru. Atâta vreme cât stau treze, se îmbată cu vorbe. După doi ani de detenție, Evguenia Guinzbourg este inclusă într-un convoi care se deplasează spre Kolyma. Șaptezeci și șase de femei sunt înghesuite într-un vagon de cale ferată, iar vorbele își iau zborul: „Vorbeam fără încetare. Aceste conversații nu erau ascultate de nimeni, nu aveau nici măcar subiect. Fiecare din noi începuse să vorbească pentru ea însăși de când plecasem din Iaroslavl. Unele, chiar înainte de a se așeza pe podele, începuseră să recite poeme ori să cânte. Fiecare se îmbăta cu sunetul propriei voci. Era pentru întâia oară după doi ani când ne reîntâlneam cu semenele noastre. în închisoarea națională din Iaroslavl, condamnatele la izolare tăcuseră vreme de șapte sute treizeci de zile" (pp. 265-266)".

¹⁰ Evguenia S. Guinzbourg, *Le vertige*, Paris, Seuil, 1967, p. 182.

" Soljenițin evocă pedepse identice pentru bărbați: „Innokenty s-ar putea socoti fericit dacă n-ar fi trimis decât în lagăr, deoarece în situația lui ar putea

Mai radicală, definitivă, reducerea la tăcere prin *neadecvarea la limbă* este o închidere față de lume impusă persoanelor transmutate sau migrate, care nu au nici o posibilitate de a folosi limba societății în care se află. Propria lor vorbire apare ca fiind lipsită de sens, ea este un echivalent zgomotos al tăcerii, care întreține sentimentul de inexistență prin această privațiune de la un mod elementar de recunoaștere de sine. O altă formă radicală de tăcere este cea a ultimului om care mai știe limba neamului său. Nu a mai rămas decât el, obligat să tacă deoarece nimeni altcineva nu-l va mai putea înțelege vreodată. În fiecare an există limbi care dispar astfel de pe planetă, o dată cu moartea ultimului lor vorbitor. Werner Herzog evocă în *Le Pays ou revient Les fourmis vertes*¹², un proces în Australia în cursul căruia un aborigen vorbește multă vreme într-o limbă pe care nimeni n-o poate identifica. Judecătorul se miră că acest om prezentat, la începutul procesului de către unul din prietenii săi drept „mut”, vorbește atât de mult și îi cere unui traducător să-și facă treaba. Însă acesta se recuză, nu cunoaște limba warora. Nimeni din asistență nu cunoaște această limbă. Traducătorul, încurcat, îi explică judecătorului că omul este ultimul din comunitatea sa, ceilalți au dispărut; fiind singurul supraviețuitor, el vorbește de acum înainte o limbă pe care nimeni nu o mai înțelege. Pentru acest motiv a fost numit „mutul”. O limbă care nu mai poate transmite sensul încetând de a mai anima relația socială este o formă deviată de tăcere, nimeni nu o mai înțelege, chiar și atunci când în acest idiom continuă să fie produse enunțuri.

foarte bine fi închis într-una din acele mănăstiri transformate unde i s-ar interzice să se așeze în timpul zilei și să vorbească ani de-a rândul. Nimeni n-ar mai ști nimic despre el iar el n-ar mai afla nimic din câte se întâmplă pe lume" (A. Soljenițin, *Le premier cercle*, Paris, Poche, 1968, p. 772).

¹² W. Herzog, *Le Pays où revient Les fourmis vertes*, Paris, POL, 1985, p. 89 sq.

A rupe tăcerea

Partea de tăcere din fiecare om copleșește firul subțire al vorbelor care însoțește existența cotidiană și relațiile cu ceilalți. Anumite circumstanțe scot la lumină o ipostază nebănuită a eului care ar fi putut rămâne necunoscută pe vecie. Atunci cuvintele se eliberează și exprimă fervoarea descoperirii, nerăbdarea de a depune mărturie, revolta contra ordinii prestabilite. În acest sens, chiar și în condițiile cele mai pașnice, există o dimensiune tăcută a eului, nu neapărat din cauza vreunei autorități politice, ci din imposibilitatea realizării tuturor resurselor personale, căci acestea sunt desigur tot atât de inepuizabile ca și condițiile sociale și culturale care le-ar putea înlesni dezvoltarea. În această situație, tăcerea este mai curând o zonă imposibil de delimitat care concentrează tot ceea ce un bărbat sau o femeie ar fi putut trăi dacă împrejurările le-ar fi permis-o sau dacă ar fi cutezat să o facă. Ea indică o refulare a posibilităților care nu s-au putut maturiza din cauza absenței unor ocazii propice. Descoperirea unei cauze pentru care merită să lupți, o dragoste pe cale de a se naște, creația culturală, senzația de încântare în fața unui peisaj sau deruta unui sistem politic pot declanșa formarea condițiilor unei poetici a evenimentului și a regăsirii sensului. Evenimentele din mai '68 au fost deseori analizate astfel, de către Michel de Certeau (1968) spre exemplu, drept un act de „luare a cuvântului”. O interdicție este înlăturată și nimeni nu putea bănui consecințele acestui fapt, însă de la o zi la alta cuvântul aleargă liber prin oraș, existența dusă în liniște, care satisfăcea în suficientă măsură aspirațiile pentru a continua fără probleme, devine învechită. Ea se descoperă deodată imobilizată în tăcere, înăbușită fără să știe cum, dureros de incompletă. Cuvintele se revarsă fără timpi morți, abia dacă suportă pauzele și se dezvăluie lor înșelor în înflăcărarea dezbaterilor și în jubilația propriei lor exercitări. Ele sunt trăite ca o celebrare, ca o descoperire de sine, cu sentimentul de a fi îndepărtat cu entuziasm un înveliș de plumb care mai înainte nu fusese recunoscut cu

adevărat, dar care îl determină pe individ să se întrebe cum de a fost posibil să trăiască atâta vreme sub apăsarea lui sufocantă. În momentele de efervescență socială, un mare număr de indivizi descoperă tulburați că o voce, a lor sau a unuia dintre apropiați, care poate fi auzită și recunoscută, realizează o experiență inedită. „Toată lumea are dreptul la cuvânt”, protestează Adunările Generale dacă cineva vrea să discrediteze un discurs sau să-l reducă la tăcere: „fără cenzură”. În amfiteatre, pe străzi, în birouri și uzine, limbile se dezleagă, experiențe ies la lumina zilei, nenumărate întâlniri au loc prin intermediul vorbelor care și-au câștigat libertatea. Până și zidurile au cuvântul.

Într-un alt context social, în care este vorba mai curând de a se conforma unor modalități obștești de a trăi laolaltă, societățile noastre cunoșteau odinioară un mod tradițional de a rupe tăcerea, în sensul propriu al termenului, printr-o zarvă organizată¹³. Vacarmul (*charivari*) este un ritual de deriziune și obscenitate care impune o producție sonoră în aparență dezordonată. El urmărește să manifesteze în mod public dezaprobarea față de anumite conduite reprobabile din punct de vedere moral pentru comunitate, pe care însă legea scrisă nu le condamnă: cupluri nepotrivite (din cauza diferenței de vârstă, de condiție etc.) care dau loc bănuielii că ar fi vorba de o căsătorie din interes, recăsătoria unui văduv sau unei văduve, comportamentul deplasat al unui bărbat sau al unei femei etc. Tinerii din sat se adună și se îndreaptă spre locuința victimelor în marș tumultuos făcând cât mai mult zgomot cu puțință, strigând, vociferând, cântând, atrăgând atenția vecinilor în ansamblu. Sunt fluturate în aer instrumente casnice (cratițe, oale, căldări etc), sau de muncă (coase, cazmale, zurgălăi etc.) sau chiar muzicale (hârâitoare, buhai etc) însă utilizate în mod haotic. Odată ajunși la destinație, membrii cortegiului fac un vacarm asurzitor până când li se oferă de băut sau li se dau bani. Încălcarea

¹³ Mai aproape de zilele noastre, E. Orlandi își amintește că în epoca dictaturii militare din Brazilia, în anumite seri, locuitorii orașelor băteau în cratițe sau făceau un vacarm asurzitor. Alteori, un concert de claxoane saluta trecerea vreunui militar detestat de populație (Orlandi, 1996, p. 97).

regimului sonor, și mai ales nerespectarea tăcerii pe timpul nopții, este o manieră acustică de a arăta cu degetul o discordanță a relațiilor sociale pentru a i se opune, pentru a-i determina pe autorii dezechilibrului să se arate mai umili și pentru a-i integra totuși prin mijlocirea unui demers simbolic. Cântecul și secvențele jucate caricaturizează faptele denunțate. Vacarmul pune în evidență semnele unei critici sociale prin mimarea dezordinii. Zgomotul reprobator rupe tăcerea vinovată care ar întări în mod tacit nerespectarea legilor mute și nescrise ale grupului. Larma rituală nu împiedică opunerea uzanțelor, însă o „semnalează obiectiv” și o „compensează metaforic”, spune Levi-Strauss. Zgomotul, prin faptul că se opune tăcerii, este un mediator de dezordine. Nu numai că în cazurile de recăsătorie îndeplinește rolul de a împăca sufletul defunctului, dar mai și însoțește „conjuncțiile dificile” (Levi-Strauss, 1964, 293) subliniind suveranitatea omului în aceste momente delicate. Prin jena pe care o provoacă, vacarmul face o publicitate redutabilă evenimentului care expune victimele riscului de a-și pierde prestigiul în ochii grupului. Plătind, adică recunoscându-și greșeala, acestea cumpără tăcerea grupului de tineri, ele îi despăgubesc achitând prețul abaterii lor de la norme.

Consimțământul

Conivența se realizează adesea în absența cuvintelor; partenerii schimbului se cunosc îndeajuns pentru a evita orice participare orală. Departe de a fi semnul unei epuizări a discuției ori de plictis, tăcerea exprimă o înțelegere tacită. Figură a complicității, ea afirmă starea de liniște și plăcerea de a fi împreună fără a recurge neapărat la cuvinte, deoarece prezența celuilalt este de-ajuns. Dragostea sau prietenia îngăduie celor doi să tacă împreună sau să se limiteze la jumătăți de cuvinte datorită cunoașterii conduitelor,

subînțeleșurilor, preferințelor celui alt și aceasta fără nici o jenă, ei bucurându-se de timpul care trece. Complicitatea fericită transformă cuvântul într-un surplus, un refugiu inutil când privirile sunt de-ajuns, ori numai un joc al dorinței sau o activitate desfășurată în comun, cum ar fi gătitul în bucătărie, masa luată împreună, plimbarea, grădinăritul, lectura. În anumite împrejurări cuvintele introduc o pauză sau se risipesc, la fel cum ai turna apă peste apă, când sunt menite pur și simplu să comenteze tăcerea. Comunicarea mută, când îi învăluie pe interlocutorii apropiați unul de altul, emoționați fiindcă sunt împreună, nu este niciodată resimțită ca o lipsă sau un motiv de tulburare, ci dimpotrivă ca un fel de perfecțiune calmă, care-și este sieși suficientă. „Înainte, sărăcia trăită alături de mama sa avea un fel de blândețe, scrie A. Camus. Când se reîntâlneau seara și mâncau înjurai lămpii cu gaz, era o fericire tainică în această simplitate și în această izolare. Înjurai lor cartierul era cuprins de liniște. Mersault privea gura obosită a mamei sale și surâdea. Apoi surâdea și ea”¹⁴.

J. Agee descrie momentul fierbinte al unei întâlniri într-un cadru în care conveniențele interzic orice lămurire a sentimentelor, în care tocmai se cuvine ca nici o vorbă să nu fie rostită pentru a menține intensitatea clipei și a nu angaja viitorul pe o cale ireparabilă: neputință de asemenea de a-și mărturisi emoția, căci sfera de sentimente solicitată nu ține de o dimensiune obișnuită a existenței, ci cristalizează o complicitate generată de o situație favorabilă renunțării. J. Agee, născut într-o familie anglicană din Boston, conduce o anchetă despre condițiile de existență socială a câtorva familii de fermieri săraci din Alabama. Într-o seară este poftit la o fermă pentru a se adăposti de furtună. Intră într-o cameră

¹⁴ A. Camus, *La mort heureuse*, Paris, Gallimard, 1971, p. 40. Și un alt citat: „Însă el mai știa că nu e mare lucru să iubești o ființă sau cel puțin că o iubire nu este niciodată îndeajuns de puternică pentru a-și găsi propria expresie. Astfel, mama lui și cu el continuau să se iubească în tăcere. Iar ea avea să moară la rândul ei - ori mai întâi el - fără ca vreodată în întreaga lor viață să fi putut face mai mult pentru a-și mărturisi tandrețea” (*La Peste*, Paris, Gallimard, 1947, p. 263).

întunecoasă, abia luminată de o lampă cu gaz. Aceasta este prima întâlnire cu o familie menită să capete multă importanță în relatarea sa. Bărbatul și femeia stau așezați lângă șemineu, copiii s-au instalat pe jos sau pe pat. Fiica cea mare a cuplului, pe nume Louise, îl ține în brațe pe ultimul născut, un copil de țâță. Nici o prezentare nu a fost făcută de tatăl care l-a adus în casă pe J. Agee, prin urmare nici o conversație nu se impune. Timpul trece în vreme ce afară plouă. Agee se simte legănat de tăcere și de o solemnitate calmă cu care nu prea este obișnuit. Cei din casă așteaptă neliniștiți ca în cele din urmă furtuna să ia sfârșit. Din când în când, câte o vorbă anodină rupe tăcerea densă fără a întâlni vreun ecou. Pe neașteptate, Louise și Agee se privesc iar între ei se stabilește pe loc o relație de complicitate. Scriitorul își dă atunci seama că adolescența nu l-a scăpat din ochi nici o clipă de când a sosit, iar lucrul acesta îl tulbură. Fiecare îl privește pe celălalt ca și cum ar vrea să și-l însușească, însă totul se petrece cu discreție. Pentru a risipi starea de jenă, Agee surâde. „Am lăsat (...) ceea ce simțeam pentru ea, tot ceea ce i-aș fi putut spune ore întregi dacă vorbele ar putea spune totul, să mi se adune în priviri și am întors capul, iar apoi am privit-o fix în ochi; ne aflam acolo, iar între noi o vibrație creștea care îmi dădea o senzație de semiinconștiență, astfel încât stăruiam în atitudinea mea, în loc să o iau la fugă orbit și amuțit, cum se întâmplă la război, și făcând astfel simțeam crescând în mine o putere nouă” (Agee, 1972, 388). Situația durează, în același timp discretă, invizibilă celorlalți, însă intensă pentru cei doi protagoniști. „Și am continuat să o privesc, iar ea se uita la mine, fiecare cu o privire «rece», «fără expresie», din partea mea adăugând un sentiment de protecție, ea fără teamă sau mirare ori uimire, însă cu o extraordinară calitate de receptivitate senină, și aproape de luminozitate și de silință, fără a desluși cheia ascunsă a gândurilor ei, fie că ar fi fost vorba de pasiune, de ură ori pur și simplu de curiozitate”. În sfârșit, Louise pleacă ochii. Se destinde pentru o clipă, își privește hainele, mâinile. Agee continuă să o privească. Ea ridică din nou ochii „și de data aceasta e rândul meu să fac o schimbare, privirile mele exprimă căldură, astfel încât e ca

și cum i-aș spune Dumnezeu mare, dacă prin aceasta ți-am făcut vreun rău, dacă am provocat în tine vreo schimbare care te-ar putea face să suferi, dacă m-am apropiat de tine și te-am atins în vreun fel jignitor, iartă-mă dacă poți, disprețuiește-mă dacă așa trebuie, însă pentru numele lui Dumnezeu să nu-ți fie frică de mine". Agee presimte că la acest mesaj „ochii ei nu mai arată nici clemență, nici mânie, nici căldură nici răceală, nici vreun semn anume care să indice că m-a înțeles ori nu m-a înțeles, ci doar această exultare fără efort, neutră și pătrunzătoare; și mă vedeam doborât la propriile mele picioare." (Agee, 1972, 389). După care cei doi nu se mai privesc. Fermierul se apropie la intervale regulate de ușă pentru a urmări evoluția furtunii. Încetul cu încetul, ploaia scade în intensitate. Agee și Louise n-au schimbat nici o vorbă, aproape că nici n-o vor face după aceea, însă și-au spus totul, fără echivoc. O recunoaștere reciprocă s-a legat între ei, în jurul unui moment deosebit, într-o altă dimensiune a realității.

Discreția ori reținerea împiedică uneori exprimarea verbală a emoției, însă fără a o altera. Evocând o întâlnire cu Jean Reverzy, după ce a depășit stânjeneala inițială în fața unui om refugiat în tăcere, Charles Juliet notează în *Jurnalul* său: „Simți mereu aceeași jenă când te afli în fața lui. Mă privește și așteaptă să vorbesc. Îi pun întrebări, el le evită. Am însă impresia că știe că l-am înțeles. Atunci la ce bun să mai vorbim?”¹⁵ Odată admisă nesfârșita pudoare a celuilalt, de îndată ce s-a înțeles că acesta este ritmul lui, modul său obișnuit de a se raporta la limbaj, orice sentiment de jenă se risipește iar tăcerea învăluie întâlnirea ca o respirație naturală. O afecțiune împărtășită, prietenească sau plină de dragoste își este sieși suficientă și nu are nevoie să acopere intervalul dintre cuvintele rostite. În acest context, tăcerea întruchipează mai ales „perfectiunea asentimentului” (Lavelle, 1940, 140). Ea se desfășoară liber în complicitate și nu lasă loc pentru nici un echivoc. „În dragoste, scrie Pascal, tăcerea înseamnă mai mult decât cuvântul; este bine ca acesta să fie interzis; există o elocvență a tăcerii care

¹⁵ Charles Juliet, *Journal 1 (1957-1964)*, Paris, Hachette, 1978, p. 38.

pătrunde mai bine decât ar putea-o face limbajul". În aceste condiții tăcerea însăși exercită o funcție fatică: ea asigură contactul între parteneri și nu limitează comunicarea, dimpotrivă, este semnul densității ei afective.

Când individul solicitat într-o problemă tace, se spune de obicei că „cel ce nu zice nimic consimte”. Afirmția aceasta e cu două tășuri. Tăcerea înseamnă aporbare; ea cauționează evenimentul la bine și la rău. De bună sau rea credință, tăcerea oferă o garanție. O astfel de atitudine se poate naște din complicitate afectivă, individul aderând la situație fără să simtă nevoia de a face comentarii inutile. Un surâs eventual, un gest al mâinii se adaugă uneori atitudinii de încuviințare. Însă expresia mai poate fi asociată cu imposibilitatea de a alege a celui care este pus în fața faptului împlinit din neputința personală de a răspunde altfel. Rămânând tăcut, individul încearcă să-și salveze prestigiul; el este constrâns să tacă și să se supună circumstanțelor, însă nu dorește să pluseze. A vorbi ar fi o pălăvrăgeală inutilă. Tăcerea este în acest caz semnul amar al unei demnități uzate, o sustragere care i-ar lăsa evenimentului întreaga latitudine.

Indiferența

Tăcerea este de asemenea în legătură cu zădărnicia spuselor unui individ care nu-și găsește nici un interlocutor, fiind deja discreditat de la bun început, și care nu are până la urmă altă soluție decât să tacă din cauza indiferenței generale. Aceasta ar fi forma sonoră a tăcerii din cauza refuzului de a asculta. Persoanele vârstnice sunt reduse astfel la tăcere; nu li se mai vorbește, iar dacă ele pronunță totuși vreun cuvânt, nimeni nu le acordă atenție: indivizi dezafiliați, menținuți vag în relația socială, dar care nu prezintă interes pentru cei din jur, figuri inutile a căror dispariție într-o bună

zi nu este decât punctul final al unui proces început deja de multă vreme. Cuvinte de bețiv, de nebun în delir, ale persoanei vârstnice surghiunită în vreo instituție sau în propria ei casă de către o familie nerăbdătoare și abuzivă. Cuvinte care au ajuns să nu mai aibă cui să fie adresate, din capul locului nesemnificative prin lipsa de asistență, chiar dacă repetarea lor neconținută are dificultăți în a fi oprită - în speranța deșartă, însă mereu renăscândă, că până la urmă ele vor interesa pe cineva. Și în plus cuvintele străinului care nu-și găsește interlocutor în limba sa și căruia nu-i rămâne decât monologul pentru a nu renunța. Imposibilitatea de a fi auzit, prin lipsa de valoare de sine, sfârșește în mutism sau prin inflația de vorbe care curg ca o hemoragie a existenței, fără ca vreo ureche să se afle prin apropiere pentru a o putea opri.

Mutismul

Limbutul se mulțumește cu vorbe pentru a nu se lăsa influențat de ele; persoana atinsă de mutism se situează în afara limbajului și îl tratează ca pe o monedă calpă pe care nu vrea să o folosească. Refuzând să participe la firescul comunicării, ea respinge instrumentele acesteia. Tristețea, revolta, doliul transformă limbajul în ceva șovăielnic, iar tăcerea, într-un posibil recurs în fața intolerabilului. „Ceea ce voi face, va fi să mă prefac că sunt surdo-mut, în felul ăsta nu va trebui să iau parte la nenorocitele astea de conversații tâmpite cu oricine. Dacă cineva vrea să-mi spună ceva, n-are decât să scrie acel lucru pe o bucată de hârtie și să mi-o dea. I-ar plăcea să facă asta tot timpul și atunci o să scap de conversații până la sfârșitul vieții”, își închipuie Holden, personajul îndurerat din *De veghe în lanul de secară* de Salinger. Individul este animat de aspirația la mutism pentru a scăpa de constrângerile sociale atunci când își evaluează propria excludere.

Holden intenționează să nu mai vorbească pentru a nu mai face parte dintr-o societate în care se simte strivt. Alți copii, adesea proveniți din părinți migranți sau exilați, ori din familii izolate, se împiedică de obstacolul pe care-l reprezintă limba celuilalt și suferă de un mutism electiv. Ei vorbesc limba maternă acasă, deci posedă instrumentele lingvistice și capacitățile de comunicare specifice vârstei lor, însă rămân tăcuți în afara casei, spre exemplu la școală. Rămân tăcuți luni sau ani întregi, în ciuda eforturilor depuse de profesori sau de asistenții sociali, fără a putea trece pragul pe care-l reprezintă limba celuilalt, fapt care i-ar îndepărta simbolic de părinți. O spitalizare îndelungată și timpurie a copilului imigrat se află de asemenea la originea mutismului electiv, când contactul cu limba celuilalt are loc sub augurii răi ai despărțirii de părinți, ai maladiei, îngrijirilor, cufundării într-un mediu străin, perceput ca ostil.

Zerdalia K. S. Dahoun (1995) își amintește propriul ei mutism la școala maternă din Algeria natală, unde era singura arabo-berberă din clasă printre copiii proveniți din familii franceze și unde limba ei era desconsiderată, fiind obiectul ironiilor. Ea își reamintește stupoarea provocată de întâlnirea cu limba franceză, trăită ca un șoc între culturi la câteva sute de metri de propria casă, sentimentul de lipsă de loialitate față de mama ei, îndepărtarea de familie, ca și cum în aceste condiții de dizarmonie socială între cei apropiați și societate, o limbă avea s-o izgonească pe cealaltă. În context contemporan, mutismul electiv al copiilor de migranți menajează mijloacele de apărare ale părinților care vorbesc o altă limbă împotriva unei societăți în care ei încearcă din greu să se integreze: refuz inconștient de a face parte dintr-o lume în care aceștia nu și-au găsit locul și pe care o simt ca ostilă. Tăcerea copilului este un simptom al neputinței părinților lui de a ține doliul propriei lor origini, iar aceasta dovedește existența unor tensiuni nerezolvate, unei rezistențe față de aculturația lor. Adesea, de exemplu, mamele acestor copii (uneori și tații) nu vorbesc limba țării în care au emigrat sau în care sunt exilate. Refractare la orice tentativă de a-și găsi un loc în această lume, ele manifestă o rezis-

tentă îndârjită față de situația lor și reping orice proiect de integrare. Nu vor să facă parte în nici un fel din societatea care le-a primit: aflate în suferință între două lumi, ele induc copiilor lor lipsa totală de încredere în celălalt când aceștia fac primii pași într-o societate în care mamele lor nu se recunosc. Ele nu au ales să se afle aici, rămân profund legate de amintirile pe care nostalgia le mai înfrumusețează încă și nici nu pornesc pe vreo cale care le-ar putea îmbunătăți existența. Depresive sau anxioase, aceste mame nu-și pot ține cumpătul, comunicându-și teama copiilor lor. Tații, adesea necorespunzători, incomplet integrați, suferind din cauza imaginii lor depreciate, nu reprezintă un model de identificare satisfăcător sau o figură a legii care să îngăduie copilului să îndeparteze în mod securizant anxietatea maternă. Copilul nu prea găsește loc pentru a exista prin el însuși; atașat de suferința maternă ori parentală, sfâșiat între limba maternă și limba țării în care s-a refugiat, tăcerea lui este simptomul comunicării ratate a părinților săi cu societatea, un compromis dificil, el trebuind să dea curs imperativului paradoxal de a alege între școală (ca simbol al Celuilalt) sau părinți. Pentru a se pune de acord cu limbajul, pentru a se rupe de tăcere și a-și face intrarea în idiomul celuiilalt, nu trebuie să se teamă că-și va pierde mama ori că echilibrul parental va fi amenințat. Trecând granița limbajului, părăsind limba maternă, copilul trebuie să se simtă în siguranță și să citească încurajarea pe chipul părinților pentru a nu se teme că-i va pierde ori că-i va pune în primejdie. Proiecția în viitor, acceptarea țării gazdă și a limbii de către părinți, asistența față de familie și de copii, sunt condiții necesare pentru ca copilul să renunțe la mutismul său. El își caută atunci propria cale între exterior (școala, cartierul) și interior (familia). Înscriindu-se într-un proiect de integrare socială și recăpătându-și plăcerea de a trăi, părinții înlătură piedicile care nu-i permiteau copilului să vorbească în afara familiei.

Însă refuzul simbolic al celuiilalt este uneori prea înrădăcinat din cauza amenințării pe care prezența acestuia o reprezintă pentru sentimentul de identitate. Puțini sunt, de exemplu, copiii autiști care au acces la limbaj. Ei stau în fața lumii ca în fața unui geam

transparent de care nu pot trece. „În inconștientul psihotic, scrie Denis Vasse, există un fel de orgoliu secret, orgoliul extraordinar al unui copil abia născut care preferă să intre pe nesimțite în moartea psihotică decât să înfrunte suferința intolerabilă a unui limbaj care nu-i poate fi de ajutor cu adevărat. Ca și cum primele cuvinte pe care acești copii le-au auzit i-ar fi adus într-o stare de disperare prea mare pentru ca ei să se destăinuie celor care le pronunță. Prin primele cuvinte înțeleg tot ceea ce adulții, aplecați asupra leagănului, spun cu trupul, cu gesturile, cu privirile lor, tot ceea ce ei nu știu că spun, pentru că o fac fără să-și dea seama ori crezând că nu sunt auziți de copii" (Vasse, 1983, 163). Copilul autist nu este numai tăcut, el este atins de mutism, se simte obligat să tacă. Refuzul de a intra în comunicare, adică de a participa la lumea simbolică a cuvântului, duce la excluderea suferinței, adică la excluderea oricărui compromis cu raportul social susceptibil să-l rănească. Mutismul este consecința acestei rețineri. Psihoticul se situează în afara existenței celorlalți; el s-a refugiat într-un univers de sensuri paradoxal prin faptul că nu-i aparține decât lui, pe care nimeni nu-l împărtășește fără a face un efort special pentru el: o lentă domesticire, o nesfârșită răbdare care uneori duce la emisia primelor cuvinte, a primelor semne. Psihoza este un drum prescrutat, care trece grabnic prin existență pentru a nu fi surprinsă de aceasta, însă evitând suferința prin raportarea la lume ea elimină și relația cu celălalt.

Tăcerea unui autist este o fortăreață menită să interzică net orice comunicare; ea semnifică refuzul de a se angaja mai mult, de a-și amesteca vorbele cu vorbele celui alt cu riscul pierderii de sine. Orice apropiere față de el este în ochii lui purtătoare de primejdie, iar călușul care îi astupă gura este în mod paradoxal o armă care îl apără de întâlnirea cu celălalt. Tăcerea este o protecție eficientă care nu destăinuie nimic despre sine și îl acoperă pe autist cu un văl prin care el încearcă să se facă nevăzut, neauzit, și să treacă astfel prin plasa realului care îl înspăimântă. El încearcă de asemenea să se protejeze de sine însuși, un sine deja atins prin intruziunea originară a celorlalți, și care conduce deopotrivă la

respingerea limbajului. „Lumea sa interioară, scrie S. Resnik, este atât de apăsătoare, atât de prigonitoare sau de haotică, încât simte nevoia să o reducă la tăcere și să o tănuiască, negând existența unei lumi interioare locuite... Omnipotența în acest caz se află în seveciul negării realității interioare” (Resnik, 1973, 110). Este vorba de a rămâne pe muchie de cuțit, între sine și celălalt, între celălalt-în-sine și sine însuși în celălalt, pentru a menține o poziție precară de apărare pe care orice cuvânt rostit o poate nimici.

Năruirea sensului, dar și confruntarea intimă cu oroarea fac ca limbajul să devină perimat; nu mai rămâne din cuvinte decât zgomotul pe care acestea îl produc, o pojghiță vidă hăituită de tăcere. Deposedat de limba care i-ar permite să-și mărturisească durerea, individul cedează mutismului. Neputința cuvintelor dă întreaga măsură unei tăceri care se impune ca singura formă posibilă de răspuns la violența îndurată. Descurajarea personală forțează limitele limbajului. Cuvântul a fost atins în chiar nucleul rațiunii sale de a fi: relația cu celălalt. Cuvântul și-a pierdut posibilități interlocutori, ar fi un cuvânt în absența celui alt, nesemnificativ, iar durerea împiedică pronunțarea lui. El indică ieșirea simbolică din lume. Efracția în sine a dislocat provizoriu nucleul identității personale, sentimentul de apartenență la specie; rețeaua de semnificații care asigură afirmarea eului prin raportarea la lume este perturbată, uneori distrusă, făcând imposibilă sau dureroasă reîntoarcerea la relația socială. Limbajul nu mai are influență asupra unui real înecat în suferință. Din cauza dramei a cărei victimă a devenit, individul și-a pierdut pofta de viață, singura care susține dorința de a comunica; închis în durere, el nu-l mai vede pe celălalt, iar limbajul trebuie să se socializeze puțin câte puțin, pe măsură ce doliul se realizează și îl readuce pe individ pe făgașul relației sociale. Copiii care în război au asistat la executarea celor apropiați, bărbații torturați sau femeile violate, indivizii care au trăit un traumatism personal rămân fără voce, se retrag dincoace de limbaj, unde nu pot fi atinși, în afara oricărei suferințe suplimentare, chiar dacă acest refugiu tăcut seamănă cu un strigăt zidit în carne, cu o istorie încremenită în

durere. A vorbi ar însemna o revenire la relația socială, și deci o ruptură a sistemului de protecție care îl apără pe individ de rememorarea ororii.

Indicibilul

În 1961, în apropierea crematoriilor de la Auschwitz, sunt descoperite, îngropate în pământ, niște însemnări descompuse de vreme, scrise de Zelman Leuwentel, evreu polonez, constrâns să lucreze în camerele de gazare. Numai câteva fraze fragmentare sunt încă lizibile: „Nici un om nu-și poate reprezenta în mod exact ceea ce s-a întâmplat... Doar unul dintre noi, din micul nostru grup, din cercul nostru restrâns, va putea spune ce-a văzut, dacă din întâmplare va supraviețui cineva”¹⁶. La sfârșitul ororii, există la un anumit număr de supraviețuitori o exaltare în a spune, o febră de a mărturisi a cărei forță ar putea distruge singură învelișul de plumb al tăcerii ce ani de zile a ascuns infamia. Febra mărturiei este însoțită de sentimentul că denunțarea ar zdruncina lumea din temelii. Pentru cei care au scăpat teferi, experiența lagărelor morții a impus această nevoie de a vorbi, care nu suportă nici o întârziere. „Acum doi ani, în primele zile după ce ne-am întors, am căzut pradă cu toții, mi se pare, unui adevărat delir. Voiam să vorbim, să fim auziți în sfârșit, scrie Robert Antelme. Și totuși încă din primele zile ni se părea imposibil să acoperim distanța pe care o descopeream între limbajul de care dispuneam și această experiență pe care cei mai mulți dintre noi continuam să o trăim în trupul nostru. Cum să fi renunțat la încercarea de a explica în ce fel ajunsesem aici? Încă ne mai aflam în această situație. Și totuși era imposibil. Abia începeam să povestim că ne și sufocam” (Antelme,

¹⁶ Citat în H. Langheim, *Hommes et femmes à Auschwitz*, Paris, 10/18, 1975.

1957, 9). Primo Levi începe să scrie *Se questo e un nomo* încă din lagăr. „Nevoia de a povesti devenise în noi atât de grabnică, încât am început să scriu această carte acolo, în acel laborator german, în mijlocul înghețului, al războiului și al privirilor indiscrete, știind bine că nu voi putea păstra acele note mângălite pe furis, că aveam să le distrug imediat deoarece, dacă ar fi fost găsite asupra mea, m-ar fi costat viața” (Levi, 1987, 189). Fred Sedel scrie că la întoarcerea sa, după douăzeci și două de luni de lagăr, vorbea ore întregi fără să se poată opri. „Debitam pe un ton monocord una după alta fraze despre această ședere în infern, nevoia mea de a vorbi era irepresibilă iar Myriam mă asculta fără să mă întrerupă. Aceeași scenă se repeta zi de zi, vreme de săptămâni și luni întregi” (Sedel, 1990, 200). Dyonis Mascolo își amintește relatarea înverșunată a lui Robert Antelme în mașina care îl ducea de la Dachau la Paris. „Tot drumul a vorbit fără încetare, povestind mereu... Se simțea în primejdie de moarte și voia poate să spună cât mai multe înainte de a muri. Zi și nopțe, a vorbit neîncetat. Poate să fi moțăit numai câteva ore” (Antelme, 1996, 264). Vorbire înfrigurată pentru a izgoni tăcerea, pentru a umple abisul cu sens fără a putea reuși, fiind din ce în ce mai mult absorbit de vid.

O lume întreagă îl desparte pe cel care vorbește fiind încă în suferință de cel care l-ar putea auzi, un univers de diferențe la fel de greu de depășit ca și ceea ce separă apa de foc: a fi afectat de oroare și a nu cunoaște nimic din ea în propriul trup. Vorba arzătoare se izbește de opacitate, de neatenția celuilalt a cărui bunăvoință nu este de-ajuns pentru a concepe inimaginabilul. Primo Levi povestește un vis despre care spune, în altă parte, că numeroși deportați l-au avut într-o formă apropiată. Sora sa, prietenii și alte persoane pe care nu le cunoaște s-au adunat pentru a-l asculta povestind. „Evoc în detaliu foamea, păduchii, caporalul care m-a lovit în față și m-a trimis apoi să mă spăl pentru că sângeram. Simt o bucurie intensă, fizică, inexprimabilă că mă aflui acasă, înconjurat de prieteni și pentru că am atâtea de povestit: însă este în zadar, îmi dau seama că ascultătorii mei nu mă urmăresc. Ba chiar sunt absolut indiferenți: vorbesc nedeslușit între ei despre

altceva, ca și cum nu m-aș afla acolo. Sora mea mă privește, se ridică și pleacă fără să spună nimic" (Levi, 1987, 64). Cuvântul dispare în indiferență, în imposibilitatea de a fi auzit. Tăcerea asurzitoare care cuprinde teatrul evenimentului și amintirea acestuia este o confruntare cu indicibilul, cu retorsiunea cuvântului care se spulberă pe sine într-o tăcere care nu e altceva decât forma extremă a unui strigăt. „Copiii ar putea fi incinerați fără ca în noapte să existe vreun freamăt, scrie Antelme. E nemișcată în jurul nostru, iar noi suntem închiși în biserică. Și stelele stau cuminiți, deasupra noastră. Însă această liniște, această nemișcare nu sunt nici esența, nici simbolul unui adevăr ce ar trebui urmat. Ele reprezintă scandalul indiferenței ultime. Mai mult decât oricare alta, această noapte era înspăimântătoare" (Antelme, 1957, 116). Este tăcerea metafizică a nopții, însă și a oamenilor. Experiența lagărelor este de neconceput; ea distruge limba și sensul care o susține și pe care îl putea formula; nu mai rămâne decât vidul, abisul insondabil al sensului care provoacă mutismul în fața unei asemenea necuprinse orori. „Prăpastia pe care evenimentele au deschis-o între noi nu poate fi măsurată... scrie Gerschom Scholem. Căci, într-adevăr, este imposibil să-ți dai seama de ceea ce s-a întâmplat. Caracterul incomprehensibil ține de esența însăși a fenomenului: este imposibil să-l înțelegem perfect, adică să-l integrăm conștiinței noastre." Maurice Blanchot, care citează acest text, continuă: „Este imposibil deci să-l uiți, imposibil să ți-l amintești. Imposibil deci să se vorbească despre el, să vorbești despre el - și în cele din urmă, cum nu e nimic de spus decât acest eveniment de neînțeles, numai vorbirea îl poate purta fără a-l spune" (Blanchot, 1969, 200).

Limbajul confruntat cu limitele ultime ale imaginabilului, chemat să vorbească despre *shoah*, nu mai stăpânește cuvintele adecvate pentru a depune mărturie. Ar fi nevoie de vorbe care să poarte cu sine întreaga oroare din lume, încărcate cu un sens de a cărui virulență nu ar scăpa nimeni. Chiar și cuvintele cele mai dure sunt încă dincoace de problemă; ele vorbesc despre o realitate pe măsura omului, în limitele înțelegerii sale, în vreme ce pasul ar trebui făcut pentru a trece dincolo, iar individul să renunțe la orice

iluzie și la orice formă de rațiune, să spargă cadrele limbajului pentru a-l deschide către semnificații extraordinare, cu totul noi. Aceasta este valabil chiar și pentru nivelul elementar de viață cotidiană în lumea lagărelor. „Rostim «foame», rostim «oboseală», «frică» și «durere», rostim «iarnă», și pronunțând aceste cuvinte spunem altceva, lucruri pe care nu le pot exprima cuvintele libere, create de și pentru oamenii liberi care trăiesc în casele lor și care cunosc bucuria și suferința. Dacă lagărele ar fi existat mai multă vreme, ele ar fi dus la apariția unui limbaj de o asprime nemaîntâlnită. Cel care ne lipsește pentru a explica ce înseamnă să muncești toată ziua pe vânt, la o temperatură sub zero grade, având drept îmbrăcăminte o cămașă, izmene, o haină și un pantalon de pânză, iar în trup slăbiciune și foame, și conștiința că sfârșitul este aproape" (Levi, 1987, 132).

Voința de a depune mărturie despre oroare îl confruntă pe individ cu mutismul, deoarece limbajul nu poate da seamă de monstrozitatea care i-a răvășit existența și care a depășit capacitatea de semnificare a cuvintelor. E o punere la încercare a indicibilului care trebuie totuși spus pentru a evita uitarea, cu speranța că istoria va fi scutită de repetarea unor asemenea momente. La limita existenței, limbajul devine șovăielnic. Însă tăcerea impusă se transformă în jăratec, într-atât de arzătoare sunt dorința de a spune și voința de a se smulge neputinței pentru a reveni la experiența sensului. Este o neputință de a spune ori de a tăcea, o sfâșiere între două necesități la fel de puternice, o durere pe care nimic nu o poate alina. Aceasta este cealaltă experiență a *shoah*, sau a gulagului într-un alt context; ea constă în a impune martorilor aflați încă în viață o încercare chinuitoare care paralizează limbajul și îi zdruncină din nou. Este o sfâșiere tragică, deoarece nu cunoaște ieșire și îi constrânge pe cei vizați să trăiască într-o suferință cumplită. Tăcerea provine din neputința sensului. Dacă mărturia pe firul liniștit al gândirii și al limbajului ar fi fost posibilă, tăcerii i-ar fi revenit același rol pe care-l are în existența obișnuită a indivizilor; ea nu ar mai fi abisul care o macină și o distruge. Manes Sperber își amintește de un poem arameean comentat și transmis de

comunitatea sa de-a lungul generațiilor: „Chiar dacă cerul întreg ar fi din pergament, dacă toți copacii ar fi pene, dacă toate măreile ar fi de cerneală și chiar dacă toți locuitorii pământului ar fi scribi, și-ar scrie zi și noapte - ei tot n-ar putea să descrie vreodată măreția și spendoarea creatorului lumii”. La cincizeci de ani după ce a recitat prima oară acest poem, Manes Sperber îi răstălmăcește sensul: „Regăsesc melopeea acestor fraze atunci când, o dată în plus, cedez în fața evidenței că nu vom putea niciodată să-i facem pe cei care vor veni după noi să înțeleagă catastrofa evreiască din zilele noastre. Nenumărate documente datorate neobositei birocrății a exterminatorilor, atâtea relatări ale unor martori scăpați ca prin minune, jurnale intime, cronică și anale - aceste mii de cuvinte îmi reamintesc că «chiar dacă cerul întreg...»”¹⁷. Prăpastia nu desparte numai pe cel care a trăit această experiență tragică de oroarea absolută a evenimentului, pe care nici o semnificație nu ar putea-o desființa; ea separă în același timp radical pe cel care o cunoaște în mod detașat de cel care a trăit grozăvia în propriul său trup și care nu are cuvinte pentru a depune mărturie. Ca și cum unii și alții, poate adunați în jurul aceleiași mese, ar trăi totuși în două dimensiuni diferite ale realității și ar folosi un limbaj diferit, ca și cum încrederea lumii ar fi o amforă spartă în două. „Inimaginabil, scrie Robert Antelme, este cuvântul care nu divizează, care nu restrânge. Este cuvântul cel mai comod. Dacă te plimbi având drept scut acest cuvânt, cuvânt care nu înseamnă nimic, atunci înaintarea devine mai sigură, pasul mai ferm, iar conștiința din nou stăpână pe sine” (Antelme, 1957, 302). În fața unei realități care depășește puterea de înțelegere, dar care este lucrarea deliberată a omului, frazele se sparg ca niște coji de nucă și băguie un sens derizoriu care arată într-o direcție acoperindu-și ochii, nu pentru că detestă să vadă, ci din cauză că, pentru a numi ticăloșia, limbajul rămâne tot neîndestulător.

¹⁷ Manes Sperber, „Hourban ou l'inconcevable certitude”, *Preuves*, n° 167, 1964, p. 3.

Și apoi, cu timpul care trece și oamenii care mor, apare o altă încercare ce face să dispară până și bunăvoința, cea care permite supraviețuitorilor să mărturisească în fața generațiilor care nu au cunoscut oroarea în propria casă sau în propriul trup și care ascultă cu compasiune însă fără a putea înțelege pe de-a întregul. Este o altă luptă care se dă în interiorul tăcerii pentru a face în așa fel încât mărturia să fie făcută cu orice preț, pentru ca istoria să nu se mai repete. Distanța și dificultățile actuale transformă evenimentul în ceva nedeslușit. Primo Levi arată cu tristețe cât de dificilă devine comunicarea de-a lungul timpului: „Experiența ai cărei depozitari suntem, noi, supraviețuitorii lagărelor naziste, este străină noilor generații din Occident și acest lucru se accentuează de-a lungul anilor. Pentru tinerii din anii cincizeci și șazeci, era problema părinților lor; se vorbea despre asta în familie, amintirile păstrau încă prospețimea celor văzute.” Generațiile contemporane sunt departe de evenimente, ele sunt cuprinse de alte griji care se răsfrâng în viața cotidiană. „Ne este din ce în ce mai greu să stăm de vorbă cu cei tineri. Acest lucru ne apare ca o datorie și, în același timp, ca un risc: riscul de a fi pentru ei anacronici, de a nu fi ascultați. Dar trebuie să ne asculte: dincolo de experiențele individuale, am fost cu toții martorii unui eveniment esențial și neprevăzut, esențial tocmai pentru că a fost neprevăzut, pe care nimeni nu-l prevăzuse... S-a întâmplat, deci acest eveniment se poate întâmpla din nou: în esență, aceasta este ceea ce vrem să spunem” (Levi, 1989, 196)¹⁸. Cel mai rău lucru, în experiența indicibilului, este confruntarea într-o bună zi cu uitarea și indiferența, forme radicale ale descalificării sensului.

¹⁸ Primo Levi povestește astfel o experiență covârșitoare într-o clasă în care un elev îl întreabă pe scriitor de ce nimeni nu a evadat de la Auschwitz. Primo Levi dă explicații. Elevul, nefiind pe deplin convins, desenează un plan la tablă cerându-i să-i indice amplasarea paznicilor, locurile cu sârmă ghimpată etc. și îi explică în ce mod se putea evada. Cum Primo Levi se arată la fel de sceptic, elevul îi spune, cu aplomb: „Dacă o să vi se mai întâmple și altă dată, să faceți cum v-am spus, o să vedeți că veți reuși” (Levi, 1989, p. 154).

3. Disciplinele tăcerii

„Niciodată vreo vorbă rostită n-a adus atât de multe servicii ca în nenumăratele ocazii în care cuvântul nu a fost pronunțat. Căci dacă întotdeauna ceea ce a fost trecut sub tăcere poate fi spus, ceea ce s-a zis nu mai poate fi ținut în secret: zvonul se răspândește și în curând toată lumea este la curent. Acesta este motivul pentru care cred că, dacă avem nevoie de oameni ca să învățăm a vorbi, în schimb arta de a tăcea nu o putem deprinde decât în preajma zeilor, grație poruncii de a tăcea care ne este dată în decursul inițierilor și misterelor.”

Plutarh, *Despre vorbărie*

Legea tăcerii

Secretul își află resursele în tăcere, iar dușmanul său declarat este vorba, după cum reamintește o anecdotă nostimă de-a lui Plutarh. Sanctuarul din Sparta al zeiței Atena a fost jefuit sub protecția nopții. Mulțimea este tulburată și rămâne nehotărâtă în fața faptelor; în zadar își tot pune întrebări despre prezența unui clondir gol la locul faptei. O voce se ridică deodată și sugerează cu aplomb o soluție pentru explicarea misterului. Hoții, dându-și

seama de riscul la care se expun, își luaseră probabil precauția de a bea cucută înainte de a comite nelegiuirea. Vinul conținut în clondir era antidotul. Dacă erau prinși, ar fi murit fără dureri, evitând astfel tortura; dacă scăpau nevătămați după lovitură, era de-ajuns să bea vinul și să anuleze astfel efectele otrăvii. Bineînțeles, vorbărețul este înconjurat de mulțime, este întrebat de unde știe atât de multe despre eveniment, iar el mărturisește neîntârziat participarea sa la jaf (Plutarh, 1991, 92-93). Un discurs care nu știe să-și ia măsuri de prevedere este pândit de numeroase primejdii. Prin felul în care decurge, el îi poate incomoda pe cei care îl receptează ori îi furnizează adversarului fără să vrea armele care-l pot nimici. Uneori în drumul lui poate răvăși totul. Nu i se poate lăsa drum liber fără a i se reaminti ce răspunderi are, căci trebuie de asemenea să dai socoteală în fața celorlalți de ceea ce ai spus.

Practicile sociale ale limbii impun, atunci când indivizii au de-a face unii cu alții, reguli stricte despre ceea ce se poate spune și ceea ce trebuie trecut sub tăcere, precum și modalitățile prin care se realizează aceste acte, ținând seama de împrejurări și de interlocutori. Fiecare se descurcă în funcție de stilul personal și de natura interacțiunii. Ducrot reamintește că „există teme întregi supuse interdicției și protejate de un fel de lege a tăcerii (există forme de activitate, sentimente, evenimente despre care nu se vorbește). Mai mult, fiecare locutor dispune, în fiecare situație specială, de diferite tipuri de informații pe care el nu este îndrituit să le furnizeze, nu pentru că aceste informații ar face obiectul unei interdicții, ci pentru că actul de a le pune la dispoziția altcuiva ar constitui o atitudine considerată drept reprobabilă” (Ducrot, 1981, 5-6). Disciplinele sociale și culturale ale tăcerii impun un mod de învățare asemănător cu regulile limbajului. Cunoașterea momentelor în care trebuie să vorbești despre ceva anume nu este mai puțin importantă decât cea a momentelor în care trebuie să taci - despre ceva anume.

Întrebuințarea corectă a limbajului constă în cunoașterea acelor împrejurări în care anumite lucruri trebuie trecute sub tăcere, în afara momentelor în care este licit ori profitabil să le spui.

A vorbi își află valoarea nu doar în cele spuse, ci mai ales în cele nespuse. Logica înțelegerii tacite este activă, intențională, modulabilă; ea ține mai curând de gestul de a nu spune decât de lucrul nespus. Am putea astfel să tăcem din grijă pentru o persoană care ar putea fi tulburată de o informație furnizată prea abrupt, pentru a nu expune cunoștințele în care s-a investit considerabil disprețului și glumelor proaste ale celor care ascultă, pentru a nu dezvălui nimic unui public nedemn sau pentru a feri anumite aspecte ale unei istorii personale ori colective de o cunoaștere comună. Sau pentru a nu conferi unor fapte o existență ori o importanță pe care acestea nu ar avea-o fără rezerva pe care grupul ori individul și-o impun. Dacă lucrurile nu sunt numite, ele rămân în umbră, nu capătă nici un fel de relief și dispar fără a lăsa vreo urmă. Anumite circumstanțe impun tăcerea celui care deține o informație prețioasă cu intenția de a proteja pe cineva, ori de a-și pune în evidență mai târziu discreția pentru a obține un avantaj moral sau material de la persoana pusă astfel la adăpost de o revelație incomodă. Lipsa de interes față de situație comportă de asemenea necesitatea abținerii de la un cuvânt susceptibil de a provoca agitație. Deținătorul de informație a promis tăcerea, din solidaritate ori din prietenie, sau din necesitatea de a-și salva viața, de exemplu. Secretul este prin urmare o formă de putere asupra cuiva care este exclus de la cunoașterea lui. Dacă ar fi enunțat, existența sa ar fi zdruncinată, identitatea personală și socială ar fi transformate. Cel care tace se bucură atunci de facultatea de a rupe tăcerea, de a spune ori de a tăcea și de a modifica astfel dintr-o dată ordinea relațiilor sociale.

Formele secretului

O zonă de tăcere îl învăluie pe fiecare actor în măsură direct proporțională cu ceea ce el vrea să ascundă, să protejeze din viața personală ori cu ceea ce știe din istoria personală a celorlalți. Georg

Simmel observă cu ingeniozitate că dezvăluirile despre sine, care diminuează partea de intimitate a secretului, nu sunt niciodată lipsite de primejdie; ele îi apropie pe cei a căror existență este suficient de plină pentru a nu se putea descoperi vreodată complet, deoarece aceștia își reînnoiesc fără încetare datele existenței. Inșă, în alte împrejurări, dezvăluirile ar fi interpretate drept „înșelătorii”, abuz de încredere, disimulare care plasează întâlnirea pe un teren nelegitim. Și în sfârșit, „simplul fapt de a cunoaște cu absolută exactitate, de a fi epuizat resursele psihologice ne trezește la realitate chiar fără să fi existat vreo beție prealabilă, paralizează relațiile actuale și ne determină să gândim că în fond n-are nici un rost să le întreținem” (Simmel, 1991, 39). Pentru Simmel, transparența care apare prin ruperea prea grăbită a tăcerii, risipește misterul și micșorează astfel aura relației. Secretul este fondator de alteritate, el autorizează exercitarea unei libertăți individuale dând curs liber diferenței. Dacă ar fi posibil să spui totul despre tine, sau să știi totul despre celălalt, orice individualitate s-ar spulbera. Dispariția secretului înseamnă concomitent dispariția misterului. Lumina nu se poate lipsi de umbră. „Secretul, mai scrie Simmel, oferă oarecum posibilitatea ca o altă lume să existe alături de cea vizibilă” (p. 41). El păstrează un spațiu pentru sine, însă menține și tăcerea asupra evenimentelor de istorie personală care ar face problematică relația cu ceilalți sau care pur și simplu nu le-ar oferi decât indiferență ori plictis. Legătura socială implică o latură de vag, ușurința de a vorbi presupune ușurința de a tăcea pentru a se proteja pe sine sau a-i menaja pe ceilalți. O stare de saturare în cunoașterea celui alt, presupunând că lucrul acesta ar fi omenește posibil, ar însemna o nepăsare generală, în care secretul ar dispărea cu totul. Secretul este legat de individuație prin faptul că el limitează o identitate, o distinge de celelalte, încurcă piste. *Secernere*, de altfel, face trimitere la ceea ce a fost despărțit, și prin urmare la ceea ce zdruncină similitudinea provocând diferența. Secretul este lucrul cel mai intim; existența se află astfel în sfera unei tăceri care o protejează. Primele secrete ale copilului sunt de altfel începutul

drumului său către statutul de bărbat sau femeie, sunt bornele kilometrice ale identității pe care el și-o clădește. Disimulând față de părinți fapte și gânduri el se situează pe sine, își exercită suveranitatea asupra unei lumi în care descoperă zone de umbră și necesitatea, pentru a se pune la adăpost, de a nu spune totul pentru a nu risca să se piardă într-un discurs prolix.

Cunoașterea celuilalt este întotdeauna parțială, ea se obține prin frânturi, producând supliuze, dezvăluiri neașteptate care pun într-o lumină nouă relații stabilite de vreme îndelungată. Firul unei existențe se toarce din mii de evenimente care rămân în umbră dacă individul preferă să le păstreze pentru el. Nimeni nu se lasă mereu prins pe de-a întregul. De fapt, cea mai mare parte a relațiilor sociale se instaurează între indivizi care în mare măsură nu se cunosc reciproc, contactul stabilindu-se într-un domeniu precis ce face inutilă orice altă informație. Nu știm despre partenerul schimbului decât ceea ce el acceptă să dezvăluie, ori ceea ce zvonul crede că poate comunica despre el. Pornind de la informații fragmentare, este clădită o concepție despre celălalt care nu este niciodată în totalitate întemeiată, însă suficientă pentru a permite legătura socială. Celălalt manifestă sinceritate ori ipocrizie, ascunde poate date esențiale despre biografia sau psihologia sa, el este singur stăpân pe adevăr în ceea ce-l privește. Relația socială solicită în permanență un credit de încredere. O evaluare subiectivă a conduitei sale viitoare justifică sau nu angajamentul alături de el într-o acțiune. Orice individ are o zonă de umbră. Însă opiniile concordă asupra faptului că el este singurul îndrituit să decidă ce anume se va ști în public despre el.

În vreme ce relațiile sociale implică necunoașterea parțială a faptelor de existență despre celălalt, secretul manifestă efortul aparte depus de un individ sau de un grup pentru a proteja o informație despre sine ori despre ceilalți susceptibilă, dacă ar fi dezvăluită, să tulbure ordinea prezentă a lucrurilor. Este secret ceea ce e pecetluit de tăcere, ceea ce este tănuț în mod deliberat pentru a apăra o reputație, a evita mahnirea sau decepția, a împiedica

descoperirea unor fapte stânjenitoare sau identificarea unui vinovat, a imprima forță unei organizații clandestine etc. Chiar dacă rămâne în umbră, secretul își pune amprenta asupra relațiilor sociale prin ignoranța unora și duplicitatea celor care încearcă să nu compromită nimic disimulându-l. El instaurează o linie despărțitoare între cei care știu și restul. Conivența în jurul secretului trasează frontiere simbolice de apartenență, ea susține puternic afilierea sprijinindu-se pe inocența celor rămași pe dinafară. Ea îi desparte pe inițiați de cei care nu au fost considerați demni să afle, este o formă puternică de socializare care îi solidarizează pe cei care o împărtășesc. Conivența impune o disciplină de conduită în schimburile cu ceilalți, imperativul de a păstra tăcerea despre ceea ce câteodată unii ard de nerăbdare să spună. Această cunoaștere, care ar putea avea o valoare deosebită dacă alții ar intra în posesia ei, imprimă tonalitatea relațiilor sociale fără știrea celor pe care faptul de a nu face parte din confidențialitate îi transformă în grup.

Riscul de a constata că secretul a fost dezvăluit este cu atât mai mare cu cât numărul persoanelor care îl cunosc este mai mare. Ispita de a vorbi poate face ca una din verigile lanțului să cedeze, iar slăbiciunea ori imprudența unui singur individ spulberă într-o clipă eforturi îndelungi depuse cu multă vreme în urmă. Societățile secrete pretind membrilor o disciplină a tăcerii; „ele sunt o școală extrem de eficace a solidarității morale între oameni”, spune Simmel. Secretul se poate referi la scopuri, membri, practici sau la toate aceste elemente luate împreună. Pentru protejarea lor și a celorlalți membri, nu se poate miza doar pe încrederea reciprocă, iar „mijlocul de a suscita psihologic tăcerea care nu poate fi impusă indivizilor cu forță este căutat în mod firesc. Jurământul și amenințarea cu sancțiuni sunt printre primele mijloace de acest fel, iar comentariile referitoare la aplicarea lor sunt de prisos” (Simmel, 1991, 69). Un alt demers constă în a-l învăța pe neofit să păstreze tăcerea despre faptele și gesturile sale. Spațiul magnetic al secretului depășește în acest caz cunoașterea datelor locale și se extinde la dimensiunile discursului în general, constrângându-l pe

individ să ducă o existență marginală în raport cu comunicarea obișnuită. Vreme de săptămâni și luni, el trebuie să rămână mut și să trăiască în izolare. Pitagora promova tăcerea la demnitatea de principiu esențial în formarea elevilor săi. Nimeni nu avea voie să dezvăluie secretele care-i fuseseră împărtășite. Legenda spune că discipolii trebuiau să păstreze tăcerea vreme de cinci ani. Misterele eleusine nu erau nici ele mai puțin riguroase; „cheia zeilor” pecetluia buzele preoților pentru a le aminti obligația tăcerii. Un asemenea control de sine impune folosirea atentă a propriilor cuvinte, voința de a nu le cheltui peste măsură deoarece de acum înainte li se cunoaște prețul. Necesitatea unei tăceri totale, înainte de tăcerea parțială care supraveghează întoarcerea la vorbirea cotidiană, este o școală de autocontrol și de conștientizare a sensului moral și social al limbajului.

Un joc social se instaurează în jurul cuvintelor și a tăcerii pe care le cuprinde tensiunea secretului. Secretizarea este o modalitate de descărcare regulată care reamintește valoarea lucrului ne-știut, atâta curiozitatea sau setea de a cunoaște. Cu abilitate, sau cu un spirit viclean, depozitarul oferă fărâme de informație, rupe parțial tăcerea, folosindu-se de puterea sa, încercând să obțină unele avantaje. A. Zemleni vorbește chiar de o „exhibare” a secretului (Zemleni, 1996, 24) prin care cunoașterea este dezvăluită fragmentar pentru ca prețul ei să urce. Secretul este o rezervă de putere; tentația de a specula pentru a-și întări poziția personală, a câștiga bani sau pur și simplu pentru a se bucura de propria putere asupra celorlalți este mare.

În momentul în care tăcerea se destramă, iar revelația se produce prin cuvânt, se instituie egalitatea care șterge diferența dintre deținători și interesați. Viața poate bascula în oroare, iar individul se vede constrâns să și-o schimbe radical sau să rupă relațiile cu cei apropiați. Ori dimpotrivă, trăiește încântarea de a fi aflat în sfârșit, de a putea duce de acum înainte o existență benefică, luminată. Secretul este cristalizarea unei energii a cărei forță de acțiune depinde de împrejurări. Momentul în care el se dezvăluie este acela în care puterea sa atinge apogeul și în care

aruncă ultimele lumini înainte de a dispărea ori de a se transforma în simplă amintire. Puterea sa de metamorfoză se revarsă neînterupt asupra existenței, însă el se stinge după ce prin faptul de a fi cunoscut a pierdut orice valoare. Însă, bineînțeles, secretul nu are altă valoare decât locală, în alt spațiu ar fi desigur lipsit de interes ori anecdotic; el se referă la o rețea socială anume care și-ar modifica configurația dacă secretul ar fi actualizat. Pentru ceilalți, este lucrul cel mai neînsemnat cu puțință. Forța sa nu depinde decât de sensul cuprins în interiorul ansamblului complicat de relații pe care le amenință.

Protecția de sine

Secretul are uneori o dimensiune strict personală, referitoare la un program sau o activitate. Pentru ceilalți, el se diluează în indiferență atâta vreme cât individul nu este obligat să dea seamă de actele sale. În acest din urmă caz, a păstra tăcerea asupra propriilor gesturi ori fapte poate avea uneori consecințe supărătoare. Astfel, suspectul care răspunde printr-o tăcere stăruitoare la întrebările celor care îl acuză, va întări presupunerile făcute pe seama lui, în vreme ce un singur cuvânt ar fi poate de-ajuns pentru a se dezvinovăți. Tăcerea lui este înțeleasă ca o consimțire implicită la acuzație, un refuz îndoielnic de a se apăra. În funcție de împrejurări, mutismul reprezintă o preocupare neîndemânatică pentru protecție, sortită probabil eșecului dacă suspectul riscă să fie dat în vileag, ori o formă de salvagardare dacă este vorba de martorul inoportun al unui act de delincvență, care se teme de represalii. Legea tăcerii, faimoasa *omertă* siciliană, este o formă istorică de protecție a intereselor mafioate prin mijlocirea terorii. Spășiții încalcă astăzi acest principiu cu riscul de a plăti cu propria viață, ori cu viețile membrilor familiilor lor, dezvăluirile făcute. Puterea

mafioasă se sprijină pe această amenințare cu moartea care plutește asupra oricărei mărturisiri despre o crimă sau un furt. Nimeni n-a văzut nimic, n-a auzit nimic, fiecare privea în altă parte în momentul când faptele se consumau, martorii se sustrag și se supun imperativului implicit de a tăcea ori de a pieri. Perpetuarea crimei este astfel asigurată de complicitatea forțată a populației. Această capacitate de a tăcea în ciuda presiunilor sau anilor de închisoare este pentru membrii mafiei regula și punctul de onoare care cimentează perenitatea organizației.

Individul se poate deci refugia în mutism pentru a se pune la adăpost de eventualele represalii, însă în mod mai convențional profesioniștii trebuie să răspundă așteptărilor îndreptățite printr-o discreție impecabilă asupra problemelor de care se ocupă. Dacă justiția implică mărturisirea făcută de criminal sau depoziția martorilor ori a victimelor hotărâți să facă lumină totală asupra unui eveniment penibil, dacă ea hărțuie reținerea de informații sau de dovezi, în schimb tot dreptul este acela care recunoaște legitimitatea tăcerii dacă aceasta protejează viața sau onoarea unui individ (Atias, Rials, 1984, 97 sq.). Jurământul lui Hipocrate îi impune medicului să păstreze tăcerea asupra a ceea ce meseria îi dezvăluie despre starea de sănătate ori despre intimitatea pacientului său: „Orice aș vedea ori auzi în societate în exercițiul sau chiar în afara exercițiului profesiei mele, voi păstra tăcerea asupra a ceea ce nu are nevoie să fie divulgat, privind discreția ca pe o datorie în acest caz”. Articolul 11 al codului de deontologie medicală reamintește că „secretul profesional, instituit în interesul bolnavilor, se impune oricărui medic, în condițiile stabilite de lege. Secretul acoperă tot ceea ce medicul află în exercițiul profesiei sale, adică nu numai ceea ce i-a fost încredințat, ci și ceea ce a văzut, a auzit sau a înțeles”. El garantează că starea de sănătate, chiar când e amenințată, nu va fi divulgată; la fel, anumite antecedente, situația actuală, conținutul corespondenței țin de el etc. Viața privată nu poate fi expusă fără consimțământul individului. Această lege a tăcerii îi asigură oricărui bolnav, oricare a fi el, posibilitatea de a

avea acces la îngrijiri fără să se teamă că va fi denunțat, trădat sau dat pe mâna publicului¹.

În principiu individul rămâne să decidă ce fel de informații sunt în drept să circule pe seama sa. Un număr însemnat de profesii sunt supuse secretului: medicii, însă și avocații, notarii, bancherii, polițiștii, asistenții sociali, psihanaliștii, psihologii, preoții care ascultă spovedaniile etc. O prezumție de încredere se practică la adresa profesioniștilor care dețin informații susceptibile de a dăuna clienților lor. Anumiți înalți funcționari sunt supuși rigorilor secretului de stat și obligației de a fi rezervați. Nu este bine să spui orice adevăr; acesta îl expune pe cel care nu a știut să păstreze tăcerea impusă de statutul său la represalii juridice, politice sau sociale. Datoria de a fi discret este inerentă tranzacțiilor cu ceilalți parteneri sub amenințarea invalidării oricărei posibilități de a-și duce misiunea la bun sfârșit din cauza temerilor pe care clienții le-ar putea avea lăsându-se în seama lor. Principiul șantajului se întemeiază pe amenințarea cu ruperea contractului de tăcere asupra anumitor fapte socialmente primejdioase pentru o reputație sau o carieră. Prețul tăcerii nu este doar o metaforă, el este uneori o sumă de bani negociabilă. Fără confidențialitate, numeroase contacte profesionale sau personale s-ar lovi de piedici sau ar trebui să se desfășoare sub acoperire. O rezervă de tăcere este în mod tacit nucleul însuși al oricărei relații sociale. Concomitent, secretul profesional trasează o limită simbolică care îi deosebește pe beneficiari de restul populației acordându-le o putere, o cunoaștere inaccesibilă celorlalți, însă a cărei divulgare nu ar fi lipsită de consecințe. În jurul acestui privilegiu, profesiunea se organizează și își urzește o parte din prestigiu. În același mod, odinioară meșteșugarul păstra cu înverșunare un secret de fabricație pentru a-l împărtăși copiilor sau ucenicilor săi doar în clipa morții. Secretul profesional înseamnă putere.

¹ Cu excepția anumitor fapte care expun viața victimelor: maltratarea unui copil ori incestul de exemplu, care îi permit medicului să respingă imperativul secretului profesional.

Secrete inițiatice

„Secretul este fratele uterin al tăcerii”, spun cei din tribul bambara (Zahan, 1963, 150). În societățile clanice din Africa neagră, unde tradiția are încă putere de lege, secretele dezvăluite cu ocazia inițierii îi transformă pe neofiți într-un grup opus celor care ignoră conținutul inițierii, aceștia din urmă știind totuși că o serie de informații esențiale le scapă. Un acord tacit domnește în comunitate în jurul unui clivaj care susține relațiile sociale și care îi opune de exemplu pe bărbați femeilor, pe tineri vârstnicilor etc. Pentru inițiați arta de a tăcea este, în conversațiile curente, reversul artei de a spune. În aceste conversații, ca și în alte situații, legile tăcerii hotărăsc ceea ce este licit în vorbirea ale cărei mize sociale nu sunt niciodată anodine. Ritul de trecere aduce cu sine revelarea datelor fondatoare ale raportului social relative la măști, ornamente, rituri, protagoniști, mituri etc. Novicele accede în mod privilegiat la sistemul de sensuri ale grupului din care face parte, este învățat să devină pe deplin membru al comunității transmițându-i-se cunoștințe la care nu poate ajunge oricine. Ritul îi clasează pe tineri în funcție de apartenența la o linie paternă și îi deosebește pe unii de alții prin secretele deținute, care nu sunt cele ale altor grupuri; ori sunt reuniți în funcție de vârstă și li se predau aceleași lucruri. Însă privilegiul de a ști este răscumpărat de ciuda celor care nu știu sau care sunt posesori ai unui alt fel de secret.

Secretul înseamnă la fel de mult prin conținut cât înseamnă prin formă și destinație, iar acestea constau mai întâi în reunirea celor care știu în jurul lui, fiind separați de un grup mai larg. Marcă de recunoaștere și afiliere, el creează legături între cei care îl dețin, deosebindu-i de ceilalți. Secretul îi învață să tacă, să-și domine vorba. Desigur, el este câteodată frivol, suscitând chiar ironia, însă acest lucru înfim conduce o structură în care fiecare își găsește locul în funcție de gradul de inițiere (Jamin, 1977, 104 sq.; Zahan, 1963, 150-151). Iar în această privință, dacă prin conținut secretul este derizoriu, prin formă el este plin de consecințe. El înlesnește

aspirația de a deveni un purtător demn printre cei care sunt încă tineri dar și printre cei care nu au acces la el (mai ales femeile). Nivelul de cunoaștere sau de accesibilitate a secretului schițează un ordin statutar rigid care susține organizarea societății. Pedagogie sau dezvăluire, ritul de trecere este deci concomitent marcaj, introducere în secret, acordare a unui privilegiu. El afirmă diviziunea societății (mai ales sexuală) între cei care știu și restul, ținută deoparte. Tăcerea legată de secret ierarhizează grupul. În contextul concurenței între clase de vârstă și ascendențe parentale în sânul societăților clanice din Africa Occidentală, de exemplu, Jean Jamin insistă asupra jocului de putere pe care îl întreține existența secretelor inițiatice. „Fie că ține de procedeu sau de înșelătorie, scrie Jamin, de tactică sau strategie, ori chiar de confiscare, secretul are o funcție distanțiatoare și o valoare ierarhică. Menținând sau afirmând zone de umbră ori de incertitudine, el multiplică teritoriile sociale de reproducere culturală, fie rezervând anumite învățături pentru anumite categorii sociale, fie cenzurând exprimarea lor” (Jamin, 1977, 124)². În acest context sociologic, tăcerea este pазnicul tradiției. Ea încurcă piste, și mai ales menține compartimentările între grupuri.

Secretul transformă cunoașterea în privilegiu. Tăcerea care îi este asociată este o putere, o ținere la distanță a celui alt care nu o cunoaște și chiar nici nu știe că există, sau dimpotrivă, încearcă să și-o însușească intuindu-i existența. Tăcerea consolidează o poziție relațională ori statutară ținându-i pe ceilalți departe de o informație care le-ar modifica existența dacă ar ieși la lumină: control eficace asupra celor care ar fi interesați în dezvăluirea ei, însă nu știu nimic despre ea. Control încă și mai subtil dacă secretul este cunoscut prin forma însă nu prin conținutul său; el îi oferă celui care îl deține un mijloc de presiune sporit, o putere în plus susținută de o miză

² Jean Jamin observă de exemplu că marginalizarea inițiaților face trimite la noțiuni cum ar fi cele de trecere, tranziție, impuritate etc, însă el vede în acestea de asemenea o „tentativă, o tehnică de subordonare, de coerciție a grupurilor mai tinere care sunt, în funcție de cazuri și pentru o anumită perioadă, ritual și economic, supuse celor socialmente mai vârstnici” (p. 96).

simbolică. M. Houseman distinge astfel între secretele inițiatice „disimulate” și altele care sunt „afirmate”. Femeile cunosc uneori secretul care învăluie de exemplu măștile; în anumite societăți, ele știu că nu au în față spirite, ci bărbați din satul lor. Ele acceptă în mod tacit lumea lui „ca și cum”. Legea tăcerii se referă în acest caz mai puțin la conținutul secretului decât enunțarea sa (Zempleni, 1996, 36). Arta de a tăcea este o figură socială a tăcerii care protejează organizarea socială, urmărind să asigure perenitatea ei.

Vicleniile inconștientului

La limita secretului, o sumă de cunoștințe comune pot fi intenționat trecute sub tăcere din cauza durerii pe care evocarea lor ar provoca-o din nou: moartea unui copil, un doliu neîmplinit, o „greșeală” morală comisă de unul dintre membrii grupului (incest, abandon, adulter etc), o dramă de familie (sinucidere, crimă etc.) etc. Un consemn de tăcere elimină cu un singur gest stângaci o întreagă parte din istoria comună pentru a înlătura o suferință care, fiind în permanență negată, exercită constrângeri asupra relațiilor sociale. Cei care o cunosc își conduc neîncetat gândurile și acțiunile în funcție de imperativul de a o ascunde. Proscrierea evenimentului provine din imposibilitatea de a-l auzi enunțat din cauza durerii întotdeauna sfâșietoare pe care el o reînnoiește, ca și cum reamintirea lui prin cuvinte ar genera riscul repetării prin fapte. Opuând rezistență dramei, intenția este de a o reduce la tăcere, de a o împinge cât mai departe de memorie în speranța că rana se va închide cu timpul. Și mai ales că cunoașterea ei îi va proteja pe membrii familiei, ținută deoparte „pentru binele lor”, deoarece sunt, de exemplu, prea tineri, sau fiindcă încă nu se născuseră în momentul când faptele se consumau. Păstrarea secretului urmărește să prevină amestecul unor semnificații care ar putea să

zguduie din temelii modul lor de a privi lumea. Bariera de tăcere este o protecție în favoarea unei ordini a lucrurilor care implică relații afective identificate și durabile; orice punere sub semnul întrebării a acestora ar provoca o nimicire brutală și iremediabilă. Ridicarea secretului este privită ca o forță disruptivă care ar amenința definirea de sine a celui care nu-l cunoaște încă. Cel puțin aceasta este credința celor care se străduie astfel să-l protejeze, adesea făcând din el o victimă a celor nespuse, o stază de sens care îi conduce existența fără să știe cu adevărat acest lucru.

Piatră de temelie a necunoașterii de sine, secretul familial alimentează adesea în mod ocult întreaga economie psihică a unui subiect constrâns să repete, pe o altă scenă, o istorie care nu îl privește decât prin ricoșeuri morbide cu care el nu este contemporan defel. Inconștientul nu are istorie, este netemporal și adăpostește fapte mistuitoare referitoare la generațiile anterioare, însă pe care le rescrie în prezent sub forma simptomelor sau a suferinței. Există o patologie a secretului. Modurile inabile de a-l proteja pe celălalt prin tăcere se dovedesc a fi niște redutabile forțe de distrugere. Departate de a salvagarda identitatea, ele deschid în ea breșe din care se scurge o suferință difuză, o vulnerabilitate particulară, o sănătate șovăitoare etc. Preocuparea de a-i cruța pe cei care vin mai târziu implantează în legătura genealogică zone de perturbare care creează „cripte” (Abraham, Torok, 1978; Dumas, 1985); în ele se ascund „fantome” care bântuie existența și eliberează efluvii morbide în raportarea subiectului la lume.

Chiar dacă este ținută sub tăcere, drama nu dispare. Ea continuă să-i perturbe pe cei care au cunoștință de ea și deci să le alimenteze fără știrea lor conduita față de cei pe care doresc să-i protejeze în mod naiv. Negarea este o formă de apărare perversă și costisitoare din punct de vedere psihic. Ceea ce nu poate fi mărturisit își continuă activitatea de eroziune la nivelul inconștientului, fantoma se manifestă prin acte sau gânduri, cuvinte ori imagini care se impun subiectului par în divorț cu comportamentul său obișnuit; inavuabilul se manifestă de asemenea prin accidente sau maladii a căror izbucnire este în legătură simbolică strânsă cu

evenimentul pe care familia încearcă să-l ascundă (repetarea dramei, comemorarea unui deces etc). „Cripa” este un spațiu bântuit de inconștient unde se află depozitat într-un echilibru precar „necuprinsul genealogic” care își menține astfel puterea de moarte asupra generațiilor ulterioare prin nenumărate fisuri. Tăcerea de plumb care apasă asupra unei origini, unui eveniment, unui deces conține în germenii nu numai suferința, ci și, în anumite împrejurări, psihoza, autismul, sau maltratarea unui copil, neputința de a-l iubi îndeajuns, și fără ca acesta să poată înțelege motivele pentru care este tratat cu reticență. Subiectul nu încetează să plătească prin răul său de a trăi o datorie care nu este a lui, dar care prin ricoșeu de-a lungul generațiilor îl afectează din plin. Fantoma transformă existența în destin gata orientat de un eveniment din trecut care își păstrează puterea de distrugere prin faptul că nu a fost niciodată numit. Numai ridicarea tăcerii îi oferă subiectului mijloacele de a se opune în cunoștință de cauză forțelor care îi diminuează apetitul de a trăi: mărturisirea sau câteodată procesul analitic dau trup și chip evenimentului odinioară proscris; sensul reclădește atunci coerența pierdută a unei istorii, faptul de a numi fantoma având drept consecință izgonirea ei.

Psihanaliza și tăcere

Istoria psihanalizei seamănă cu îndelunga cucerire a unei tăceri care tulbură regimul anterior vorbirii în psihiatrie și, în mod mai general, raportul ei cu suferința. Recursul la tăcere face ca terapeutul să fie mai disponibil și să asculte cuvintele unui pacient urmând meandrele parcursului său pe firul inconștientului. Punerea în evidență a virtuților tăcerii într-un demers terapeutic rezultă mai întâi dintr-o cerere formulată de Emmy von M. într-o vreme în care Freud mai folosea încă metoda cathartică. Când Emmy îi vorbește

despre durerile ei gastrice, Freud îi oferă imediat o interpretare despre originea lor. Însă tânăra nu se lasă amăgită și îi cere terapeutului său să tacă și să o asculte. „îmi zise atunci pe un ton burzuluiit, scrie Freud, să nu-i mai cer să explice de unde provine una sau alta, ci să o las să spună ce are de povestit” (Freud, Breuer, 1956, 48)³. Freud ia act de cererea legitimă a pacientei de a fi ascultată pentru a fi înțeleasă și deci de a fi lăsată să continue fără a fi întreruptă la sfârșitul frazelor sale. Analistul este obligat să cunoască mai bine traiectoria personală a pacientului său și dezbateră intimă cu inconștientul înainte de a putea pretinde să intervină fără a introduce o notă falsă sau a opera inducții. Va trebui totuși să treacă timp pentru ca modul de a asculta să capete o importanță terapeutică decisivă în psihanaliză. Tăcerea păstrată de Freud cu ocazia primelor analize - cea despre șobolani ori despre lupi - evocă în mai mare măsură rezerva. Freud intervine fără încetare, nu ezită să exercite presiuni asupra pacienților săi, obligându-i să se retragă în ultimele lor redute. După ce a trebuit să suporte operația de cancer la maxilar, jenat de proteză, el ajunge să fie și mai rezervat, mai dispus să asculte; mai târziu, prin forța lucrurilor, având dificultăți cu auzul, el descoperă o dată cu pacienții săi că la urma urmei analiza nu avea chiar atât de mare nevoie de intervenția regulată a terapeutului pentru a se susține (Mannoni, 1974).

Tăcerea analistului nu este nici mutism, nici vid, nici absență a cuvântului sau a sensului, căci prezența sa conține semnificațiile pe care pacientul le acordă. Nu este vorba de a nu face nici un zgomot, de a fi absent, ci de a tăcea, adică de a manifesta o tăcere activă, plină de tensiune care îl menține pe pacient în stare de alarmă. Analistul ar putea vorbi, însă el se abține pentru a putea asculta mai bine și pentru ca vorbele sale să aibă un impact mai

³ Diferiți analiști s-au arătat preocupați să pună în evidență vorbirea în diferite straturi particulare ale imaginii corpului. Astfel, tăcerea este percepută în aceste cazuri ca o inhibare față de un cuvânt care solicită în mod prea concret o erotizare specifică. Vorbele se opresc din cauza unei rezistențe care se opune manifestării unei mișcări pulsionale (Fliess, 1987; Ferenczi, 1970, 1984; Nasio, 1987).

mare atunci când va lua cuvântul. Freud recomandă ca inconștientul analistului să se grefeze pe cel al pacientului său printr-o atenție „flotantă”, evitând o fixare prea rigidă asupra cuvintelor enunțate, de teamă să nu imprime o influență prea personală asupra tratamentului. „Iată cum trebuie formulată regula impusă medicului, scrie Freud: să fie înlăturată posibilitatea ca asupra facultății sale de observare să fie exercitată vreo influență, iar el să se încreadă deplin în „memoria inconștientă” sau, în limbaj tehnic simplu, să asculte fără să-și pună problema dacă va reține ceva” (Freud, 1970, 62). Deschiderea către celălalt produsă astfel este destinată să înlesnească perceperea inconștientului. Abținerea suscită o disponibilitate față de cel care se folosește de cuvinte. Terapeutul este orientat către pacientul său; sarcina lui nu este doar de a asculta, fapt care n-ar acorda supremație decât vorbelor rostite, ci și de a auzi, ceea ce permite și celorlalte sensuri să participe și de asemenea trezește o atenție specială față de tăcere care spune lucrurile pe un alt mod și care nu se mulțumește doar să audă. În analiză, chiar și atunci când pacientul tace, el vorbește fără să-și dea seama prin postură, prin gesturi, prin mimică. Vocea care nu se mai aude este debordată de limbușia și naivitatea corpului care afirmă tensiunea în felul său. În psihanaliză, tăcerea este întotdeauna echivalentul unei vorbe, unei prezențe. „Bănuiesc, scrie Searles, că tăcerea mea este instrumentul meu terapeutic cel mai fiabil în tratarea pacienților mei, oricărui caracter nosologic i-ar aparține... Pentru fiecare pacient vine un moment în cura sa în care el constată cu surprindere: «trebuie că tăcerea dumneavoastră ajunge într-adevăr la mine», în vreme ce toate, sau aproape toate interpretările mele formulate verbal eșuaseră” (Searles, 1986, 11). Tăcerea nu este aici un sens lacunar, ea degajă o prezență activă, o deschidere spre celălalt, este o disponibilitate pentru sens.

Nefiind supusă regulilor conversației, analiza induce în permanență un decalaj între abilitarea de a vorbi a terapeutului, care cel mai adesea tace, și cea a unui pacient care, în principiu, susține tratamentul prin discursul său într-un mod a cărui oportunitate s-ar regăsi cu greu în alte împrejurări. Psihanaliza invită la

vorbă într-un cadru definit care se impune individului în afara rutinei din viața cotidiană, deoarece el trebuie să vorbească despre sine fără cenzură în fața unui terapeut care tace și ascultă, se estompează ca subiect și ale cărui rare intervenții constau în a-l încuraja pe pacient să vorbească ori în a-i cere să aprofundeze, în a relansa un discurs sau a interpreta o informație dată pe moment.

Celaltă ruptură introdusă de dispozitiv nu se mai referă doar la forma schimbului de cuvinte, ci la conținutul acestuia: nu mai este vorba de a discuta despre una sau alta uitând socoteala timpului, ci de a da curs liber interiorității, de a spune tocmai ceea ce este trecut sub tăcere în conversațiile obișnuite: dureri trăite în copilărie, sexualitate frustrată sau fantasmă erotică, asociații libere (*frier Einfall*) etc. Analistul îi cere pacientului să spună fără a opune rezistență ceea ce îi trece prin minte, fără să ia în calcul propriul său interes, fără a se cenzura. Însă el însuși păstrează distanța și discreția asupra universului său intim. Instalarea într-o relație a cărei reciprocitate nu este de la sine înțeleasă pune în lumină intensitatea fricii, angoasa, lezarea simbolică. Tot vorbind despre ele fără a primi vreodată răspuns, fără a cunoaște istoria intimă a auditorului, pacientul se vede nevoit să se asume pe sine însuși, să gândească neobosit asupra propriei sale probleme. Disimetria relației dintre terapeut și pacientul său îi rezervă celui din urmă rolul de a vorbi pentru a încerca să pătrundă prin propriile sale mijloace misterele neputinței sale de a exista, pentru a arăta prin cuvinte potrivite ce anume îl împiedică să fie el însuși și pentru a-și explica de ce a recurs la o altă persoană. Tăcerea relativă a analistului îi impune pacientului distanțarea de sine, ea evită abaterea atenției în altă parte, fapt care ar favoriza o permanentă îndepărtare de sine; el îl obligă să se privească în față, îl invită să vorbească despre sine, să se vadă născându-se pe sine în fața unei oglinzi fără complezență. Terapeutul este garantul unui cadru simbolic fără de care schimbul ar deveni imposibil. El își rezervă dreptul de a interveni nu în funcție de ritualitatea ordinară a vorbirii în conversație, ci de ceea ce tehnica sa îi dictează.

Tăcerea este o materie de sens care indică o rezistență sau o deschidere a pacientului, însă acesta nu și-o poate însuși: analistul însuși este pus la încercare prin tăcere; intervenția lui pentru a rupe tăcerea sau reținerea care o impune nu atestă numai profesionalitatea sa, intuiția asupra modului în care trebuie conduse ședințele, ci și psihologia proprie. Mai mult, dacă tăcerea are o semnificație diferită pentru fiecare din ei, ea îi leagă laolaltă și își dezvăluie astfel o a treia fațetă. Tăcerea pe durata tratamentului este zgomoasă prin mașinațiile corporale ale prezenței comune. Dacă pacientul se dezvăluie prin atitudinea sa, prin mimica sau gesturile sale, analistul se mișcă tot timpul, ascultă mai mult sau mai puțin atent, pare deodată că stă la pândă ori se luptă cu plictisul, ia notițe, nu-și mai găsește locul ori dormitează, nu se încumetă să intervină, îl scrutează pe pacient cu privirea, se gândește la articolul pe care urmează să-l scrie ori întârzie la fereastră. Îi pare rău că a trecut peste o mărturie revelatoare sau încearcă să pună de acord un aspect teoretic cu o intuiție care, uneori, nu se potrivesc. Tăcerea terapeutului, ca un ecou la cea a pacientului, freamătă câteodată din pricina agitației interioare care încearcă să găsească un dez-nodământ favorabil.

Tăcerea nu este doar un mod de a opune rezistență, o eschivă, o valoare negativă care trebuie depășită sau un simptom care trebuie respins; cura nu se desfășoară numai prin suveranitatea limbajului. Ea este garantul suveranității unui ritm necesar ce protejează economia psihică a unui pacient care se teme să nu fie brutalizat fără folos și cu riscul de a se desprinde de lume. În fața unei precipitări care îl înspăimântă, căci încă nu știe dacă este suficient de înarmat pentru a merge mai departe, el opune atitudinea sa reținută, singura care permite scurgerea timpului și travaliul inconștientului. Progresând în ritmul său propriu, el alungă frica de a se prăbuși, iar tăcerea este de asemenea pentru el un instrument, prăjina care îl ajută să-și păstreze echilibrul și să țină frica la distanță în fața prăpastiei care se cascadează în el. După Freud, în schimb, încetarea fluxului vorbirii la un pacient este adesea indicul unei atitudini defensive asociată unui gând care solicită

persoana terapeutului: „Odată oferită această explicație, obstacolul este înlăturat sau cel puțin absența asociațiilor s-a transformat într-un refuz de a vorbi” (Freud, 1977, 52). Menționând-o pe Elisabeth von R., într-un moment în care mai recurge încă la contactul fizic, în acest caz fiind vorba de presiuni asupra frunții pacientei sale, Freud arată că îi ia capul în mâini atunci când ea nu mai vorbește deoarece „tăcerea putea fi interpretată în două feluri: sau Elisabeth voia să critice ideea apărută, găsim-o lipsită de orice valoare și neconformă cu întrebarea pusă, ceea ce n-ar fi trebuit să facă; sau îi era teamă să facă dezvăluiri, pentru că această mărturisire i-ar fi fost dezagreabilă. Din acest moment nu mai cedam când ea pretindea că nu se gândise la nimic... Insistând astfel, reușeam într-adevăr să fac în așa fel încât nici o presiune să nu rămână fără efect” (Freud, 1956, 121-122). Când transferul se blochează, tăcerea, dincolo de simpla nevoie de a asculta ori de pauză în dialog, ia sensul unei deschideri orientată spre analist (Nasio, 1987, 227). Departe de a fi doar un gest de apărare care trebuie combătut, tăcerea este de asemenea o formă potrivită de răspuns, care exprimă emergența unei semnificații sieși suficiente, fără să fie necesară formularea ei în cuvinte. Ea nu este vidă, ci o altă manieră de a interioriza problema existenței.

Tăcerea analistului nu are aceeași semnificație pe parcursul desfășurării tratamentului și, chiar mai mult, nici în funcție de rezonanța interioară a cuvintelor rostite de pacient. Acesta din urmă îl urmărește cu mai mult sau mai puțină atenție, după împrejurări. Lovindu-se de sentimentul acut al prezenței sale, uneori subiectul nu are altă posibilitate decât să tacă, spune Lacan, și „dă înapoi chiar și în fața unei întrebări abia schițate” (Lacan, 1966, 589). În alte momente, când pacientul este sfâșiat între voința contradictorie de a spune ceva și a se refugia în tăcere, ezită înjurai propriei sale dileme, câștigă timp rostind cuvinte nesemnificative, luând-o pe drumuri ocolite care nu duc nicăieri. El ezită înaintea să tacă, arătându-se cu toate acestea preocupat de ceea ce dorește să spună. Inconfortul situației îl obligă să pronunțe cuvinte fără greutate, stânjenitoare prin banalitatea lor. Vorbirea pare să fie uneori o fortăreață sonoră menită

să-l alunge pe terapeut, pentru a-l determina să rățăcească într-o masă de cuvinte care urmăresc să-l amorțească; ea devine o vorbărie neobosită pentru a risipi angoasa, a întrerupe legătura cu analistul, a-l reduce la neputință. Vorbirea este în acest caz cel mai bun mijloc de a nu spune nimic. „Dia-logicul este chirurgical extirpat”, spune Resnik (1973, 108). Tăcerea persistentă a analistului este pe urmele complezenței sau rezistenței pacientului, ea îl obligă să se dezvăluie, este o încurajare să vorbească despre sine tocmai prin golul pe care-l menține, prin nerespectarea convențiilor sociale privind alternanța replicilor care sfârșește prin a face penibilă neînsemnătatea unui cuvânt mistuit sub presiunea evenimentului și care îi dă târcoale fără a se putea apăra de el numindu-l. „La un anumit moment al analizei, scrie T. Reik, însăși tăcerea analistului devine un factor care favorizează reciprocitatea forțelor emoționale. Ea pare să nu permită să se treacă peste probleme și determină conștientizarea celor ce se ascund în spatele observațiilor despre timp ori despre biblioteca din încăpere” (Reik, 1976, 119-120).

În consonanță cu transferul, tăcerea analistului acționează ca un „dispozitiv de eliminare a vocii” (Reik); ea conferă oricărui cuvânt pronunțat o densitate pe care pacientul nu o bănuiește întotdeauna. Ea îi atribuie consistență afectivă golindu-l, făcându-l disponibil pentru a deveni Celălalt, suprafață speculară în care se dezvăluie inconștientul și în care capătă semnificație refulatul unei istorii. Persoana analistului se estompează pentru a lăsa să se întrupeze o dramă din copilărie niciodată asumată pe de-a întregul. Faptul de a smulge tăcerii o relatare dureroasă pentru a o enunța în aceste împrejurări determină o înțelegere diferită a evenimentului, o atingere personală prin urmările celor spuse. Chiar dacă analistul tace în acest moment, prezența sa înluminează un discurs al cărui răsunet este incomparabil accentuat prin faptul de a fi fost auzit pe fondul unei așteptări îngreunate de transfer. „Nu există vorbă fără răspuns chiar dacă reacția constă doar în tăcere, cu condiția ca cineva să fie de față,... iar aceasta este esența funcției sale în analiză” (Lacan, 1966, 247). Rezerva analistului îi alimentează pacientului credința că el nu ignoră nimic despre sine însuși, dar că

așteaptă doar momentul favorabil revelației. Aceasta vibrează în atenția lui, fiind purtătoarea anunțării virtuale a secretului presimțit pe care „subiectul despre care se presupune că știe” îl păstrează în sine, însă pe care nu va pierde ocazia să-l enunțe. Transferul dă o greutate considerabilă prezenței și celor mai mici manifestări ale sale. Faptele și gesturile lui capătă o semnificație uneori redutabilă. El bânuie gândurile și visele persoanei în analiză, care devine neliniștită la cea mai mică reacție verbală din partea lui, nerăbdătoare să-i povestească visul, să audă cel mai mic comentariu. Dacă analistul tace, atenția pacientului rămâne trează până la următoarea ședință, iar el încearcă neîncetat să afle motivele unei astfel de abțineri, dându-le o puzderie de interpretări contradictorii. Tăcerea analistului răscolește inconștientul subiectului, îl obligă să reflecteze asupra urmărilor produse de vorbele sale ori asupra imaginilor visate. Percepută prin filtrul transferului, această reținere este trăită ca fiind voluntară și propice sau dimpotrivă, amenințătoare ori indiferentă. Ea antrenează un dureros travaliu asupra sieși. „Ceasurile cele mai intense și mai utile adevăratei mele analize au fost cele «albe», fără nici un schimb de cuvinte, scrie F. Camon. Păstra o tăcere atât de desăvârșită, încât aveam impresia, iar câteodată certitudinea, că plecase. Apoi, după o jumătate de oră, îl auzeam cum scutură țigara cu degetul și mi se părea chiar că aud cum cade scrumul pe farfurioară. Era deci de față”⁴.

Cu timpul însăși calitatea tăcerii se transformă datorită complicității create prin regularitatea întâlnirilor, prin travaliul transferului care îl însuflețește din toate puterile pe pacient. Atenția analistului se transformă pe măsură ce acesta ajunge să-l cunoască pe cel care, neobosit, vorbește sau tace în atmosfera discretă a cabinetului său. Orice modificare a modului de a asculta schimbă semnificația tăcerii și afectează discursul sau sentimentul pacientului. Aceasta impietează asupra condițiilor de desfășurare a curei. Searles, foarte atent la această dimensiune, își afirmă convingerea că, dacă descoperă „la un bolnav un conflict în mare parte

⁴ F. Camon, *La maladie humaine*, Paris, Gallimard, 1984, p. 36.

inconștient asupra căruia (el) păstrează tăcerea de câteva luni, ba chiar de mai mulți ani, pentru că (pacientul) știe că ar fi prematur să formuleze o interpretare, această descoperire însăși îi transformă capacitatea de a reacționa ori de a participa în mod tacit la propria existență... Dacă aceste modificări vor genera mai multă seducție ori mai multă distanță, sau câte ceva din toate acestea, n-aș putea spune. Este însă sigur că pacientul le percepe, la nivelul inconștientului sau al preconștientului - acest detaliu contează prea puțin. Probabil că de asemenea ele îl ajută să conștientizeze sentimente și amintiri în cauză și să asimileze interpretările verbale referitoare la acest material mai înainte inconștient" (Searles, 1986, 12). Nimbul de tăcere trasează în felul lui traiectoria pacientului în multiplele itinerarii de sens care se îngrămădesc în fața lui. El modelează peripețiile parcursului. Și tot el este materia care provoacă rezonanța reciprocă a inconștientului la cei doi actori: înțelegere a tăcerii, nu numai în intervalul dintre două luări de cuvânt, ci și în urzeala de sensuri a cuvintelor, în partea mută din ele, audibilă totuși din cauza absenței pe care o revelează.

Transferul leagă un inconștient de altul, dar și un corp de un altul pe care le chinuie în tăcere, în asemenea măsură încât uneori acestea transmit ca un ecou cuvinte nepronunțate, suferințe difuze, tulburări, care uneori nu-l menajează pe analist. Didier Dumas își amintește de mutismul obstinat al unei tinere femei care îi producea dureri de stomac pe întreaga durată a ședințelor. Aceste dureri dispar în sfârșit când travaliul tăcerii conduce la maturizarea unor cuvinte care îndrăznesc să formuleze dorința. într-o zi, pacienta lui îi mărturisește: „Aș vrea să vă spun că voiam să stau în burta dumneavoastră". Punerea în cuvinte a transferului îl eliberează de îndată pe analist de crispările care îl stânjeneau în mod insistent de luni de zile. Ea simbolizează existența unui copil mort în abdomenul Celuilalt, a cărui semnificație, deținută încă într-o istorie intimă, rămâne de elucidat. însă o înaintare decisivă a fost realizată printr-o naștere grea, care nu se putea petrece altfel decât prin îndelungata încercare a tăcerii (Dumas, 1985, 17-25). Chinul provocat de ceea ce nu este spus se reperctuează asupra

trupului atâta vreme cât nimic nu a fost formulat pe buzele sau în conștiința pacientului. Simptomul este o exprimare nefericită a tăcerii, un cuvânt absent, un sens urmărit a cărui căutare este presărată cu capcane, remușcări, eschive, cuvinte inutile sau dureroase. Reținerea vigilentă a analistului este un apel al sensului care se cere spus pentru ca simptomul al cărui monolog ridică piedici în fața existenței să dispară.

Tăcerea impune pacientului replica sensului care țâșnește împotriva voinței lui și restaurează apoi sentimentul mai general al prezenței sale în lume. Cel puțin aceasta este incitarea, o invitație care îi este făcută de a lua cuvântul și de a-și spune: „Cine ar nega că analiza înseamnă în primul rând asta, scrie F. Gantheret, și mai întâi, pentru analist, speranța nebună într-un cuvânt adevărat, născut în cavitatea umedă a tăcerii, cine va spune cu adevărat această nenorocire, cauza și sensul lui, cine îl va rosti cu atâta maiestate încât el se va risipi în însuși timpul rostirii sale, într-o lumină orbitoare” (Gantheret, 1981, 25). Existența nu are sens decât prin ratarea ei în punctul obiectului absolut al dorinței, tocmai prin acest fapt ea nefiind vreodată desăvârșită cu adevărat; ea rămâne incompletă și se nutrește din nerăbdarea și din visul că nimic nu este încă definitiv pierdut. Psihanaliza este o cale regală de înaintare pe firul acestei căutări, iar din acest motiv tăcerea o însoțește cu gravitatea specifică oricărei dezgoliri.

În afară de psihanaliză, în viața obișnuită, dispoziția totală de a asculta din discreție, generozitate, profesionalism sau mutism și care deci nu măsoară timpul celui care vorbește, provoacă adesea mărturisirea, subterfugiu care autorizează distanțarea benefică de sine, o oglindă deformantă în care să poată fi percepute mai bine fațetele neștiute ale personalității. De asemenea, ea îi dă individului sentimentul că a fost în sfârșit înțeles, că trăiește într-o comunitate fără cusur. Celălalt, cu o expresie sinceră, preocupat să asculte, neîntrerupând deloc sau numai arareori setea de a vorbi despre sine, îi acordă partenerului înțelegerea de sine (chiar dacă nimic nu se întâmplă). Consimțirea are valoarea unei recunoașteri de sine care iradiază asupra celui ce vorbește. În romanul lui Carson Mac

Cullers, *Le Coeur est un chasseur solitaire*, personajul Singer, mut din naștere, se propune astfel pe sine ca prezență liniștită și disponibilă. Tăcerea lui cristalizează mărturisirile din anturajul său. Neputând răspunde, el dă dovadă de o răbdare infinită în fața potopului de cuvinte care se revarsă asupra lui din toate părțile, fiecare având minunata impresie că a fost în sfârșit înțeles, „și poate chiar mai mult”⁵. Nici un cuvânt de-al lui nu risipește iluzia. Unul din personajele care i se destăinuie în mod regulat exprimă sentimentul general al celorlalți: „Expresia ochilor săi te îndemna să crezi că auzise lucruri pe care nimeni nu le mai auzise înaintea lui, că știa lucruri pe care nimeni încă nu le ghicise. Dădea impresia că în el era ceva neomenesc” (p. 39). Mutismul lui Singer, neputința lui de a respinge prin cel mai neînsemnat cuvânt imaginarele proiectate asupra lui fac din el depozitarul unui secret despre care oricine poate crede că se referă la propria persoană în primul rând și în mod intim. Omul întruchipează astfel piesa care lipsește din propria lor istorie iar ei speră că aceasta le va fi revelată. Cuvintele curtenitoare pe care ei i le adresează, nerăbdarea de a fi alături de el pun în evidență convingerea arzătoare că interlocutorul lor „știe”. De-a lungul plimbărilor sale prin oraș, Singer se oferă fără să vrea ca suprafață de captare a proiecțiilor. El adună confidențe, resentimente, dorințe ascunse ale celor care îi adresează cuvântul. Tăcerea lui Singer emite toate răspunsurile posibile, cele pe care individul dorește să le audă și pe care imaginația le oferă din abundență, fără ca ele să trebuiască rostite. Totuși Singer nu prea înțelege aceste drame minuscule cu care este întreținut zi de zi și care sfășie existența celor ce îi vorbesc cu patimă. El se mulțumește pur și simplu să fie de față și să asculte vorbele lor fără a simți nici un fel de compasiune pentru ei. Singer se află la rândul său într-o relație ambiguă cu tovarășul său, tot mut și el, un pic debil desigur, fiindcă nu cunoaște prea bine limbajul semnelor. Măinile lui Singer se mișcă totuși neobosit, însă în fond

⁵ Carson Mac Cullers, *Le Coeur est un chasseur solitaire*, Paris, Stock, 1947, p. 123.

el nu știe dacă este înțeles. Nu acordă acestui lucru nici o importanță, convins fiind că încetineala prietenului său ascunde o formidabilă înțelepciune. Iar relația stranie care îi acordă celui ce tace și ascultă o forță de penetrație morală ieșită din comun se perpetuează în favoarea acestuia.

Tăcerea instituțiilor

Mai există o disciplină a tăcerii, care veghează asupra locurilor vieții sociale. Ritualitatea care determină mișcările, mimica sau poziția actorilor este impusă de riturile de interacțiune în uz. Ea înscrie într-un simbolism a spațiului și al timpului un simbolism al chipurilor și al trupurilor, o întrebuintare proprie a vorbirii. Continuarea anumitor activități atrage după sine suspendarea manifestărilor orale. Un film într-o sală de cinema, un spectacol de teatru sau de coregrafie, un concert, o conferință, un curs etc. interzic încă de la început vorbitul și schimbarea locului. Regula nu este universală; sălile de cinema, de exemplu, seamănă în anumite țări cu niște spații de relaxare în care spectatorii se strigă unii pe alții, încurajează verbal eforturile eroului și îi înfierează pe cei răi. În schimb, în societățile noastre condițiile de receptare a operei se întemeiază pe contemplarea mută a spectatorilor. Puterea cuvântului este delegată celor ce le revine sarcina de a materializa opera.

Într-o sală de sport, ritualitatea corporală autorizează țipătul, insulta, mișcările bruște, aclamațiile, strigătele de la o tribună la alta, aplauzele care ovaționează o izbândă. Corpul participă printr-o jubilație ce însoțește zgomotos peripețiile jocului. Licența corporală de care dau dovadă suporterii este totuși datorată unui ordin secret care le este impus fără știrea lor de îndată ce au pătruns în sală sau pe stadion. Așa cum nu ne putem imagina un stadion în

tăcere, tot așa nu prea putem concepe o sală de teatru cu spectatori care vociferează ori se congratulează zgomotos pentru a omagia performanțele actorilor. Nu este vorba într-un caz de relaxare, iar în celălalt de încordare: două forme distincte se oferă spre a fi receptate, însă trama în care ele sunt prinse răspunde unei necesități colective de punere în scenă a relației sociale.

La teatru sunt auzite persoane care respiră, tușesc, își schimbă poziția, sunt percepute manifestările de plictis ori plecarea eventuală a unui spectator care focalizează pentru o clipă o parte din atenție. Scena impune o ciudată proximitate fizică într-un context social în care orice manifestare corporală este stânjenitoare prin faptul că îi împiedică pe vecini ori pe actori să se concentreze. Recursul la estomparea progresivă a trupului (Le Breton, 1990) cunoaște în viața cotidiană condiții propice de exprimare; într-o sală de teatru învăluită de tăcere, manifestările corporale ale celorlalți sunt un motiv de jenă, oarecum ca într-un compartiment de tren sau în lift, unde se cade să indici ritual transparența celuiilalt, orchestrându-ți în același timp propria dispariție. Regula implicită este cea a discreției, adică efortul ritual de a nu fi decât una cu vecinii, de a nu te desprinde de ei din pricina riscului de a-i incomoda. Sala este un singur trup și un singur chip, o oglindă îngăduitoare cu faptele și gesturile personajelor. Spectatorul trebuie să stea nemișcat; dacă își schimbă poziția, își întinde picioarele sau își încrucișează brațele, nu trebuie să o facă în mod ostentativ, cu excepția cazului în care vrea să arate întregii asistențe cât de tare se plictisește. Statutul prezenței sale nu scapă de vigilența vecinilor, proiectată asupra lui ca un reflector. Orice zgomot nepotrivit riscă să îi demobilizeze pe actori și să stânjenească asistența. Tăcerea face și ea parte din regulă. La teatru numai actorul se poate folosi de voce. În sală, cea mai mică șoaptă umple spațiul ca un zgomot asurzitor și îi deranjează pe spectatori, cărora le reamintește artificialitatea situației și absurditatea de a se pasiona pentru o poveste oarecare jucată de o mână de actori care în fiecare zi repetă aceleași scene înainte de a pleca acasă. Ea îl tulbură pe actor făcându-l să se teamă că prestația sa ar putea fi mediocră sau spectacolul plicticos.

Dacă se prelungește, șoapta amenință să rupă edificiul fragil ridicat pe o serie de simulacre, să răsunе precum trâmbițele din Ierihon. În tăcerea specifică a sălii care se naște din reținerea respirației, din constrângerea impusă mișcărilor și emoțiilor, din așteptarea liniștită a peripețiilor, orice manifestare intempestivă a vreunui spectator are valoarea unui strigăt, unei obiecții adusă jocului actorilor sau textului piesei; ea atentează la temeiul însuși al ceremoniei, chiar dacă intenția ei nu este aceasta. Nici un schimb reparator nu se poate produce la teatru, căci pericolul de a incomoda este încă și mai mare. Scuza lansată spre culise de cel răcit sau agitat ar spori dezordinea. La limită, iritarea unui spectator, care apreciază că autorul zgomotului dă dovadă de o vizibilă reacredință, se traduce printr-un „sssst” mai mult sau mai puțin discret prin care în mod autoritar i se reamintesc îndatoririle într-o sală de spectacol. Dacă nu prea există limite ce pot fi impuse prestațiilor unui actor, în schimb cele ale spectatorilor se află sub un control strict.

Revanșa asupra tăcerii este luată în momentul când izbucnesc aplauzele și felicitările, uneori aduse prin strigăte de asistență. Revărsarea ritualizată a zgomotului este un fel de replică la tăcerea și solemnitatea care a domnit pe scenă. Imobilitatea publicului a dispărut, corpurile se destind, cuvintele sunt libere. Actorii, dimpotrivă, se află acum sub constrângere, sunt dați pe mâna publicului; ei nu mai dispun de elementul de echilibru constituit de rolul pe care-l jucau. Agale, mulțimea se dispersează, însă vorbe curgătoare învâluie de acum înainte spațiul în care era impusă tăcerea.

Orice instituție are propriile sale reguli de uz al vorbirii. Un tribunal impune publicului păstrarea tăcerii pentru a putea judeca o cauză în condiții favorabile. Dacă asistența devine prea agitată, judecătorul are privilegiul de a suspenda pe loc ședința. Spații specifice impun în mod tradițional tăcerea: cimitirele de exemplu, locurile istorice asociate cu o tragedie, pe care vizitatorii le străbat cu un sentiment de reculegere. Tăcerea este un mod de a respecta evenimentul, supunerea față de o transcendență socială care îi

reamintește omului condiția sa umilă și fragilă. Instituțiile rezervă de asemenea spații și timpi pentru tăcere sau vorbit în șoaptă, unde nu se comunică decât cu voce joasă ori prin semne, pentru ca munca sau concentrarea celorlalți să fie protejate. Bibliotecile de exemplu, chiar dacă sunt animate de mișcări discrete, pagini întoarse, deplasări precaute, șușoteli etc. cuprind în regulamentul interior un imperativ al tăcerii. Mai ales zgomotul este proscris. Școlile, liceele, spitalele, anumite administrații sau întreprinderi solicită de asemenea celor ce le frecventează tăcerea sau discreția în anumite locuri și momente, pentru a nu împiedica exercițiul muncii. O ceremonie religioasă permite slujitorilor cultului să vorbească. Adunarea nu se manifestă decât la semnul lor. În Imperiul roman, un personaj numit „silențiar” veghea la păstrarea tăcerii în locurile în care aceasta era de rigoare.

4. Manifestări ale tăcerii

*în pădurea întunecoasă
Un fruct cade
Zgomotul apei*

Hailcu

Tăcerea este o modalitate a sensului

Tăcerea nu este absența sonorității, o lume fără freamăt, nemișcată, în care nimic nu se aude. Gradul zero al sunetului, deși poate fi produs experimental printr-un program de deprivare senzorială, nu există în natură. Orice mediu este animat de manifestări sonore specifice, chiar dacă ele se produc câteodată rar, discret ori sunt îndepărtate. Întinderile deșertice ori munții înalți nu sunt chiar cu totul mute, și cu atât mai puțin pădurile; curțile mănăstirilor înseși freamătă de ciripitul păsărilor, de dangătul clopotului sau uneori de cântecele liturgice care se aud din biserică. Mișcările individului în spațiu sunt însoțite de o urmă sonoră, a pașilor săi, a gesturilor, a respirației; poziția nemișcată nu anulează respirația și zgomotele corpului. Existența palpită mereu și face să se audă o rumoare care aduce liniște în privința menținerii reperelor esențiale. Într-o cameră izolată acustic bățile inimii, circulația

sângelui, mișcările provocate de tranzitul intestinal capătă o amploare neașteptată. Până și moartea iese de sub incidența tăcerii prin lentul proces de descompunere a țesutului organic. Spațiul rural este în mai mare măsură asociat tăcerii în discursul citadinilor, însă în opoziție cu lumea plină de zgomote pe care orașul le produce fără încetare. Căci nici acolo sonoritatea lumii nu este întreruptă vreodată. Noaptea rurală însăși este animată de zgomotele făcute de animale, insecte, păsări nocturne, de lătratul câinilor. Frunzele și ramurile se mișcă din cauza vântului, trunchiurile trosnesc, animale o iau la fugă și se ascund în desișuri; clipocitul apei din râuri și izvoare nu încetează decât o dată cu secarea lor. Uneori se aud voci pe care întunericul și tăcerea le poartă departe de sursa lor, o mașină cum trece, hârâitul unui motor care se străduie din greu să pornească. Și chiar în centrul gospodăriei, mobilele prind viață iar trosniturile sperie uneori în nemișcarea aparentă a locului. În vatră lemnul se mistuie complet, iar cenușa cade. Și dacă ferma beneficiază de confortul aparatelor electrice, atunci li se aude bâzâitul, ori zgomotul inegal al încălzirii centrale, al conductelor de apă etc. Dacă impresia de tăcere persistă, ea este mai curând efectul unei interpretări afective decât al măsurării riguroase a faptelor. Fiecare zonă, fiecare mediu, fiecare loc alcătuiește pe firul ceasurilor de noapte și de zi un peisaj de zgomote și de tăceri care îi este specific. Robinson, personajul lui Daniel Defoe, când relatează în jurnal episoadele vieții sale insulare, pretinde că se angajează „în relația melancolică a unei vieți silențioase” numai din cauza confruntării cu o lume lipsită de cuvânt și de alteritate.

Sunetele se strecoară în sânul tăcerii fără să-i tulbure ordinea. Ba chiar uneori ele îi subliniază prezența și pun în evidență calitatea auditivă la început neobservată a unui spațiu. Chiar dacă freacă lumii nu încetează niciodată, el cunoscând doar variații diferite în funcție de oră, de zi și de anotimp, anumite locuri nu trezesc mai puțin sentimentul că tăcerea este pe-aproape: un izvor croindu-și drum printre pietre, apele unui râu prelingându-se pe nisip, țipătul unei cucuvele în mijlocul nopții, țâșnirea unui pește la

suprafața lacului, scârțâitul zăpezii sub pași sau trosnetul unui con de brad expus la soare dau relief tăcerii. Manifestarea lor accentuează sentimentul de pace pe care îl degajă locul. Acestea sunt creații ale tăcerii, nu prin absență, ci pentru că spectacolul lumii nu este mascat în acel spațiu de nici un parazit, de nici un zgomot. „Se pare, scrie Bachelard, că pentru a putea auzi în mod corect tăcerea, sufletul nostru are nevoie de ceva care să tacă” (Bachelard, 1942, 258). Albert Camus, plimbându-se printre ruinele de la Djemila, remarcă o „tăcere intensă, adâncă și fără fisuri, ceva care seamănă cu echilibrul unei balanțe. Ciripitul păsărilor, sunetul stins al fluierului cu trei găuri, tropăitul unor capre, zvonuri coborâte din cer, erau tot atâtea zgomote care alcătuiau tăcerea și dezolarea acestor locuri”¹. Tonalitatea tăcerii se detașează de zgomotele care o înconjoară și-i dau relieful specific. Sunetul clopotului unei biserici care anunță ora diferă în funcție de momentul zilei, dimineața, la prânz, seara, noaptea; în funcție de anotimpuri, dacă ninge, plouă, ori dacă soarele pârjolește câmpia; în funcție de amplasarea satului, a casei, dacă este auzit în apropierea unui râu, unui lac, unei grădini, unei păduri învecinate; și mai ales în funcție de calitatea atenției individului, care variază în funcție de diferitele sale stări afective. Sunetul însuși nu se schimbă, ci numai semnificațiile și consecințele sale. Tăcerea nu este niciodată o realitate în sine, ci o relație; ea aparține întotdeauna condiției umane prin intermediul unei raportări la lume.

Tăcerea nu este numai o anumită modalitate a sunetului; ea mai este o anumită modalitate a sensului. Grația unui sunet trezește uneori acuitatea acestuia pentru trecătorul a cărui sensibilitate insuficient de vie a neglijat să o descopere. Proust își amintește de plimbările din copilărie pe domeniul Guermantes: „Intram pe aleea între copacii căreia își făcea apariția clopotnița de la Saint-Hilaire. Și așa fi vrut să mă așez acolo și să stau toată ziua să citesc ascultând clopotele; căci era atât de frumos și atâta liniște încât, atunci când bătea ora, nu s-ar fi zis că tihna zilei era întreruptă, ci eliberată de

¹ A. Camus, *Noces*, Livre de poche, Paris, 1959, p. 25.

ceea ce cuprindea iar clopotul, cu exactitatea indolentă și îngrijită a unei persoane care nu are nimic mai bun de făcut, tocmai presase - pentru a storce și a lăsa să cadă cele câteva picături de aur pe care căldura le adunase lent și firesc în ea - în clipa potrivită, plenitudinea tăcerii"². Un drum sonor alcătuit din afectivitate se estompează pentru ca reversul liniștit al lumii să poată fi auzit.

Tăcerea este uneori atât de intensă, încât devine un fel de apostilă a locului, substanță aproape tangibilă a cărei prezență bântuie spațiul și se impune în mod constant atenției. Richard E. Byrd petrece singur noaptea polară a anului 1934 în imensitatea barierei de gheață Ross din sudul arctic. În mai, după mai multe luni de ședere, vifornița ia sfârșit, frigul scade, iar atunci o mare tăcere cuprinde banchiza. „Câteodată ea mă legăna, mă hipnotiza precum o cascadă sau vreun alt zgomot regulat și familiar. În alte momente deveneam conștient de ea de parcă deodată s-ar fi pornit un zgomot asurzitor... în adăpostul meu tăcerea era intensă, concentrată, în timp ce lucram sau citeam, tresăream uneori cu simțurile în alertă, ca un proprietar care-și închipuie că în casa lui a intrat un hoț... Când vântul puternic înceta să mai bată, mă trezeam uneori brusc dintr-un somn adânc fără să-mi pot explica de ce, până când am înțeles că subconștientul meu, obișnuit cu scârțâitul burlanului de la mașina de gătit și cu asaltul viforului de deasupra capului meu, fusese deranjat de această liniște bruscă”³.

În opoziție cu existența tumultuoasă a cetățeanului, tăcerea apare ca o absență a zgomotului, ca un orizont pe care tehnica nu a cucerit-o încă, o zonă încă necultivată pe care modernitatea nu a absorbit-o, sau dimpotrivă un loc pe care ea l-a conceput în mod deliberat ca pe o rezervă de tăcere. Uneori este de-ajuns ca un zgomot continuu să înceteze, ca motorul pompei de apă ori al mașinii să se oprească o clipă pentru ca tăcerea să devină tangibilă, aproape la îndemână, o prezență sensibilă în același timp materială

² M. Proust, *Du cote de chez Swann*, Paris, Livre de poche, 1954, pp. 199-200.

³ Richard E. Byrd, *Seul*, Paris, 1940.

și volatilă. Mărșăluind în Dolpo, o regiune din Nepal la granița cu Tibetul, P. Mathiessen și tovarășul său G. Schaller au deodată revelația tăcerii care îi învăluie de când au sosit în aceste locuri. „Vă dați seama că din septembrie n-am auzit un singur zgomot de motor, fie el și îndepărtat», îmi spune G. S. Și este adevărat. Nici un avion nu zboară peste acești munți străvechi. Ne-am aventurat într-un alt secol.”⁴ Tăcerea trimite în acest caz la o experiență anterioară tehnicii, la un univers fără motoare, fără mașini, fără avioane, vestigiul arheologic amenințat al unui alt timp. Iar înapoierea este dificilă și amară, căci înseamnă și o apropiere progresivă de zgomot după luni de liniște interioară. „Mergând de-a lungul colinelor de la Bheri în această după-amiază, mi-am amintit cât de important este să nu vorbești prea mult, să nu te miști prea brusc după o săptămână de reculegere zen și de tăcere... Este de o importanță covârșitoare să ieși progresiv din această crisalidă, să-ți usuci aripile încă umede în liniște, la soare, ca un fluture, pentru a evita o sfâșiere psihică prea brutală” (p. 321). Realitatea mediului înconjurător nu este alcătuită doar din ceea ce omul vede, ci și din ceea ce el aude; un univers în care stăpânește tăcerea deschide în sânul lumii o dimensiune aparte. După aceste luni de tăcere, este important să nu te grăbești, să cobori agale spre vale, să te lași purtat de ore fără a le grăbi mersul. La fel ca un scufundător de mare adâncime, călătorul încă învăluit de tăcere trebuie să așeze semne pentru a nu fi izbit de vacarmul vieții sociale.

A porni în căutarea tăcerii devine atunci o cercetare subtilă a unui liniștit univers sonor care trimite prin contrast către reculegerea personală, disoluția de sine într-un climat propice. „O anumită calitate a penumbrei, o curățenie absolută și o tăcere atât de intensă încât bâzâitul unui țăntar ar jigni urechea sunt condiții indispensabile, scrie Tanizaki. Când mă aflu într-un astfel de loc îmi place să aud cum cade ploaia agreabilă și schimbătoare.”⁵

⁴ P. Mathiessen, *Le leopard des neiges*, Paris, Gallimard, 1983, p. 110.

⁵ J. Tanizaki, *Eloge de l'ombre*, Paris, Publications orientalistes de France, 1977, p. 22.

Tăcerea este un zăcământ moral al cărei unic adversar este zgomotul; ea exprimă o modalitate a sensului, o interpretare de către individ a ceea ce el aude, un mod de a se închide în sine pentru a regăsi contactul cu lumea. Însă ea pretinde uneori efortul de a fi căutată, de a fi scoasă la iveală printr-un demers voluntar. „Seara trecută mă hotărâsem, scrie Thoreau, că pun capăt acestui vacarm inutil, să mă plimb în diferite direcții pentru a vedea dacă nu pot găsi tăcerea prin împrejurimi... Am părăsit satul pentru a urca pe firul râului în barcă până la lacul Fair Haven... Rouă care cădea părea că cerne aerul ca printr-o sită și m-am simțit cuprins de o liniște nesfârșită. Iată că țineam oarecum lumea de ceafă, în curentul propriilor ei elemente, până când avea să se înece. I-am dat apoi drumul să fie dusă de val, ca unui câine mort. Imense spații de tăcere se întindeau în toate părțile, iar ființa mea se dilata în aceeași proporție pentru a le cuprinde. Abia după aceea am putut să apreciez zgomotul pentru întâia oară și să-l consider muzical”⁶,

îngemănată cu frumusețea unui peisaj, tăcerea este un drum care duce către sine însuși, la împăcarea cu lumea. E un moment de suspendare a timpului, care deschide un spațiu de trecere ce acordă omului posibilitatea de a-și găsi un loc, de a-și afla pacea: provizie de sens, rezervă morală înainte de a se întoarce la vuietul lumii și la grijile cotidiene. Clipele de tăcere savurate în diferite momente ale existenței la țară sau la o mănăstire, sau pur și simplu în grădină ori în parc apar ca o întoarcere la surse, un timp de odihnă înainte ca individul să se cufunde în zgomotul civilizației urbane, auzit atât la propriu cât și la figurat. Tăcerea astfel regăsită oferă un sentiment puternic al existenței. Ea indică un moment de sinceritate față de sine care-i permite individului să înțeleagă mai bine propria situație, să se delimiteze, să-și regăsească unitatea interioară, să aibă curajul de a lua o hotărâre dificilă. Tăcerea îl despovărează pe om și îl face să devină din nou disponibil, eliberează terenul în perimetrul căruia el se zbuciumă.

⁶ Citat în *Henry D. Thoreau*, Paris, L'Herne, 1994, pp. 39-40.

Reculegerea

Locurile de cult sau grădinile publice, cimitirele, alcătuiesc enclave de tăcere în care este îngăduită căutarea odihnei, refugiul provizoriu în afara tumultului ambiant. Acestea sunt rezerve de tăcere înconjurate din toate părțile de ofensiva urbanismului și amenajării teritoriului. Lumea vine aici ca să mai respire, să se reculegă, să guste liniștea pe care o inspiră geniul locului. Tăcerea impune lumii o dimensiune proprie, o densitate care învăluie lucrurile și îndeamnă să nu fie neglijată privirea care se uită la ele. Timpul trece aici fără grabă, în ritmul pașilor, atrăgând după sine tihna, meditația, examenul de conștiință. Aceste locuri în care s-a înrustat tăcerea se desprind de peisaj oferindu-se de la bun început ca prielnice pentru individul care vrea să fie singur. El își face o provizie de tăcere înainte de a se întoarce pentru a înfrunta agitația orașului sau a propriei sale existențe.

„Iar acum, treaz, scrie A. Camus, recunoșteam unul câte unul zgomotele imperceptibile din care era alcătuită tăcerea: continuo-ul păsărilor, suspinele vioaie și scurte ale mării la poalele stâncilor, vibrația copacilor, cântecul orb al coloanelor, foșnetul pelinului, șopârlele care se furișau.”⁷ Percepția tăcerii într-un loc nu este o problemă de sunet, o absență a manifestărilor zgomotoase, ci un simț, o rezonanță între sine și lume care suscită dimensiunea reculegerii, liniștea, dispariția oricărei diversuni, oricărei solicitări, fixarea omului în spațiu. Tăcerea este una din emanațiile temporale ale naturii. „Pătrunzi în tăcere ca într-o cameră întunecoasă, scrie J. Brosse. La început nu vezi nimic, apoi contururile obiectelor apar încet, luciri nesigure, schimbătoare, o vreme iluzorii; spațiul se divizează în mase indistincte care în curând se fracționează și ele, în sfârșit formele rămân nemișcate și se impun... Pădurea tace, își ține răsuflarea, însă freamătă” (Brosse, 1965, 290). Hoinarul atent intră cu încetul prin felul său de a

⁷ A. Camus, *L'été*, Paris, Livre de poche, 1959, p. 168.

asculta în diferitele cercuri ale tăcerii, aude vântul, frunzișul, animalele și în fiecare clipă percepe alte universuri sonore care locuiesc în densitatea tăcerii. El își descoperă deodată un alt simț, nu o aprofundare a auzului, ci un simț legat de perceperea tăcerii.

Anumite locuri, consacrate celebrărilor religioase sau meditației, sunt locuite de tăcere iar prezența prin efracție a unui sunet ori a vreunui cuvânt este de negândit; individul le parcurge cu teama de a nu rupe un echilibru fragil, nepotrivit cu altă intervenție sensibilă a omului decât actul contemplării. În pădure, în deșert, la munte ori la mare tăcerea cuprinde uneori atât de deplin lumea, încât celelalte simțuri par a fi prin comparație desuete ori inutile. Cuvântul se înăbușă, incapabil să afirme puterea momentului sau solemnitatea locului. Kazantzakis mășăluiește împreună cu un prieten în inima unei păduri de pe muntele Athos pe un drum pietruit care duce la Karyes. „Parcă am fi intrat într-o uriașă biserică: marea, pădurile de castani, munții, iar deasupra, în chip de cupolă, cerul deschis. M-am întors către prietenul meu. - «De ce nu vorbim?», am întrebat eu, vrând să rup tăcerea care începea să mă apese. - «Vorbim, răspunse prietenul meu atingându-mă ușor pe umăr, vorbim, însă pe limba îngerilor, tăcerea.» Și brusc, ca și cum s-ar fi înfuriat: «Ce vrei să spunem? Că e frumos, că sufletul nostru a căpătat aripi și vrea să zboare, că am pornit-o pe drumul care duce în Rai? Vorbe, numai vorbe! Ia să taci!»⁸ Tăcerea împărtășită este o figură a complicității; ea prelungește cufundarea într-un spațiu cuprins de liniște. Limbajul reintroduce separația pe care încearcă să o înlăture fără a reuși vreodată pe de-a întregul.

⁸ Nikos Kazantzakis, *Scrisoare către El Greco*, Paris, Pion, 1961, pp. 189-190. Kazantzakis și prietenul său se apropie în zori de mănăstirea Vatopedi, amândoi fiind uluiți de frumusețea peisajului. „Nu vorbeam. Simțeam amândoi că aici prezența umană, oricât de discretă și de blândă ar fi, ar avea o rezonanță stridentă și discordantă, iar vâlul magic care ne acoperea s-ar fi rupt. Mergeam îndepărtând ramurile joase de pin; picături de rouă matinală ne stropeau fața și mâinile. Mă lăsați cuprins de fericire; m-am întors către prietenul meu, am deschis gura ca să-i spun: câtă fericire!..., însă n-am cutezat; știam că dacă vorbeam, vraja s-ar fi risipit” (p. 195).

Reculegerea se lovește de un cuvânt care o destramă prin atenția pe care acesta o suscită. Dialogul este atunci o detașare de peisaj, o infidelitate față de *genius loci*, o satisfacție acordată normelor sociale și un mod convențional de a se liniști ori de a ieși din izolarea plină de uimire fără teama de a-l stingheri pe celălalt. Se cuvine atunci să-ți exprimi emoția prin cuvinte stereotipe, făcând-o să dispară în acest mod.

Brice Parain aduce mărturie despre o experiență identică: „Urmarea firească a contemplației ar fi tăcerea. Sub influența acestei puteri uriașe, care mă atrage și totodată mă înspăimântă, aş avea nevoie de ceva timp pentru a mă elibera de ea, pentru a nu mă mai simți strivit, învins, fascinat... Cuvintele pe care le-aş putea pronunța mi-ar apărea ca o revanșă nepotrivită, chiar dacă ar fi rostite pentru a admira ori pentru a onora" (Parain, 1969, 20). Paradoxul unui asemenea sentiment, pe care tăcerea îl pune în evidență, rezidă în cele din urmă în distanțarea față de celălalt pe care ea o provoacă. Sentimentul de contopire cu cosmosul, de disoluție a tuturor limitelor manifestă caracterul profund individual al unei astfel de experiențe care ține de o sacralitate intimă, vulnerabilă la pronunțarea celui mai neînsemnat cuvânt. Este important să nu fie rostită nici o vorbă pentru ca amfora extrem de fragilă a timpului să nu se spargă: plenitudine sau vid al tăcerii, în funcție de interpretarea personală. „Există uneori în tăcere anumite lucruri, scrie L. Lavelle, o invitație secretă de a depăși aparența, de a pătrunde în ele, de a le împrumuta o viață ascunsă care să semene într-un tot cu a noastră" (Lavelle, 1942, 6).

Conjugarea tăcerii cu noaptea este de asemenea favorabilă cufundării eului în liniștea locurilor. Întunericul, abia străpuns de o lumină tremurătoare, îl determină pe James Agee să adopte un vocabular religios, străin totuși de sensibilitatea sa, dar care se impune deodată, conturând în spațiu o scenă de La Tour. Flacăra lămpii acoperită de sticlă „are delicatețea - uscată, silențioasă, famelică - extremităților târzii ale nopții, o delicatețe ale cărei tăcere și liniște sunt atât de definitive și de sfinte, încât totul pe pământ și până la granițele cele mai îndepărtate ale amintirii pare

să atârne de perfecțiunea ei în oglinda apelor: și simt că, dacă într-o liniște totală aş putea reuși să nu tulbur această tăcere, ca și cum mi-aș impune să nu ating decât această câmpie a apelor, atunci v-aș putea spune totul în împărăția lui Dumnezeu; orice mi-ar veni să vă spun, și despre orice ar fi vorba, nu vă veți putea abține să înțelegeți" (Agee, 1972, 67). Reculegerea este una din modalitățile pe care tăcerea le oferă cu generozitate celor ce pentru o clipă se statornicesc în ea: reîntoarcere la sine, capacitate de a se lăsa copleșit de peisaj sau de solemnitatea locurilor; emoție de a simți că aparții deplin lumii, purtat de freamătul atmosferei dominante din acel moment. Tăcerea dă o densitate care tulbură conștiința și câteodată chiar o modifică. Omul extinde sentimentul prezenței sale și intuiește pentru o clipă sfârșitul posibil al separării care totuși renaște o dată cu primul cuvânt rostit.

Un loc este uneori o liturghie tăcută care îl așează pe om într-o situație de meditare la care nu prea s-ar fi gândit până să nu fie prins în chimia clipei. Rezonanța ei intimă provoacă sentimentul puternic de a exista. Punându-se de acord cu tăcerea lucrurilor, individul se reîntoarce la surse, își recapătă ființa lăsând lumea să-l pătrundă. Reculegerea suspendă dualitatea între om și lucruri, chiar dacă este provizorie și amenințată în orice clipă. În acest moment privilegiat tăcerea este un balsam care vindecă despărțirea de lume, dintre sine și ceilalți, însă și pe cea de sine: ea restaurează simbolic unitatea pierdută pe care o nimicește resurgența zgomotului, numai dacă individul nu are forța necesară de a face tăcere în sine în ciuda rumorilor din jur. „Părea că dimineața ar fi încremenit, că soarele s-ar fi oprit pentru o clipă nesfârșită, scrie Camus. În această lumină și în această tăcere, anii de furie și zgomot se topeau lent. Ascultam în mine un zgomot aproape uitat, ca și cum inima mea, oprită de multă vreme, reîncepea să bată.”⁹ Tăcerea lasă lumea în suspendare,

⁹ A. Camus, *op. cit.*, p. 168. Un alt mediteranean, Jean Grenier, prieten cu Camus, vede în animal, mai ales în pisică, o încarnare a reculegerii: „Lumea animalelor, scrie el, este făcută din tăceri și din salturi. Îmi place să le văd întinse în vreme ce iau din nou legătura cu natura, primind în schimb

ea păstrează inițiativa omului lăsându-l să respire în calmul unei răsuflări pe care nimic nu o grăbește.

Angoasa tăcerii

Dacă anumiți indivizi se statornicesc în tăcere ca într-un refugiu și află în ea un teren propice regăsirii de sine, alții se sperie și se feresc de ea fără încetare. „De unde provine neliniștitoarea straniețate pe care o emană tăcerea, singurătatea, întunericul, se întreabă Freud... Nu putem spune nimic, decât că acestea sunt elemente de care se leagă angoasa infantilă care, la cea mai mare parte dintre oameni, nu dispăre niciodată în întregime.”¹⁰ Problema tăcerii o ridică pe cea a ambivalenței sacrului, a puterii pusă în joc în mediul uman. Sentimentul sacrului indică într-adevăr eminența ambiguă a valorii asociată de un individ unui obiect, unui eveniment, unei ființe, acțiunii, situații. El îl smulge pe acesta din existența obișnuită producând o plajă de timp sau de spațiu saturată de ființă. Sacrul se deosebește de experiența religioasă *stricto sensu* prin faptul că nu este administrat (pentru a relua imaginea lui Hubert și Mauss) de un sistem de norme, de un corpus de mituri și de texte fondatoare, de un corp clerical. El se întemeiază în întregime pe suveranitatea individului, singur în măsură să

nepăsării lor o sevă care le hrănește. Ele dorm cu aceeași sânguință cu care noi muncim. Somnul lor este la fel de încrezător ca prima noastră iubire” (Jean Grenier, *Les îles*, Gallimard, 1959, p. 33). Rilke vorbește despre „o pisică ce sporește tăcerea strecurându-se de-a lungul rafturilor cu cărți” (*Caietele lui Malte Laurids Brigge*, Point-Poche, p. 44).

¹⁰ S. Freud, „L'inquietante etrangete”, *Essai de psychanalyse appliquee*, Paris, Gallimard, 1971, p. 202 și 210. Rudolf Otto, în mod asemănător, consideră că arta occidentală nu dispune decât de două modalități, ambele negative, pentru a face trimitere la categoria numinosului: tăcerea și obscuritatea. (Otto, 1969, p. 107).

hotărăscă momentele esențiale în care existența sa atinge un punct incandescent. Sacrul cristalizează o valoare, o diferență sensibilă care ierarhizează subtil momente sau obiecte specifice (o casă, o grădină, noaptea, tăcerea, sărbătoarea, un chip etc). între sfințenie și ticăloșie, puritate și mizerie, minunare și frică, sacrul îl răvășește pe individ, îl lipsește de reperele cutumiare prin care lumea se lăsa percepută sub auspiciile obișnuinței. *Mysterium tremendum*, ca manifestare a numinosului, îl face pe om să se înfioare și să resimtă fragilitatea condiției sale. „Sentimentul pe care îl provoacă se. poate răspândi în suflet ca o undă calmă; atunci apare liniștea nedeslușită a unei profunde reculegeri”, care indică „vibrația tăcută și umilă a creaturii care rămâne interzisă în fața a ceea ce reprezintă un mister inefabil, ce depășește posibilitățile oricărei creaturi” (Otto, 1969, 28). însă un alt versant este cel al spaimii în fața acestei condiții, impresia de a se pierde în fața unei strivitoare și ininteligibile prezențe. Relația cu tăcerea suscită astfel, în funcție de împrejurări și de indivizi, împăcarea sau angoasa.

Exorcizarea zgomotoasă a tăcerii

Tăcerea naturii mai ales nu îl lasă pe individ indiferent. Ea trezește reacțiile opuse ale unei fericiri liniștite pentru cei care se scaldă în marea tăcerii și manifestările zgomotoase ale celorlalți care doresc să-și lase propria amprentă asupra ei, să-și însușească dimensiunile ori să exorcizeze amenințările ei. Cei care se tem de ea pândesc un sunet care ar putea umaniza spațiul, sunt preocupați de propriul lor discurs, ca și cum cuvintele lor ar urma să pună în mișcare forțe obscure, gata să dea năvală asupra lor. Alții, pentru a scăpa de angoasă, strigă ori fluieră, cântă zgomotos sau poartă cu ei un radio ori un magnetofon. Manifestarea lor ostentativă, căci este prea gălăgioasă, rezolvă o situație insuportabilă. Restaurând

imperiuul zgomotului, ei încearcă să restabilească drepturile unei umanități puse între paranteze, își regăsesc temeiurile identitare pe moment zdruncinate prin absența oricărui reper sonor care să poată fi recunoscut. Într-adevăr, zgomotul exercită o funcție securizantă dispunând semne tangibile de existență, aducând mărturii despre agitația nesfârșită a unei lumi mereu prezente¹¹. Te poți atașa de zgomot deoarece el asigură un contact, mai ales dacă tu ești acela care îl produce, atunci când, dimpotrivă, tăcerea este insesizabilă și îl depășește infinit pe individ. Radioul sau televizorul însuflețesc locuința și rămân uneori deschise ca simplu zgomot de fond, sarcina lor constând în a elimina în mod deliberat o tăcere apăsătoare, care evocă absența, doliul, vidul unei existențe sau o singurătate dificil de asumat.

Zgomotul, opunându-se tăcerii, are adesea o funcție benefică în obiceiurile tradiționale și chiar în zilele noastre în anumite perioade. Conduitele acustice care cultivă vacarmul au întovărașit vreme îndelungată nunțile din nenumărate regiuni europene. Practica subzistă încă în cazul cortegiului de mașini care străbate orașul ori șesul claxonând neîncetat. Francoise Zonabend (1980, 180 sq.; v. de asemenea Belmont, 1978) descrie nunțile de la Minot, în Châtillonnais, insistând asupra gălăgiei rituale care jalonează neconținut ceremonia: zgomote și strigăte în timpul desfășurării lor, zbierete de copii, clopote, focuri de armă, claxoane etc. Masa oferită la nuntă durează ore întregi și este de asemenea

¹¹ Este interesant de amintit în această privință că introducerea muzicii în arta cinematografică s-a născut fără îndoială, în situația inedită a unei proiecții de sală, din preocuparea de a înlătura o tăcere aflată în contradicție cu evenimentele percepute pe ecran. Un specialist contemporan în istoria cinematografului, Arthur Kleiner, citat aici de Michel Chion, sugerează astfel că acest lucru nu s-a petrecut din cauza zgomotului făcut de proiector. „Ci pentru că altminteri publicul ar fi fost cuprins de neliniște. Imaginea de pe ecran și condițiile de proiectare erau insolite. Sala era cufundată în întuneric, spectacolul era dat pe o suprafață bidimensională, în alb și negru. Vedeai pe cineva alergând fără să-i auzi pașii... Reproduseră realului îi corespundea, printr-un surprinzător contrast, o tăcere anormală. În această situație, muzica trebuia utilizată pentru a aduce liniște, la fel ca un copil care fluiera pe întuneric” (Chion, 1985, p. 112).

marcată de râsete, aclamații, strigăte, cântece etc. Locuitorii din Minot se miră că astăzi nunțile sunt uneori tăcute: „Lumea nu mai știe să se distreze, există nunți acum la care nu mai auzi nimic”. Suspiciunea apasă asupra acestor nunți prea tăcute: conflict între rude, purtare necorespunzătoare a miresei? în principiu acestea sunt, în opinia lui F. Zonabend, motivele obișnuite pentru care unele nunți sunt celebrate în mod discret, fără focuri de armă, fără cântece, fără manifestări zgomotoase. Zarva rituală a nunții afișează veselie și afirmă căsătoria în mod public, însă ea ține și de schimbarea de statut a tinerei femei, „disjunctie plină de riscuri” pe care vacarmul o însoțește și o simbolizează, după cum spune Levi-Strauss (1964, 293), îndepărtând instanțele negative și atrăgând fecunditatea, abundența asupra cuplului. Tăcerea în cursul ritualului ar fi semn de sterilitate, de primejdie sau ar echivala cu mărturisirea implicită a unei comportări vinovate¹².

Spre deosebire de tăcere, zgomotul capătă astfel o semnificație pozitivă pentru individ sau pentru grup; uneori el constituie un paravan care îi permite individului să se retragă din lume sau să evite contactele nedorite. Cultura walkman-ului împinge până la ultimele consecințe această preocupare de a se izola în continuitatea unei sonorități neobosite care în același timp face și mai intolerabilă orice confruntare ulterioară cu tăcerea. Dacă unele zone de tăcere persistă ici și colo, orice individ dispune de mijloace tehnice pentru a le ține departe dacă o dorește, sau chiar pentru a le elimina

¹² C. Levi-Strauss indică de asemenea gălăgia făcută de anumite societăți tradiționale cu ocazia eclipselor, ceea ce este un mod de a semnala „o anomalie în lanțul sintagmatic” (p. 295). Maurice Godelier descrie la tribul baruya din Noua Guinee o hărmălaie rituală în momentul unei eclipse: „Am înțeles prin aceste strigăte că luna «era pe cale să moară». De îndată ce aceste cuvinte au fost strigate, din toate direcțiile porni din sat o harababură de zgomote provocate prin lovirea unor obiecte și prin strigăte. După un timp, tăcerea se lăsă din nou... (in Le Goff, Schmitt, 1981, p. 347). Conduitele acustice de îndepărtare a unei amenințări prin zgomot se regăsesc în nenumărate sărbători calendaristice în tradițiile europene și în epoca modernă cu ocazia anului nou care, în orașe, este marcat prin concerte de claxoane și prin explozii extrem de numeroase de petarde, organizarea de focuri de artificii etc.

definitiv. De unde uzul frecvent al walkman-ului în activități unde prezența lui este neașteptată, cum ar fi jogging-ul sau excursiile; tranzistorul sau radioul în funcțiune din automobilul cu portiera deschisă, în locuri mai curând asociate cu odihna și cu liniștea sonoră: plajele de exemplu, spațiile verzi luate cu asalt duminica de către cetățeni, împrejurimile lacurilor frecventate de înotători sau pescari etc. Dacă unii se refugiază în tăcere, alții preferă zgomotul, în care află aceleași resurse pentru a se regăsi, pentru a se proteja împotriva unui mediu perceput ca ostil sau străin, pentru a exorciza angoasa ori singurătatea. Zgomotul poate provoca jubilația sau de asemenea autoriza structurarea identitară. El nu este o natură, un prag de sonoritate sau un conținut unanime, ci o semnificație dată de individ, adică el mai este și o judecată de valoare. Sunetul liniștitor pentru cineva: motorul unui camion sau muzica unui difuzor dat la maximum, este supărător pentru altcineva. Dar în același fel cineva poate fugi ca de ciumă de tăcerea însăși, fiind în căutare pasionată de saturație auditivă.

Zidul sonor pe care îl ridică radioul din automobil sau CD-ul, discoteca sau walkman-ul ori sala de concert, cu sunetul la limita suportabilului, îl izolează pe individ de o lume greu de înțeles, oferind o securitate provizorie, un sentiment de control asupra mediului înconjurător. Zgomotul în sânul unui grup de egali ridică uneori obstacole în calea comunicării, o reduce la o pură formă fatică, însă prin acesta este evitată punerea în evidență a singurătății ori a stării de confuzie. Încercarea de a controla prin producerea de gălăgie sau de retragere sonoră mai generează plăcere, satisfacție, este o un mod eficace de gestiune identitară, un clement de constituire de sine ca subiect. „Lumea exterioară, scrie G. Steiner, se reduce la un joc de suprafețe acustice” (Steiner, 1973). Individul se strecoară cu walkman-un său de la o ambianță sonoră la alta pentru a rămâne într-un univers ospitalier unde își poate exercita influența, ale cărui date le cotolează pe deplin. Supus însă acestor agresiuni regulate, chiar dacă ele nu sunt percepute ca atare, auzul se deteriorează puțin câte puțin. Și, în mod

curios, tăcerea se impune atunci ca o consecință fiziologică a pasiunii pentru zgomot.

Zgomotul dă semnalul tangibil al prezenței durabile a celorlalți pe lângă sine. El aduce liniște amintind că dincolo de sine lumea continuă să existe. Tăcerea neliniștește căci anulează orice diversitate și îl pune pe om față în față cu el însuși, îl pune în situația de a se confrunta cu dureri reprimite, cu eșecuri și remușcări. Ea elimină orice posibilitate de contact cu evenimentul și stârnește teama, provoacă prăbușirea reperelor care îi împiedică de exemplu pe citadinii învedați să doarmă într-o casă cuprinsă de tăcere sau la țară. Noaptea face să sporească și mai mult neliniștea, lipsindu-i de securitatea vizuală pe care o oferă lumina zilei. Stând la pândă, ei percep pe acest fundal cel mai mic freamăt de afară sau cel mai mic trosnet de dulap ca pe tot atâtea amenințări. Au nevoie să se obișnuiască cu liniștea din împrejurimi, să împlânzească sunetele din jur și să înceteze de a vedea în absența zgomotelor apropierea furișată a dușmanului. Tăcerea reduce într-adevăr influența sensului, dezorientează reperele cutumiare și restituie individului inițiativa. Însă ea impune posedarea resurselor simbolice pentru a face uz de ele fără a ceda fricii, altminteri tăcerea, din contră, deschide poarta prin care intră fantasmele. „Când omul este singur, departe de tumultul orașelor, scrie Marie-Madeleine Davy, el percepe vocile animalelor sălbatice care vin să locuiască în el. Atunci tresare încercând o anumită panică greu de învins. Într-adevăr, nu știa că hrănește în el însuși animalele ale căror strigăte le percepe” (Davy, 1984, 170). Tăcerea favorizează întoarcerea refutului când zidul de sens pe care îl aduce cu sine se sustrage parțial, ea pare să erodeze cuvântul la sursă, reducându-l la neputință. De unde strigătul unui copil de trei ani culcat într-o cameră fără lumină, evocat de Freud: „Mătușă, spune ceva, mi-e frică, e atât de întuneric”. Mătușă îi răspunse: „La ce bun din moment de nu poți să mă vezi?” „N-are importanță, răspunse copilul. Când cineva vorbește, se face lumină.”¹³ Vorba rostită este o obiecție adusă tăcerii

¹³ S. Freud, *Trois essais sur la theorie de la sexualite*, Paris, Gallimard, p. 186.

angoasante dimprejur, suspendării neliniștitoare a reperelor care dă loc bănuiei că pământul fuge de sub picioare. Într-adevăr, tăcerea este în egală măsură asociată vidului de sens și prin urmare vidului reperelor familiare, amenințării de a fi înghițit de neant. Cuvântul devine atunci acel fir de semnificație, acea prezență intermitentă care aduce în lume umanitatea ei liniștitoare. În rumoarea indiferență a realului, o voce introduce un centru, organizează sensul în jurul ei.

Tăcerea deschide drumul către profunzimea lumii, conduce obligatoriu la metafizică sustrăgând lucrurile din murmurul care le învăluie de obicei și eliberând astfel puterea lor tănuită. Ea îl lipsește pe individ de reperele securizante care temperează relația cu obiectele ori cu ceilalți, confruntându-l cu concretitudinea faptelor despre care descoperă că în cele din urmă îi scapă în mare măsură, că sensul care determină caracterul familiar al universului nu este decât o convenție necesară, însă atât de fragilă încât o nimica toată poate distruge, o fericită suprafață de evidente care face ca vidul acoperit de ele, sau mai curând misterul pe care ele înceafcă să-l atenueze, să fie uitat. Raportarea la tăcere este o încercare ce dezvăluie atitudini sociale și culturale, însă și personale ale individului. Unii se sperie de o lume dezvăluită prin manifestarea unei tăceri care nimicește urmele sonore care le proteja liniștea sufletească, făcându-le existența suportabilă și comprehensibilă. Alții văd în zgomot o țesătură de sens care îi protejează de brutalitatea lumii, pavază împotriva vidului suscitată în opinia lor de tăcere. Iar evenimentul există într-adevăr prin zgomotul pe care-l produce; el creștează tăcerea care induce dimpotrivă sentimentul de suprafață plană, fără cusur, fără istorie, plină de securitate și de angoasă din cauza lipsei de limită și a polisemiei.

Zgomotul se identifică întotdeauna destul de limpede cu o sursă, tăcerea inundă spațiul și suspendă semnificația din cauza acestei capacități echivoce de a exprima o mulțime de lucruri în același timp. Casa plină de murmur este liniștitoare, căci prin ele sunt semnalate conversațiile, jocurile copiilor, un aparat de radio în funcțiune pe un colț de bufet, un robinet deschis pentru spălarea veselei, o chemare care străbate mai multe camere; această casă

respiră o fericire liniștită. Casa cuprinsă de tăcere oferă aceeași senzație de calm dacă acest lucru se așteaptă de la ea; ea devine deodată terifiantă dacă emite manifestările sonore ale vieții comune. Ce înseamnă atunci această tăcere care ne agresează, ce absență, ce dramă ascunde ea? Semnificația tăcerii se inversează atunci, din atmosferă pașnică ce învăluie blând casa se transformă într-un strigăt reținut, într-o angoasă tangibilă pe care le dezleagă numai sosirea celor absenți. Multiplicitatea semnificațiilor tăcerii o transformă într-un mesager al binelui sau al răului în funcție de circumstanțe.

Însă, bineînțeles, zgomotul este uneori el însuși mesager al angoasei atunci când tăcerea este întreruptă pe neașteptate. Trosnetul parchetului în casa despre care se credea că este goală, un zgomot de pași în grădina totuși împrejmuată, un strigăt în câmp indică o intruziune neliniștitoare, o amenințare vagă care mobilizează și provoacă atenția pentru a le înțelege mai bine originea și deci pentru a stăpâni evenimentul. Michel Leiris relatează în legătură cu acest aspect o anecdotă despre copilăria lui. În timp ce se plimbă într-o seară pe un câmp cuprins de liniște, ținându-l de mână pe tatăl său, aude deodată un zgomot care îl intrigă și îi stârnește frica în momentul în care, în fața ochilor săi, întunericul devine mai dens. Tatăl său, pentru a-l calma, îi vorbește despre o mașină care trece în depărtare. Mai târziu, Leiris se întreabă dacă nu era vorba de o insectă. La lăsarea serii, într-un loc necunoscut pentru el, acest zgomot slab îi induce discret o angoasă care „se întemeia poate exclusiv pe faptul că el manifesta o stare de veghe legată de ceva infim ori depărtat, unică prezență sonoră în tăcerea unui spațiu mai mult sau mai puțin câmpenesc în care îmi imaginam că la o asemenea oră totul trebuia să doarmă sau să înceapă a dormi”¹⁴. Mult mai târziu, într-o altă noapte, zgomotul pe caldarâm la trecerea unei trăsurii suscită o interogație surdă asupra permanenței intrigilor din lumea exterioară în ciuda somnului: efracție a evenimentului, al cărui zgomot sfâșie tăcerea obișnuită în aceste ore și în aceste locuri și trezește o imagine a morții. Aceste

¹⁴ Michel Leiris, *Fourbis*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 24-25.

manifestări sonore insolite care dizolvă pacea înconjurătoare apar ca niște alunecări care îl proiectează pe om „la granița cu celălalt tărâm”, punându-l în poziția de a primi un mesaj, „ba chiar de a fi intrat în el fără să mă fi topit, sau altminteri să cuprind cu privirea mersul vieții și al morții dintr-o perspectivă de dincolo de mormânt” (p. 23). În densitatea imobilă a tăcerii, ne dăm seama în ce măsură un zgomot este o amenințare, un fel de aducere aminte a fragilității și finitudinii care îl surprinde pe om și îl obligă să se păzească.

Tăcere de moarte

„Și când Mielul a deschis pecetea a șaptea, s-a făcut tăcere în cer, ca la o jumătate de ceas”, spune Apocalipsa lui Ioan. Dacă tăcerea se așterne deodată ca o încetare a freamătului obișnuit al lumii, ea induce angoasa. Armata dușmană este aici, în întuneric, și înaintea ei, iar vietățile tac, însuși vântul și-a oprit suflarea, apropierea crimei și a morții pare să fie pe potriva unei lumi în așteptare, pândind ireparabilul, iar această zgomotoasă tăcere înseamnă o alertare a simțurilor omului prevenit care nu vede nimic natural în dispariția bruscă a sunetelor. „Poate că amenințarea ține mai mult de tăcere decât de zgomot, sugerează I. Calvino. Câte ore au trecut de când nu ai mai auzit schimbarea santinelor? Și dacă garda care îți era fidelă a fost capturată de conspiratori? De ce nu se mai aude, ca de obicei, zăngănitul cratițelor la bucatărie? Poate că bucătarii fideli au fost înlocuiți cu o echipă de ucigași cu simbrie care au obiceiul de a-și învălui toate gesturile în tăcere, cu otrăvitori care în tăcere pun cianură în mâncare”¹⁵. Tăcerea este atunci marca tangibilă a unei primejdii care se adună mai întâi asupra ei însăși pentru a se năpusti apoi

¹⁵ Italo Calvino, *Sous le soleiljaguar*, Paris, Seuil, 1986, pp. 67-68.

asupra pradei. Rilke parcurge aceeași experiență la Paris. După ce tocmai a stigmatizat zgomotul, reia în aceeași tonalitate referindu-se deodată la „ceva încă și mai teribil: tăcerea. Cred că în cursul marilor incendii trebuie astfel, uneori, să sosească o clipă de tensiune extremă: jeturile de apă se opresc, pompierii nu mai urcă pe scări, nimeni nu mai mișcă. Fără zgomot, o cornișă înnegrită se clatină, acolo sus, și un zid mare în spatele căruia focul țâșnește se înclină fără zgomot. Toată lumea stă nemișcată și așteaptă, cu umerii ridicați, cu chipul contractat și ochii micșorați, groaznica prăbușire. Astfel este aici tăcerea”¹⁶.

Theodore Reik se referă la un loc din Pacific, în apropiere de insula Vancouver, denumit „zona de tăcere”. Când se apropie de acest loc, navele se expun primejdiei de a se zdrobi de stânci. Sunetul sirenelor nu se propagă decât în mică măsură, nici un zgomot nu pătrunde în acest spațiu care se întinde pe mai multe mile (Reik, 1976, 119). Tăcerea este o imagine a morții, o forță colosală care se pregătește să-l zdrobească pe om și care provoacă anxietate. În timpul în care se dă asaltul, în ciuda zgomotului infernal care îi înconjoară, își amintește Henri Barbusse, soldații aud în tăcerea plină de venin gloanțele șuierând foarte aproape de ei¹⁷. După un schimb de focuri cu multe victime și o lungă rătăcire în noapte, pierduți între liniile frontului, un grup de soldați epuizați are de îndurat o ploaie diluviană încă și mai ucigătoare decât gloanțele, care îi inundă în tranșee și îi acoperă cu noroi. Zorii se ridică asupra unei viziuni de infern în care oroarea iese și mai bine în evidență prin lipsa de măsură. Însă tumultul tunurilor s-a stins din cauza ploii, armele nemaiputând trage au tăcut. „Ce fel de tăcere este aceasta? se întreabă H. Barbusse. Este uluitoare. Nu se aude nici un zgomot, doar din când în când căderea unui bulgăre de pământ în apă, în mijlocul acestei paralizii fantastice a lumii. Nimeni nu trage vreun obuz pentru că n-ar exploda, nici vreun glonte pentru că oamenii...” Departe de a fi un moment de calm sau de nostalgie, tăcerea care învăluie acest peisaj dezolant în care zac

¹⁶ R. M. Rilke, *Caietele lui Malte Laurids Brigge*, pp. 12-13.

¹⁷ Henri Barbusse, *Lefeu*, Paris, 1917, p. 268.

cei înecați și cei care au murit sufocați în urma surprării tranșeelor, apare ca o imposibilitate de a depăși oroarea, o epuizare radicală a sensului care oprește timpul. Mărturia impresionantă a lui Barbusse se termină prin această tăcere de sfârșit de lume căreia supraviețuitorii încearcă în zadar să-i găsească vreo semnificație.

Războiul conferă tăcerii un statut ambiguu. El este o continuă experiență a zgomotului, imposibilitatea de a-și găsi pacea și încrederea în ziua de mâine. „împușcăturile, salvele de tun, adaugă Barbusse. Deasupra noastră, peste tot se aud pârâituri și bubuituri în rafale lungi sau ca lovituri izolate. Furtuna întunecoasă și scântietoare nu încetează niciodată. De mai bine de cincisprezece luni, de cinci sute de zile, în locul acesta de pe lume în care ne aflăm acum, schimbul de focuri și bombardamentul au ținut fără întrerupere de dimineată până seara și de seara până dimineța. Suntem îngropați pe fundul unui etern câmp de luptă; însă la fel ca orologiile din casele noastre în vremurile de odinioară, într-un trecut aproape legendar, tic-tacul lor nu se aude decât atunci când este ascultat" (p. 11). Tot pe fondul tragic al războiului în tranșee, E.M. Remarque observă că soldații asociază amintirile cu tăcerea. El își mărturisește emoția în fața acestor „apariții mute care îmi vorbesc din priviri și din gesturi, fără să recurgă la cuvinte, în tăcere" și care îl constrâng să se înăsprească, să-și încheșteze mâinile pe armă pentru a nu ceda în fața tristeții care îl cuprinde. „Ele sunt liniștite deoarece tăcerea, pe drept cuvânt, este pentru noi un fenomen de neînțeles. Nu există tăcere pe front, iar puterea lui este atât de vastă încât nu putem scăpa nicăieri. Chiar și în depourile mai îndepărtate și în locurile unde mergem pentru a ne odihni, bubuiturile și vacarmul surd al focurilor ne răsună mereu în urechi"¹⁸. În spatele frontului, amintirile suscită nostalgia unei lumi în care, în opoziție cu vuietul neîntrerupt al tunurilor și cu amenințarea asurzitoare a morții, pare să domine numai ospitalitatea unei tăceri pe care nimic nu o va rupe vreodată. Zgomotul este astfel o manifestare sonoră a morții, iar tăcerea un refugiu pe

¹⁸ E. M. Remarque, *À l'Ouest rien de nouveau*, Paris, Livre de poche, 1968, p. 105-

asupra pradei. Rilke parcurge aceeași experiență la Paris. După ce tocmai a stigmatizat zgomotul, reia în aceeași tonalitate referindu-se deodată la „ceva încă și mai teribil: tăcerea. Cred că în cursul marilor incendii trebuie astfel, uneori, să sosească o clipă de tensiune extremă: jeturile de apă se opresc, pompierii nu mai urcă pe scări, nimeni nu mai mișcă. Fără zgomot, o cornișă înnegrită se clatină, acolo sus, și un zid mare în spatele căruia focul țâșnește se înclină fără zgomot. Toată lumea stă nemișcată și așteaptă, cu umerii ridicați, cu chipul contractat și ochii micșorați, groaznica prăbușire. Astfel este aici tăcerea”¹⁶.

Theodore Reik se referă la un loc din Pacific, în apropiere de insula Vancouver, denumit „zona de tăcere”. Când se apropie de acest loc, navele se expun primejdiei de a se zdrobi de stânci. Sunetul sirenelor nu se propagă decât în mică măsură, nici un zgomot nu pătrunde în acest spațiu care se întinde pe mai multe mile (Reik, 1976, 119). Tăcerea este o imagine a morții, o forță colosală care se pregătește să-l zdrobească pe om și care provoacă anxietate. În timpul în care se dă asaltul, în ciuda zgomotului infernal care îi înconjoară, își amintește Henri Barbusse, soldații aud în tăcerea plină de venin gloanțele şuierând foarte aproape de ei¹⁷. După un schimb de focuri cu multe victime și o lungă rătăcire în noapte, pierduți între liniile frontului, un grup de soldați epuizați are de îndurat o ploaie diluviană încă și mai ucigătoare decât gloanțele, care îi inundă în tranșee și îi acoperă cu noroi. Zorii se ridică asupra unei viziuni de infern în care oroarea iese și mai bine în evidență prin lipsa de măsură. Însă tumultul tunurilor s-a stins din cauza ploii, armele nemaiputând trage au tăcut. „Ce fel de tăcere este aceasta? se întreabă H. Barbusse. Este uluitoare. Nu se aude nici un zgomot, doar din când în când căderea unui bulgăre de pământ în apă, în mijlocul acestei paralizii fantastice a lumii. Nimeni nu trage vreun obuz pentru că n-ar exploda, nici vreun glonte pentru că oamenii...” Departe de a fi un moment de calm sau de nostalgie, tăcerea care învăluie acest peisaj dezolant în care zac

¹⁶ R. M. Rilke, *Caietele lui Malte Laurids Brigge*, pp. 12-13.

¹⁷ Henri Barbusse, *Lefeu*, Paris, 1917, p. 268.

cei înecați și cei care au murit sufocați în urma surpării tranșeelor, apare ca o imposibilitate de a depăși oroarea, o epuizare radicală a sensului care oprește timpul. Mărturia impresionantă a lui Barbusse se termină prin această tăcere de sfârșit de lume căreia supraviețuitorii încearcă în zadar să-i găsească vreo semnificație.

Războiul conferă tăcerii un statut ambiguu. El este o continuă experiență a zgomotului, imposibilitatea de a-și găsi pacea și încrederea în ziua de mâine. „împușcăturile, salvele de tun, adaugă Barbusse. Deasupra noastră, peste tot se aud pârâituri și bubuituri în rafale lungi sau ca lovituri izolate. Furtuna întunecoasă și scânteietoare nu încetează niciodată. De mai bine de cincisprezece luni, de cinci sute de zile, în locul acesta de pe lume în care ne aflăm acum, schimbul de focuri și bombardamentul au ținut fără întrerupere de dimineată până seara și de seara până dimineța. Suntem îngropați pe fundul unui etern câmp de luptă; însă la fel ca orologiile din casele noastre în vremurile de odinioară, într-un trecut aproape legendar, tic-tacul lor nu se aude decât atunci când este ascultat" (p. 11). Tot pe fondul tragic al războiului în tranșee, E.M. Remarque observă că soldații asociază amintirile cu tăcerea. El își mărturisește emoția în fața acestor „apariții mute care îmi vorbesc din priviri și din gesturi, fără să recurgă la cuvinte, în tăcere" și care îl constrâng să se înăsprească, să-și încheșteze mâinile pe armă pentru a nu ceda în fața tristeții care îl cuprinde. „Ele sunt liniștite deoarece tăcerea, pe drept cuvânt, este pentru noi un fenomen de neînțeles. Nu există tăcere pe front, iar puterea lui este atât de vastă încât nu putem scăpa nicăieri. Chiar și în depourile mai îndepărtate și în locurile unde mergem pentru a ne odihni, bubuiturile și vacarmul surd al focurilor ne răsună mereu în urechi"¹⁸. În spatele frontului, amintirile suscită nostalgia unei lumi în care, în opoziție cu vuietul neîntrerupt al tunurilor și cu amenințarea asurzitoare a morții, pare să domine numai ospitalitatea unei tăceri pe care nimic nu o va rupe vreodată. Zgomotul este astfel o manifestare sonoră a morții, iar tăcerea un refugiu pe

¹⁸ E. M. Remarque, *À l'Ouest rien de nouveau*, Paris, Livre de poche, 1968, p. 105-

care nici o armă nu o amenință. În visele și amintirile soldaților, foamea de tăcere generează imagini care gomează orice sonoritate extrăgând din ele mesajul de pace, dar și melancolia lor difuză.

În privința tăcerii, noaptea este și ea o lume profund ambiguă. Iar dacă unii cunosc în aceste împrejurări sentimentul de a fi cuprinși de o pace pe care nimic nu o amenință, alții devin neliniștiți din pricina unei astfel de acalmii. Calitatea specială a sonorității pe care noaptea o emană, suprimând murmurul liniștitor al activităților diurne, favorizează manifestarea binelui și răului, iar angoasa și reculegerea se amestecă și își urmează una alteia. Noaptea conferă tăcerii o putere sporită restrângând limpezimea contururilor lumii, reducând în mod provizoriu (însă cine poate ști cât va dura acest provizorat când angoasa se face simțită?) toate limitele recognoscibile la inform, la haos. Lumea este suspendată, inundată de un întuneric care conține toate amenințările pentru cel care este cuprins de spaimă. Tăcerea și noaptea sunt în egală măsură răspunzătoare de această spaimă, privându-l pe om de orientare, de repere senzoriale, lăsându-l să facă față de unul singur redutabilei încercări pe care o reprezintă libertatea. Ele îi impun conștiința propriei incompletitudini. Andre Neher vede în terminologia biblică o legătură strânsă între tăcere, noapte și moarte, prin rădăcina *damă* (Neher, 1970, 39). Tăcerea este trăsătura prin care noaptea evocă moartea, scrie A. Neher, așa cum noaptea se aseamănă morții prin tăcere. Dacă noaptea și moartea sunt intuitiv resimțite ca aparținând aceleiași familii, dacă firea uneia trimite cu gândul imediat la cealaltă, dacă poeții prin metaforele lor, misticii în rugăciunile lor, necăjiții prin strigătele lor pot să se adreseze indiferent uneia sau alteia, cu certitudinea că fac să vibreze o singură coardă, toate acestea se întâmplă pentru că noaptea și moartea sunt amândouă tăcute" (Neher, 1970, 42)¹⁹.

¹⁹ Andre Neher mai observă că, dacă în opinia lui ar trebui restrâns conținutul acestei forme biblice specifice a tăcerii, ar propune termenul de „inerție”, „care ar desemna nu atât pasivitatea intrinsecă a acestui univers de tăcere, cât negativitatea sa în raport cu omul. Tăcerea-inerție desemnează un cosmos care are desigur legi și mișcări proprii, însă secretul acestor legi și mișcări este de nepătruns pentru om" (Neher, 1970, p. 43).

Muțenia lumii

Biblia evocă tăcerea pietrelor (Avacum, 2,19), imensitatea mută a cosmosului (Iosua, 10,12). „Tăcerea infinită a acestor spații nesfârșite mă înspăimântă”, reia cu durere Pascal. Pentru gânditorul materialist, lumea tace pentru că nu are nimic de spus; indiferentă cum este față de om ca și față de sine, nici o întrebare nu ar putea să o tulbure. Filozofia tragică mai ales a încercat să desființeze ordinea și sensul pe care culturile și filozofiile le atribuiau naturii și ființei umane în lume. „Logica mai răului”, notează Clement Rosset (1971), al cărei rezultat este atenția față de *taciturna silencia*. Orice transcendență este înlăturată din existența umană, iar în cele din urmă nu trimite decât la ea însăși pe fondul unei absențe de sens sau mai curând de lipsă de semnificație a lucrurilor. Lumea este aici, însă ea nu înseamnă nimic, nu-i decât un simplu decor; lumea este pustie și mută, însă tăcerea ei trimite la *silere*, adică este o tăcere fără intenție, care scapă de sub imperiul condiției umane: tăcere a pietrelor, a arborilor, sentimentul deriziunii în fața unei lumi nesfârșite care nu este nici a omului, nici pentru om. În fața lucrurilor omul rămâne fără glas, este lipsit de resursele interpretării. „Tragicul, spune C. Rosset, este deci tăcerea” (Rosset, 1971, 57). Lucrarea lui Lucretiu, *De natura rerum*, scrisă în primul secol al erei noastre, este o întreprindere radicală de eliminare a sensului care ar putea face din natură obiectul unei credințe, sau chiar al unei iluzii liniștitoare. Filosoful înțelege să trezească interesul asupra tăcerii răsunătoare a lumii printr-un limbaj care comentează deșertăciunea oricărei tentative de a subordona lucrurile omului (ori pe om lucrurilor). Natura este operă a hazardului, iar nu o intenție divină sau metafizică; omul nu trebuie să caute în ea nici o speranță de a-și ameliora condiția dând glas tăcerii. Lucretiu dorește să-l smulgă pe om angoasei provocată de îndoiala asupra destinului său, invitându-l să accepte armonia.

Însă atitudinile față de tăcere sunt diferite. Dacă Lucrețiu își află în ea consolarea, mulți alții nu o admit fără durere. Camus, de exemplu, care vorbește de „această confruntare disperată între interogația umană și tăcerea lumii”. Sau Le Clezio, care își spune refuzul: „Strigând o dată cu cuvintele... voiam să sfășiem cortina veșnicei tăceri” (Le Clezio, 1967, 276). De fapt lumea tace la bine sau la rău, căci numai omului îi revine sarcina de a-i împrumuta o voce. Tăcerea lumii este condiția însăși a culturii pe care fiecare societate o inventează pentru uzul propriu și pe care indivizii o cercetează la rândul lor însușindu-și datele ei. Denunțând reprezentările și imaginările care surprind natura, Lucrețiu își îndreaptă atenția asupra surselor înseși ale sensului, acolo unde se elaborează materia primă a vieții colective, însă el însuși nu scapă de o altă metafizică, de o altă propunere de sens. Mutismul lumii este într-adevăr și el o interpretare, care însă le condiționează pe toate celelalte, cele pe care societățile sau indivizii le elaborează pentru a exista într-un univers comprehensibil și comunicabil. Că a afirma tăcerea naturii este un mod de a numi o absență, însă o absență fondatoare, iată un fapt pe care Lucrețiu nu îl înțelege. Tocmai tăcerea lumii face ca omul să devină un artizan al sensului, căci nimic nu i se impune. Alte culturi, sau pur și simplu indivizi singulari, proiectează asupra unei naturi ospitaliere față de orice sugestie o întreagă rețea de sensuri și de valori. Ei trăiesc astfel într-o lume fremătătoare și nu își mai pun problema tăcerii la care au dat un răspuns mai devreme. Asimilarea naturii cu vidul și cu lipsa de însemnătate indică nu numai retragerea din lume a zeilor, ci și absența sensului însuși, a cărui răspundere revine grupurilor și indivizilor. Din punct de vedere social și cultural, ea îl desprinde pe om de cosmos pentru a face din el un individ izolat, fără legătură cu restul (Le Breton, 1990), însă această reprezentare a naturii rămâne un produs discursiv al omului, adică o consecință a imaginarii colective. Tăcerea naturii sau vorbirea ei proliferantă este nu atât un eveniment în sine, cât o interpretare ce i se opune, în care mutismul sau încântarea încercată se regăsește întâi de toate în privirea omului care își pune întrebări.

Zgomote din copilărie

Tăcerea la copil nu este angoasantă decât din perspectiva atitudinii pe care o adoptă adulții față de el, însă lăsat în seama lui, el este un neobosit producător de sunete desprinse de orice altă necesitate decât emiterea lor ludică. Încă din primele săptămâni de existență, el scoate mici strigăte care se transformă în gângureli mai organizate, o jubilație vocală care nu are neapărat valoare de comunicare căci ea încetează adeseori la apropierea cuiva din anturaj. Apoi începe o explorare mai sistematică a resurselor sale vocale o dată cu deprinderea limbajului. De îndată ce face primii pași, el își jalonează deplasările cu o producție sonoră constantă, nu numai prin voce, ci și mergând greoi, sărind sau folosindu-se de jucării dacă acestea fluieră, scârțâie ori scot sunete organizate sau nu, ori și mai bine, le transformă în instrumente sonore prin lovire, frecare etc. Mii de mijloace îi permit copilului să fie artizanul unui univers acustic care îi întovărășește jocurile. El își exercită astfel o suveranitate liniștitoare asupra lumii ale cărei răspunsuri binevoitoare le descoperă. Acest zgomot este o alinare pentru copil deoarece el îl confirmă în absența adversității prin crearea în jurul lui a unui vâl sonor protector.

Învățătorii profită de pe urma acestei pasiuni pentru sunete. Dacă doresc să exploateze această temă în clasele din ciclul matern sau primar, ei pot recurge la două posibilități pedagogice: cea de a insera această activitate de producție sonoră în sânul unui proiect de exprimare, încurajând aceste conduite, însă orientându-le spre o căutare a ritmului, spre colaborare, creație etc. Cealaltă modalitate, complementară celei precedente, constă în a intra în efervescența sonoră a clasei, dezamorsând-o puțin câte puțin prin propoziții ludice. Măria Montessori a fost fără îndoială primul pedagog care i-a obișnuit pe copii cu tăcerea într-un context de plăcere, eliminând orice posibilitate de angoasă pe care o putea căpăta experiența, într-o zi intră în clasă ținând în brațe un copil de patru ani. Emoționată de cuminenția acestuia, ea se adresează școlarilor abia

un pic mai mari arătându-le cât este de liniștit și adaugă râzând: „Nici unul dintre voi nu poate fi atât de tăcut”. Copiii se adună în jurul ei, deconcertați. Continuându-și jocul, ea le arată cu câtă delicatețe respiră copilul. „Nimeni dintre voi nu poate să respire ca el, fără să facă zgomot”, adaugă ea continuând să glumească. Însă copiii își țin respirația. Pentru prima oară sunetul clopoțelului se aude fără să fie acoperit de glasuri. Nimeni nu mișcă. Copiii, încântați de situație, cer să mai facă exerciții de tăcere. Câteva zile mai târziu, M. Montessori le propune să-i cheme în șoaptă, copilul numit trebuind să se miște astfel încât să facă zgomot cât mai puțin cu putință. Cu infinită răbdare, cei patruzeci de elevi acceptă jocul refuzând până și bomboanele pe care educatoarea le oferă, ca și cum acestea ar fi tulburat emoția degajată de exercițiu (Montessori, 1992, 113-115). Tăcerea, dacă este semnul unei complicități, nu are nimic neliniștitor, chiar dacă ea reprezintă o derogare față de mediul zgomotos obișnuit, care are tendința de a inspira siguranță indivizilor. Ritualizată, transformată în împlinire ludică, tăcerea se erijează astfel în valoare. Până și tumultul copiilor se oprește atunci când ei intră într-o altă dimensiune a existenței.

Zgomote

Zgomotul este un sunet afectat unei valori negative, o agresiune împotriva tăcerii. El provoacă a anumită jenă celui care îl percepe ca o piedică în calea sentimentului personal de libertate și care se simte agresat de manifestări pe care nu le controlează și care îi sunt impuse, împiedicându-l să-și afle odihna, să se bucure în liniște de spațiul său. El exprimă o interferență supărătoare între lume și eu, o distorsiune a comunicării prin care semnificații se pierd și sunt înlocuite de o informație parazită care suscită neplăcere sau iritare. Sentimentul zgomotului apare atunci când sunetul

din mediul înconjurător își pierde dimensiunea sensului și se impune ca o agresiune care îl lasă pe individ fără apărare. El este atunci resimțit în funcție de activitățile individului. Freământul vieții familiale în locuință poate fi astfel trăit în mod penibil de Kafka, incapabil de a pune în aplicare dorința sa de a scrie în permanenta agitație domestică ce-l înconjoară. „Stau așezat în camera mea, adică în cartierul general al zgomotului din tot apartamentul. Aud cum sunt trântite toate ușile, lucru mulțumită căruia doar zgomotul tăcut de pașii celor care merg de la o ușă la alta nu-l mai percep; aud până și zgomotul făcut de ușa cuptorului din bucătărie când este închisă. Tatăl meu deschide vijelios ușile de la camera mea și trece, îmbrăcat într-un halat care-i ajunge până la călcâie, în camera de alături cenușa din sobă este scurmată cu vătraiul, Valii întreabă într-o doară strigând prin hol ca pe străzile Parisului dacă pălăria tatălui a fost periată, un șșt! care mi se vrea aliat stârnește o voce pe cale de a răspunde strigând²⁰”. Altcineva ar putea percepe, dimpotrivă, aceeași zarvă ca pe o fericită învăluire sonoră. O relație simbolică organizează percepția sunetelor venite din afară. La limită, zgomotul constant al străzii, integrat de individ ca neapartenând câmpului său de influență, este în cele din urmă ocultat, în vreme ce uzurpările sonore din jur sunt percepute ca indezirabile, ca violare a intimității personale. Un număr important de plângeri depuse în comisariatele de poliție se referă la conflicte între vecini din cauza zgomotului: certuri, strigăte ori plâns de copii, televizor, radio, combine muzicale date prea tare, petreceri nocturne etc, care pătrund intempestiv în intimitate. Victima zgomotului se simte expulzată din propria locuință. Cel mai adesea nu suportăm informațiile acustice care ajung la noi decât dacă ele emană de la noi înșine sau dacă permit să fie controlate. Zgomotele pe care le producem noi înșine nu sunt supărătoare, ele au sens. Întotdeauna zgomotul este făcut de ceilalți.

Sentimentul zgomotului s-a răspândit mai ales o dată cu nașterea societății industriale, iar modernitatea l-a extins fără

²⁰ F. Kafka, *Journal*, Paris, Grasset, 1954, p. 121.

măsură. Extinderea tehnicii a mers mână în mână cu pătrunderea sporită a zgomotului în viața cotidiană și cu imposibilitatea tot mai accentuată de a-i controla excesele. Consecința neașteptată a progresului tehnic, el este umbra pe care o face confortul. Chiar dacă zgomotul nu reprezintă o problemă recentă, el a luat amploare în decursul anilor 1950 și 1960 (Thuillier, 1977, 234)²¹. Zgomote noi au pătruns în apartamente o dată cu radioul, televiziunea, aparatele casnice, telefonul, celularul, faxul, magnefoanele, combinele muzicale, CD-urile etc, în vreme ce străzile sau șoselele cunosc un trafic sporit. Dacă te poți sustrage celorlalte simțuri, să respingi un miros neplăcut sau să închizi ochii, în schimb auzul rezistă încercării, iar consecința este sentimentul zgomotului. În orașe zgomotele se suprapun și îl întovărășesc prin constanța lor pe citadin: automobile, camioane, motorete, autobuze, tramvaie, șantiere, sirenele ambulanțelor sau ale poliției, alarmele care se declanșează fără motiv aparent, animația comercială pe străzi sau în cartiere, apartamente sau ferestre deschise de unde se aude muzica dată la refuz etc. Sau lucrări de refacere, de întreținere, construcții de clădiri, demolări de imobile vechi etc.

Cartierele din apropierea garilor cunosc neajunsul sosirilor și plecărilor de trenuri, agitația automobilelor, taxiurilor, autobuzelor, care întrețin tot atâtea focare de zgomot, câteodată chiar strigătele sau manifestările vesele ale câtorva petrecăreți care știu că aici pot găsi cafenele deschise până târziu în noapte. În jurul stadioanelor sau al circuitelor se aud strigătele suporterilor sau rondurile asurzitoare ale motocicletelor, ale automobilelor sau carturilor. Locurile publice ale orașelor sunt asurzitoare iar casele nu rezistă la infiltrațiile sonore provenite de pe străzile învecinate sau chiar pur și

²¹ în comparație cu zilele noastre, acest text al lui Theophile Gautier, care a locuit în 1867 la Issoire, pe care îl citează Guy Thuillier, exprimă exact contrariul: „Un lucru m-a frapat, tăcerea profundă care domnește în oraș. Nu se aude absolut nimic, nici un zgomot de trăsură, nici un lătrat de câine, nici un zgomot de apă curgătoare, nici un freamăt de ființă vie, oricare ar fi ea. E o senzație bizară, pentru mine care sunt obișnuit cu tumultul parizian... Totuși această absență a sunetului mă preocupă fără voce: ascult tăcerea.”

simplu de la apartamentele din apropiere. Conversațiile vecinilor, mersul lor prin casă, un robinet care curge, funcționarea aspiratorului, lipsa de măsură în folosirea radioului sau a televizorului, eventualele certuri etc. nu se limitează la intimitatea cercului familial, ci pătrund în spațiul vecinilor și uneori afectează din plin ritmul lor de viață, alterând liniștea din casele lor. „Bogăția se măsoară acum după sursele de zgomot, după gama de zgomote de care dispune un particular” (Brosse, 1965, 296). Confortul acustic este un lux.

Pentru citadin, obișnuit să trăiască într-o ambianță sonoră zgomotoasă, un moment de tăcere nu are aceeași semnificație ca pentru un sătean. O simplă atenuare a zgomotului făcut de circulația urbană sau de lucrările de pe un șantier din apropiere este de ajuns pentru a trezi sentimentul că s-a lăsat tăcerea; în aceeași situație săteanul continuă să resimtă cu neplăcere fondul sonor. Însă citadinul, obișnuit cu permanența zvonului urban, se simte stingherit într-un spațiu cuprins de tăcere, câteodată se sperie de ea sau se grăbește să producă sunete care îl liniștesc: vorbește tare, lasă în funcțiune radioul din mașină sau pornește walkman-ul. O lume silențioasă sfârșește prin a deveni o lume neliniștitoare pentru cei care trăiesc în zgomot și se trezesc deodată fără repere.

La belșugul de zgomote generate de oraș, la hora neîncetată a mașinilor, societățile noastre adaugă noi surse sonore prin muzica de ambianță din magazine, cafenele, restaurante, aeroporturi etc, ca și cum tăcerea din spațiile în care se schimbă vorbe ar trebui înecată într-un bazin permanent de zgomote pe care nimeni nu le ascultă, care indispon uneori, însă al căror interes este de a răspândi un mesaj securizant: antidot la frica difuză de a nu avea nimic de spus, infuzie acustică de securitate a cărei bruscă întrerupere suscită o jenă sporită. Muzica de ambianță a devenit o armă eficace împotriva unei anumite fobii a tăcerii. Acest univers sonor insistent izolează conversațiile particulare sau învăluie reveriile, îl închide pe orice individ într-un spațiu propriu, echivalent fonic al paravanelor în care întâlnirile rămân cu ele însele, creând o intimitate prin bruiatul astfel suscitată în jurul lor. Revenirea tăcerii, la

sfârșitul benzii de exemplu, trezește interesul față de schimbul de vorbe, față de conținutul lor, pune capăt discreției manifestată anterior, interzice reveria și înăbușă chiar și pauzele din discuții de teamă ca aceste momente să nu fie confundate cu vidul sau cu indiferența. Este mai ușor să taci în prezența unei muzici de ambianță decât în liniștea unei săli de așteptare, unde mai ales estomparea ritualizată a corpului este dificil de realizat, stânjeneala mai vizibilă, cu excepția cazului în care ești absorbit de lectura unei reviste sau unei cărți și reușești să faci liniște în tine însuși (Le Breton, 1990).

Tăind legătura cu sursele sale de origine prin înregistrare și recurând la instrumente potrivite, sunetul poate fi folosit fără limită²². Odată înregistrat, el poate fi auzit de nenumărate ori fără ca individul să iasă din casă, fără ca orchestra să reînceapă să cânte. Același cântec de pasăre sau de balenă este disponibil pentru amator chiar la ani de zile distanță după ce a fost înregistrat. Putem auzi vocea unui apropiat mult timp după ce a murit. O imensă fonotecă stă fără încetare la dispoziția amatorului. Tumultul lumii poate umple o cameră la orice oră din zi sau din noapte. Sunetele sunt reproductibile la infinit, putem chiar să ne imaginăm că vor supraviețui multă vreme după dispariția omului. Modernitatea a inventat sonoritatea constantă și capacitatea de a o spori prin difuzoare. Individul care nu suportă tăcerea are posibilitatea de a recurge la un zgomot de fond pentru faptele și gesturile vieții cotidiene luate în ansamblu. Programele de radio și de televiziune nu se opresc niciodată, nici atmosfera muzicală banalizată din spațiile publice, din holurile de hotel, cafenele, prăvălii, restaurante, galerii comerciale, uneori chiar din mijloacele de transport. Smuls rădăcinilor sale de tăcere, cuvântul însuși se degradează în zgomot de fond. O litanie nesfârșită îl însoțește pe om de-a lungul unei zile, procurându-i fără răgaz repere securizante. Iar dacă întorcându-se

²² Franklin Murray-Schaffer numește schizofonie această ruptură care permite audierea unui concert, cântul unei balene sau rumoarea unei sărbători din propria casă (Murray-Schaffer, 1979).

în propria casă intră într-un fel de tăcere relativă, îi rămâne să aprindă radioul sau televizorul, să urmărească o înregistrare video sau să asculte casete sau CD-uri. Zgomotul exercită un efect narcotic în apartament sau pe stradă; el inspiră încredere în legătură cu permanența unei lumi mereu intacte. El proiectează o linie de audiție controlabilă și recognoscibilă ca un ecran care ar pune capăt agitației și profunzimii tulburătoare a lumii: exercițiu de exorcizare pentru a stăvili rarefierea sensului.

Cât despre liniștea în mijocul vacarmului, aceasta trimite la o atitudine personală, la o disciplină interioară a celui care a atins o asemenea stăpânire de sine. Kafka însuși, după de a avut mult de suferit de pe urma lui, după cum o atestă *Jurnalul* său, sfârșește prin a nota: „Cred că zgomotul nu mă mai supără. Este adevărat că în acest moment nu lucrez. Desigur, cu cât sapi mai adânc în tine însuși, cu atât sporește tăcerea; devii din ce în ce mai puțin neliniștit și tăcerea e tot mai mare²³”. Jena este uneori exorcizată de un ecran de sens, de o înlăturare deliberată a ceea ce dăunează prin decizia de a nu-l mai auzi sau prin recursul la un imaginar care să-l dezamorseze. Bachelard, de exemplu, povestește cum reușește să neutralizeze zgomotul ciocanelor pneumatice asociindu-le mental cu ciocăniturile din ținutul natal.

Un mare număr de societăți par să fie extrem de ospitaliere față de producțiile sonore care în alte părți ar fi catalogate drept zgomote. Difuzoarele de pe străzi care transmit muzică la maximum, televizoare și radiouri care funcționează cu volum ridicat, vacarmul traficului de pe străzi etc. sunt experiențe comune în marile orașe orientale, de exemplu, spre indiferența vădită a locuitorilor. K. G. Durkheim sugerează o interpretare a acestei atitudini în Japonia, o țară care deține controlul în același timp asupra zgomotului și a tăcerii. Viața cotidiană răsună de zarva orașului, difuzoarele repetă neobosit mesaje, avertizări, sfaturi; muzica învâluie cu ambianța ei siropoasă toate locurile publice: de la transporturile în comun la ascensoare, de la restaurante la toalete

într-un fel de hăituire continuă a tăcerii; în locuințe, televizoarele omniprezente fac un zgomot asurzitor. O emisie sonoră neînteruptă pune uneori la grea încercare răbdarea occidentalului. Totuși, japonezii opun propriul lor calm acestei larme care nu îi afectează decât în mică măsură. Un profesor își vede de lucru arătând indiferență față de războiul pe care-l fac elevii în recreații, iar clienții din sălile de așteptare nu sunt deranjați de copiii care se fugăresc zgomotos. K. G. Durkheim analizează echilibrul sufleteș al japonezului față de zgomot ca pe o consecință a educației morale. Acesta se închide în sine iar agitațiile superficiale ale universului său cotidian nu îi tulbură decât în prea mică măsură. Retragerea interioară protejează împotriva zvonului lumii. Cultura japoneză, în prezența zgomotului, nu întrerupe legătura cu resursele morale care îi alimentează atitudinea față de lucruri. Acolo unde occidentalul, potrivit lui Durkheim, privilegiază exterioritatea, neglijând orice alte resurse, sau nefolosindu-se de ele decât cu zgârcenie pentru a afla un moment de pace, japonezul dimpotrivă, imprimă raportării sale la lume o tăcere care îi oferă o anumită distanță.

Sfârșitul tăcerii

„Se pare că ultima bucată de tăcere care mai există încă trebuie refuțată, s-a dat ordin ca tăcerea să înceteze în fiecare om și în fiecare casă, să fie tratată ca un dușman și nimicitor. Avioanele străbat cerul în căutarea tăcerii care se ascunde deasupra unui nor, rotațiile elicelor sunt un fel de lovituri destinate tăcerii”, scrie Max Picard (1953). Zonele de tăcere sunt extrem de vulnerabile la agresiunile sonore. Cel mai mic zgomot se propagă pe nesimțite și străbate distanțe mari. Un ferăstrău electric, un automobil sau o motocicletă pe drumurile forestiere, un papuc zburător pe un râu sau un

luc strică farmecul locurilor adăugându-le un element străin pe care aceste spații nu-l pot integra. Lor li se aduce atingere deoarece larma le restrânge cu brutalitate capacitatea de a fi întrebuințate, lacând din ele un simplu reziduu al zgomotului. În aceste circumstanțe, există o contradicție netă între natură și tehnică. Dacă zgomotul este legat de viteză, de forță, de energie, de putere, tăcerea reprezintă dimpotrivă o cristalizare a duratei, un timp oprit sau extraordinar de lent, deschis senzorialității corpului omenesc, care pulsează în ritmul domol al mersului. Putem considera, o dată cu Jacques Brosse, că „nu există zgomote în natură, ci numai sunete; în natură nu există nici o discordanță, nici o anarhie. Chiar și bubuitul tunetului, chiar și vuietul unei avalanșe ori prăbușirea unui copac în pădure sunt expresia unor legi acustice care nu sunt transgresate” (Brosse, 1965, 295-296).

Acțiunile de lichidare a tăcerii abundă; ele nu sunt deliberate, dar se alătură zgomotelor din mediul citadin sau pur și simplu tehnic și iau cu asalt locuri încă ferite, nedefrișate, menite purei gratuității a tăcerii. Ele sunt eficiente prin consecințele lor zgomo-toase sau în voința lor de a interpune în permanență un vâl sonor între sine și lume, prin instituirea unui vuiet continuu care abate atenția individului de la preocupările personale. Modernitatea este expresia unei tentative difuze de saturare a spațiului și a timpului printr-o neobosită emisie sonoră. Fiind o zonă nedefrișată, supusă așteptărilor, la dispoziția oricui, tăcerea provoacă reacția de a ocupa, de a însufleți pentru ca acestei sfidări a „inutilului” pe care ea o tăinuie să i se pună în sfârșit capăt. Căci într-o logică productivă și comercială tăcerea n-are nici un rost, ea ocupă un timp și un spațiu ce-ar putea beneficia de un randament mai bun. Pentru modernitate, tăcerea este un reziduu în așteptarea a ceva mai fructuos; ea este ca un maidan în centrul orașului, un fel de sfidare care cere să fie rentabilizată, să se facă utilă într-un fel sau altul, deoarece așteptarea ei este pierdere de vreme. Anacronică, domeniu în care zgomotul nu a pătruns încă, tăcerea este ceva arhaic care trebuie să-și găsească leacul. „Tăcerea, scrie M. Picard, apare ca un defect de construcție în desfășurarea continuă a zgomo-

tului" (Picard, 1953, 66). Ea răsună ca o pană asurzitoare a sistemului. Tăcerea este un rest, ceea ce nu a fost încă pătruns și nici alterat de zgomot, ceea ce încă mai este menajat de mijloacele sau consecințele tehnicii.

Comercializarea tăcerii

Contextul zgomotos al societăților occidentale și schimbarea sensibilităților colective de câteva decenii în această privință induc o jenă crescândă a utilizatorilor. O legislație mai atentă reglementează zgomotul și încearcă să-l mențină în interiorul unor limite precise; ea urmărește să-i protejeze pe cei care muncesc într-un mediu sonor dificil sau care manipulează unelte producătoare de zgomot, să atenueze larma de pe un șantier pentru a reduce efectele dăunătoare asupra locuitorilor unui cartier, să controleze circulația într-un oraș prin orare stricte, să dea un cadru juridic problemelor dintre vecini când anumite instrumente sonore sunt folosite nepotrivit la anumite ore sau când apar manifestări penibile (scandal nocturn de exemplu). Proiectele de urbanism sunt mai preocupate astăzi de păstrarea unor zone liniștite. Beneficiarii acestora se mobilizează adesea împotriva proiectelor de autostrăzi, aeroporturi etc. care ar desfigura acustica unui anumit spațiu. Iar legitimitatea socială a unor astfel de revendicări nu mai întâlnește astăzi prea multe obiecții. Dreptul la confortul acustic (prezervarea unei părți de tăcere) a devenit un domeniu sensibil al sociabilității, o valoare unanimă ca răspuns la extinderea zgomotului în mediul ambiant. Tăcerea a fost asimilată puțin câte puțin de-a lungul ultimelor decenii, și mai ales începând cu anii optzeci, ca o referință comercială importantă în promovarea turistică a unei regiuni, a unor excursii sau șederi. Întreprinderile sau agențiile publicitare au perceput și ele necesitatea de a valorifica tăcerea în condițiile în

care viața cotidiană este hărțuită de zgomot. Astăzi se pune accent pe silențiozitatea unui motor de automobil, aparatelor casnice, mașinilor de tuns iarba etc. Argumentul este o soluție eficace de marketing. Industria insonorizării a cunoscut o largă dezvoltare în ultimii ani. Se izolează casa, biroul, atelierele, mașinile; sunt atenuate zgomotele inevitabile; indivizii nu mai suportă ca motorul automobilului, avionului sau zgomotele trenului să le tulbure conversațiile. Fiecare se străduiește în principiu să atenueze producția sonoră proprie și așteaptă în schimb să fie tratat cu aceeași atenție de vecinii săi. Devenind mai rară, hărțuită din toate părțile, tăcerea se transformă în valoare comercială deosebită. Se întâmplă ca fabricanții de produse să cumpere plaje de tăcere într-un program de difuzare și să le ofere în numele lor ascultătorilor. Tăcerea se transformă în bogăție morală, comercială, turistică, ecologică etc. Specie pe cale de dispariție, prețul ei urcă pe zi ce trece și dă naștere unei atitudini de ocrotire mai mult sau mai puțin eficace și interesată.

5. Spiritualitatea tăcerii

In magno silentio cordis

Sfântul Augustin

Limba lui Dumnezeu

Cuvântul scindează lumea și introduce ruptura (și legătura) de sens, așa cum chipul pune în evidență singularitatea individului și autorizează recunoașterea sa de către ceilalți. Însă pentru credincios Dumnezeu nu s-ar putea rezuma la o semnificație limitată, el se sustrage cuvintelor căci se află dincolo de ele, dincolo de orice limită de sens. Cuvântul sau chipul sunt chiar antinomice față de atributele divine; ele sunt caractere esențial umane prin faptul că exprimă o separare. Dumnezeu este fără chip, căci el reprezintă infinitatea de chipuri posibile și nu ar putea să participe la distincția individuală, după cum un cuvânt nu ar putea să epuizeze îndemânarea omului atât în a-i vorbi, cât și în a-l numi. „Tăcerea este uneori atât de încărcată de semnificații, încât ea abolește cuvântul, scrie Lavelle, nu numai pentru că îl face să fie inutil, ci și pentru că ea ar risipi, multiplicând-o și răspândind-o în afară, această esență prea fină pe care o poartă în sine fără a permite, ca

să spunem astfel, să fie atinsă. Tăcerea este un omagiu pe care cuvântul îl aduce spiritului. Astfel, cuvântul lui Dumnezeu, căruia nimic nu-i lipsește și care este revelație deplină, nu se deosebește prin nimic de tăcerea desăvârșită" (Lavelle, 1942, 129-130).

Dacă religiile monoteiste n-au renunțat niciodată la autoritatea cuvântului sau la cânt, diferitele teologii sunt pătrunse de o anumită predilecție pentru tăcere. Până și în clipele de fervoare religioasă omul nu se poate elibera de condiția sa pentru a-și mărturisi credința, iar limbajul se dovedește adesea necesar fie și numai pentru a afirma, la fel ca misticii, imposibilitatea de a spune, însă alegerea tăcerii se impune câteodată, iar dacă se cuvine să vorbim, până la urmă o tonalitate specifică de tăcere străbate cuvântul care i se adresează lui Dumnezeu. „O tăcere mistică îi cinstește pe zei imitându-le natura", spune Apolodor din Atena. Față de nesfârșirea lui Dumnezeu, credinciosul plin de ardoare nu poate găsi alte resurse decât lăsând să urce în el un „imn de tăcere", spune Grigore din Nazianz¹. „Când te afli în tăcere, tu ești atunci ceea ce era Dumnezeu înainte de existența naturii și a creaturilor, și din care a alcătuit natura și creaturile. Și atunci vezi și auzi cele prin care el vedea și auzea în tine, înainte ca propria ta vreau, vedere și auzire să fi început", scrie Jakob Bohme. „Prietenul tăcerii ajunge apropiatul lui Dumnezeu. în taină stă de vorbă cu el și îi primește lumina", scrie la rândul său Ioan Climahul, călugăr pe muntele Sinai în primul secol al erei creștine. La fel pentru Andre Neher, care evocă tradiția iudaică: „După cum tăcerea constituie forma cea mai elocventă de revelație, tot așa instrumentul cel mai elocvent de adorație este tăcerea. Infinitului îi corespunde și-i răspunde inefabilul, temă religioasă pe care Biblia este încă o dată prima ce a plasat-o în străfundurile sufletului omenesc" (Neher, 1970, 15). Și Neher citează psalmul 62: „Ah, către Dumnezeu freacă de tăcere sufletul meu" și psalmul 65: „Doar Tăcerea Ți se potrivește Ție în chip de Laudă". „Cuvântul înșală și numai

¹ Gregoire de Nazianz, *Poemes dogmatiques*, Patrologie Grecque 37, pp. 507-508.

tăcerea respectă această legătură organică ce aşază Inefabilul în faţa infinitului", conchide A. Neher. Mistica musulmană nu rămâne nici ea în urmă când declară odată cu Rumi: „Păstrează tăcerea ca să auzi ceea ce Dumnezeu îți insuflă" (Miquel, 1981, 832). „Vă adresez îndemnul de a vă ține ciulite urechile inimii voastre către această voce interioară și de a vă strădui să-l ascultați pe Dumnezeu înlăuntrul vostru, căci această voce răsună în locurile cele mai pustii și pătrunde în ascunzișurile inimii. Această voce se strecoară și nu încetează niciodată să răsună la ușa fiecăruia dintre noi. Ea vorbește acum și poate că nu se găsește nimeni s-o asculte", scrie Bernard de Clairvaux.

Retragerea credinciosului în sine însuși face ca bâlbâielile limbajului să devină inutile. Sfântul Ioan al Crucii afirmă că „Tatăl nu a pronunțat decât un singur Cuvânt: acesta este Verbul său. L-a spus veșnic și într-o tăcere veșnică. Sufletul aude în tăcere". Mașter Eckhart reia ideea: „Tatăl cerească spune un Cuvânt și îl spune veșnic, iar în acest Cuvânt el pune toată puterea sa, exprimă întreaga sa natură divină, în mod absolut, și toate creaturile. Cuvântul zace ascuns în suflet, astfel că nu este cunoscut, nici auzit, doar dacă nu i se dă voie să fie deslușit în străfund; înainte nu este auzit; iar mai curând, toate vocile și toate zvonurile trebuie să înceteze, o liniște curată trebuie să fie de față, o tăcere... în tăcere și în odihnă... Dumnezeu vorbește în suflet și se exprimă deplin în suflet²." Tăcerea este limbajul lui Dumnezeu deoarece conține în sine toate cuvintele; ea este o rezervă inepuizabilă de sens. Omul este poftit să facă tăcere în sine, să renunțe la condițiile obișnuite ale conversației pentru a auzi un discurs pe care discontinuitatea cuvintelor nu îl mai poate transmite. Însă ascultarea limbii divine nu se produce fără o înclinație prielnică a credinciosului, care se arată pe deplin disponibil. „Iubește tăcerea, scrie Isaac din Ninive, ea îți aduce un rod pe care limba nu-l poate descrie. Mai întâi, noi suntem cei care ne impunem tăcerea. Apoi din tăcerea noastră ia naștere ceva care ne atrage către tăcere. Să-ți dea Dumnezeu să

² Meister Eckhart, *Sermons*, TI, Paris, Seuil, 1974, pp. 166-167.

simți ce se naște din tăcere" (Miquel, 1981, 838). Astfel, numeroși credincioși se adresează lui Dumnezeu printr-o vorbire interioară al cărei statut aparent este tăcerea, însă cu o intenție activă. Este predominant sentimentul că Dumnezeu nu are nevoie de urechi pentru a auzi rugăciunea unui credincios. Rugămințile adresate lui Dumnezeu sau sfinților sunt exprimate în tăcere, în forul interior al credinciosului cu convingerea că vor fi totuși îndeplinite. Ne vom referi mai întâi la tradiția creștină, însă vom vedea după aceea că gustul pentru tăcere și perceperea puterii ei irezistibile în relația cu divinul se manifestă deopotrivă și în alte religii.

Discipline ale tăcerii

Fascinația tăcerii și a singurătății în spațiile inospitaliere ale deșertului egiptean nu datează din epoca primilor creștini. Ea există de asemenea la sfârșitul celui de-al doilea mileniu. În căutarea spirituală pe care o exprimă, inscripțiile de pe munții din zona Tebei reprezintă atracția pentru izolare. Scribul Anii îi învață următoarele pe elevii săi: „Nu înmulți cuvintele. Fii tăcut, dacă vrei să fii fericit. Nu-ți lăsa vocea să răsunе (în) sălașul liniștit al lui Dumnezeu, care urăște strigătele. După ce te-ai rugat cu inimă iubitoare, ale cărei cuvinte toate sunt ascunse... El îți primește ofranda³”. E o chemare la rugăciunea interioară într-o atitudine tăcută, umilință a cuvântului și căutare a mântuirii caracteristice pentru sihastrii din deșert. Un pic mai târziu un alt scrib leagă în mod explicit puritatea și modestia demersului interior de așteptarea plină de răbdare a mântuirii: „Nu-l supune pe Dumnezeu unui interogatoriu. Lui Dumnezeu nu-i place să te apropii de el cu de-a

³ Citat de F. Dumas, „La «solitude» des therapeutes et les antecedents d'egyptiens du monachisme chretien”, in *Philon d'Alexandrie*, Lyon, CNRS, 1967, p. 355.

sila: este o ființă care își refuză alcătuirea privirii curioase. Ai grijă să nu ridici vocea în casa Lui. Căci lui Dumnezeu îi place tăcerea". Numele zeiței Meret-Seger însemna „cea care iubește tăcerea”, înțeleptul Amenopeu vorbește în mod alegoric despre retragerea din lume a călugărilor: „Cel care este cu adevărat tăcut se păstrează. El este ca arborele care crește în livadă. Înverzește și dă de două ori mai multe roade. El se află în calea Domnului său. Roadele sale sunt dulci, umbra îi este plăcută”⁴. Retragera discretă în inima deșertului are prin urmare o lungă istorie în tradiția egipteană, dar și eseniană. La fel, în Orient discipolii lui Buddha au popularizat retragerea spirituală în afara societății în singurătate și tăcere cu mult înaintea călugărilor creștini.

Monahismul creștin ia naștere în secolul al IV-lea în deșertul egiptean. Sfântul Antonie, figură emblematică, „Părinte al călugărilor”, aude în copilărie un cuvânt din Evanghelie care îi prezice calea: „Dacă voiești să fii desăvârșit, du-te, vinde averea ta, dă-o săracilor și vei avea comoară în cer; după aceea, vino și urmează-mă” (Matei, 19, 21). În această epocă biserica triumfă, se bucură de protecție imperială, este bogată, beneficiază de numeroase privilegii, intră într-o nouă fază a istoriei sale. Persecuțiile încetează și o dată cu ele atracția ambiguă pentru martiriu. Pentru a îndeplini exigența credinței lor, oamenii aleg să se retragă din lume. Aceștia sunt singuratici consacrați unei existențe de sihăstrie, deplin întorși cu fața către Dumnezeu într-o climă extrem de aspră. Avem cunoștință despre ei dintr-o culegere de texte scurte și dense, *Apoftegmele* care, destinate să-i ajute pe tinerii călugări să intre în viața monastică, le oferă modalitățile exemplare de a se întoarce către Dumnezeu: sfaturi, anecdote semnificative sau sentințe se succed sub trăsăturile diferiților pustnici care au marcat spiritualitatea deșertului. Acești oameni aleg să vină în locuri greu accesibile și ostile, locuite de demoni, pentru a-și pune la încercare credința prin confruntarea cu răul și a ieși victorioși cu ajutorul lui Dumnezeu. Deșertul exterior deschide o

⁴ *Ibidem*, pp.356-357.

cale favorabilă deșertului interior, încurajează eliberarea spirituală prin respingerea simțurilor și ura activă a materialității corpului. Pustnicul se preface în întregime în rugă și laudă. Prin angajarea sa spirituală fără concesiune, el vrea să transforme ariditatea acelor locuri în pământ al lui Dumnezeu. În sine, bineînțeles, deșertul nu dezvăluie nici o învățătură, el este o condiție de exercitare a credinței, un revelator al ardoarei care îl însuflețește pe pustnic. Confruntarea cu tăcerea, cu singurătatea și cu vidul este o punere la încercare a adevărului, o redevabilă întâlnire cu Dumnezeu, și mai ales cu dușmanii lui.

Spiritualitatea deșertului solicită toate resursele morale ale pustnicului nu numai din cauza condițiilor de viață materială, ci și pentru că Satan a ales să domnească în deșert și-i persecută pe cei care luptă împotriva lui pe propriul său teren. Însă victoria anahoretului este cu atât mai valoroasă. În singurătatea lui, el practică tăcerea și se dedică în întregime lui Dumnezeu. Sfântul Antonie nu întâlnește pe nimeni vreme de douăzeci de ani: „Cel care își are sălaș în deșert și în el își duce traiul în reculegere s-a descotorosit de trei griji: de auz, de vorbărie și de văz”. Când renumele acestora îi atrag pe discipoli, pustnicii îi învață despre sobrietatea cuvântului ori despre tăcere. Trebuie să te retragi tot mai adânc în tine însuși, să pătrunzi și mai departe în deșertul lăuntric. Arsenie este un înalt funcționar care se roagă lui Dumnezeu: „Doamne, arată-mi calea mântuirii!” Aude o voce care îi spune să se depărteze de oameni. El se supune și pleacă în pustie. Mai târziu, repetă aceeași rugă iar răspunsul este: „Fugi, taci, reculege-te: acestea sunt legile lipsei de păcat”. Arsenie ajunge într-o zi într-un loc în care vântul bate prin stuful din apropiere. Cercetează de unde vine zgomotul, iar frații care trăiesc acolo îl lămoresc. „Adevărat vă zic, spuse el, dacă cineva se odihnește și aude cântecul unei păsări, inima lui nu mai are odihnă. Cu atât mai mult voi care auziți foșnetul stufului.” Tăcerea sufletului este precedată de o tăcere a lumii. Orice zgomot este o sursă de perturbare care îl îndepărtează pe pustnic de Dumnezeu amintindu-i condiția sa. Totuși, vastitatea tăcerii interioare a lui Pimen învâluie orice manifestare sonoră din

preajma chiliei sale. Isaac, alături de el, aude cântatul cocoșului și se întoarce indignat către tovarășul său pentru a se plânge că rugăciunea este astfel tulburată. Pimen îi răspunde: „Isaac, de ce mă silești să vorbesc? Tu și semenii tăi auziți zgomote, însă cel treaz nu se sinchisește de ele”.

După uzanțe, înainte de a părăsi pe un mai vârstnic, discipolul (sau vizitatorul) îi cerea pustnicului să-i spună un cuvânt care să-i arate calea. Avva Moise i se adresează astfel unui interlocutor: „Rămâi în chilia ta, ea îți va arăta totul”. În ceasul morții, Arsenie spune: „M-am căit adesea că am vorbit, însă niciodată că am tăcut”. Agathon a stat trei ani cu o piatră în gură pentru a învăța să păstreze tăcerea. Carion își exprimă regretul: „Mi-am dat în mult mai mare măsură silința decât fiul meu Zaharia, și totuși nu l-am ajuns în cunoașterea umilinței și a tăcerii”. În preajma morții, Moise îl întreabă pe același Zaharia: „Ce vezi?” El răspunde: „Nu ar fi mai bine să tac, Părinte?”, iar Moise spune: „Ba da, fiule”. Într-o zi Pambo primește vizita patriarhului Teofil; frații săi, adunați în jurul lui, îi cer să pronunțe un cuvânt de salut în onoarea oaspetelui. Însă Pambo tace iar într-un târziu le spune: „Dacă tăcerea mea nu l-a edificat, atunci nici cuvântul meu nu o va putea face”. „Nu vorbește cu ușurință atâta vreme cât Dumnezeu nu-l inspiră”, explică tovarășii săi. Tăcerea nu este un scop în sine, calitatea ei e mai importantă; ea nu înseamnă nimic dacă nu exprimă o apropiere de Dumnezeu. În acest sens, cuvântul este echivalent cu tăcerea dacă amândouă sunt pătrunse de dragoste. „Există un om care în aparență tace, dar în inima lui îi dezaprobă pe ceilalți; un astfel de om vorbește neîncetat. Însă există un alt om care vorbește de dimineața până seara, și totuși el păstrează tăcerea: adică nu spune nimic neutil”, afirmă Pimen. Zenon acceptă un discipol, petrece doi ani alături de el fără să-l întrebe nici măcar cum îl cheamă, nici de unde este. Pentru a-l învăța să îndeplinească, se mulțumește să-i arate cum se lucrează fără a pronunța vreodată un cuvânt (Lacarrière, 1975, 249). Exemplul este mai prețios decât cuvântul. „Un tânăr vine la un ascet bătrân pentru a învăța să fie desăvârșit. Însă bătrânul nu-i adresa nici un cuvânt. Celălalt îl întreabă de ce tace: «Sunt eu mai

marele tău ca să-ți spun ce să faci? Nu voi spune nimic. Fă, dacă vrei, ceea ce vezi că fac eu». Începând cu acel moment, tânărul l-a imitat în toate pe bătrânul ascet și a învățat sensul tăcerii". Doi discipoli îl întreabă pe Iosif dacă numeroasele vizite pe care le primește nu-l împiedică să se roage. Acesta nu răspunde, dispare în adâncul grotei sale, iese îmbrăcat în zdrențe și se plimbă în tăcere. Intră din nou în grotă și revine îmbrăcat într-un veșmânt religios, apoi reîncepe să se plimbe fără a spune nimic. Discipolii au înțeles că haina nu îl schimbă pe ascetul care se roagă fără încetare, în orice împrejurări: întrebuițare vorbitoare a trupului pentru a păstra tăcerea pe buze! Încercarea de a ajunge la *apatheia*, adică la o insensibilitate care desființează trupul pentru a-l face asemănător cu sufletul, află în tăcere cel mai bun instrument pentru a împrumuta forță rugăciunii. Odată atinsă această stare, când tăcerea interioară domină existența pustnicului, vizitele nu-l mai pot distra de la misiunea lui, le dă sfaturi călătorilor veniți să ceară îndrumare cufundat în rugăciunea sa neîntreruptă; nici un gând, nici un cuvânt nu-l pot determina să iasă din starea lui. „Dacă omul nu spune în inima lui: Dumnezeu și cu mine suntem singuri în lume, nu va cunoaște odihna", spune avva Alonios⁵.

Pustnicii se adună câteodată pentru a-și conjuga puterile contra demonului care bânuie în aceste locuri favorabile oricăror încercări și mai ales tuturor proiecțiilor imaginare. Cei vârstnici îi văd pe discipoli înghesuindu-se în jurul lor. Existența comună trebuie să fie atunci organizată. Pahomie, în Egiptul de Sus, impune călugărilor primele reguli în jurul anului 320, la Tabenna. Chiliile călugărilor formează o incintă în jurul clădirilor comune: biserică, cuhnii, refectoriu etc. Monahii nu fac nici un legământ, dar se angajează să se supună regulilor. Pahomie temperează pasiunile ascetice ale călugărilor; dorește să nu-i descurajeze pe tineri, ci să-i mențină sub tutela lui Dumnezeu. El insistă în mai multe rânduri asupra necesității tăcerii. Nici o conversație nu trebuie să aibă loc la masă sau în

⁵ Cea mai mare parte din apoftegmele citate mai sus provin din lucrările lui Jean-Claude Guy (1976) și Olivier Clement (1982).

timpul nopții, nici o vorbă ori răset nu trebuie să tulbure slujbele, nici măcar munca manuală. Se cere ca în incintă „vorbele să nu fie înmulțite”: tăcere pentru disciplină și reculegere. În aceste condiții de viață comunitară, tăcerea este un mod eficace de a menține singurătatea care întreține rugăciunea, fără a renunța totuși la legăturile cu ceilalți și deci la virtutea de a fi supus și umil. Sfântul Vasile cel Mare, episcop de Cezareea, mort în 379, redactează noi reguli pentru a organiza viața călugărilor din Cappadocia, în Asia Mică. Și pentru el, atmosfera din mănăstire trebuie scăldată în tăcere. Sobrietatea domină cuvântul: „Este bine ca noii veniți să practice tăcerea. Dovedind în mod palpabil că se pot controla stăpânindu-și limba, ei își vor da toată silința în același timp, păstrând mereu o tăcere desăvârșită, să învețe de la cei ce știu să mănuiască vorba cum să întrebe și cum să răspundă... De aceea, bineînțeles, în afară de cânturi la slujbă, vor trebui să păstreze tăcerea și să nu vorbească decât dacă sunt obligați, fie din nevoie personală, pentru îndrumări sufletești sau dacă este nevoie absolută în desfășurarea unei munci, fie pentru că sunt întrebați și trebuie să răspundă negreșit” (GR 13). Alte reguli condamnă folosirea cuvântului și denunță mai ales vorbele inutile. Celebra regulă a 17-a condamnă râsul, însă încurajează „zâmbetul vesel”. Regulile sfântului Vasile exercită chiar și astăzi a anumită influență asupra monahismului oriental.

Benedict de Nursia redactează la sfârșitul vieții sale (547) o culegere de reguli, șaptezeci și trei de capitole regroupând prescripții morale și practice, care sunt hotărâtoare în statornicirea monahismului european și fac din ele un mod de existență în comun, supus unei discipline stricte. Este vorba de faptul că monahii trebuie să trăiască laolaltă și să facă din fiecare activitate o rugă adresată lui Dumnezeu, însă fără a ceda pasiunii ascetice a Părinților din deșert. Benedict este un apropiat al lui Pahomie, întemeietorul vieții cenobiților, adică unei grupări de călugări uniți în ideal prin iubire de Dumnezeu, milostenie, supunere, sărăcie. Regula lui Benedict⁶ se aplică unor oameni simpli, care tind către rugăciune, însă care în

⁶ V. trad. în limba franceză a lui Jean-Pie Lapiere (1982).

(Secași măsură s-au consacrat împărtășirii frățești a condiției lor de existență. „Sperăm, scrie el, că nu vom stabili nimic care să fie prea aspru ori apăsător în această instituție. Totuși, dacă ceva anume va părea oarecum mai riguros, care a fost impus cu dreptate pentru a corecta viciile noastre și a păstra iubirea de Dumnezeu, ai mare !-U|M ca sub imperiul unei temeri neașteptate să nu părăsești calea mântuirii ale cărei începuturi sunt întotdeauna grele" (Prolog). Mialele dispune de o autoritate absolută asupra călugărilor, „el este BSOimoscut ca un înlocuitor al lui Hristos" (R. 2), însă trebuie să i lipundă de actele sale în fața lui Dumnezeu. Fiecărui călugăr îi este atribuită o îndatorire zilnică precisă care contribuie la buna funcționare a întregului. Munca manuală este pusă în valoare, fiind ioiisiderată ca un prilej de perfecționare morală, asceză liniștită mire nu trebuie să fie prin nimic istovitoare și în dauna rugăciunii .ui icculegerii. Mănăstirea participă la o transfigurare a existenței mb egida credinței și simplității; în ochii călugărilor, ea este „casa Im Dumnezeu și poarta cerului". Cea mai mărunță sarcină a monahului îl ajută să se întoarcă spre divin; el știe să trăiască sub această privire exigentă care îi reamintește în permanență îndatoririle sale. Imperativele vieții în comun, de a fi deschis de asemenea către lumea exterioară, presupun punerea în aplicare a \niuților esențiale ale monahismului: iubirea de Dumnezeu și lUpunerea. „Nimic să nu treacă înaintea lucrării lui Dumnezeu", liturghia este centrul vieții spirituale a mănăstirii: călugărul este înainte de toate un om care se roagă. Benedict acordă tăcerii un loc determinant. El îi consacră un întreg capitol așezat între cele despre •aipunere și umilință, și revine asupra ei în nenumărate rânduri. • II vântul de început al Regulii este „Ascultă", adică desemnează o iiiindine preliminară. Statuile lui Benedict îl reprezintă adesea cu dtgstul atătător în dreptul gurii, încremenit într-o așteptare vigi- Itlfti a cuvântului lui Dumnezeu.

Tăcerea însoțește reculegerea, îi reamintește călugărului singurătatea relației sale cu Dumnezeu, cât de umil este și îl poștește să își cultive spiritualitatea. Făcând inventarul unor ..instrumente ale faptelor bune", Benedict îi invită pe călugări să

vorbească cu moderație: „A nu da ocazia de a se vorbi mult”, „A nu se pronunța cuvinte inutile sau care doar stârnesc râsul”. Este vorba în primul rând de a evita „păcatele de limbă”. În altă parte citează un pasaj din Psalmi în care profetul își arată umilința rămânând mut și tăcând „chiar și despre lucrurile bune”. Cu atât mai mult, comentează Benedict, osânda care pedepsește aspru un păcat trebuie să preîntâmpine cuvintele deplasate” (R. 6). Rugăciunea însăși nu poate fi concepută cu vorbe de prisos, sobrietatea deține și aici o poziție determinantă, și la fel calitatea tăcerii interioare, intensificată de conversația cu Dumnezeu. „Nu prin mulțimea cuvintelor rostite ne vor fi îndeplinite dorințele, ci prin curățenia inimii... Rugăciunea trebuie deci să fie scurtă și pură, cu excepția situației în care grația inspirației divine ne îndeamnă sufletul să o prelungim” (R. 20). El mai revine asupra cuvintelor inutile sau care provoacă râsul și le respinge cu fermitate: „Cât despre bufonerii, vorbele de prisos și care nu sunt bune decât să stârnească râsul, le condamnăm pentru totdeauna și în orice situație, și nu permitem discipolului să deschidă gura pentru rosti astfel de cuvinte”. În cele din urmă, orice vorbă care se îndepărtează fie și numai pentru o clipă de Dumnezeu este suspectă. „Dată fiind importanța tăcerii, numai uneori va trebui se fie acordată discipolilor, chiar dacă aceștia sunt perfecți, permisiunea de a sta de vorbă între ei, deși subiectele vor fi bune, sfinte și în măsură să edifice” (R. 6). În desfășurarea vieții monastice, tăcerea este deci de rigoare și orice cuvânt măsurat cu severitate. Păstrarea sensurilor presupune faptul de a nu spune nimic, de a nu vedea și de a nu auzi nimic, de a rămâne cu totul într-o prezență umilă, atent pe dinlăuntru la singura realitate, care este cea a lui Dumnezeu. Monahul este legat de tăcere atâta vreme cât nu este întrebat, și dacă este pus în situația de a lua cuvântul, el o va face cu modestie și sobrietate, căci în spatele oricărui exces stă la pândă păcatul.

Ușurința de a tăcea este o virtute, iar călugărul este invitat să cultive în toate împrejurările tăcerea. La mesele luate în comun nu trebuie să se audă nici șușoteli, nici vorbe, ci să fie ascultată vocea celui care citește. Fiecare este atent ca celuilalt să nu-i lipsească

nimic. Un obiect uitat să fie adus la masă este cerut prin semne. După ultima slujbă de seară, „nu se va mai permite nimănui să vorbească altcuiva, oricine ar fi acela. Dacă cineva este surprins că nu respectă această regulă a tăcerii, să i se dea o pedeapsă foarte aspră. Se consideră o excepție cazul în care ar fi necesară primirea de oaspeți, sau dacă starețul are de dat vreo poruncă, și chiar și alunei toți vor trebui să se comporte cu toată gravitatea, reținerea și cinstea" (R. 42). Noaptea sunt consacrate odihnei, iar dacă vreun călugăr dorește să citească, o va face în minte pentru a nu tulbura somnul sau rugăciunea tovarășilor săi⁷. Tăcerea este de asemenea o disciplină. Starețul vorbește și îi învață pe alții, monahul tace și ascultă. Vocația călugărului este să urmărească în orice clipă contopirea cu Dumnezeu prin rugăciune și detașare de lume, păstrarea sensurilor, puritate interioară, înlăturarea a tot ceea ce s-ar împotrivi spiritualității. Pentru monah (*monos* înseamnă „singur”), mănăstirea (și cu atât mai mult chilia) este un pustiu, o cauză a renunțării și a singurătății. Însă el nu este totuși „singur cu cel Singur”; după cum spune Evagrie, „este călugăr cel care e despărțit de toate și unit cu toți”. Respectarea tăcerii este materia care îl autorizează pe fiecare să mențină singurătatea și legătura cu ceilalți și cu divinul. „Și iată că se statornicesc, în chiliile bine orânduite, schimburi sfinte, studii admirabile, ocupații mai puțin active, răgazuri laborioase, o iubire de Dumnezeu bine rânduită, o tăcere mutuală care înseamnă limbaj, o despărțire reciprocă ce e mai curând reciprocitate întru bucurie și folos; astfel se întâmplă că, Iară a se vedea unul pe altul, fiecare călugăr vede în celălalt ceea ce

⁷ în antichitate, se citea cu voce tare, chiar și atunci când lectura era iaeută pentru sine. În Confesiuni, sfântul Augustin își arată mirarea când îl întâlnește pe Ambrozie, episcop de Milano, în legătură cu faptul că îl găsește înfundat într-o lectură mută: „Ochii săi, când citea, urmăreau paginile și inima sa cerceta gândul, însă glasul său și limba sa se odihneau... Or, noi l-am văzut întotdeauna citind în tăcere, niciodată altfel” (Confessions, Paris, Poche, p. IM). A citi în tăcere era la acea vreme un lucru rar. Lectura se tăcea recitând cu voce tare.

trebuie urmat, iar în sine însuși ceea ce trebuie deplâns⁸. Tăcerea monastică nu este doar absență a cuvintelor, ci și calmul suveran al inimii în liniștită așteptare a lui Dumnezeu; ea este precedată de tăcerea lui Hristos și de exemplul dat de Părinții din pustie. De-a lungul secolelor, rigoarea a ceea ce a fost numit *bona taciturnitas* slăbește câteodată în funcție de loc. Anumite statuări se referă la recreații, adică la momente în care călugărilor le este îngăduit să stea de vorbă între ei pentru perioade scurte bine precizate, sub rezerva de a se consacra numai discuțiilor edificatoare, iar nu vorbăriei.

Regulile monastice din Evul Mediu timpuriu insistă asupra pericolelor inerente datorate uzului nepotrivit al limbii: gura este o poartă primejdioasă care trebuie păzită cu grijă pentru ca ea să nu cedeze necumpătării. Între sfârșitul secolului al XII-lea și jumătatea secolului al XIII-lea, iar apoi în mod mai atenuat, creștinătatea occidentală este extrem de severă cu păcatele de limbă și se străduie să promoveze în viața monastică, însă și în ansamblul societății, o strictă disciplină a limbajului. Păcatul de limbă constă în cuvintele nelalocul lor pe care un om le pronunță aievea sau le gândește în forul său interior. Teologii amintesc o mulțime de texte din Vechiul și Noul Testament, insistând asupra necesarei sobrietăți a discursului pentru cel care dorește să fie plăcut de Dumnezeu, între care mai ales psalmul 38: „Păzi-voi căile mele, ca să nu păcătuiesc eu cu limba mea”. Cea mai grea condamnare este însă dată în epistola sfântului Iacob, unde se spune în principal că „Limba însă, nici un om nu o poate îmblânzi. Ea este un rău fără astâmpăr, plină de venin ucigător. Prin ea îl lăudăm pe Dumnezeu, și tot prin ea blestemăm oamenii, făcuți după asemănarea lui Dumnezeu. Din aceeași gură ies binecuvântarea și blestemul” (Iacob, 3, 8-12). Matei nu este nici el mai puțin virulent: „De ziua judecății oamenii vor da socoteală de orice cuvânt nefolositor ce-l vor fi rostit. Căci după cuvintele tale vei fi recunoscut ca drept, și după cuvintele tale vei fi osândit” (Matei, 12, 36). Dominicanul Guillaume Peyrault

⁸ Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* (ediție de M.-M. Davy), Paris, Vrin, 1940, pp. 264-265.

idaiigă la cele șapte păcate capitale un al optulea, care împrumută unele trăsături de la primele șapte și care constă în păcatul de limbă. Bernard de Clairvaux, printre mulți alți autori din epocă, va unita că limba poate fi coruptă, impudică, grandilocventă, înșelătoare, bârfitoare (Casagrande Vecchio, 1991, 23): adică tot nlAlea păcate care atârnă greu asupra sufletului celui vinovat. Dominicanul Jacques de Voragine nu uită să reamintească un ipisod din viața sfântului Dominic. Diavolul s-a străduit în zadar Nf-I ispitească; până la urmă, sleit de puteri, îi reproșează că a nu ȝilcat regula tăcerii și îl conduce la vorbitorul unei mănăstiri. „Alunei diavolul începu să învârtă limba în gură cu viteză, scoțând un zgomot nedeslușit și straniu”⁹. Călugării, dispensați în aceste IOOUi de regula tăcerii, se lasă pradă unei beții de vorbe inutile. Vorbăria este în mod consensual un păcat denunțat fără încetare, ibundență inutilă de vorbe orientată către celălalt sau către I iininezeu, de exemplu într-o rugăciune care se pierde în cuvinte lua i ost. Însă păcatul de limbă nu constă numai în cuvintele inutile .iu nelalocul lor care au fost rostite.

Exceselor de limbă le corespund excesul de tăcere. *Mala taci-liiruitas* este o ofensă adusă lui Dumnezeu, căci există împrejurări în care omul este vinovat pentru că tace. Pierre le Chantre enumera filtru, care se referă mai mult la preoți sau predicatori decât la Jllugări: tăcerea în mărturisirea păcatelor și lauda lui Dumnezeu, indiferența față de rătăcirile aproapelui, renunțarea la sfaturi ce in -Iulie date celor ce au nevoie de ele și tăcerea în timpul predicii ((‘asagrande Vecchio, 1991, 36). De asemenea, a rămâne mut în la (a suferinței celuilalt este o ofensă adusă iubirii de Dumnezeu. Pentru sfântul Grigorie cel Mare, *mala taciturnitas* nu este cu nunic mai prejos decât vorbăria în domeniul păcatului de limbă; și una și alta spulberă orice spiritualitate și displac în egală măsură lui l lumnezeu. Robert de Sorbon explică astfel că este grav să taci în l.ija răului și deci să consimți la el, mai puțin grav să rămâi tăcut în la|a celui care face binele fără convingere, mai grav să nu dai

⁹ Jacques de Voragine, *La legende doree*, voi. 2, Paris, Garnier-Ilimarion, 1967, p. 58.

sfaturi în fața celui care ezită între bine și rău. El îi denunță pe oamenii tăcuți care în ochii săi îi întruchipează pe „călugării diavolului”, mai fideli față de regula tăcerii decât „călugării lui Dumnezeu”. După cum observă C. Casagrande și S. Vecchio, cultura monastică privilegiază prea mult *bona taciturnitas* pentru a se mai preocupa de nerespectarea punerii ei în practică. În interiorul mănăstirilor, cuvântul și tăcerea sunt atât de reglementate, încât riscul de a păcătui tăcând este extrem de limitat. Păcatul de mușenie nu este cuprins în lista de critici ce pot fi aduse călugărilor. Iar echivalarea excesului de vorbire cu excesul de tăcere nu provoacă decât un ecou restrâns în acest mediu; ea se aplică mai curând în afara zidurilor mănăstirii. Regula tăcerii tinde chiar să devină mai blândă de-a lungul secolelor. Obiceiurile abației de la Cluny propun două momente în care este îngăduit călugărilor să vorbească cu moderație în mănăstire: după capitolul de dimineață și după slujba de prânz sau de după-amiază (Salmon, 1947, 32). Cluny, care inventează astfel recităriile, concepe de asemenea limbajul prin semne. Grație acestui sistem simbolic monahii respectă regula tăcerii, însă reușesc totuși să comunice, oarecum împotriva spiritului dacă nu a literei imperativului de reculegere în tăcere sau conversație mută cu Dumnezeu.

Diferitele ordine monastice respectă uzanțe specifice ale tăcerii, în secolul al XI-lea ia naștere ordinul cistercian, care provine din cel benedictin. Voind să aplice Regula sfântului Benedict în litera ei, întemeietorii ordinului insistă asupra unei vieți monastice împărțită între diferitele activități liturgice și munca manuală. Mănăstirea în care se desfășoară viața cisterciană este izolată în natură, își este sieși suficientă, astfel încât călugărul este scutit de a căuta în afară ceea ce „nu-i este în nici un chip folositor sufletului său” (R. 66). Biserica din mănăstire îi oferă adăpost de șapte ori pe zi, după cum spune și psalmul 118: „De șapte ori pe zi Te-am lăudat pentru judecățile dreptății tale”. Viața în comun și viața în singurătate se conjugă și se susțin una pe alta alternând în mod regulat rugăciunea cu studiul și munca, adică exercițiile sufletului cu ale spiritului și trupului, potrivit limbajului religios. Munca manuală durează mai multe ore și

iui este mai puțin favorabilă reculegerii decât celelalte activități, fie ele și liturgice; ea este de asemenea un fapt de credință dacă este efectuată în acest spirit și mai este și un prilej de a face ca supunerea și umilința să prindă rădăcini. Cistercienii trăiesc în comunitate, însă (ricerea este riguros necesară; ea interzice orice conversație și ocrotește singurătatea călugărului în ciuda prezenței tovarășilor săi. Voi ba nu este utilizată decât dacă ea contribuie la bunul mers al lucrurilor, mai ales în cazul muncii manuale. Însă recreațiile sunt rare și chiar și întâlnirile au nevoie de autorizație din partea starețului. Istercienii vorbesc împreună, câteodată, însă în mod condiționat. Nlalnornicirea tăcerii autorizează posibilitatea de a beneficia de prozența celorlalți, fără a avea de suportat neajunsurile și fără a fi afectat de promiscuitate. „Fiecare, scrie Guerric, se poate așeza aici (acut și singuratic fără ca cineva să-l interpeleze; și totuși, el nu in hiiie să se teamă că este singur, lipsit de prietenia care îi aduce lldură sau de mâna care îl ridică dacă i se întâmplă să cadă. Ne .ll lam aici în tovrășia oamenilor, și totuși departe de mulțime: trăim la lei ca în oraș, fără a fi obosiți de tumultul care ne împiedică să .ni/im vocea Celui ce strigă în pustie”¹⁰. Tăcerea persistentă a ulmilor și a oamenilor nu este o îngrădire orgolioasă care îi > li sparte, ci o măsură de precauție care îi împiedică să se incomodeze unii pe alții și previne tensiunile eventualacare ea le-ar putea genera. Fa este o împărtășire în comun și nu un semn de tristețe, căci monahii cărora nu le place să comunice nu sunt buni monahi II [artley, 1982, 22). Rigoarea vieții de la Cîteaux îi leagă pe oamenii Veniți să-l caute pe Dumnezeu într-o atmosferă de rugăciune, de llrăcie și ascetism. Viața în comun purifică de orice egoism și invită la umilință și iubire de Dumnezeu. Desigur, conflictele există totuși, iai lăcerea nu este o garanție de fericire comună. Acolo unde se adună oameni, chiar și pentru împărtășirea celor duhovnicești, tensiunile rămân¹¹. Însă încercarea, scrie Merton (1953, 130), constă mai puțin în post sau austeritate fizică decât în confruntarea interioară cu

¹⁰ Guerric d'Igny. *Sermons I*, Paris, Cerf, 1970, pp. 137-141.

¹¹ Pentru contextul vieții cotidiene într-un ashram indian, a se vedea •.-Iman (1997).

singurătatea și tăcerea; nici una nici alta nu merg de la sine, iar uneori trebuie să plătești un preț mult prea mare pentru a le putea suporta. Un cod gestual permite să te explici asupra unor lucruri mărunte prin folosirea câtorva semne, însă acestea sunt insuficiente pentru a susține o discuție comună. Guillaume de Saint-Thierry (1085-1149) a notat cu multă vreme în urmă uluirea sa când se apropia de Clairvaux: „Pătrunzând apoi în această vale binecuvântată în care nimănui nu-i era permis să stea în trândăvie, se putea observa o mulțime de oameni toți ocupați cu îndeplinirea unei munci oarecare, iar ceea ce-i umplea pe străini de uimire era că în miezul zilei se păstra o tăcere asemănătoare cu cea de la miezul nopții. Urechea nu percepea alt zgomot decât cel al muncii și al imnurilor sacre. Armonia acestei tăceri, în mijlocul unei activități atât de extraordinare, oferea un spectacol atât de impunător și de solemn, încât străinii, chiar și cei mireni, cuprinși de respect, nu mai îndrăzneau, nu spun să rostească vreun cuvânt răutăcios sau nevrednic, dar nici măcar să rămână cu vreun gând care să nu fie serios și demn de acest refugiu sfânt. Și deși erau în număr mare, ei nu încetau de a fi toți singuri” (Louf, 1980, 136-137).

Călugării din ordinul sfântului Bruno există încă de pe vremea întemeierii localității cu același nume și sunt schimnici care trăiesc în comun. Intrând în ordin, ei părăsesc lumea și își pierd vechea identitate; un nume nou le este atribuit. În cimitire, mormintele lor sunt anonime. Se stabilesc în locuri singuratice și greu accesibile, în munți mai ales, unde iarna îi ține în izolare vreme de mai multe luni. Fideli ai Regulei Sfântului Benedict, timpul lor este împărțit în mod egal între munca manuală, liturghie și studiu. Deși se află în sânul mănăstirii, existența lor se desfășoară aproape în întregime în singurătatea chiliei, unde petrec în jur de douăzeci de ore pe zi. Într-o singură zi, călugării se adună de trei ori la biserica mănăstirii, pentru lunga slujbă de noapte, utrenie și vecernie. O dată pe săptămână iau masa împreună în refectoriu, însă fără a vorbi între ei. În după-amiaza aceleiași zile ei ies să facă o scurtă plimbare în împrejurimile mănăstirii. „Spațierea” le permite atunci să vorbească în doi schimbând tovarășii la aproximativ fiecare juma-

(Îl te de oră, în momentele acestea ei făcându-și confidențe și ascultându-se reciproc. În restul timpului ei stau singuri în chilii lor rugându-se, îndeletnicindu-se cu munca manuală, citind, scriind și celebrând diferitele slujbe prevăzute de Regulă. Viața într-o mănăstire aparținând ordinului sfântului Bruno este o reclusiune voluntară care îl despoaie pe om în fața lui Dumnezeu în îndelungata tăcere a chiliei sale. Rugăciunea însoțește liturghia exterioară și încurajează atenuarea patimilor, căutarea *hesychiei*, a contemplării curate în bucuria inimii. Ascultându-se pe sine, cel tăcut îl învârtă pe Dumnezeu. „Cine nu este singuratic nu poate fi tăcut; • nu păstrează tăcerea nu-l poate auzi pe cel care vorbește”, • ic Guignes al II-lea, al nouălea stareț al Marii Mănăstiri, decedat în 1158 (Davy, 1996, 129). Viața în comun este restrânsă, iar corespondența scrisă limitată. Rudele apropiate sunt autorizate să vină în vizită două zile pe an. Călugărul ia singura masă a zilei în cursul dimineții. Dacă are nevoie de o carte sau de un alt obiect, el lasă un înțeles la mica fereastră a chiliei sale. Rigoarea solitudinii sale este înaltă; el îi dă înțelțitate lui Dumnezeu, în spirit de umilință și de austeritate. Cuvântul nu are nici un motiv să fie prezent într-un anumit fel de mediu, consacrat în întregime distanțării față de grijile vieții profane. Între zidurile mănăstirii stăpânește o tăcere locuită de rugăciune și reculegere. „Singurii care știu că singurătatea și tăcerea aduc ceva util și o bucurie divină celor care le iubesc, sunt numai cei care au făcut experiența singurătății și tăcerii. Într-adevăr, în ele oamenii puternici se pot reculege atât cât vor, pot rămâne cu ei miși, pot cultiva cu râvnă germenii virtuților și se pot hrăni fericiți în liniștea din paradis”, îi scrie sfântul Bruno lui Raoul le Verd¹².

Ordinul Camaldulilor, întemeiat în 1012 de sfântul Romuald, oferă un refugiu pentru viața contemplativă și singuratică. Chilliile pustnicilor adepți ai acestui ordin nu au deschidere asupra unui alt mediu mănăstiresc, ca în cazul ordinului sfântului Bruno; ele sunt așezate la o distanță de aproximativ zece metri una de alta pentru ca fiecare să fie mai bine izolată de celelalte. Acești oameni

¹² *Lettres des premiers chartreux*, Paris, Cerf, 1962, p. 71.

sunt apropiați de călugării din ordinul sfântului Bruno prin tăcerea interioară, dacă aceasta este necesară reculegerii; însă ei caută tăcerea și în lumea înconjurătoare, pentru ca nimic să nu împiedice exercitarea rugăciunii. Contemplarea perfectă implică apropierea de „deșert”, cufundarea într-o solitudine ferventă, în care nimic să nu se interpună între om și Dumnezeu. Pustnicul camaldul își consacră zilele venerației silențioase, detașată de orice grijă materială. Sihăstria oferă avantajele vieții în comun fără a împiedica prin nimic existența de pustnic. Ermitul trăiește singur relația sa cu tăcerea, își urmează căutarea spirituală a uniunii cu Dumnezeu prin rugă în singurătate, în austeritatea chiliei sale. Fidelitatea sa față de Regula sfântului Benedict îi reamintește condiția sa de om și îl îndeamnă să fie moderat în toate. Totuși, la cererea sa, camaldulul este autorizat să devină monah după o experiență de însingurare îndelung încercată în sânul ermitajului. Începând cu acest moment, el trăiește singur în celula sa fără să mai iasă din ea, cu excepția câtorva zile pe an, cu deosebire ultimele trei zile din Săptămâna Mare. Înconjurat de tăcere, călugărul consacră rugăciunii întreaga zi, recită psalmii, celebrează slujbele în paraclisul său personal.

Viața monastică este unitară în multe privințe, în ciuda diferențelor de sensibilitate și de organizare. Ea este o renunțare la patimă și ia bunurile vieții profane pentru a avea acces la comuniunea perfectă cu Dumnezeu. Retrăgându-se din viața comună, renunțând la orice posesie, supunându-se voinței starețului, consacrându-se rugăciunii, slujirii lui Dumnezeu și obștei sale, călugărul țintește către o înaltă bogăție spirituală. El își consacră întreaga existență lucrării lui Dumnezeu. El părăsește arareori locurile unde se reculege și ani întregi, ba chiar întreaga sa existență, rămâne izolat fără a cunoaște satul vecin, uneori fără a citi ziarele, indiferent la agitația lumii. Viața monastică oferă un cadru, diferit în funcție de Ordin, în care călugărul se dăruiește trup și suflet unei igiene spirituale ce răspunde dorinței sale de a nu mai fi stânjenit de cele lumești, pentru a se reclădi pe sine numai potrivit iubirii sale de Dumnezeu. Ea îl îndepărtează pe cel bătrân pentru a aduce pe lume un om nou, care s-a lepădat de fostele sale legături

• a de uzanțele obișnuite ale existenței, începând cu acel moment dedicată dialogului neîntrerupt cu Dumnezeu în cursul unei vieți Organizate în cele mai mici detalii în funcție de rugăciune și guvernarea de o Regulă strictă care nu prea lasă loc fanteziei individuale.

Viața monastică realizează o imitație a vieții lui Hristos prin înălmășirea de către călugăr la voința proprie. întreaga sa existență este o asceză și o rugă îndelungată care capătă multiple forme în viața de activități zilnice, dar care nu încetează niciodată. Omul este integral dăruit lui Dumnezeu, după legământul făcut cu el și alungăr de a-i sacrifica însușirea umană cea mai comună, la mântuire. Umilitatea lui constă în disoluția de sine în dialogul imanent cu Dumnezeu. Desigur, slujbele, rugăciunile, reculeșirea și tăcerea nu aduc de la bun început mântuirea; ele nu fac decât să creeze dispoziția uniunii cu Dumnezeu. Tăcerea este un instrument esențial al rugăciunii, iar călugării nu sunt muți. „Limba monahului nuntă la cuvintele inutile sau perverse. Trupul renunță la actele necumstarnice sau dăunătoare. Inima se curăță de gândurile nefolositoare sau rele. La ce bun tumultul limbii dacă un tumult al pasiunilor aduce furtună în fapte și în spirit? Tăcerea nu este numai un mijloc: este o forță constructivă în orice viață dedicată rugăciunii”, scrie Merton (1957, 168). Odată dobândită, ea îi permite omului să înainteze în inima tumultului fără să fie vreodată împiedicat (îniodat de acesta. „In lume sunt multe lucruri care întunecă ochii, tulbură auzul sau gustul, scrie sfântul Ioan Gură de Aur. laia (le ce trebuie să fugim de această agitație și să ne refugiem în liniștea iert, acolo unde liniștea este desăvârșită, seninătatea deplină, omotul inexistent, acolo unde ochii sunt ațintiți numai asupra lui Dumnezeu, iar urechile deschise pentru a asculta numai cuvintele divine. Urechile se desfată auzind simfonia Spiritului, a cărei putere asupra sufletului este atât de mare, încât cel care a fost odată atins de această muzică nu-i mai poate prefera nici mâncare, nici băutură, nici somn. De acum înainte, nici zgomotul lucrurilor din jur pe această lume, nici mulțimea de oameni nu mai pot distra atenția... Astfel, cei care s-au ridicat până la culmile

munților nu aud din ceea ce se petrece în orașe... decât un zgomot neînsemnat și neplăcut, asemănător cu zumzăitul viespilor"¹³.

Capacitatea de a se abstrage din lume prin liniștea interioară nu reprezintă o valoare numai pentru călugăr. Mănăstirea evocă adesea imaginea unei enclave de pace ale cărei porți se închid asupra vacarmului lumii. Câteva secole mai târziu, remarca lui Guillaume de Saint-Thierry despre mirarea laicilor frapați de disciplina tăcerii și de interioritatea pe care ea o manifestă rămâne valabilă, nu numai la Clairvaux, ci și la celelalte mănăstiri unde vizitatorul este impresionat din capul locului de densitatea unei tăceri care nu este numai consecința gospodăririi spațiului, ci o parte integrantă a materiei lui. Reculegerea este un dat tangibil care emană din ziduri, ea îl invită pe individ să coboare vocea și să vorbească cu mai multă măsură decât de obicei.

Austeritatea nu este neapărat asociată cu melancolia sau seriozitatea, bucuria este adesea prezentă în mănăstiri, ea se contopște în acest caz cu tăcerea. „îmi amintesc despre ceea ce a fost pentru mine odinioară unul din primele motive de uimire; în cursul lecturilor publice sau conferințelor, dacă se auzea vreun cuvânt amuzant, atunci, peste glugile a optzeci de călugări așezați unul lângă altul, trecea și se propaga un râs absolut silențios. Acest fapt, neînsemnat în sine, mi-a produs o impresie extraordinară"¹⁴. Tăcerea dinlăuntru și din afară este piatra unghiulară a oricărei vieți monastice, în absența ei nimic nu s-ar putea realiza fără piedică: ea este concomitent o disciplină și o cale către Dumnezeu, însă în diferitele forme ale tradiției creștine, tăcerea este întotdeauna un mijloc.

¹³ Jean Chrysostome, *Deuxieme sermon à Stelechios sur la componction*, Patrologie Grecque 47, p. 411.

¹⁴ Cf. P. Jerome, „Saint Benoît à nouveau suivi”, in *L'art d'être disciple*, Paris, Fayard, 1988, p. 106.

Hiserica orientală

Biserica orientală acordă același loc fondator tăcerii în îndreptarea sufletului către Dumnezeu; ea face din rugăciunea inimii, isihasmul, calea sa privilegiată. La origine, Părinții deșertului, supuși multiplelor ispitiri ale Satanei, antrenați într-o luptă crânceneă împotriva patimilor trupești, nu au altă posibilitate decât să se roage: „Rugați-vă neîncetat” (I Tesaloniceni, 5, 17). Ei m ruga sa neobosită, călugărul rămâne în contact cu Dumnezeu. El H-spinge capcanele pe care demonul i le întinde întruna. În acest mod, el își făurește caracterul și își întărește credința. Însă pustii u-ni trebuie să creeze vidul în el însuși, o tăcere prielnică pentru ipiritualitate: „Străduiește-te ca în cursul rugăciunii mintea ta să devină surdă și mută, și atunci te vei putea ruga”, scrie Evagrie Ponticul (*Petitephilocalie*, 39). Pustnicii ori călugării din Orientul I ii -s (în stau de vorbă în permanență cu Dumnezeu prin harul rugă-I II ui ii. Evagrie aparține unei tradiții neo-platoniciene pentru care IWpul este un obstacol, iar rugăciunea, un mod de a fi în legătură < II Dumnezeu care duce la ocolirea lui. Pentru învățătorul său M. Icarie, omul este o creatură trupească nescindată de dualism. Rugăciunea neîntreruptă nu are drept scop eliberarea spiritului de Adiciniile sale corporale, deoarece omul, creat după chipul și IK i minarea lui Dumnezeu, este o ființă de carne. Ea este o cale deslușită în om care îl duce la Dumnezeu. În mistică isihastă, i" ulm Grigorie Palamas de exemplu, corpul, spiritul și sufletul se I nuiopesc și numai păcatul le poate dezbină (Meyendorf, 1959). tnoi pând cu Macarie, pentru misticii răsăriteni trupul nu mai este pOVfira sufletului; Hristos, prin întrupare, a restabilit unitatea < uliului iar carnea s-a prefăcut în „templul Duhului Sfânt”. i 'iifnnczeu se află în lăuntru omului iar nu în afară. Ruga inimii, n petată neîncetat, întetește lumina interioară de pe muntele Tabor i" oare apostolii nu o vedeau decât din exterior înainte de moartea i i.-învierea lui Iisus. „Isihast este acela care aspiră la circum-

scrierea spiritualului într-un sălaș de carne, scrie Ioan Scărarul... închideți trupului ușa chiliei voastre, închideți cuvintelor ușa buzelor voastre, ușa interioară spiritelor... Singurătatea este un cult și o slujbă neîntrerupte" (*Petite Philocalie*, 88-89). „Iubește tăcerea mai mult decât orice altceva. Ea aduce un rod pe care limba nu-l poate zugrăvi. Mai întâi, noi suntem cei care ne impunem tăcerea. Apoi, din însăși tăcerea noastră, se naște ceva care ne atrage către tăcere. Dumnezeu să-ți dăruiască simțirea aceasta care se naște din tăcere. Dacă te vei îndeletnici cu aceasta, Lumină se va ridica în tine mai târziu, atât de multă încât nu pot spune", scrie Isaac din Ninive. „Rugăciunea lui Iisus" este o rugăciune care răsare din inimă. Ea presupune folosirea unei tehnici a trupului și a respirației și implică menținerea tăcerii, căci nimic nu trebuie să-l tulbure pe omul care se roagă, întors cu întreaga sa ființă spre Dumnezeu.

Imaginea lui Iisus astfel evocată nu este un simbol pentru tradiția ortodoxă; ea reprezintă însăși prezența lui sub aspectul unei teofanii luminoase care prin sine o reînnoiește pe cea de pe muntele Tabor: întrupare divină a propriei ființe care devine locul sensibil al grației. Rugăciunea lui Iisus, asociată cu o experiență a virtuții și a credinței, restaurează „spiritul în inimă" grație unei metode respiratorii; ea este creuzetul în care se produce metamorfoza spirituală a unui om al cărui trup nu cunoaște decăderea și care îi permite să ajungă la Dumnezeu. „Se cuvine să căutăm tăcerea spiritului, rezumă Nil din Sora, să evităm orice gânduri, chiar și pe cele care par întemeiate, să privim statornic în adâncul inimii și să spunem: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, fie-ți milă de mine»... Recitând cu atenție această rugăciune, vei rămâne în picioare, așezat sau chiar culcat, ținându-ți răsuflarea cât se poate, pentru a nu respira prea des... Invocă-l pe Domnul Iisus Hristos cu dorință arzătoare și așteptare plină de răbdare, renunțând la orice gând" (Meyendorf, 1959, 158). *Hesychia* este o stare de singurătate și de liniște, de încetare a gândurilor și a mișcărilor corpului, de pace înconjurătoare pentru ca nici un obstacol să nu împiedice contemplarea. Mai întâi individul trebuie să se retragă din lume,

să-și destindă trupul, să păstreze cea mai adâncă tăcere, să respire cu regularitate și să mediteze asupra rugăciunii¹⁵. „Tăcerea este lina lumii viitoare; cuvântul este organul lumii prezente... Prin tăcerea sa necurmată și prin post, omul îl jertvează că în această stare ascunsă el este prins neîncetat în slujirea lui Dumnezeu. Prin aceste lăini, prin aceste virtuți nevăzute, este slujită Ființa care conduce lumea", scrie Isaac din Ninive (Miquel, 1981, 839). Dacă omul rare se roagă dobândește nepăsare, orice grijă materială sau morală dispărând pentru el, el participă la rugăciunea care urcă spre Dumnezeu. Pentru omul care ajunge la o asemenea perfecțiune în desprinderea de cele lumești, tăcerea însăși este o rugăciune.

Isihasmul se întemeiază pe o mistică a inimii: „Inima, într-adevăr, este stăpânul și regele întregului trup, iar atunci când harul se lasă peste câmpiile inimii, el domnește asupra tuturor mădurelor și tuturor gândurilor; căci aici stă înțelegerea, aici se află toate jerturile sufletului iar acesta de aici așteaptă binele. Iată de ce Iisus pătrunde în toate mădurele trupului" scrie Macarie (Meyendorff, 1959, 28). Iluminarea spirituală prin tăcere și rugăciune neîntreruptă este lucrarea râvnită de credincioși. În 1782, Macarie, episcop de Corint, și Nicomede Hagioritul, un călugăr de la muntele Athos, publică o culegere de texte patristice despre rugăciunea lui Iisus, *Filocalia*, care permite o largă cunoaștere a învățăturilor mistice ale lui Evagrie, Macarie, Nichifor și altor pustnici din deșertul Egiptului din secolul al IV-lea până la monahii de la muntele Athos din secolul al XV-lea. Această lucrare se află la baza învățării revenirii isihasmului în Rusia și în alte țări de confesiune ortodoxă. În 1860, *Povestirile unui pelerin rus* confirmă învățământul popular față de rugăciunea neîntreruptă. Autorul, moștenitor, se dă drept țărăn rus pornit la drum în căutarea unei

¹⁵ Provocarea unei tăceri a gândului și a trupului prin repetarea la rând a aceluiași formule prezintă similitudini cu ceea ce în tradiția musulmană este numit *dhikr*, adică evocarea „prin inimă și limbă” a numelui lui Dumnezeu (*infra*) (Gardet, 1952, p. 642 sq.) sau cu metoda yoghină numită *japa* (M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1954, p. 72 sq.).

învățăături despre rugăciunea inimii. El se străduie să se roage fără încetare când merge, muncește, meditează, în stare de veghe dar și când doarme. Pelerinul descrie astfel fericirea pe care o simte într-o dimineață, când se trezește cu rugăciunea pe buze. Găzduit într-o zi de o familie ortodoxă pioasă, însă nestăvilită, „fără liniște și fără tăcere”, se gândește la exercițiile sale spirituale și simte o adevărată „foame de se ruga”. „Atunci am înțeles”, spune el, „de ce adevărații adepți ai rugăciunii neîntrerupte fugeau din lume și se ascundeau departe de toți și de toate; am înțeles de asemenea de ce preafericitul Hesychius spune că cea mai elevată conversație nu este decât vorbărie dacă durează prea mult și mi-am amintit cuvintele sfântului Efrem Șirul: «o cuvântare bună înseamnă bani, însă tăcerea este aur curat» (p. 140)”.

Isihastul trebuie mai întâi să tacă, să respire cu regularitate, să fie trupește relaxat și să mediteze asupra rugăciunii, însă fără tăcerea inimii și condiții exterioare favorabile, aceasta nu poate fi rostită. *Hesychia* este esența spiritualității orientale și orice călugăr trebuie să aspire la ea. Domn Lialine sugerează totuși că un sihastru se apropie de ea mai mult decât un călugăr. „Peste condiția monahală comună se află isihia care reprezintă încununarea ei... Isihastul este creștinul prefăcut în rugăciune, este monahul transformat în iubire de Dumnezeu.” (Hauscherr, 1961, 400; Leclercq, 1963). Călugării de la muntele Athos trăiesc în această diminuare a cuvântului care deschide sufletul către rugăciune. „Tăcerea este aceea care, scrie Ierotei Vlahul, mai cu osebire pe Muntele Sfânt, reprezintă cuvântarea cel mai grăitoare; ea este un «îmbold silențios». Acolo, monahii nu vorbesc mult, însă trăiesc «în tăcere» tainele lui Dumnezeu... În tăcere aud ei vocea lui Dumnezeu și dobândesc virtutea” (Vlachos, 1988, 23). Icoana realizează de asemenea o tranziție către tăcere: „Când Părinții resimt neputința cuvintelor, sfatul lor este de a venera taina prin tăcere. Tocmai acesta este cazul icoanei. Icoana unui sfânt nu spune nimic despre anatomia lui, nu ne dă nici un detaliu istoric, biografic ori sociologic. Ea ne arată strălucirea unui om de dincolo de istorie” (Evdokimov, 1964, 107).

Misticii

„Dumnezeu, pe care îl hulesc dacă îi spun pe nume”, spune Angela di Foligno, marcând astfel sărăcia cuvântului pentru a exprima punctul de incandescență al fervorii religioase. Pentru Credincios, și cu atât mai mult pentru mistic, Dumnezeu se află dincolo de cuvinte și de gânduri; el nu este pe măsura omului și Orice vorbă despre el îl diminuează. Orice cuvânt despre Dumnezeu reprezintă reducerea unui infinit familiar la scară Umană. Tăcerea devine astfel modul cel mai puțin neîndemânatic de a prezerva imensitatea sensului. „Actul tăcerii este principiul nostru de cunoaștere a lui Dumnezeu”, scrie J. Rassam (1988, 112).

Înălțarea puternică din care e alcătuită experiența misticului este o desprindere de cuvânt; ea se naște dintr-un exces de sens, dintr-o ie vărsare interioară a credinței și a iubirii, a cărei intensitate paralyzează limba. Detașarea de sine face ca mijloacele omenești obișnuite de a descrie forța evenimentului să devină derizorii. I uevacitatea de care dau dovadă misticii nu intră în contradicție cu afirmația lor conform căreia numai tăcerea are ultimul cuvânt în

• eca ce privește experiența personală cu Dumnezeu. Cuvântul desființează distanța; el reprezintă încercarea de a reconstrui în mod nedefinit legătura cu lumea prin apelul la sens, însă nu poate ltinge acest țel, fiind suficient pentru a realiza schimbul cu ceilalți, însă incapabil să atingă plenitudinea sentimentului. Dumnezeu nu m.n este obiectul pur al credinței; el este simțit, atins, facultățile uflului se transformă subit pentru a materializa impalpabilul, ni .1 ele nu rezolvă problema lancinantă a limbajului. ~ J-y* ***** • ,

Tăcerea străbătută de sentimentul prezenței lui Dumnezeu este / uva ^ - Inefabilă, spune Jankelevitch; cel care așază omul împotriva morții

Îte indicibil, nu există nici un cuvânt la îndemână pentru a-l numi Inefabilul este inexprimabil deoarece lipsesc cuvintele pentru ; brmula ori defini un mister atât de bogat, deoarece despre el s-ar putea vorbi la infinit, s-ar putea emite nenumărate sugestii, ori

povesti la nesfârșit... Inefabilul este inexprimabil prin faptul că este exprimabil la nesfârșit. Poezia sau creația pe care ne-o inspiră inefabilul prevestește un viitor pasionant, plin de poeme și meditații" (Jankelevitch, 1977, 83-84). Inefabilul dă frâu liber infinității unui cuvânt care nu poate fi oprit să-și spună mărturia. Este vorba de a afirma neconținut imposibilitatea de a spune, de a se lăsa pradă cu emoție și jubilație unui torent de cuvinte și perifraze care numesc imensitatea divină pentru a afișa o neputință personală plină de voioșie, o iubire năvalnică ce pârlăjește cuvintele și îl lasă pe individ fără grai, în ciuda abundenței adjectivelor. Însă trebuie comentată fără încetare absența vocii, focul care arde și să" se recurgă la tăcere pentru a nu-l trăda pe Dumnezeu. Misticul este inepuizabil în ceea ce privește exigența de a tăcea. În fața lui Dumnezeu, limba sa se dezleagă și atinge culmi de elocință pentru a strecura, printr-o întorsătură de frază dată imediat uitării, ideea că în cele din urmă nimic nu egalează tăcerea când e vorba de a nu încătușa relația intimă cu Dumnezeu într-o semnificație prea restrictivă.

Mistica își trage seva din tăcere; ea este un murmur al vorbirii, restul unui limbaj în parte dizolvat în iluminare ori în sentimentul prezenței orbitoare a lui Dumnezeu. Grația se revărsă asupra misticului iar cuvintele își iau avânt sub pana lui pentru a afirma o experiență inefabilă, desigur de neconceput, dar a cărei beatitudine îi străpunge sufletul neîncetat. Mărturia este un potop de cuvinte, ancorate însă în tăcere, emanație paradoxală a ceea ce este ne-spus care domină maiestros zădărniciia spunerii, însă ineluctabil cu mijloacele limbajului. Traducerea lui Dumnezeu în cuvinte lasă esențialul în afara discursului, însă fără a-l elibera pe de-a întregul pe mistic de mijloacele umane de care el continuă să se folosească pentru a numi ceea ce resimte. Retorica mistică afișează o neputință care este în ochii ei cea mai bună dovadă a profunzimii sentimentului; ea elaborează o „apologie a «imperfecțiunii»" (de Certeau, 1982, 201). Însă stângăcia este fondatoare, marcând efectele disoluției limbii prin proximitatea cu divinul care îl deposează pe om de uneltele obișnuite ale comunicării. Scriitura

mistică este confruntată cu paradoxul de a trebui să se spună pe sine fără a reuși să o facă și de a se menține astfel pe tăișul unei imposibile mărturii care totuși se referă la o experiență reală. De unde glossolalia, care sparge structurile limbii, perifrazele, metaforele etc. însă mai ales tăcerea de nenumărate ori evocată de misticul care realizează astfel compromisul delicat între bogăția IXperienței și sentimentul de sărăcie a cuvântului.

Invocarea îndelung argumentată a tăcerii este un mod elegant de a nu ceda cu totul neputinței. Dacă vorbele slujesc o semnificație dispersată și stângace, menținând o distanță pe care individul • in- impresia că a desființat-o, tăcerea în schimb, suspendând limbajul, devine locul în care transparența se poate impune. Față de • luiciumul sau incandescența a ceea ce el încearcă, recursul la i-n sere restaurează unitatea de sine. Dacă însă tăcerea trebuie consemnată cu orice preț, atunci devine necesară inventarea unei Ini mc de narațiune care să-i fie consacrată în exclusivitate. „Există un fel de tăcere care ia naștere prin disproporția dintre neînsemnă-i.iira cuvintelor și excesul lor de semnificație. Atunci cuvintele se sellimbă pe nesimțite în aluzii și sfârșesc prin a dispărea cu totul” (I -avelle, 1942, 143). Pentru Michel de Certeau, „Fraza mistică este un artefact al tăcerii. Ea produce tăcere în rumoarea cuvintelor” (de **Certeau**, 1982, 208). Misticul este confruntat cu dureroasa inadec-vaie între un limbaj țesut în urzeala de carne și un Dumnezeu care lianscende toate categoriile gândirii. El nu se poate hotări să tacă.

hi Ioane de tăcere în tradiția creștină

încă din *Parmenide*, Platon subliniază incompletudinea limba-întlii pentru a de seama de Unul: „Prin urmare, nu încape pentru el • Ik i nume, nici cuvânt, nici vreo știință, senzație sau opinie”. In luții imensității Ființei, omul tace. Platon nu ia în considerare

simțul comun întemeiat pe limbaj și senzații, prizonier al materiei corpului. Intuirea lumii Ideilor este singura cunoaștere valabilă, care atestă existența unei lumi imuabile. Atașamentul terestru față de trup este un obstacol în calea însușirii conceptuale a Esențelor, în comentariile sale consacrate acestui dialog, Proclus conchide că Platon acordă tăcerii ultimul cuvânt: *Silentio conclusit*. Porfir citează un taumaturg de la sfârșitul secolului I pentru care cultul lui Dumnezeu nu se poate împlini decât prin tăcere. „Dumnezeului atotputernic... nu-i vom dăruî nimic din lumea sensibilă, nici jertfă, nici cuvânt. Într-adevăr, tot ceea ce este material devine numai-decât impur pentru ființa imaterială. De aceea, cuvântul rostit nu-i este nici el potrivit, nici măcar limbajul interior atunci când acesta este pângărit de patimi ale sufletului. Ci singurul nostru omagiu este o tăcere curată și gânduri curate asupra lui. Trebuie prin urmare să se unim cu Dumnezeu, să devenim asemănători lui și să-i dăruim propria noastră înălțare ca o jertfă sfântă, căci ea este totodată lauda și mântuirea noastră” (Miquel, 1981, 831). În direcția neoplatonică există numeroși filosofi preocupați de dualitatea lumii terestre și celei cerești și de dificultatea de a realiza unitatea aici pe pământ. Philon operează o joncțiune între gândirea greacă și cea iudaică. El consideră că prin spirit omul este asemenea lui Dumnezeu, însă prin trup el este strâns legat de dualitate. Într-o perspectivă platonice, Philon îl asociază pe Dumnezeu cu Ideea supremă din care emană ceea ce este sensibil și inteligibil. Cunoașterea lui Dumnezeu nu este o problemă de concepte, ci de uniune cu el prin extaz. Philon evocă episodul de pe muntele Sinai, când Moise îl cheamă pe Dumnezeu ca să-l vadă. Acesta răspunde, însă îl acoperă pe Moise cu mâna, îl învăluie într-un nor rămânând invizibil. Dumnezeu este de față, însă nu este văzut; inteligența nu are pe ce se sprijini și trebuie să se resemneze, abandonând orice cunoaștere pozitivă; sufletul trebuie să urmeze calea întinericului, căci transcendența divină este incomensurabilă în comparație cu mijloacele omenești de a o înțelege. Misticul este asemenea lui Moise; el ajunge să-l contemple pe Dumnezeu fără a putea vorbi despre el, acoperit de norul de necunoaștere. Sfășiat în tinerețe

între acțiune și contemplare, Philon ajunge în deșert unde caută purificarea simțurilor și a sufletului pentru a se apropia de Dumnezeu prin disciplina tăcerii și a meditației. Fiind mai angajat în viața politică a timpului său, el își mărturisește nostalgia față de existența esenienilor sau a terapeuților dedicați în exclusivitate contemplării. Aceștia din urmă, al căror mod de viață este descris de Philon în *Vita Contemplativa*, reprezintă în opinia lui Eusebiu din Cezareea modelul primei comunități creștine¹⁶.

Pentru Plotin, esența unei ființe individuale cuprinde o mică pai Ic din Unul, ea fiind o manifestare a acestuia. Ierarhia ființelor depinde de profunzimea sufletească ce le caracterizează. Plotin a Urmă că desprinderea de sine în intuirea lui Dumnezeu este singura cunoaștere veritabilă. Prin înfiorare, omul este cuprins în Unu, lumea acestuia luând naștere prin cristalizări succesive. El este chemat astfel să renunțe la diferitele forme de mărturie. Memoria, ICțiUnile, discursul nu sunt decât niște bâlbâieli în comparație cu presimțirea Unității, ele risipindu-se prin lipsă de însemnătate. La capătul unei purificări morale și a unui demers lăuntric, extazul suprimă dualitatea cunoașterii dintre subiect și obiect. Inefabilul i cprezintă bucuria pură a Unității. De-a lungul vieții sale, Plotin iiaic.ște această experiență în mai multe rânduri¹⁷. „Suntem uniți cu >lll prezent prin tăcere”, spune Plotin (Miquel, 1981, 831). Porfir, ili.cipol al lui Plotin, se recunoaște în aceste cuvinte și adaugă: înțeleptul, chiar și atunci când tace, îl laudă pe Dumnezeu”.

¹⁶ A. Guillaumont, „Philon et les origines du monachisme”, Philon i*Alexandrie, Lyon, CNRS, 1967, p. 333.

¹⁷ Plotin vorbește despre acele momente în care se trezește desprins de propriul trup, cufundat într-o frumusețe grandioasă. „Mă identific cu I Dumnezeu, scrie el; în el îmi află lăcașul: ajungând la această activitate Iupremă, mă opresc aici; am depășit orice altă realitate spirituală; însă după " I i repaus în Divin, recăzând din intuiție în reflecție și raționament, mă iniu'h cum de-am reușit, și de aceasta dată, să cobor astfel, cum de-a putut Urletul meu să intre înlăuntnl unui trup, dacă tocmai, fiind înlăuntru unui iiiip. el este așa cum mi s-a înfățișat" (*Enneades*, text stabilit și tradus de i l iiehier, Paris, 1938, voi. IV, 8,1, 1).

Creștinismul îi dă o formă doctrinară conceptului plotinian de Unu, preluându-l neconținut. Dionisie Areopagitul afirmă mărturia inaugurală, alianța sa cu neoplatonismul fiind destinată unei posterități nepuizabile. Extazul plotinian se transformă în contact cu noua religie; el devine căutarea pasionată a unui om care prin asceză se străduiește să ajungă la Dumnezeu datorită unui travaliu asupra sufletului. Operele lui Dionisie exercită o influență considerabilă asupra misticii creștine și mai ales asupra lui Meister Eckhart și sfântului Ioan al Crucii¹⁸. În *Ierarhiile celeste*, Dionisie indică un drum pe care mistica creștină îl cunoaște prea bine: în primul rând purificare, apoi iluminarea iar la sfârșit perfecțiunea. Prin rugăciune, credinciosul este mai întâi ajutat să se elibereze de tot ceea ce nu este Dumnezeu, să renunțe la neesențialul care îl împiedică să înainteze pe calea lăuntrică. Atunci viziunea sa asupra lumii se schimbă, este cuprins de iluminare, se află pe drum, deja a devenit altcineva; el simte că Dumnezeu este alături de el; fiecare obiect, fiecare eveniment este transfigurat. În curând își atinge scopul: asemănarea și contopirea cu Dumnezeu. Cum se poate da seama de contemplarea divinității? Există două căi: una pozitivă, de mărturie în care atributele lui Dumnezeu pot fi numite succint, însă aceasta este o cale cu mult inferioară celei de-a doua, în care Dumnezeu nu se dezvăluie decât printr-o serie de negații. „Acum vom pătrunde în întunericul ce se află dincolo de inteligibil; nici măcar nu va mai fi vorba de concizie, ci de o încetare totală a limbajului și a gândirii. Când discursul nostru coboară de la superior spre inferior, pe măsură ce se îndepărta de înălțimi, volumul său creștea. Acum când urcăm de la inferior spre transcendent, chiar pe măsură ce ne apropiem de culme, volumul cuvintelor noastre se va restrânge; la capătul din urmă al ascensiunii, vom fi cu desăvârșire muți și pe deplin uniți cu Inefabilul” (Denys, 1943, 182). Misticul atinge culmea ignoranței, însă o asemenea pătrundere indică dispariția oricărei distanțe și bucuria neîntinată a unității. Acum se

¹⁸ Asupra acestui aspect, cf. „Denys l'Areopagite” in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, voi. 3, Paris, 1954, p. 244 sq.

dezvăluie „întunericul mai mult decât luminos al Tăcerii: într-adevăr, din Tăcere aflăm tainele acestui întuneric, despre care este prea puțin să spunem că strălucește cu cea mai scânteietoare lumină în sânul celei mai adânci bezne și că, rămânând el însuși perfect intangibil și perfect invizibil, umple cu splendori mai frumoase decât frumusețea însăși mințile care știu să închidă ochii... Ieșind din toate și din tine însuși, în mod irezistibil și desăvârșit te vei ridica într-un pur extaz la raza întunecoasă a supraesenței divine după ce ai părăsit totul și ai renunțat la toate" (Denys, 1943, 177-178). Unitatea se realizează deci prin taină, capacitatea umană de a înțelege nu dispune de suficientă inteligență pentru a-l transpune pe Dumnezeu în cuvinte. Imaginea este împrumutată episodului în care Moise urcă pe muntele Sinai, în *Exodul* (24, 12-18). El lasă mulțimea în așteptare la poalele muntelui și urcă pe culme unde este învăluit de un nor: întunericul. Pentru Dionisie, acesta din urmă reprezintă „mistica necunoașterii" (p. 179); orice știință încetează în contact cu el și cedează în fața transcendenței întruchipată de întâlnirea cu divinul. În „întunericul mai mult decât luminos al tăcerii", omul se confundă cu Dumnezeu. Dionisie deschide calea rodnică a teologiei apofatice în care apropierea de Dumnezeu nu este posibilă decât printr-o serie infinită de negații și prin folosirea frecventă a metaforei tăcerii.

Numeroase sunt „școlile" mistice, și încă și mai variată este specificitatea bărbaților și femeilor care întrețin cu Dumnezeu o relație privilegiată, care presupune participarea tăcerii în diferitele ei forme. Ne vom strădui să așezăm aici câteva repere pe imensitatea continentului religios. În secolul al XII-lea, beghinajele* tlamande și renane cunosc o înflorire mistică. Abolirea Eului în inefabilul Esenței Divine sau mistica nupțială a cununiei cu Dumnezeu constituie centrul discursurilor. Printre aceste femei se numără Hadewijck din Anvers. Într-unui din poemele ei, ea

* Din fr. *beguinage*: în Evul Mediu, comunități de surori din Țările de Jos, care trăiesc după model mănăstiresc fără să fi făcut legământ de călugărie (Boga Irad.).

remarcă: „Cufundată în neștiință, dincolo de orice sentiment, trebuie să păstrez tăcerea și să rămân pe loc. Ca într-un pustiu pe care cuvintele și gândurile nu-l pot descrie și la care nici nu pot ajunge. Este acea simplitate grea și sălbatică în care se află împreună cei săraci cu duhul. Ei nu află nimic acolo în afară de tăcerea suverană care răspunde veșniciei" (*Poeme II*). Multe alte mărturii ar putea fi adăugate la cea adusă de Hadewick. În regiunea Assisi, la vreo douăzeci de ani după moartea sfântului Francisc se naște Angela di Foligno, care dictează cele trăite în extaz confesorului ei, fratele Arnaud, însă cu sentimentul permanent că ceea ce spune este o blasfemie, într-atât cele povestite par să restrângă conținutul experienței sale. Tema inefabilului revine adesea în cuvintele ei. „Operațiile divine ce se petreceau în sufletul meu erau prea inefabile pentru a fi povestite de un sfânt sau de vreun înger oarecare. Caracterul divin al acestor operații și profunzimea abisului lor strivește capacitatea și inteligența oricărui suflet și oricărei creaturi. Când vorbesc despre ele, am impresia că rostesc o blasfemie"¹⁹.

Mistica renană insistă și ea asupra tăcerii în relația cu Dumnezeu. Meister Eckhart este un dominican influențat de Ordin, însă și de neoplatonism, și mai ales de Dionisie. Eckhart se îndreaptă spre Dumnezeu urmând calea lui Hristos, însă el nu se oprește aici și ajunge să afirme existența unei non-dualități care îi va atrage unele probleme cu ortodoxia. Dumnezeu se află dincolo de cunoaștere; el este infinit și nu poate fi cuprins într-o formulă. Lumea este emanația lui. O mică parte din divin se află deci în sufletul oricărei creaturi. Întoarcerea la Dumnezeu pe calea sufletului se realizează prin detașarea de sensibil, de ceea ce aparține vieții materiale, însă și de viața spirituală, care în ea însăși nu este suficientă, în ciuda voinței de a cunoaște rugăciunea și tainele. Omul îl caută în sine pe Dumnezeu. „Mă aflam ieri într-un loc unde am rostit un cuvânt care poată să pară extraordinar; am spus:

¹⁹ Angele de Foligno, *Visions et instructions*, Stein Am Rhein, Christiana, 1976, p. 73.

Ierusalim este la fel de aproape de sufletul meu ca și locul în care mă aflu acum. O spun cu toată buna-credință: ceea ce se află la mai bine de o mie de leghe depărtare de Ierusalim îmi este la fel de aproape de suflet ca și trupul meu"²⁰. Dilatarea sufletului conduce la extaz, când sufletul se pierde în Dumnezeu, unindu-se cu cele Irei ipostaze divine. Atâta vreme cât omul practică gândirea, el se allă despărțit de Dumnezeu prin vorbărie. Dacă nu păstrează lăcerea, el rămâne încă într-o relație de dualitate, fără să se contopească cu Dumnezeu. „Dumnezeu este fără nume, căci nimeni nu poate vorbi despre el și nici înțelege... Dacă spun: Dumnezeu este bun, acest lucru nu este adevărat. Eu sunt bun, dar Dumnezeu nu este bun... Sfântul Augustin spune despre acest subiect: «Lucrul cel mai frumos pe care omul îl poate spune despre Dumnezeu este că ci știe să tacă din pricina înțelepciunii dată de bogăția interioară (divină)». De aceea taci și nu mai cleveti despre Dumnezeu, căci dacă vei cleveti despre el, vei minți și vei fi în păcat... Nu trebuie nici (să vrei) a înțelege ceva despre Dumnezeu, căci Dumnezeu se allă deasupra oricărei înțelegeri. Un învățător a spus: «Dacă ar exista un Dumnezeu pe care l-aș putea înțelege, nu l-aș considera niciodată Dumnezeu». Dacă înțelegi ceva despre Dumnezeu, alunei el nu este nimic din ce ai înțeles tu, iar prin faptul că înțelegi orice despre el ai și căzut în neînțeles"²¹. Iar dincolo de Dumnezeu se află *Ur-grund*, cel care este fundamental Altul. „Pentru om, renunțarea supremă este renunțarea la Dumnezeu din dragoste pentru Dumnezeu. Or, sfântul Pavel renunță la Dumnezeu din dragoste pentru Dumnezeu: el a renunțat la tot ce putea primi de la Dumnezeu și la tot ce Dumnezeu îi putea dăruî... Iar atunci Dumnezeu a rămas înlăuntrul lui nu ca dar sau câștig, ci prin I isența pură care este Dumnezeu în El însuși"²². însă transfigurarea

²⁰ Maître Eckhart, *Sermons*, voi. 2, Paris, Seuil, 1978, p. 77 (prezentare și traducere de Jeanne Ancelet-Hustache).

²¹ Maître Eckhart, *op. cit.*, voi. 3, p. 152.

²² Maître Eckhart, *Traites et sermons*, Paris, Aubier, 1942, p. 177 (trad. de M. de Gandillac).

în cel ce este fundamental Altul conduce la o dezrădăcinare definitivă a limbajului, este o revenire la tăcere. „În tăcere, aceasta înseamnă: în adâncul elementar, în pustiul tăcut în care nu se mai pot percepe diferențele, nici Tatăl, nici Fiul, nici Sfântul Duh, în locul cel mai intim în care nu se află nimeni" (Dupuy, 1981, 846).

Tauler și Suso duc mai departe gândirea înaintașului lor. Mai ales primul, care insistă în nenumărate rânduri asupra necesității ca credinciosul să realizeze tăcerea interioară pentru a-l putea primi pe Dumnezeu. În uniunea mistică, scrie Tauler, „spiritul este transportat deasupra tuturor puterilor, într-un fel de cuprinzătoare singurătate. Aceasta este tainica întunecime în care se ascunde Dumnezeul nemărginit. Ești primit și aspirat în ceva unic, simplu, divin, nesfârșit, astfel încât se pare că nu te mai poți deosebi de el"²³. În *Cantata goliciunii*, el îi cere gândirii să se țină deoparte: „Așa mi s-a întâmplat că am pierdut ceea ce era al meu. M-am spulberat. Cel care s-a despuat... nu mai poate avea nici o grijă... A trebuit să mă golesc de mine însumi... De când iată că m-am pierdut în această genune, am încetat să mai vorbesc, am ajuns mut. Da, divinitatea m-a înghițit". Omul care și-a impus disciplina tăcerii și a rugăciunii se lasă pătruns de cuvântul lui Dumnezeu. „Atunci Cuvântul acestei nașteri va putea vorbi în tine și va putea fi auzit în tine, însă în mod sigur dacă tu vei voi să vorbești, atunci va trebui ca el să tacă. Nu se poate sluji Cuvântul cum se cuvine decât tăcând și ascultând. Dacă ieși cu totul din tine, atunci Dumnezeu va intra în tine complet, fără îndoială, nici mai mult nici mai puțin, căci cu cât ieși tu, cu atât el intră mai mult" (citată în Ancelet-Hustache, 1978, 150). Suso recomandă credincioșilor să-și pună „lacăt la gură... Ia-ți obiceiul să nu o deschizi niciodată altminteri decât dintr-un motiv trebuincios și folositor". Mistica renană este însetată de tăcere; ea consideră că omul trebuie să tacă și să stea în ascultare și reculegere pentru ca Dumnezeu să poată vorbi.

Mult mai târziu, Angelus Silesius constituie un alt exemplu semnificativ al teologiei negative care află în tăcere o cale privilegiată de dialog cu Dumnezeu. Potrivit lui Silesius, întâlnirea sufletului cu divinul abolește orice cunoaștere în folosul iubirii. „Cu cât îl vei cunoaște mai bine pe Dumnezeu, cu atât mai mult vei afla că nu-i poți da un nume.” Mai întâi omul se rupe de sine, renunțând la orice interioritate. Ruga rostită în tăcere indică itinerariul spiritual. „Dumnezeu depășește orice, în asemenea măsură încât nu se poate vorbi. Nimic nu-i mai de preț pentru a-L slăvi decât tăcerea” sau: „Prin tăcere poți auzi. Cuvântul se află în tine mai mult decât pe alte buze; dacă pentru el ții tăcere, imediat îl auzi”²⁴. Rugăciunea formulată în limba lui Dumnezeu este spusă în tăcere și reculegere. „Sărmane om, crezi tu că strigătul gurii tale este lauda bună adusă tăcutei divinități?” (Laporte, 1975, 19).

Textele mistice abundă în Spania secolului al XV-lea; filiația lui Dionisie este regăsită prin afirmarea imposibilității de a-l cunoaște pe Dumnezeu; numai credința, prin umilitate și iubire, CDlduce în mod limpede la el. Osuna afirmă în mai multe rânduri că rugăciunea se definește ca „o căutare a lui Dumnezeu în inimă pe calea negației”. Inteligența trebuie să renunțe la orice speculație și să se lase pradă tăcerii potrivit cu prescripțiile credinței. Inșă este vorba de o tăcere suavă, care picură în suflet ca dulceața mierii. Spre deosebire de gândirea misticilor renani, ea nu mai este un abis, ci „un fel de comuniune de gândire cu Dumnezeu, a cărei plenitudine face ca vorbele să devină inutile” (Dupuy, 1981, 848): mod de limbaj propriu divinului, de care misticul știe să se arate demn. La Osuna, Laredo, Tereza și Ioan al Crucii, pentru a nu lua decât aceste exemple, tăcerea este tihnă, dulce jubilație, o altă formă de judecată. În 1527, Osuna publică la Toledo o metodă de rugăciune care o va marca profund pe Tereza din Avila. Pentru *iveogidos*, aceasta va fi pâinea lor de fiecare zi. Această rugăciune personală constă într-un moment de reculegere, într-o închidere a

²⁴ Angelus Silesius, *La rose est sans pourquoi*, Paris, Arfuyen, 1988, p. 11 și 31.

simțurilor față de lume, în tăcere interioară, pentru a da frâu liber evlaviei. Sfinții Tereza din Avila și Ioan al Crucii sunt figurile dominante ale misticii din vremea lor; ei reprezintă într-un fel vârsta de aur și punctul ei culminant. Sfânta Tereza, născută în 1515, este reformatoarea ordinului carmelitelor. *Castelul interior* descrie de fapt propria sa experiență de înaintare pe calea lăuntrică. Sufletul este comparat în această scriere cu un castel împărțit în șapte camere care corespund celor șapte trepte ale rugăciunii ce conduc sufletul la nunta spirituală, adică la uniunea mistică-perfectă. Prima cămară a Castelului este ruga întru meditație, exercițiu pentru începători: sentimente de pace și de bucurie o însoțesc, iar uneori necesită un efort de concentrare, de domesticire a unei situații încă neobișnuite. Ruga de pace presupune întreruperea funcțiilor intelectuale: „mintea încetează a mai gândi, cuprinsă fiind în întregime de bucuria ființării în Dumnezeu”. Sufletul se scaldă în tăcere și se odihnește în Dumnezeu. Această stare nu exclude îndoiala: când misticul o încearcă, el știe că se află în sfera lui Dumnezeu, însă i se întâmplă totuși să-și pună întrebări despre natura unei astfel de experiențe. Ruga de contopire indică îndepărtarea de cele lumești și o veghe în chiar sânul lui Dumnezeu,

U/iv

fără nici o altă îndoială, însă aceasta nu reprezintă tiu câștig definitiv, ci un dar. Extazul este ultima etapă care nu diferă de cea precedentă decât prin intensitatea și durata efectelor sale. Ca urmare, limbajul nu mai poate acționa, sufletul este învăluit de tăcere, în bucuria de Dumnezeu. Rugăciunea, bineînțeles, nu este la sfânta Tereza un anume moment al zilei înscris într-un orar, ci o convorbire continuă cu Dumnezeu. Aceasta mai impune o atitudine de tăcere pentru ca rugăciunea să nu fie afectată. Regula primitivă a carmelitelor insista asupra respectării tăcerii în viața comună și avertiza împotriva oricărei vorbe inutile. Sfânta Tereza este extrem de riguroasă în această privință: „în vremea în care călugărițele nu vor participa la activitățile comune, nici la slujbele din mănăstire, fiecare din ele să rămână singură în chilă ei sau în sihăstria pe care maica stareță i-a atribuit-o”. Ea exclude de asemenea existența unei săli comune care ar putea incita pe călugărițe să rupă tăcerea. Viața

întru Dumnezeu se desfășoară mai ales prin rugă mentală și oficiu divin. Contemplarea este fiica tăcerii, născută prin disciplină și reculegere.

Sfântul Ioan al Crucii este profund marcat de întâlnirea sa cu Tereza din Avila. Operele sale sunt o descriere a înălțării treptate a omului către Dumnezeu. Experiența mistică este o experiență a iubirii întru Dumnezeu. Imaginile platonice abundă la sfântul Ioan al Crucii, mai ales cea a înaintării sufletului către un Dumnezeu inefabil prin disoluția a ceea ce poate fi simțit și gândit. Pe linia teologiei mistice a lui Dionisie, el scrie: „Dumnezeu este de neînțeles și deasupra tuturor: iată de ce trebuie să ne apropiem de ci prin negație²⁵”. Într-o scrisoare adresată carmelitelor de la Beas (22-11-1587), el notează de asemenea că „cea mai mare trebuință este de a impune tăcerea poștei de mâncare și limbii în apropiere de acest mare Dumnezeu, El care nu poate auzi decât limbajul tăcutei iubiri”. Tăcerea ca deschidere spre a-l asculta pe Dumnezeu și a-i simți prezența este esențială: „Este mai bine să ne deprindem a ține puterile în tăcere și să le obișnuim să tacă, pentru ca Dumnezeu să poată vorbi...” Este ceea ce se întâmplă când sufletul vine „în singurătate iar Dumnezeu îi vorbește inimii”²⁶. Mistica sfântului Ioan al Crucii este preocupată de imposibilitatea de a ajunge la Dumnezeu prin concepte sau chiar prin sentimente; ea urmărește contopirea cu Dumnezeu prin iubire împrumutând drumul unei nopți a simțurilor și a spiritului. Sufletul, în înaintarea sa către Dumnezeu, se află în imposibilitatea de a înțelege; el merge prin noaptea întunecoasă (*noche oscura*). Misterul transcendenței lui Dumnezeu, sfântul Ioan al Crucii îl simbolizează prin muntele întunecos pe vârful căruia urcă misticul. Dumnezeu se află sus, învăluit într-un nor gros, în obscuritatea nimicului (*nada*). Noaptea este o imagine a tăcerii, a dispariției oricărei materialități sensibile. (teul este lipsit de mijloace în fața măreției divine. „Cu cât cele ec-i aparțin lui Dumnezeu sunt mai elevate și mai luminoase, cu

²⁵ Jean de la Croix, *La montee au Cârmei*, Cartea a II-a, cap. 24.

²⁶ *Ibidem*, Cartea a III-a, cap. 3.

atât ele sunt necunoscute și obscure pentru noi." La rândul său, misticul are cunoștință despre experiența lui Moise pe muntele Sinai sau de cea a sfântului Ilie pe muntele Horeb: o iluminare asupra căreia judecata nu se poate pronunța și care îl lasă pe individ fără grai. „Ieremia ne arată neputința de a manifesta (prezența lui Dumnezeu) și de a vorbi în afară atunci când, după ce l-a auzit pe Dumnezeu, nu știe ce să-i răspundă, a-a-a. Neputința interioară, adică cea a sensului interior al imaginației, la fel ca și neputința exterioară sau de limbaj, ne este vădită și de Moise atunci când ej se află în prezența rugului care arde. Nu numai că-i spune lui Dumnezeu, care tocmai îi se adresase, că nu mai știe să vorbească și că nu mai reușește, dar, așa cum arată și Faptele Apostolilor, el nici nu mai îndrăznește să-l privească dinlăuntru, cu ajutorul imaginației”²⁷. Mistica străbaterii unei nopți a simțurilor și a spiritului ajunge la întâlnirea inefabilă cu întunericul luminos care excude prezența cuvântului. Însă falimentul judecății este un triumfal credinței, singura în măsură să dobândească o asemenea experiență.

Diversitatea tăcerilor

Tăcerea este firul roșu care străbate continentul misticii, chiar dacă dobândește semnificații foarte diferite potrivit tradițiilor religioase, înregistrarea nenumăratelor sale forme în sânul multiplelor spiritualități ar da prilejul unei serii nesfârșite de ilustrări care ar depăși domeniul demersului nostru. Ne vom mulțumi să dăm câteva indicații de cercetare.

Islamul profesează unitatea și inaccesibilitatea lui Dumnezeu în raport cu mijloacele umane de cunoaștere. Dumnezeu rămâne străin pentru rațiune. Misticii care înțeleg să se apropie de el prin mijloace specifice se plasează la marginea ortodoxiei. Profetul

²⁷ Jean de la Croix, *La m/it obscure*, Paris, Seuil, 1984, p. 175.

Însuși condamnă ascetismul și urmează exemplul căsătoriei, adică în cele din urmă al căutării mântuirii în viața obișnuită. Sufismul este calea musulmană a misticii, numită astfel din cauza veșmântului de lână pe care îl poartă adepții acestei doctrine; însă el este într-atât de divizat, iar istoria lui prezintă atât de numeroase unghiuri de abordare, încât este greu să se vorbească despre el la singular. Sub conducerea unui îndrumător, în sânul unei confrerii, fiecare posedând stilul ei propriu, sufitul se cufundă în concentrarea spirituală, diferite forme de ascetism fiind destinate să-l elibereze de legăturile sale cu lumea. La fel ca isihasmul, *dhikr* al sufitilor se întemeiază pe repetarea mută sau orală, la nesfârșit, a numelui lui Dumnezeu sau a unei formule care îi confirmă atotputernicia, însoțite de mișcări regulate ale corpului și de o respirație care învăluie enunțarea. Este vorba de o încercare de a purifica tot ceea ce nu este Dumnezeu prin punerea sub tăcere a activității mentale și a rugăciunii (Gardet, 1952, 642 sq.); instaurare a unei tăceri radicale în sine pentru a nu se dedica decât lui Dumnezeu. Rugăciunea emană din inimă și se afirmă în sentimentul prezenței divine, la modul singular sau cuprinsă de afectivitatea contagioasă a grupului. Pregătirea mistică, sub conducerea unui *cheikh*, este dificilă, impunând post, veghe, legământ de tăcere, exerciții de meditație solitare sau colective; ea se realizează în condiții de sărăcie drastică sau de severitate față de necesitățile trupului. Mistical poartă un război sfânt împotriva lui însuși. Louis Gardet (1970, 113) deosebește două căi în sufism: cea a „unicității Prezenței testimoniale” (*wahdat al-shuhud*), contopirea cu Dumnezeu în extaz, însă prin iubire iar nu prin esență sau substanță. Exemplul cel mai cunoscut al acestei căutări este dat de al-Hallāj: „Esența Esenței lui Dumnezeu este iubirea”, spune el. Personalitatea misticului se estompează și se lasă pătrunsă în întregime de caracterele divine. Experiența este inefabilă. „Am un prieten, adaugă al-Hallāj, pe care îl vizitez în singurătatea lui. Prezent chiar și atunci când nu este văzut, nu mă vei vedea nicio dată plecându-mi urechea la el pentru a-i percepe limbajul alcătuit din vorbe. Cuvintele lui nu au nici vocale, nici elocuție, nimic din

melodia vocilor." A doua cale descrisă de Gardet este ilustrată mai ales prin Bistâmî și se înscrie într-o cercetare intensă a „unicității Ființei" (*wahdat al-wujud*); ea neglijează iubirea și se consacră mai curând apropierii de Dumnezeu prin negație. Spiritul este desființat (*fanā*), însă pentru a ajunge la „norul primordial". „M-am desprins de eul meu ca un șarpe care-și schimbă pielea; apoi mi-am examinat esența și am văzut că eu eram El" (Gardet, 1970, 102). Identificare cu Dumnezeu în actul de existență și unitate nu cu Dumnezeu, ci cu indicibilul care îl învăluie. „Individul se bucură de «perfectiunea punctului de sosire» și se regăsește pe «marea ființei». Aceasta înseamnă că este unit cu Dumnezeu existând în El și că în acest fel a ajuns la capătul căutării sale mistice: sufitul nu va merge niciodată mai departe și nu va trăi niciodată ceea ce o anumită literatură despre mistică numește contopirea cu Dumnezeu" (Keller, 1996, 45). Accesul în sfera lui Dumnezeu permite și aici atingerea inefabilului. Însă tăcerea are desigur mai puțină importanță în tradiția religioasă musulmană decât în creștinism, atașamentul față de Coran și de limba arabă, considerată a fi limba lui Dumnezeu, privilegiind vorbirea în relația cu divinul. Totuși, recitarea Coranului impune perioade de tăcere între diferitele versete pentru ca credinciosul să se lase pătruns mai bine de text, să mediteze asupra lui în profunzime.

Tradiția iudaică acordă un loc mai important tăcerii. Philon este primul jalon în mistica iudaică, mai ales prin importanța pe care o are pentru el episodul cu Moise pe muntele Sinai (Exodul, 24, 12-18) și confruntarea fericită cu invizibilitatea lui Dumnezeu și cu necesitatea ca omul să pătrundă în întuneric pentru a se apropia de el. În mod inevitabil, mistica întâlnește în drumul ei inefabilul. În această privință, două curente sunt dominante în tradiția iudaică, potrivit lui Scholem (1977); unul privilegiază ezoterismul și gnoza, iar celălalt se întemeiază mai ales pe sentimentul religios - cucernicia. Primul este marcat de capitolele din Geneză și mai ales de episodul care cuprinde viziunea lui Iezechiel, a carului cosmic al lui Dumnezeu. Străbaterea celor șapte palate cerești are drept punct final, după o serie de peripeții, tăcerea

contemplației. Însă pentru misticii evrei, distanța care îl separă pe om de creatorul său nu este niciodată suprimată. Nu contopirea reprezintă căutarea din urmă, ci Adeziunea la atotputernicia divină, considerată ca fiind superioară extazului. Totuși, unii mistici caută tocmai extazul. Către sfârșitul secolului al XII-lea, Abulafia, spre exemplu, urmărește detașarea de lumea sensibilă prin meditația asupra literelor alfabetului ebraic care alcătuiesc numele lui Dumnezeu, pentru a provoca o stare de luciditate ce permite ființei umane să facă un „salt” care o eliberează de existența terestră, conducându-o la extaz. Pentru Cabală, limbajul divin este condiția însăși de existență a lumii: lucrurile nu există decât prin participarea lor la Numele Divin din care substanța lor provine. Concentrându-se asupra literelor, misticul ajunge să creeze o nouă stare de conștiință care deschide calea către bucuria întru Dumnezeu. În multiplele curente de gândire care ilustrează mistica iudaică, tăcerea exprimă mai degrabă sentimentul de inefabil. „Toți filozofii spun: suntem orbiți de frumusețea sa, iar el se ferește de noi prin însăși forța manifestării sale, la fel cum soarele nu este zărit de cei cu vederea prea slabă... Lucrul cel mai elocvent spus în această privință sunt cuvintele psalmistului... «Pentru tine tăcerea este laudă» (*Ps.* 65, 2). Iată o expresie foarte elocventă pe această temă; căci, orice ar fi să spunem pentru a-l ridica în slăvi și a-l glorifica, va exista mereu în spusele noastre ceva jignitor la adresa lui Dumnezeu și vom vedea în el o anumită imperfecțiune. Este deci mai bine să tăcem și să ne mărginim la percepțiile inteligenței, urmând povața oamenilor desăvârșiți, care spun: «Ziceți lucrul acesta în inimile voastre, când stați în pat: apoi tăceți» (*Ps.* 4, 4)”, scrie Maimonide.

Hasidismul este o mișcare ferventă, plină de cuvinte, de cântece, dansuri, strigăte, rugăciuni, povestiri, însă și de tăcere. Dumnezeu este apropiat de om și nu îl părăsește niciodată; el este iubit cu pasiune și celebrat prin toate gesturile cotidiene. Acest curent, evident popular, nu respinge gnozele ezoterice; el se inspiră chiar din ele, însă le imprimă o mișcare de torsiune în direcția evlaviei. E. Wiesel vorbește astfel despre comunitatea din Worke,

un orașel de lângă Varșovia, unde credincioșii veneau pentru ca să tacă, pentru a se reculege în tăcere în preajma rabinului și a se întoarce cu sufletul împlinit prin rugă. Un invitat povestește desfășurarea unui ospăț de Shabbat în timpul căruia nici un cuvânt nu este pronunțat. Umbra acoperă puțin câte puțin chipurile hasidiților. Deodată, „nu se mai auzi decât tăcerea care emana de la Rabbi, la care se adăuga tăcerea noastră, gravă și nobilă, tulburătoare și vibrând de frumusețe, de prietenie; rareori am cunoscut un asemenea sentiment de comuniune”. Rabinul cere ca toată lumea să recite binecuvântarea ce încheie ospățul. Iar bărbatul care povestește această întâmplare conchide: „Ce lecție am primit în ziua aceea... învățătorul m-a supus unui interogatoriu atât de sever și de riguros, încât simțeam că inima-mi nu mai bate, simțeam că venele vor plesni... însă am trecut examenul, am știut să răspund la întrebări... Ah, ce lecție, ce lecție...” (Wiesel, 1981, 189-190). Rabinul Menzel îi adună pe discipoli alături de el și tace în timp ce noaptea se scurge. În zori, se ridică și spune: „Fericit cel ce știe că Unul este unu și unic... Tăcerea este bună, chiar dacă este goală; cuvintele, nu: dacă sunt goale, așa rămân” (Wiesel, 1981, 207). Rabinul Nahman din Bratzlav, despre care se spunea că tăcerea sa în mijlocul unei mulțimi se auzea de la un capăt la altul al lumii, pretindea învățăceilor săi să rămână în fiecare zi singuri și să păstreze tăcerea vreme de o oră. Rabinul Levi-Yitzhak din Berditchev cheamă la sine într-o zi pe un tânăr învățător pe nume Aharon. Emisarul îl convinge cu greu să vină. Rabinul îl întâmpină cu un călduros „Bine ai venit, Rabbi Aharon”. Tânărul este uluit de o astfel de onoare, însă el răspunde invitației de a lua loc în fața rabinului. Trec două ore fără ca cei doi bărbați să schimbe vreo vorbă între ei. Pentru un moment, fără vreo înțelegere prealabilă, chipul lor este iluminat de un surâs. Se despart tot fără să-și spună vreun cuvânt; nici unul din ei nu dezvăluie conținutul schimbului lor tăcut, însă Aharon devine în curând Rabbi Aharon (Wiesel, 1972, 110). Wiesel povestește cât de aproape se simte de comunitatea din Worke prin tăcerea care amintește de o altă tăcere, „cea a unor comunități întregi care, de-a lungul unui continent în flăcări, pe o planetă acoperită de cenușă, se

îndreptau spre moarte, liniștit, în tăcere și reculegere, ca și cum și-ar li pierdut speranța în cuvinte, și poate chiar în tăcere... Visătorii, muncitorii, copiii - nu strigă, nu plâng. Ei merg fără oprire, lăsând în urmă o tăcere care le va supraviețui. Tăcere deplină, absolută... Știu ce înseamnă: o chemare, un strigăt făurit de un popor pentru a-l aduce ca ofrandă nopții, și cerului - ofranda unei omeniri ajunsă la capătul limbajului, la capătul creației, dincolo de o taină care rămâne indescifrabilă" (Wiesel, 1981,208).

Gândirea budistă se înscrie într-o cu totul altă dimensiune spirituală; ea respinge orice referință la absolut și insistă mai mult asupra vacuității, non-substanțialității fenomenelor și a persoanei însăși. Existența înseamnă suferință iar scopul este să te eliberezi de ea pentru a te sustrage legii reîncarnărilor succesive. Adeptul este chemat să perceapă lumea sub forma unui flux lipsit de sens, efemer în manifestările lui, și să se desprindă de el sfâșiind vâlul neștiinței. Înțeleptul este acela care se eliberează de legăturile terestre prin contemplație și reușește să se confunde cu ordinea cosmică prin Deșteptare. Orice om poartă cu sine „natura-lui-Buddha" și este susceptibil de a se elibera de forma empirică actuală care îi conferă un chip și o identitate socială. Buddha nu este o persoană, ci o stare de deșteptare, de non-dualitate. Ființa se dizolvă în *nirvana*, formă de tăcere absolută pe care Buddha însuși refuză să D definească. „Buddha se afla într-o zi pe muntele Vulturilor, unde urma să țină o predică unui grup de discipoli. El nu recurse la o lungă expunere verbală pentru a explica despre ce voia să vorbească. Ridică pur și simplu în fața adunării un buchet de flori pe care i-l oferise unul dintre discipoli. Din gura lui nu ieși nici un cuvânt. Nimeni nu înțelese sensul acestei atitudini, în afară de venerabilul Mahākāśyapa care îi surâse liniștit Maestrului, ca și cum ar fi înțeles pe deplin sensul acestei învățături tăcute. Acesta, observându-l, proclamă solemn: «Dețin cel mai prețios tezaur spiritual, cel pe care ți-l comunic în acest moment, venerabile Mahākāśyapa»"²⁸. Tăcerea se află dincolo de întrebare și de răspuns, se află în transcendența limbajului și în afara oricărei

²⁸ D.T. Suzuki, *Essaisur le bouddhisme zen*, voi. I, Albin Michel, 1972, p. 299.

iluzii. Într-o zi, un discipol îl întrebă pe Buddha dacă poate rosti adevărul fără a scoate nici cel mai mic cuvânt. Păstrând tăcerea, Buddha i-l arată spre edificarea lui.

Dominația asupra cuvântului este una din regulile cardinale cerute novicilor budiști la intrarea în mănăstire. Control asupra simțurilor, retragere în afara agitației din lume. Călugărul budist, printr-o întrebuiințare moderată a limbajului, se supune regulilor de tăcere care determină organizarea mănăstirii unde se află. Prin meditație el se eliberează de cuvinte și de lumea sensibilă, iar tăcerea îi apare cu atât mai necesară. „Este bine să-ți controlezi ochiul. Este bine să-ți controlezi urechea. Este bine să-ți controlezi nasul, este bine să-ți controlezi limba. Este bine să-ți controlezi spiritul... *Bikkhu* (călugărul) care se controlează în toate chipurile s-a eliberat de suferință. Un *Bikkhu* ce-și controlează limba, ce este măsurat în vorbe, nu este plin de orgoliu, interpretează doctrina luminând-o iar cuvintele sale sunt blânde” (Mayeul, 1985, 168).

Budismul zen se sprijină pe această doctrină; el renunță de asemenea să mai atribuie lucrurilor vreun sens și recunoaște în ele numai niște forme de vacuitate. El nu se transmite prin intermediul vreunui discurs inteligibil, ci mai curând sub oblăduirea unui maestru. Iluminarea se întemeiază pe elemente uneori derizorii, banale, spre exemplu un sunet încărcat pe neașteptate de o semnificație care îl tulbură pe individ și îi trezește conștiința: o piatră care cade, strigătul unei păsări, o furtună etc. În *satori* mai este pregătit și de relația singulară dintre maestru și discipol, mai ales prin intermediul *kāan*, adică al unei enigme absurde în aparență, asupra căreia cel ce meditează trebuie să se concentreze mobilizându-și toate resursele intelectuale și morale. „Care este sunetul unei singure mâini”, spre exemplu. Supus unui paradox sau imposibilității de a răspunde, novicele este profund tulburat. Scopul este deconcertarea inteligenței, provocarea în intimitate a unui haos al sensurilor. În *satori* rezolvarea unei enigme înseamnă rezolvarea tuturor enigmelor. Întrebările se reflectă ca într-o oglindă, în același timp esențiale și zadarnice; ele arată că numai tăcerea are ultimul cuvânt și că a cuprinde lumea în sensuri nu este de ajuns. O povestire zen

iurează încercările obstinate ale unui novice, pe nume Toyo, de a elucidă *kāan-ul* zgomotului făcut de o singură mână. În timp ce meditează asupra acestei probleme, el aude din camera sa muzica gheșelor și crede că a găsit răspunsul. A doua zi aleargă la maestru pentru a-i spune că în melodiile auzite în ajun se află cheia enigmei, începe deci să cânte. Maestrul ripostează spunându-i că nu în ele se află răspunsul și îl repede pe discipol. Gândindu-se că un astfel de *kyōka* nu ar trebui să fie tocmai audibil, tânărul se așază într-un *kyōka* natural pentru a medita. Ascultând susurul unui pârau care curgea prin iarbă, crede că a găsit în sfârșit răspunsul. Însă maestrul, din nou, îl alungă. Tânărul continuă să caute vreme îndelungată, înhipuindu-și că aude zgomotul unei singure mâini în țipătul unei bufnițe sau în foșnetul frunzelor. Însă maestrul său nu se lasă păcălit cu povești și îl trimite mereu pe discipol îndărăt să-și continue căutarea. În cele din urmă, maturizându-se, novicele intră în meditație și uită toate sunetele. Atunci aude zgomotul unei singure mâini (WilsonRoss, 1976, 84).

Maestrul Rinzi îi ajută uneori pe discipolii săi, paralizați de căutarea soluției unui *kāan*, printr-un strigăt neașteptat care le provoacă un *satori*. El numea acest strigăt „tăcere”. Nu este aici nici o contradicție, în măsura în care surpriza eliberează o mare tensiune intelectuală care duce la tăcerea mentală a discipolului. Iluminarea eliberatoare provoacă izbucnirea unei alte stări de conștiință, care dezvăluie vacuitatea lumii. *Satori* este deschidere spre infinit, „înțelegere prin cunoaștere a non-cunoașterii” (Ueda, 1995, 13). Cel care practică meditația se eliberează de iluzia conștiinței personale, de timpul psihologic, de orice pasiune, se desprinde de orice dorință și se percepe ca element al cosmosului. (’el care s-a deșteptat atinge atunci tăcerea mentală al cărei nivel ultim se numește *moku*, cuvânt japonez ce înseamnă „a tăcea cu desăvârșire”; el vorbește câteodată, însă de pe pozițiile unei deschideri nelimitate (Ueda, 1995, 15-16). El nu este absent din lume, însă a descoperit mai degrabă un alt mod de a fi prezent. Kliberarea se produce în locul unde se află individul, oricare ar fi munca pe care acesta o depune. Pescar, țăran, pictor, învățător, el

își trăiește existența cu conștiința deschisă iar fiecare gest al vieții cotidiene devine pentru el un act liturgic.

Pe aceia care nu știu să arunce cum trebuie năvodul în talazul năvalnic al lumii, maeștrii zen îi descurajează de la orice tentativă de a-și apropria din exterior, prin discurs și rațiune, o semnificație care scapă neîncetat. Nu există altfel de adevăr decât cel trăit. „Ideea maeștrilor este de a arata calea pe care trebuie încercat adevărul zen, însă acest adevăr nu poate fi găsit prin limbajul pe care ei îl folosesc și pe care îl folosim cu toții ca mijloc de comunicare a ideilor. Când li se întâmplă să recurgă la cuvinte, limbajul servește la exprimarea sentimentelor, stărilor sufletești, atitudinilor interioare, însă nu a ideilor: limbajul devine deci cu desăvârșire incomprehensibil atunci când căutăm sensuri în vorbele maeștrilor, crezând că aceste vorbe acoperă idei... Sensul nu trebuie căutat în expresie ci în noi înșine, în propriul nostru spirit, deschis față de aceeași experiență” (Suzuki, voi. I, 1972, 370-371). Fără înțelegerea concretă a unui adevăr singular, acesta rămâne o atracție de suprafață; vorbirea maestrului sau tăcerea lui nu sunt decât niște semne, ele însele capabile de a rezista evenimentului, nu însă și comentariului său.

Relatarea filozofului german E. Herrigel despre șederea sa în Japonia, când și-a exprimat dorința de a se iniția în tirul cu arcul, dezvăluie sobrietatea de limbaj, calitatea prezenței unui maestru cel mai adesea tăcut, care nu destăinuie nici un adevăr ci oferă sprijin celui neîndemânatic, reticențele unui om care descoperă încetul cu încetul propriul adevăr prin mânguirea arcului. Experiența umană comportă o tensiune, un efort asupra sinelui care înrădăcinează în mod durabil efectele acesteia și asimilează formarea cu o inițiere, cu angajarea pe o cale ce nu tolerează nici o revenire înapoi, căci în înaintarea ei a zdruncinat din temelii modul în care omul privea lucrurile. Edificarea unei raportări la lume nu are nimic de-a face cu repetarea unui adevăr de-a gata care nu lasă adeptului nici o posibilitate de a alege. În vreme ce occidentalul asimilează tirul cu arcul cu afirmarea pur tehnică a unei dexterități, tradiția japoneză o ia drept o modalitate de autocunoaștere. Eroarea fecundă a lui Herrigel îl deter-

nună să aleagă tirul cu arcul pentru că el era deja un cunoscut trăgător la țință cu pușca și cu pistolul. Însă tradiția zen nu concepe tirul „ca pe o capacitate sportivă ce se poate dobândi printr-un antrenament fizic progresiv, ci ca pe o putere a spiritului ce decurge din exerciții în cursul cărora spiritul este acela care țintește, astfel încât, ochind cum trebuie, arcașul se țintește pe sine iar el va reuși poate să se nimerească” (Herrigel, 1981, 14). Tirul cu arcul nu este un scop în sine, ci un mijloc susceptibil de a aduce la viață pe bărbatul din sine însuși, de a-l determina să ia cunoștință de propriile sale resurse. Făcând această experiență, este vorba de „a realiza ceva în sine” (p. 18). Săvârșirea acesteia nu este un exercițiu de răbdare pentru a dobândi îndemânarea necesară, ci o penibilă înaintare lăuntrică ce presupune angajarea unei lupte crâncene între multiple conținuturi de care omul este legat: este o problemă de viață și de moarte. „Noi, Maeștri ai tirului cu arcul, spunem: o lovitură, o viață!” Omul nu rămâne neatins într-o asemenea experiență, însă el pornește pe această cale tocmai pentru a se schimba. Desfășurarea actului are întâietate asupra realizării sale; esențialul constă mai puțin în rezultat decât în maniera de a proceda. Este urmărită perfecțiunea care suprimă orice posibilă inutilitate a gestului. Orice act din viața de zi cu zi conduce la ieșirea îngustă spre o esență proprie individului care trece acest prag. Sacralitatea care cuprinde astfel cel mai mic gest se întemeiază pe calitatea tăcerii degajată de acțiune. Ceremonia ceaiului ilustrează acest fapt. „El a devenit la noi, scrie Okakura Kakuzo, mai mult decât o idealizare a felului de a bea: o religie a artei de a trăi... Ceremonia este o dramă improvizată, al cărei plan a fost urzit în jurul ceaiului, al florilor, al mătăsii pictate. Nici o culoare nu tulbura unitatea încăperii, nici un zgomot nu distrugea ritmul lucrurilor, nici un gest nu deranja armonia, nici un cuvânt nu tulbura armonia împrejurimilor, toate mișcările se îndeplineau simplu și firesc”²⁹.

²⁹ O. Kakuzo, *Le livre du the*, Lyon, Derain, 1958, pp. 39-40; de asemenea Pezeu-Massabuau (1984).

își trăiește existența cu conștiința deschisă iar fiecare gest al vieții cotidiene devine pentru el un act liturgic.

Pe aceia care nu știu să arunce cum trebuie năvodul în talazul năvalnic al lumii, maeștrii zen îi descurajează de la orice tentativă de a-și apropria din exterior, prin discurs și rațiune, o semnificație care scapă neîncetat. Nu există altfel de adevăr decât cel trăit. „Idea maeștrilor este de a arăta calea pe care trebuie încercat adevărul zen, însă acest adevăr nu poate fi găsit prin limbajul pe care ei îl folosesc și pe care îl folosim cu toții ca mijloc de comunicare a ideilor. Când li se întâmplă să recurgă la cuvinte, limbajul servește la exprimarea sentimentelor, stărilor sufletești, atitudinilor interioare, însă nu a ideilor: limbajul devine deci cu desăvârșire incomprehensibil atunci când căutăm sensuri în vorbele maeștrilor, crezând că aceste vorbe acoperă idei... Sensul nu trebuie căutat în expresie ci în noi înșine, în propriul nostru spirit, deschis față de aceeași experiență” (Suzuki, voi. I, 1972, 370-371). Fără înțelegerea concretă a unui adevăr singular, acesta rămâne o atracție de suprafață; vorbirea maestrului sau tăcerea lui nu sunt decât niște semne, ele însele capabile de a rezista evenimentului, nu însă și comentariului său.

Relatarea filozofului german E. Herrigel despre șederea sa în Japonia, când și-a exprimat dorința de a se iniția în tirul cu arcul, dezvăluie sobrietatea de limbaj, calitatea prezenței unui maestru cel mai adesea tăcut, care nu destăinuie nici un adevăr ci oferă sprijin celui neîndemânatic, reticențele unui om care descoperă încetul cu încetul propriul adevăr prin mânguirea arcului. Experiența umană comportă o tensiune, un efort asupra sinelui care înrădăcinează în mod durabil efectele acesteia și asimilează fonnarea cu o inițiere, cu angajarea pe o cale ce nu tolerează nici o revenire înapoi, căci în înaintarea ei a zdruncinat din temelii modul în care omul privea lucrurile. Edificarea unei raportări la lume nu are nimic de-a face cu repetarea unui adevăr de-a gata care nu lasă adeptului nici o posibilitate de a alege. În vreme ce occidentalul asimilează tirul cu arcul cu afirmarea pur tehnică a unei dexterități, tradiția japoneză o ia drept o modalitate de autocunoaștere. Eroarea fecundă a lui Herrigel îl deter-

mină să aleagă tirul cu arcul pentru că el era deja un cunoscut liăgator la țintă cu pușca și cu pistolul. Însă tradiția zen nu concepe tirul „ca pe o capacitate sportivă ce se poate dobândi printr-un antrenament fizic progresiv, ci ca pe o putere a spiritului ce decurge din exerciții în cursul cărora spiritul este acela care țintește, astfel încât, ochind cum trebuie, arcașul se țintește pe sine iar el va reuși poate să se nimerească” (Herrigel, 1981, 14). Tirul cu arcul nu este un scop în sine, ci un mijloc susceptibil de a aduce la viață pe bărbatul din sine însuși, de a-l determina să ia cunoștință de propriile sale resurse. Făcând această experiență, este vorba de „a realiza ceva în sine” (p. 18). Săvârșirea acesteia nu este un exercițiu de răbdare pentru a dobândi îndemânarea necesară, ci o penibilă înaintare lăuntrică ce presupune angajarea unei lupte crâncene între multiple conținuturi de care omul este legat: este o problemă de viață și de moarte. „Noi, Maeștri ai tirului cu arcul, spunem: o lovitură, o viață!” Omul nu rămâne neatins într-o asemenea experiență, însă el pornește pe această cale tocmai pentru a se schimba. Desfășurarea aptului are întâietate asupra realizării sale; esențialul constă mai puțin în rezultat decât în maniera de a proceda. Este urmărită Perfecțiunea care suprimă orice posibilă inutilitate a gestului. Orice act din viața de zi cu zi conduce la ieșirea îngustă spre o esență Broprrie individului care trece acest prag. Sacralitatea care cuprinde Iftfel cel mai mic gest se întemeiază pe calitatea tăcerii degajată de acțiune. Ceremonia ceaiului ilustrează acest fapt. „El a devenit la noi, scrie Okakura Kakuzo, mai mult decât o idealizare a felului de a I Ma: o religie a artei de a trăi... Ceremonia este o dramă improvizată, îi cărei plan a fost urzit înjurul ceaiului, al florilor, al mătăsii pictate. Nici o culoare nu tulbura unitatea încăperii, nici un zgomot nu distrugea ritmul lucrurilor, nici un gest nu deranja armonia, nici un I II vânt nu tulbura armonia împrejurimilor, toate mișcările se îndeplineau simplu și firesc”²⁹.

²⁹ O. Kakuzo, *Le livre du the*, Lyon, Derain, 1958, pp. 39-40; de I li menca Pezeu-Massabuau (1984).

Exercitându-și voința asupra unui punct specific, și căutând prin el perfecțiunea interioară, individul are acces la sentimentul universalității, se eliberează de condiționările anterioare pentru a atinge o altă dimensiune a realității. În acest sens tirul cu arcul sau arta florală, ceremonia ceaiului, realizarea unei opere de artă sau a unui act cotidian pot fi asemenea căi deoarece, în măsura în care tăcerea însoțește căutarea, ea îl confruntă pe individ cu semnificații care nu-i aparțin decât lui. Stăpânirea unei tehnici locale este o deschidere spre lume dacă ea se realizează printr-o calitate deosebită a percepției. Dacă ea este obținută cu sprijinul unui maestru, ca în experiența lui Herrigel, acesta se impune mai puțin prin vorbe decât prin prezența sa tăcută și exigentă, mai puțin prin lecții decât prin exemplul său. El nu este un maestru al adevărului, ci un maestru al sensurilor (*infra*). Gesturile sau privirea lui pătrund în spiritul novicei prin învelișul lor de tăcere. Nu că ar fi mut (cu toate că acest lucru este încă posibil); însă el folosește limbajul doar pentru a da indicații de detaliu, pentru a rosti cuvinte sibiline, ceea ce constituie un mod de a aminti că este foarte prezent, că nu se sustrage de la datorie, dar că încă nu a sosit vremea pentru discipol. În afara câtorva indicații enigmatice, el tace iar forța tăcerii sale se răsfânge asupra novicei îndemnat să coboare și mai adânc în sine. Imperturbabil, răbdător, fără a ridica vocea, el își îndeplinește datoria oferindu-se ca model, sau mai curând ca o suprafață de proiecție idealizată de adept. El nu se propune ca un scop în sine, un scop care trebuie atins, ci ca simplu mijloc, o ștafetă pe drumul pe care fiecare îl străbate în propriul său chip. Pentru maeștrii zen, esențialul nu este de a tezauriza o știință, ci de a se autocunoaște, de a scăpa de constrângeri și de contradicții recunoscând ceea ce este ambivalent în fiecare om pentru a putea acționa în cunoștință de cauză. O educație a lucidității care îl învață pe individ să deschidă ochii tot mai mult asupra unei lumi tot mai cuprinzătoare acordând tăcerii un loc însemnat.

Tradițiile orientale evocă uneori imaginea unei muzici silențioase care se adresează spritului, îl îndeamnă la reculegere, la ridicarea opreliștilor din calea devenirii interioare. Sonoritățile

iu ei îi oferă acces la o altă dimensiune a realității, o cale spirituală | fcre poate fi observată în alt mod, desprinsă de ceea ce este organic pi lumesc. Muzicienii tăcerii reprezintă numai drumul îngust spre I Bea ce se află dincolo de aparențe. în China anilor treizeci, dorința <- B descoperi îl conduce pe Kazantzakis într-un templu din Pekin ni care asistă la un concert silențios. Muzicienii iau loc, își acordă inslrumentele. „Mai-marele casei schițează gestul de a lovi din • Mme, însă acestea se opresc înainte de a se atinge. Este semnalul mie deschide acest uimitor concert mut. Violoniștii își ridică urcușurile iar flautiștii își potrivesc instrumentele pe buze în vreme H degetele lor se deplasează repede peste orificii. Tăcere adâncă... Nu se aude nimic. Ca și cum s-ar auzi un concert dat undeva foarte <lrparte, pe tărâmul umbrelor, pe celălalt țărm al vieții, cu muzicieni care pot fi totuși văzuți cum cântă într-o imuabilă tăcere”³⁰, lotuși neliniștea îl cuprinde pe scriitor, prea străin pentru a se putea tfltegra din capul locului în comunitatea solemnă a auditorilor. | .Ilici concertul ia sfârșit, Kazantzakis îi pune întrebări vecinului •.nu Surâzând, omul îi răspunde: „Pentru urechile exersate, sunetul csle inutil. Suflutele libere nu au nevoie de acțiune. Adevăratul Uuddha nu are trup.” Virtuozul oriental atinge în tăcere coarda iislrmenului său, iar sunetul pe care acesta îl scoate nu este auzit iu urechile; el necesită o audiție interioară, mai subtilă, însă care JSre potrivit tradiției o educație și o puritate spirituală care nu este înăscută. Un călugăr care îi cere lui Shu-Shan să interpreteze un cântec la harfa lipsită de corzi, își exprimă regretul că nu aude nimic. Shu-Shan îi răspunde: „De ce nu mi-ai cerut să cânt mai la re?” J. Pezeu-Massabuau se referă de asemenea la vechile sărbători japoneze în care concertele de tăcere se dădeau în secret: „Muzicienii își acordau instrumentele, apoi, la semnal, mimau gesturile execuției fără a scoate un singur sunet, sfințenia împre-lurării neputând fi tulburată nici de cel mai armonios murmur.

³⁰ N. Kazantzakis, *Du mont de Sina'i à l'île de Venus*, Paris, Pion, 1958, |>p. 106-107. în ceea ce privește „muzica cerească” în tradiția creștină occidentală, trimitem la Jacques Viret, „Musique celeste”, *Connaissance des reli-jymis*, voi. IX, n° 2-3, 1993.

Fiecare asculta și nimeni n-ar fi putut să repete ceea ce auzea înlăuntru" (J. Pezeu-Massabuau, 1984, 84).

Hinduismul deosebește în interiorul persoanei empirice un principiu al permanenței: *âtman* (Șinele), înrudit cu *brahman* (Absolutul). Lumea nu este decât aparanță, iluzie a simțurilor și a gândirii. Personalitatea este un vis. Misticul se folosește deci de ființa sa empirică pentru a desprinde din ea adevărata ființă și a se realiza în relația sa cu absolutul. Scopul este de a se elibera de *samsăra*, infinita transmigratie a tuturor ființelor vii și de a scăpa astfel de necesitatea de a renaște epuizând *karman* (legea răsplătirii faptelor care determină calitatea renașterilor succesive) prin acumularea unor merite spirituale. Dacă în scurgerea nesfârșită a nașterilor și a morților individul nu există, el își regăsește aici importanța personală. Scopul ultim este de a recunoaște în sine o identitate esențială între *âtman* și *brahman*. „Acest *âtman* care se află deasupra inimii mele este mai mic decât un bob de orez, decât un bob de orz, decât un bob de muștar, decât un bob de mei, decât sâmburele unui bob de mei; același *âtman* care se află înlăuntru inimii mele este mai mare decât pământul, mai mare decât cerul, mai mare decât toate lumile... Este *brahman* însuși" (Monchanin, Le Saux, 1956, 29-30). Diferite căi conduc la eliberare: practicile ascetice, dorința de a cunoaște, devotamentul față de un *guru*. Experiența spirituală a Indiei este marcată de yoga, „tehnică a nemuririi" (Eliade) prin care misticul încearcă să obțină eliberarea. Yoga înseamnă „unificare". Yoga lui Pantanjali pretinde mai ales oprirea „actualizărilor fluctuante ale materiei gânditoare", adică tăcerea mentală, asociată cu o existență virtuoasă, o igienă a vieții, controlul asupra respirației, un antrenament corporal prin diferitele *asana*. Meditația asupra unui punct aflat în propriul trup sau în exterior trebuie să ducă la *samadhi*, o stare în care dualitatea sinelui și a lumii este abolită. Însă extazul însuși este progresiv, viața intelectuală dispare, apoi viața afectivă și însuși sentimentul existenței, în ultima etapă a devenirii spirituale. Potrivit doctrinelor, se întâmplă rar ca eliberarea să fie obținută dintr-o dată; cel mai adesea ea survine progresiv, pentru a se concretiza

lupă moarte. „Descătușatul-în-viață” este un fel de sfânt asupra
 i .Il uia lumea nu poate exercita nici o influență; el se află în afară de
 'i icc dorință, de orice grijă. „El se bucură neîncetat de
 I)scătușare, cufundându-se iar și iar în lacul nativ de beatitudine
 care este suprema realitate a lui Shiva” (Renou, 1970, 64).
 Multitudinea ființelor fiind o emanație progresivă a lui *Brahman*,
 principiul original, eliberarea constă în revenirea la unitatea
 primordială, iar misticul se abolește pe sine ca persoană. Nu mai
 rămâne nici o urmă karmică. Cuvintele nu mai au sens,
 Descătușatul întruchipează tăcerea nediferențierii de *brahman*³¹.

Pentru evoluția spre deșteptare, *guru* este uneori o legătură
 necesară, chiar dacă el nu intră în scenă decât în momentul în care
 elevul este pregătit să-l asculte și să-l urmeze. El este maestrul spi-
 ritual (*gu*: întuneric; *ru*: a suprima) care arată calea discipolilor săi
 prin cuvânt, însă și prin tăcere. Într-adevăr, el își transmite adesea
 învățătura fără a pronunța un singur cuvânt: „Aduc omagiu lui
 l)hră Dakshināmurti aici de față sub forma guru-lui meu, așezat
 direct pe pământ la umbra acestui sfânt copac. Cât de frumoasă
 este această viziune: la umbra sfântului copac stau așezați dicipolii
 vârstnici și tânărul lor guru. Comentariile sunt făcute fără cuvinte,
 iar îndoilele discipolilor sunt risipite” (Keller, 1996, 394)³².
 Faptele omului sunt acelea care vorbesc, știința sa de a fi,
 iluminarea care îl cuprinde și care provoacă din capul locului ade-
 ziunea (sau efuzul). Învățătura sa orală, dacă există, este numai
 consecința verbală a ceea ce transmite deja calitatea prezenței sale

³¹ Louis Renou stabilește inventarul diferitelor forme de tăcere în cultul
 vedic: de la recitățile cu voce scăzută până la murmurele inaudibile, până la
 purele recitări mentale etc. El semnalează domeniile de aplicare a tăcerii în
 mod general sau referitor la formule, și mai ales intenția urmărită de oficianț,
 îndeosebi cea care face din tăcere o modalitate de acțiune eficace în dimensi-
 unea mistică sau cosmică, în care orice cuvânt este lipsit de însemnătate.
 Adesea, actul tăcerii este adresat lui Prajāpati, „inexprimabilul prin excelență,
 și ca atare merit să rămână tăcut” (Renou, 1978, 66-80).

³² Dakshināmurti (Shiva) îi inițiază pe cei patru fii ai lui Brahma prin
 tăcere, adoptând o poziție yoghină, într-o nemișcare perfectă. Văzându-l
 astfel, cei patru frați intrară în *samādhi*.

în lume. Ramana Maharshi, de exemplu, este cunoscut pentru că insistă asupra tăcerii în auto-edificare: „Tăcerea, spune el, este elocință neîntreruptă. Emisia vocală este cea care așază obstacole în calea celeilalte voci, a tăcerii. Prin tăcere intrăm în contact intim cu ceea ce ne înconjoară... Adevărul este spus de tăcere... Tăcerea este cea mai înaltă formă de muncă spirituală. Oricare ar fi întinderea și profunzimea Shâstra, ele nu își ating scopul. Guru este liniștit iar Pacea deține întâietate în adâncul fiecăruia dintre noi. Tăcerea unui guru este mai puternică, mai cuprinzătoare decât toate Shâstra adunate laolaltă... Tăcerea unui guru este învățătura spirituală cea mai strălucită. Ea mai este forma cea mai elevată a harului... Când guru tace, mentalul celui ce se află în căutare se purifică de el însuși” (Maharshi, 1972, 77-346-457). Jean Grenier povestește astfel despre o întâlnire cu un călugăr Ramakrishna. Omul s-a așezat în poziție de yoghin. Asistența se așteaptă să ia cuvântul, însă el tace. „Or, brahmanul nu vorbește în primele minute, apoi trecu un sfert de oră iar el tăcea mereu și cu cât tăcea, cu atât mai mult era ascultat într-o tăcere religioasă. «Ascultat», da, acesta este cuvântul; își plecau urechea la ceea ce urma să fie auzit... Toată lumea părea să ia parte la această surâzătoare seninătate, iar în cele din urmă nimeni nu mai aștepta nimic... O oră se scurse în acest fel fără ca cineva să aibă impresia de trecut sau de viitor - într-un prezent care se tot întindea fără să se rupă” (Grenier, 1982, 111-112). „Ce credeți despre un om care ascultă vreme de o oră o predică, care pleacă fără a fi impresionat și fără a simți nevoia să-și schimbe viața? Comparați-l cu un altul care se așează în tăcere la picioarele unui înțelept și se întoarce la el acasă cu o viziune complet diferită asupra vieții. Care este cea mai bună metodă de comunicare: a ține predici cu voce tare fără nici un rezultat sau a păstra tăcerea răspândind împrejur un curent de forță spirituală care acționează asupra celorlalți?” (Maharshi, 1972, 228) Inițierea prin tăcere este ceva obișnuit în India, iar puterea ei este binecunoscută. Chiar dacă *guru* consideră că trebuie să exprime un mesaj oral, sobrietatea vorbelor sale rămâne esențială. *Brihadarayaka Upanishad* arată că „înțelepții, cei care cunosc și realizează

brahman, își pun în practică înțelepciunea, nu se apleacă prea mult asupra cuvintelor deoarece în vorbe nu-i decât plictis".

Sannyâsi, călugărul rătăcitor, este un singuratic care călătorește iară însoțitor, uneori trăiește izolat într-o pădure sau într-o peșteră, fără legături cu ceilalți oameni, în sărăcie absolută. „Trebuie că trăiește fără foc, fără casă, fără plăcere, nici protecție, rămânând tăcut, nedeschizând gura decât pentru a recita Vedele, cerșind în sat doar ceea ce-i trebuie pentru a rămâne în viață; el duce un trai rătăcitor fără să-i pese de nimic" (Mayeul, 1985, 164). Tăcerea unui *sannyâsi* este o încoronare a singurătății sale, însă dacă el tace, motivul nu este doar asceza; el descoperă în sine însuși o plenitudine care îl scutește de cuvinte. Monchanin citează mărturia unui călugăr hindus care deosebește trei forme de tăcere la *sannyâsi*. Prima este o jfăcere a ascezei pe care omul și-o impune pentru a controla cuvântul și a rămâne în sine însuși. Cea de-a doua este destinată mai curând celorlalți, pentru a se elibera de lipsa lor de oportunitate sau a nu-i încuraja să pună întrebări inutile. Cea de-a treia este suprema tăcere, cea care decurge dintr-o statornicire radicală în lumea lăuntrică (Monchanin, Le Saux, 1956, 129). Se mai pot întâlni încă în India așa-numiții *munivar*, adică monahi care au făcut legământ de tăcere fie pentru întreaga lor existență, fie pentru anumite perioade. Gandhi păstra tăcerea în toate zilele de luni. Chiar dacă *sannyâsi* este pus uneori în situația de a vorbi, mergând spre exemplu de la un ashram la altul sau răspunzând întrebărilor unui vizitator ori discipol, el nu renunță la tăcerea interioară în care este cuprins; aceasta rămâne esențială, nefiind o piedică în calea cuvintelor rostite către ceilalți. R. Maharshi dă ca exemplu femeile care poartă pe cap un urcior la întoarcerea de la râu sau de la fântână. Ele stau de vorbă, însă au grijă ca apa să nu se verse. La fel, înțeleptul care se dedică unor activități diverse, care stă de vorbă cu discipolii nu este afectat de aceste lucruri „fiindcă mentalul său este mereu concentrat în brahman, Spiritul suprem" (Maharshi, 1972, 177).

Maestrul sensului și maestrul adevărului

Un mod de a vorbi este cu atât mai încărcat de tăcere cu cât este mai mare dorința de a-l impresiona pe celălalt, de a-l atinge atât de profund încât modul său de a gândi ori de a se raporta la lume să se modifice. Vorbăria este respinsă, și cu atât mai mult lipsa de însemnătate. Marcat în acest mod, cuvântul este impregnat de o gravitate care îl face mai incisiv, dar și mai intim în rostire. Rezerva maestrului reprezintă acel moment în care cuvântul este o modulare a tăcerii, iar tăcerea o modulare a cuvântului. „Acest om poate vorbi, scrie M. Picard, totuși tăcerea este prezentă; el poate să tacă, însă cuvântul este prezent” (Picard, 1953, 99). Maestrul cunoaște arta de a măsura ceea ce revine tăcerii și ceea ce revine limbajului. Dacă vorbele sale mp tăcerea, ele par totuși să provină din aceeași materie; cuvintele nu acoperă tăcerea, ele o încorporează pentru a o face și mai audibilă.

Tăcerea maestrului, sau și mai bine calitatea de tăcere cu care sunt impregnate vorbele sale, pregătește deschiderea. O întrebare a discipolului provoacă o altă întrebare, a maestrului, sau mutismul său, pentru ca tensiunea unei căutări ce se realizează de-a lungul experiențelor, îndoielilor, remușcărilor discipolului să fie menținută. Formula intimă a unei existențe, adevărul ei infinitesimal nu pot fi atinse fără experiența libertății și a discernământului. Dacă maestrul ar răspunde la întrebare (presupunând că ar cunoaște răspunsul), el l-ar lipsi pe discipol de proba adevărului care dă valoare devenirii sale. Vorbele care dispensează de căutare oferă un confort moral care nu este neapărat un serviciu adus novicelui. Nașterea de sine implică fervoarea și durerea înfruntării cu lumea. Maestrul care acceptă cu umilință să fie o simplă etapă a căutării se retrage din sine pentru a se oferi ca reactiv în alchimia întâlnirii. Este rândul celuilalt să afle în tăcere un răspuns care să-i aparțină, el trebuie să deslușească o orientare în calea pe care a pornit de unul singur. Maestrul nu mai este atunci un maestru al adevărului, ci un maestru al sensului, căci el știe că singularitatea unui parcurs

nu trebuie să se cristalizeze într-o dogmă ale cărei soluții sunt deja repertoriate cu grijă. Absența răspunsului la întrebare este șansa de B parcurge drumul, iar nu un obstacol în calea lui.

Drumul căutării de sine, după cum o atestă însăși etimologia termenului³³, nu poate fi pietruit decât cu întrebări care trimit neconținut una la alta. Maestrul adevărului este într-un fel un maestru al lenei; el spune ceea ce se cuvinte făcut ori gândit, înlătură orice neliniștițe. Tăcerea, dimpotrivă, solicită auzul și deci vigilența, tensiunea către o lume ale cărei chei încă mai scapă, însă în care fiecare semn devine un indiciu. Absența răspunsului stârnește dorința de a căuta. Maestrul urmărește să pună în lumină ceea ce este ascuns în elevul său, despre a cărui fire nu știe decât că este un conținut latent și că atitudinea sa deschisă este singura posibilitate de a o scoate la iveală. Dacă ar rosti un adevăr, el ar institui odată pentru totdeauna, cu excepția cazului în care nu ar fi auzit, un proces care, odată declanșat, și-ar urma cursul neîncetat. Adevărul este întotdeauna singular, însă el nu se reduce la o lecție sau la repetarea unei formule.

Tăcerea sau laconismul maestrului este o chemare de a exista, de a lăsa să izvorască în sine, chiar dacă aceasta implică durere sau îndoială, o acțiune proprie de cucerire a sensului. A face ca un lucru să existe nu înseamnă a-l închide într-o formulă de-a gata, susceptibilă de a deveni obiectul unei învățări specializate. Mai curând este necesară inițierea, formarea omului iar nu, așa cum procedează maestrul adevărului, inculcarea unui sistem ai cărui protagoniști sunt interschimbabili, prin faptul că singurul lucru important sunt formulele care circulă între ei. Cu cât discipolul este mai deschis, cu atât mai des maestrul recurge la tăcere sau la un număr restrâns de cuvinte enigmatice. Prin ceea ce el mobilizează prin intermediul unei atitudini globale și prin investiția al cărei obiect este, maestrul reușește să transforme fiecare eveniment de

³³ *Quete si question* sunt termeni proveniți din aceeași rădăcină latină *cjiiacstio*, care înseamnă „*căutare*” (n. a.)

limbaj sau fiecare tăcere într-o ascensiune personală a celui care își însușește ceea ce el spune.

Maestrul sensului transmite un adevăr particular, maestrul adevărului o cale unică pe care discipolul are intenția să pornească. Primul dezvăluie necesitatea interioară a unei perspective care era deja prezentă la discipolul său, însă pe care numai tăcerea lui o putea revela ca pe o evidență până atunci nebănuită. Maestrul sensului știe că nu este decât o etapă între cele două condiții ale discipolului; odată trecut pragul, acesta își urmează drumul unic într-un ritm care îi este propriu. Învățătura se referă la un mod de raportare la lume, mai curând la o atitudine morală decât la o sumă de adevăruri pătrunse de un conținut imuabil. Scopul nu este achiziția unei cantități de cunoaștere, ci semnalarea unei științe de a fi. Tăcerea maestrului sensului se întemeiază pe conștiința umilității sale, pe convingerea că adevărul este unic și că este important ca fiecare individ, dacă vrea să se schimbe, să-l poată cuceri prin propriile sale mijloace. Paradoxul învățăturii sale constă în faptul că ea ține probabil mai mult de ceea ce nu este spus decât de cuvânt. Prezența tăcută a maestrului sensului este o garanție de exigență pentru evoluția confuză a adeptului care înaintează eu stângăcie pe un drum ce va fi doar al lui. Un bun exemplu de maestru calm și care nici nu știe ce rol joacă, este dat de C. Juliet. Unul din prietenii săi îi povestește vizita la țară, unde are o mică proprietate, pe care i-a făcut-o Tzvetkov; acesta nu prea vorbește, însă atunci când o face cuvintele lui sunt pătrunzătoare. Toată după-amiaza vorbiseră împreună despre păsări. „Însă după plecarea lui Tzvetkov totul se schimbă, nu mai recunoștea casa, nici cerul, copacii, oamenii păreau că arată altfel (se scuză că nu poate vorbi mai bine, îmi spune că este vorba de o trăire nedeșlușită, însă nu trebuie să fac nici un efort pentru a înțelege, căci și eu simt la fel în prezența lui Bram Van Velde)³⁴.

Viața cotidiană este uneori un amestec de discursuri autoritare care prescriu, impun, nu prea lasă loc pentru răspuns și discursuri

³⁴ Charles Juliet, *Journal II, 1965-1968*, Paris, Hachette, 1979, p. 62.

plurale care eliberează, operează deschideri, sunt o invitație (Blanchot, 1969). Cuvinte orientate spre adevăr și cuvinte favorabile sensului. De asemenea, ar trebui făcută distincția, în spațiul cotidian, în funcție de situații, între o tăcere autoritară care urmărește încetarea discursului, a cărei morgă manifestă deja dispreț față de răspuns și tăcerea deschisă care lasă loc pentru schimbul de opinii. Vorbind³⁵ despre o rudă, Charles Juliet scrie că „există în ea o asemenea tăcere, o asemenea deschidere față de celălalt, creează o asemenea atmosferă de calm, de bunăvoie, încât alături de ea pot să tac sau să debitez numai banalități și totuși să simt că legătura este foarte adâncă. Bănuiesc chiar că, dacă s-ar ivi împrejurarea, nu aș simți poate nevoia să-i vorbesc într-un mod oarecum intim”³⁵. Calitatea prezenței îl scutește pe individ de a mai vorbi inutil, însă ea îi conferă un sentiment reînnoit al vieții, este plină de semnificații. Ea îl invită să-și găsească locul printr-o vorbire sobră și o tăcere care îi dezvăluie plenitudinea semnificațiilor posibile.

Mistica profană

Mistica profană se află în afara sistemelor religioase, însă rămâne în sfera sacrului. Ea cunoaște de asemenea două forme de (acere pe care le-am mai întâlnit: tăcerea de punere în condiție a omului care încearcă să provoace o experiență ieșită din comun și i csmțirea inefabilului care impune tăcerea sau comentariul asupra acesteia. Sub acest aspect, experiența interioară a lui Bataille este fecundă. Bataille a cunoscut numeroase extaze pe care le trăia spontan sau a căror sosire o pregătea minuțios. După ce a evocat unul, îi explică originea: „Pe zidul aparenței, am proiectat imagini de explozie, de sfâșiere. Am putut să fac acest lucru aproape de

³⁵ Charles Juliet, *Journal III, 1968-1981*, Paris, Hachette, 1981, p. 325.

fiecare dată când am vrut. În această tăcere adesea searbădă, am evocat toate sfâșierile ce puteau fi imaginate. S-au perindat reprezentări obscene, rizibile, funebre. Mi-am imaginat adâncimea unui vulcan, războiul sau propria mea moarte. Nu m-am mai îndoit că extazul se putea lipsi de reprezentarea lui Dumnezeu"³⁶. Misticul profan cunoaște și el necesitatea tăcerii mentale, a intrării în eclipsă a rațiunii și a limbajului pentru a lăsa să izvorască tăcerea care este elementul vital al extazului. Căutare a unui vid saturat de plenitudine, a unei amortiri a ființei pentru a elibera forțele ascunse în ea și a sparge tiparul identitar. Una din modalitățile de renunțare la sine este imaginea, însă un alt mijloc este cel al meditației asupra unor fraze sau cuvinte, și mai ales asupra unor cuvinte „alunecoase”: „Nu voi da decât un singur exemplu de cuvânt alunecos... cuvântul tăcere. Cuvântul, am mai spus-o, înseamnă deja abolirea zgomotului făcut de cuvânt; între toate cuvintele, este cel mai pervers și cel mai poetic: el este cheazășia propriei sale morți” (Bataille, 1954, 28).

Experiența interioară este o căutare deliberată a extazului în afara oricărei trimiteri la vreo confesiune, în acceptarea faptului că universul nopții sensului nu se resoarbe în ultimă instanță în Dumnezeu, adică un mod ultim pentru gândirea discursivă de a țâșni din nou și de a salva *in extremis* limbajul. Neantul Ființei căutat în sine nu trebuie să aibă nici un nume, nici o retorică pentru a exorciza puterea cdrozivă a interogației. Cufundată în suveranitate, „această experiență născută din neștiință rămâne hotărât lucru la acest nivel” (Bataille, 1954, 15). Bataille refuză încheierea definitivă a experienței care găsește în inefabilul lui Dumnezeu un refugiu în cele din urmă liniștitor. Există pentru mistic ceva ce se află dincolo de noapte, o țință de atins, un drum jalonat care duce la divin; pentru Bataille nu există decât experiența pură a nopții, fără nici o transgresiune, o trecere neîncetată a non-sensului: „o sfâșiere totală, atât de profundă încât doar tăcerea extazului îi mai răspunde”. Dacă misticul simte distanța față de Dumnezeu ca pe un

moment jubilatoriu, Bataille în schimb se pierde în abisul necunoașterii, al consumării fără rezultat; nici o consolare discursivă nu se află la capătul drumului, ci numai angoasa incandescentă și spaima. „În experiența interioară, spune Bataille, enunțul nu este nimic altceva decât un mijloc și ca atare chiar un obstacol; ceea ce contează nu este enunțarea vântului, ci vântul” (Bataille, 1954, 25). Bataille explică în continuare: „Domeniul experienței este posibilul în totalitatea lui. Iar în expresia de sine pe care o reprezintă în final, în mod necesar, experiența este în aceeași măsură tăcere și limbaj. Dar nu din neputință. Ea dispune de întregul limbaj și de forța de a-l folosi. Însă tăcerea este voită nu pentru a ascunde, pentru a exprima detașarea la un nivel mai ridicat. Experiența nu poate fi comunicată dacă legăturile de tăcere, de estompare, de distanțare nu-i schimbă pe cei implicați” (Bataille, 1954, 42).

Tăcerea și sacrul

Când experiența sacralului pune stăpânire pe om în totalitate, acesta rămâne fără glas, fără cuvânt, pătruns de ceea ce este Total Diferit; individul este deci smuls din cadrele existenței cotidiene despre care limbajul dă seama de obicei. Orice formă de transcendență personală îl confruntă astfel pe omul care dorește să o comunice cu dificultățile limbajului și cu necesitatea de a recurge la i.ncre. Misticalul refuză totuși ceea ce nu poate fi gândit, el se învâрте în jurul propriei experiențe ca un fluture în jurul flăcării; dacă îi poate descrie lumina înseamnă că nu s-a ars, însă dacă a miiat în flăcără nu mai vede lumina. El trebuie atunci să încerce a și gerie lumina cu mijloace inferioare acesteia sau altminteri să •iMiine durerea de a nu mai aduce mărturie. Sentimentul sacralului îl 'tii-îmină pe individ să insiste îndelung asupra caracterului Inefabil al evenimentului sau să tacă în fața acestuia. Tăcerea este

fiecare dată când am vrut. În această tăcere adesea searbădă, am evocat toate sfâșierile ce puteau fi imaginate. S-au perindat reprezentări obscene, rizibile, funebre. Mi-am imaginat adâncimea unui vulcan, războiul sau propria mea moarte. Nu m-am mai îndoit că extazul se putea lipsi de reprezentarea lui Dumnezeu"³⁶. Misticul profan cunoaște și el necesitatea tăcerii mentale, a intrării în eclipsă a rațiunii și a limbajului pentru a lăsa să izvorască tăcerea care este elementul vital al extazului. Căutare a unui vid saturat de plenitudine, a unei amorțiri a ființei pentru a elibera forțele ascunse în ea și a sparge tiparul identitar. Una din modalitățile de renunțare la sine este imaginea, însă un alt mijloc este cel al meditației asupra unor fraze sau cuvinte, și mai ales asupra unor cuvinte „alunecoase”: „Nu voi da decât un singur exemplu de cuvânt alunecos... cuvântul tăcere. Cuvântul, am mai spus-o, înseamnă deja abolirea zgomotului făcut de cuvânt; între toate cuvintele, este cel mai pervers și cel mai poetic: el este cheazășia propriei sale morți” (Bataille, 1954, 28).

Experiența interioară este o căutare deliberată a extazului în afara oricărei trimiteri la vreo confesiune, în acceptarea faptului că universul nopții sensului nu se resoarbe în ultimă instanță în Dumnezeu, adică un mod ultim pentru gândirea discursivă de a țâșni din nou și de a salva *in extremis* limbajul. Neantul Ființei căutat în sine nu trebuie să aibă nici un nume, nici o retorică pentru a exorciza puterea corozivă a interogației. Cufundată în suveranitate, „această experiență născută din neștiință rămâne hotărât lucru la acest nivel” (Bataille, 1954, 15). Bataille refuză încheierea definitivă a experienței care găsește în inefabilul lui Dumnezeu un refugiu în cele din urmă liniștitor. Există pentru mistic ceva ce se află dincolo de noapte, o țintă de atins, un drum jalonat care duce la divin; pentru Bataille nu există decât experiența pură a nopții, fără nici o transgresiune, o trecere neîncetată a non-sensului: „o sfâșiere totală, atât de profundă încât doar tăcerea extazului îi mai răspunde”. Dacă misticul simte distanța față de Dumnezeu ca pe un

moment jubilatoriu, Bataille în schimb se pierde în abisul necunoașterii, al consumării fără rezultat; nici o consolare discursivă nu se află la capătul drumului, ci numai angoasa incandescență și spaima. „În experiența interioară, spune Bataille, enunțul nu este nimic altceva decât un mijloc și ca atare chiar un obstacol; ceea ce contează nu este enunțarea vântului, ci vântul" (Bataille, 1954, 25). Bataille explică în continuare: „Domeniul experienței este posibilul în totalitatea lui. Iar în expresia de sine pe care o reprezintă în final, în mod necesar, experiența este în aceeași măsură tăcere și limbaj. Dar nu din neputință. Ea dispune de întregul limbaj și de forța de a-l folosi. Însă tăcerea este voită nu pentru a ascunde, pentru a exprima detașarea la un nivel mai ridicat. Experiența nu poate fi comunicată dacă legăturile de tăcere, de estompere, de distanțare nu-i schimbă pe cei implicați" (Bataille, 1954, 42).

Tăcerea și sacrul

Când experiența sacrului pune stăpânire pe om în totalitate, acesta rămâne fără glas, fără cuvânt, pătruns de ceea ce este Total Diferit; individul este deci smuls din cadrele existenței cotidiene despre care limbajul dă seama de obicei. Orice formă de transcendență personală îl confruntă astfel pe omul care dorește să o comunice cu dificultățile limbajului și cu necesitatea de a recurge la liicere. Misticul refuză totuși ceea ce nu poate fi gândit, el se învâрте în jurul propriei experiențe ca un fluture în jurul flăcării;

- Lira îi poate descrie lumina înseamnă că nu s-a ars, însă dacă a intrat în flacără nu mai vede lumina. El trebuie atunci să încerce a > li serie lumina cu mijloace inferioare acestuia sau altminteri să iisiune durerea de a nu mai aduce mărturie. Sentimentul sacrului îl determină pe individ să insiste îndelung asupra caracterului Inefabil al evenimentului sau să tacă în fata acestuia. Tăcerea este

atitudinea dintâi a omului în fața numinosului care îl depășește și îl tulbură profund. Această analiză este valabilă și pentru experiențele religioase care codifică în principiu cu rigoare sentimentul sacrului. După cum am mai văzut, expresia privilegiată în domeniul misticii comparate este în primul rând cea a *inefabilului*. Dualitatea este abolită, ascensiunea sufletului atinge concretitudinea absolută a lumii care își află sălașul în Dumnezeu, înflăcărarea lăuntrică face dificilă transmiterea orală a evenimentului și conduce chiar la dizolvarea limbajului în lipsa de însemnătate. Prin practica *tăcerii interioare*, credinciosul încearcă să fie în mai mare măsură deschis față de prezența lui Dumnezeu și să respingă apăsarea profană a lumii înconjurătoare. De aici decurge *tăcerea de ascultare* a cuvântului divin față de care omul nu poate decât să tacă. Monahii respectă cerința de *sobrietate care trebuie să controleze exercitarea limbajului* în comunitățile umane marcate de referința la divin. Vorbele inutile sunt condamnate sau considerate ca manifestând lipsă de spiritualitate. Cuvântul trebuie întotdeauna să vibreze dintr-un adânc de tăcere care să îl facă mai puțin imperfect și care să aducă o mărturie mai puțin infidelă despre divin. În comunicarea dintre maestru și discipol sau în schimbul dintre anumiți aleși, am putut remarca o a patra formă de tăcere. În anumite împrejurări, întâlnirea dintre indivizi induce o depășire a limbajului care vehiculează totuși *un absolut al comunicării prin plenitudinea tăcerii*. Viața religioasă recurge la o *disciplină aparte a tăcerii* în timpul rugăciunii și al liturghiei sau în organizarea vieții monastice. *Tăcerea ascetică* este de domeniul penitenței, ține de dominarea sensurilor, de controlul riguros exercitat asupra necesităților trupesti care îndepărtează de Dumnezeu. Rămâne însă o ultimă formă de tăcere: cea care se lipsește de cuvinte, care desființează limbajul definitiv și care îl așază pe mistic într-un *absolut ce nu mai este prejudiciat de imperfecțiunea limbajului*. Martin Buber, la începutul lucrării sale despre literatura mistică, o evocă rapid: „Cred în extazele pe care nici un sunet nu le-a atins ca într-un tezaur invizibil al umanității; am în fața mea documentele privitoare la cele care au fost traduse în cuvinte” (Buber, 1995, 21).

Imposibilitatea de a vorbi despre experiența extatică este comună diferitelor spiritualități chiar dacă, pe de altă parte, numeroase puncte de dezacord imprimă fiecareia din ele orientarea sa proprie. Tăcerea este un fond comun al experienței religioase (Stace, 1960; Keller, 1996; Buber, 1995; Baldini, 1988). Am putea cita numeroase mărturii, cum ar fi cea a lui Massignon: „Trebuie să credem că în orice mediu religios în care există suflete cu adevărat sincere și chibzuite, se pot constata cazuri mistice. Misticismul nu poate fi apanajul exclusiv al unei rase, al unei limbi, al unei națiuni; este un fenomen uman de ordin spiritual pe care aceste limitări fizice nu-l pot mărgini” (Massignon, 1968, 63-64). Sau pe Van der Leeuw, care scrie că „pentru mistică toate detaliile, toate particularitățile, toate elementele istorice ale religiilor sunt în cele din urmă indiferente. Căci abdicarea devenirii afectează în egală măsură toate imaginile, reprezentările, gândurile cărora religiile le acordă importanță. Misticul vorbește limbajul tuturor religiilor, însă nici o religie nu-i este specifică. Vidul rămâne vid iar neantul rămâne neant, fie că este vorba de Germania sau de Indii, de Islam sau de creștinism” (Van der Leeuw, 1955, 494). Însă experiența mistică nu este uniformă în ciuda asemănărilor și teritoriilor comune; ea se strecoară pe nesimțite în tradițiile religioase la care se referă, împrumută de la ele o limbă și o formă culturală care contribuie de asemenea la modelarea ei. Ca orice operă de creație, experiența mistică se înscrie într-o condiție socială și culturală care îi conferă un conținut și mijloace de exprimare chiar dacă misticul u-se câteodată din cadrele ei și depășește limitele de manifestare Ițească ale credinței sau pornește pe o cale pe care nimeni încă nu I străbătut-o. Rudolf Otto indică în mod riguros asemănările care alătură într-un prim moment experiența mistică creștină a unui Meister Eckhart, de cea hindusă a lui Cankara, $_{ma}j_{a}j_{e s m}$ relația Ini cu tăcerea: „«Dumnezeu este mai curând tăcere decât discurs», «acest âtman înseamnă tăcere», «cel mai frumos cuvânt pe care ni nul îl poate spune despre Dumnezeu este că el poate să tacă în I uoășterea bogăției sale interioare»; de asemenea, «nu cleveti despre I >umnezeu» - astfel vorbesc Eckhart și Cankara” (Otto, 1996, 42).

Amândoi trăiesc cu sentimentul de exclusivitate a ființei și a Unului, de prea-plin al sensului care conduce la inefabilul lui Dumnezeu sau a lui *brahman*. Totuși, bineînțeles, când Meister Eckhart și (^ankara descriu o experiență de contopire cu Dumnezeu, ei nu se gândesc chiar la același lucru; inefabilul acoperă realități diferite. Întâlnirea personală cu Dumnezeu pe care pare să o descrie (^ankara nu este identică cu cea a lui Eckhart care, chiar și în disoluția de sine în Dumnezeu tot mai simte sufletul ca fiind diferit de acesta; chiar și în uniunea lor cea mai perfectă, Ființa este o curgere permanentă, veșnic săvârșită, în vreme ce ^ankara percepe disoluția de sine în Ființa statică reprezentată de *brahman*. Firele încâlcite ale misticii și uzanțelor religioase ale tăcerii se împletesc în funcție de asemănările și deosebirile dintre ele.

6. *Tăcerea și moartea*

„Din vreme moartea ne împresoară cu o tăcere nesfârșită ca o insulă înconjurată de apă. Inșă tocmai în aceasta constă indicibilul. Ce rost mai au niște cuvinte care nu pot pătrunde această tăcere. Ce rost mai are să vorbești despre o «clipă de mormânt» când nici o vorbă nu mai înseamnă nimic, deoarece nu ajunge dincolo de cuvinte.”

Bataille, *Mormântul lui Ludovic al XXX-lea*

Durerea

Ivirea unei amintiri dureroase pe firul unei conversații taie răsuflarea și îl obligă pe individ să redevină stăpân pe sine sau să dea frâu liber emoției. Tăcerea se impune când acesta șovăie în fața cuvântului. Partenerul trebuie atunci să respecte regula implicită < ;n e constă în a nu insista, în a tăcea la rândul său pentru o clipă înainte de a-și manifesta solidaritatea prin comportament, prin privire, cuvinte sau tonul vocii... Durerea desface legătura socială închizându-l pe om într-o singurătate greu de suportat, care nu poate fi depășită decât prin revenirea plăcerii de a trăi. Ceea ce el u-simte este un fapt personal, intim, care scapă oricărui sistem de măsuri, oricărei încercări de a-l circumscrie ori de a-l descrie.

Cuvintele scapă deoarece pentru ceilalți ele sunt lipsite de substanță. Omul este constrâns să trăiască alături de sine dar fără a fi împreună cu el însuși. Durerea este un doliu de sine permanent sau provizoriu, iar limbajul îi urmează parcursul. Cuprinsă în întunecimea trupului, durerea este rezervată deliberării intime a individului. Ceva indicibil se opune limbajului, împovărează capacitatea de a vorbi: amărăciunea, despărțirea, moartea nu pot fi spuse în cuvinte îndeajuns de intense. Pentru o clipă limba se fragmentează în fața conținuturilor afective prea puternice care mătură totul în calea lor (Le Breton, 1995, 37 sq.). Din cauza durerii vocea se frânge și devine de nerecunoscut, ea provoacă strigătul, lamentația, geamătul, lacrimile sau tăcerea ce reprezintă tot atâtea modalități de suspendare a limbajului și a gândirii. Ea inaugurează o disidență între eu și sine. *Je est un autre* nu mai este o figură de stil, ci un mod curent de a se raporta la lume. Strigătul nu este niciodată departe de tăcere; ambele sunt niște maniere apropiate de a ține doliul limbajului când suferința este stăruitoare. Astfel, de exemplu, vorbirea lui Beckett este știrbită de tăcere, de reținerea personajelor. În opera sa frazele incisive sunt în căutarea unui sens imposibil de formulat ori de găsit. Editorul german Rowolht își amintește de o discuție avută cu scriitorul într-un moment când acesta era spitalizat. Într-o noapte, Beckett aude niște strigăte îngrozitoare. Dimineața, întreabă pe o infirmieră ce maladie poate provoca o suferință atât de intensă. Aceasta îi răspunde: „Un cancer la limbă”. Câtva timp mai târziu Beckett primește în vizită pe un tânăr autor, încă necunoscut, Pinter, care îl complimentează pentru stilul său. Beckett îl întrerupe pentru a-i spune: „Stilul meu, singurul meu stil este cancerul la limbă”¹.

¹ Daniel Rondeau, *Les fetes partagees*, Paris, Nil, 1994, p. 54. Charles Juliet se exprimă în termeni foarte asemănători: „înainte, voiam să comunic secretul prin strigăt. Acum, nu voi mai putea îngăima decât o dată cu tăcerea”. (C. Juliet, *Journal*, voi. II, 1979, p. 71.) Lenz, personajul lui Buchner, asimilează și el strigătul cu tăcerea: „Nu auziți această voce cumplită care urlă de jur împrejur la orizont și care de obicei se numește tăcere?” (Buchner, *Lenz*, Paris, Chambon, 1991, p. 57).

Cel cuprins de deznădejde este redus la tăcere, renunță la activitățile curente ale existenței, începând cu limbajul pe care individul îl folosește cu reticență sau pe care îl respinge cu hotărâre. Durerea nu se mai transmite cuvintelor susceptibile să o mărturisească. Ea reduce limbajul la neputință iar ceea ce rămâne este doar tăcerea, ceea ce spune multe. Iov, lovit în seminția și în bunurile sale, apoi în însăși carnea lui, în vreme ce în viziunea sa morală despre nefericire nici o greșeală nu justifică o astfel de încercare, se retrage într-un mutism prelungit. Prietenii lui sosesc care de pe unde sunt. Sunt profund tulburați când îl văd, își smulg hainele de pe ei în semn de doliu și îi împărtășesc tăcerea vreme de șapte zile și șapte nopți. Apoi Iov însuși ia cuvântul pentru a blestema ziua în care s-a născut și a-i pune lui Dumnezeu întrebări sfâșietoare despre suferința celui drept. Atunci Elifaz, Bildad și Țolâr se pierd în deșarte îndemnuri; cuvintele nu au nici un efect asupra prietenului lor, le lipsește compasiunea și tăcerea, nu sunt deschise față de cel căruia îi sunt adresate. Iov le cere de mai multe ori să tacă: „închideți gura în fața mea și eu voi vorbi, orice ar fi să se întâmple” (13, 13). Însă ortodoxia celor trei prieteni este în cauză, dacă Iov este nevinovat în fața relelor care îl lovesc. Nenorocirea trebuie să fie o dreaptă răsplată a păcatului, iar Iov răsle muștrat fără încetare: „Să-ți vorbim ori să nu-ți vorbim? Dar cine ar putea să tacă?” (4, 2) sau: „Până când vei vorbi în acest fel și vei rosti vorbe în vânt?” Însă Iov refuză neobosit să se supună unei hotărâri divine pe care nu o înțelege: „De ce nu stați în tăcere, le reproșează el tovarășilor săi prea vorbăreți, poate că ea v-ar fi |mut loc de înțelepciune” (18, 22). Dialog al surzilor căruia numai intervenția lui Dumnezeu îi pune capăt. Însă Iov vobește de asemenea despre situația intolerabilă a omului sfâșiat de suferință: „Dacă vorbesc durerea mea nu este alinată; s-ar domoli dacă aș tăcea?”

Vecinătăți ale morții

În apropierea morții vorbirea își pierde din forță, se arată ezitantă, gesturile sunt mai puțin sigure. Tăcerea își afirmă prezența cu o rară intensitate. Existența intră într-o dimensiune a ambiguității, suscitând rezerva, ruptura radicală față de evidență. Pentru individ este uneori intolerabilă dilema de a trebui să aleagă între ceea ce se cuvine spus sau de a tăcea la căpătâiul bolnavului. Tăcerea își pune pecetea la anunțarea unui diagnostic nefavorabil. Ea bântuie prin vorbele medicului care se oprește pentru un moment, măsoară consecințele cuvintelor pe care ar urma să le rostească, ezită între a nu spune adevărul sau a sugera cu jumătăți de cuvânt înainte de a se hotărî să-l spună cu deosebită emoție sau de a amâna, renunțând să înfrunte privirile pacientului care încă nu știe ce amenințare îi apasă existența. Anne Philippe își amintește de modul în care, la spital, a luat cunoștință de gravitatea maladii tovarășului său fără ca vreun cuvânt să fie pronunțat de medici. „Am auzit pași, cei patru medici au intrat. Unul din ei a împins în față un scaun poftindu-mă să iau loc. S-a așternut tăcerea. I-am privit. Care dintre ei a vorbit? Care dintre ei a rămas privind-mă drept în ochi? în fiecare ungher, pe tabloul scorjit, pe lampă, pe razele de lumină care pătrund pe deasupra ușii, peste tot stă scris: va muri.²”

Cuvintele care anunță moartea sau care exprimă durerea se blochează în fața celuilalt, a chipului său, în fața incredibilei naivități pe care o exprimă cel ce nu știe că în curând va muri; ele pun în relief diferența ontologică între cel care le enunță și cel căruia îi sunt destinate. Adesea cuvintele sunt reținute din grija de a cruța o suferință care în cele din urmă transpare și care pe deasupra alimentează reaua conștiință a celui care a ales să nu spună nimic, stânjeneala anturajului și câteodată chiar și a împricinatului care știe că ceilalți sunt la curent fără să aibă el însuși curajul de a

² Anne Philippe, *Le temps d'un soupit*; Livre de poche, 1969, p. 66.

dejuca complotul care cu stângăcie urmărește să-l protejeze. Invocarea în aceste împrejurări a unei „conspirații a tăcerii” lasă cu ușurință să transpară violența celor nerostite. Muribundul alunecă încet către absență în disperarea refulată a celor apropiați și în iluzia că timpul îi prisosește. Însă experiența clinică arată că niște conținuturi psihice atât de puternic investite sunt imposibil de ascuns: sistem pervers al comunicării în care tăcerea nu are un rol pozitiv. Anne Philippe arată cât de greu și de nesigur este să te comporți astfel cu celălalt. „Te trădam cu o privire limpede care mițea pentru întâia oară. Te conduceam la marginea prăpastiei și eram feliicitată. De zece ori pe zi veneam la tine să-ți spun adevărul; de ce, și cu ce drept să-ți ascund ceea ce te privea doar pe tine? Tăceam și-mi imaginam ce-ar fi putut înseamnă aceste clipe dacă aș fi vorbit. Aș fi vrut să fiu înzestrată cu neștiință. Între ignoranță și cunoaștere, o alegeam mereu pe cea din urmă. Deci nu cădeam la înțelegere cu mine însămi” (p. 49). Față de cel care moare, deja învăluit în tăcere prin discreția gesturilor și cuvintelor sale, prin chemarea din privirile lui, este știut că nu se poate trișa Iară un sentiment de stânjenire. A înșela printr-un discurs anodin sau liniștitor provoacă sfârșiere interioară.

Când boala gravă progresează iar luciditatea este împărțită, imposibilitatea de a se proiecta în viitor într-o activitate comună, greutatea fiecărui cuvânt rostit conduc la trăirea unei alte dimensiuni a tăcerii. O tăcere care nu mai exprimă refulare, ci conștiința precarității situației și sentimentul că fiecare cuvânt pronunțat, fiecare mișcare sunt esențiale deoarece s-ar putea ca ele să nu se mai producă niciodată. Ceilalți membri ai familiei nu mai vorbesc cu aceeași ușurință iar privirile lor nu mai sunt la fel de sprintene, în mișcări și în voci se citesc deja mirarea și durerea în fața despărțirii care este presimțită. Însă breșa deschisă de tăcere cristalizează un moment de puternică iubire. Ea implică o rară forță de caracter născută din împrejurări, o aptitudine excepțională de a păstra între lume și sine legăturile de sens. Desigur, durerea nu este absentă, însă ea este ținută la distanță cu vigilență. Moartea iinunțată plutește amenințător asupra existenței pentru a-i reaminti

prețul, însă ridicând pentru cel ce supraviețuiește problema apropiatei sale singurătăți și coborând, pentru cel ce moare, doliul asupra bucuriilor lumii. Situația este uneori copleșitoare, lăsându-i pe protagoniști înmărmuriți și singuri. Dacă durerea nu poate fi spusă, o tăcere densă riscă să cuprindă spațiul mental al cuplului sau al grupului. Suferința ia naștere din refularea emoțiilor, din ceea ce nu este spus, din vechi resentimente pe care nimeni nu îndrăznește să le formuleze. Tristețea ori dificultatea de a comunica înăbușă limbajul și fac imposibilă acordarea vreunui sens evenimentelor și re-crearea legăturii multiple a durerii.

În cursul anilor optzeci, sida leagă moartea de tăcere în numeroase moduri. Mai întâi, sida răstoarnă sensul cuvintelor, obligă la un uz inferior a limbii, discreditează zone întregi ale comunicării. Spunând de exemplu „moarte”, „dorință”, „sânge”, „iubire”, bolnavul de sida nu se mai află în dimensiunea obișnuită a limbajului căci pentru el moartea înseamnă o degradare inimaginabilă a corpului, înseamnă a muri tânăr cu înfățișare de bătrân. Cuvintele înseși sunt afectate prin contaminarea sensului lor. Moartea nu mai este moarte când ea caricaturizează în asemenea măsură omul și îi impune nu numai suferința de a-și aștepta sfârșitul în cunoștință de cauză, ci mai ales de a muri sub altă înfățișare, uneori cu un chip de nerecunoscut, cu trupul deformat sau chiar, în anumite cazuri de neuro-sida, într-un sindrom de dedublare haotică a eului, în delir sau în comă: a muri adică de o moarte care nu mai este a individului, într-un trup care nu mai este al lui; a muri fără a mai fi recunoscut. Spunând „dorință”, el exprimă indicibilul morții fizice din dragoste, de a muri din pricina plăcerii dăruite și primite, de a nu se putea încredința fără precauții tandreței celuilalt, fără a-și pune existența în primejdie, deoarece el poartă în spermă și în sânge un virus mortal. Cuvintele nu mai au sensul lor obișnuit, ele sunt îngreunate de tăcere iar altele pentru a prelua încărcătura de oroare și disperare pe care ele o conțin de acum înainte - nu există. Bolnavul de sida resimte descalificarea limbajului, acel fundal dublu al sensului care îi impune să vorbească pe un plan pentru a înțelege pe un altul.

Seropozitivitatea, prin amenințarea pe care o reprezintă, deteriiiă confruntarea cu o experiență deosebită a tăcerii. Seropozitivul este obsedat de perspectiva morții anunțate, de dispariția sentimentului de timp infinit, de nemurire, de încredere în resursele personale, de profundă implicare în freamătul lumii. Anunțarea maladiei corespunde unei întreruperi a securității ontologice care în general îl însoțește pe fiecare om în cursul vieții. Este o zdruncinare integrală a eului, o fracturare a sentimentului de identitate personală. De la o clipă la alta totul se schimbă fundamental, universul familiar dispare brusc, nimicît prin câteva cuvinte necruțătoare. Pămîntul fuge de sub picioare - imaginea revine des în mărturii, evocînd o sfîșiere în țesătura sensului care îl susținea pe individ, un abis deschis brusc pe familiarul drum al vieții, care desființează absolut toate vechile referințe existențiale și îl lasă pe individ dezorientat, depășit de ideea maladiei și a morții apropiate (Nedelec, 1994, 64 sq.). Totuși starea de sănătate se poate manifesta ani de-a rîndul, câteodată chiar mai mult de zece ani. Seropozitivitatea anunță o existență aflată sub amenințare, și deci dominată de neliniștea celui mai mărunț simptom care ar putea reprezenta pragul dezastrului: oboseală, tuse, pete ale pielii etc. devin motive de angoasă. Fantasma se contopește cu luciditatea și încurcă adesea cărțile lăsîndu-l pe individ pradă panicii dacă resursele lui psihologice nu sunt destul de solide. Un imaginar morbid poate recurge la orice pretext. Asemenea episoade sunt numeroase, ele jalonînd existența cu alarme de acest fel. Seropozitivitatea întruchipează o mișcare personală a timpului pe care persistența morții încă și-o dispută cu intensitatea existenței, cu rezistența înverșunată a voinței. Ea îi pretinde individului să învețe a trăi cu sentimentul incert că maladia s-a declanșat, cu un sistem imunitar fragil, respingînd teama, făurindu-și un caracter puternic pentru a nu ceda autocompătimirii ori depresiei care slăbește rezistența personală. Ea este o formă malignă de tăcere, legată de abordarea lucidă a morții sau cel puțin de teama provocată de sosirea acesteia.

Seropozitivitatea alterează întrebuițarea pe care individul o dă timpului prin elaborarea unor proiecte personale sau comune: a călătorii, a scrie, a trăi o relație amoroasă etc, însă și a avea un copil, a-l crește etc. Ea înseamnă sfârșitul unei sexualități deschise și relaxate, riscul de contaminare impunând precauțiile necesare și deci o negociere cu celălalt, o anunțare a seropozitivității care poate speria sau induce neîncredere: „Sida, spune un bărbat de patruzeci de ani, seropozitiv, înseamnă moartea a o grămadă de lucruri: moartea sexualității, care nu mai este niciodată la fel ca înainte deoarece, chiar dacă te protejezi, există mereu această angoasă că ești «periculos»; toate lichidele biologice îmi par a fi viciate, mi-e frică chiar și de salivă, așa încât actul vieții e afectat pentru că poate deveni un act al morții. E un virus care afectează viața chiar și în intimitatea patului” (Saint-Jarre, 1994, 218). Seropozitivitatea îl împiedică pe individ să aibă un copil și să-și imagineze cum îl crește din cauza riscului de contaminare care l-ar putea atinge, dar și din cauza posibilei morți care trebuie avută în vedere și care l-ar aduce în situația de a deveni orfan sau la care s-ar adăuga într-o zi prezența gravei maladii: doliu al unui copil niciodată născut, al paternității ori al maternității. Seropozitivitatea aduce sentimentul că viața s-a sfârșit, că nu se mai poate construi nimic de acum înainte cu acest zid al timpului în fața care acoperă orice orizont în care individul s-ar putea proiecta. Ocupație mentală permanentă, ea este un doliu de sine în deplină luciditate, diluat în viața cotidiană. „Am simțit-o sosind în oglindă, scrie H. Guibert, în privirea mea din oglindă, cu multă vreme înainte ca ea să se fi instalat cu adevărat. Răspândeam acesta moarte prin privirea mea în ochii celorlalți? Nu am mărturisit acest lucru tuturor. Până acum, până la carte, nu mărturisisem acest lucru tuturor.”³

În plus, descoperirea seropozitivității este o catastrofă pentru cel care nu avea nicidecum de gând să-și dezvăluie atitudinile față

³ Herve Guibert, *A l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, Paris, Gallimard, 1990, p. 15.

de viață sau o fostă relație ori pur și simplu o parte din istoria personală pe care o credea depășită, dar care îl prinde din urmă împotriva tuturor așteptărilor. Homosexualitate, toxicomanie, întâlniri etc: anunțarea seropozitivității îl determină pe individ să-și pună întrebarea redutabilă despre ceea ce se cuvine spus despre sine. Ea plasează sub luminile proiectoarelor conduite care ar fi de dorit să rămână în umbră. Disimularea este încă posibilă deoarece nimic nu transpare despre starea sau cauzele seropozitivității. Individul rămâne în mod provizoriu stăpân al secretului, însă el este răspunzător față de cei cu care își împarte existența, fiind în posesia unei informații bulversante pentru ei și susceptibile de a-l discredita în ochii lor, impunându-i poate să-și justifice comportamentul, să mărturisească părinților o homosexualitate pe care ei nu o bănuiau, tovarășei sau tovarășului de viață foste relații care ies deodată la iveală ocultând restul și care le amenință chiar viața de cuplu. Sexualitatea se transformă deodată într-un lanț fără sfârșit care îi leagă fără știrea lor pe toți partenerii aceluiași individ. Susan Sontag citează pe un fost ministru al Sănătății american care spune că „atunci când un individ întreține un raport sexual, el îl are cu toți indivizii pe care partenerul său i-a frecventat în ultimii zece ani” (Sontag, 1989, 95). Anunțarea seropozitivității nu este același lucru cu anunțarea unei maladii; chiar gravă, aceasta implică în același timp mai puțin și mai mult, căci pe de o parte există încă o stare aparentă de sănătate, iar pe de alta dezvăluie o trăsătură de personalitate, o istorie, un eveniment, într-o lumină pe care ceilalți o pot considera drept defavorabilă sau inacceptabilă. Anunțarea este uneori urmată de o despărțire brutală, de conflicte violente în interiorul cuplului sau familiei. Ea induce o transformare radicală a ritualităților sexuale sau atrage după sine decizia unuia dintre parteneri de a continua la fel ca înainte, din dragoste și pentru că, neliind infectat până în acel moment, consideră că sacrificiul este prea mare pentru niște precauții care poate nici nu sunt necesare. Însă adesea la capătul drumului îi așteaptă despărțirea, mai ales dacă partenerul a rămas neinfestat. Sexualitatea cunoaște adesea o perioadă mai scurtă sau mai lungă de eclipsă. Se rup prietenii.

Anunțarea seropozitivității la locul de muncă atrage după sine izolarea sau licențierea; individul este obligat să trăiască alături de temerile și fantezmele celorlalți. Descoperirea seropozitivității este un cataclism care răstoarnă totul în calea lui în modul cel mai neașteptat. Într-adevăr, câteva luni mai târziu se poate întâmpla ca individul să se trezească singur, fără slujbă, cu mijloace reduse, ținut deoparte, sau chiar stigmatizat de anturajul său.

Declanșarea bolii marchează o vulnerabilitate permanentă care impune nenumărate precauții, o stare de alertă față de cele mai mici incidente de sănătate. Maladia devine începând cu acea clipă tot mai persistentă, nemălaisând individului prea multă libertate. Momente bune și rele se perindă, analize, îngrijiri. Camera bolnavului se transformă într-o anexă încă personalizată a spitalului, cu toate instrumentele care permit îngrijirile necesare spre deosebire de afecțiunile ocazionale - aparatele de perfuzie de exemplu. Timpul se împuținează căci proiectele sunt pe termen scurt, teritoriul personal se micșorează. Frica de contaminare restrânge câmpul relațiilor. „Diagnosticul se reînnoiește fără monotonie: sunt pe moarte. Ca toată lumea. Fără să știu cât timp îmi mai rămâne de trăit, ca toată lumea. Deosebirea constă în faptul că nu mai pot ignora acest lucru; nu pot trăi fără să mă gândesc la el. Aș putea să-mi închipui că încetinesc curgerea timpului trăind în el cu tot mai multă intensitate până în ultima secundă, în care aș atinge o plenitudine ce m-ar proiecta în afara lui... De trei ani, nu mai știu dacă îmi rămân de trăit cincisprezece zile sau cincisprezece luni. În câteva zile totul se poate da peste cap.”⁴

Semnificațiile care sunt scoase la iveală în contextul maladii, individual sau colectiv, îi permit bolnavului să nu se lase copleșit de ea, să o țină la distanță și deci să elimine o parte din suferința care se coagulează în jurul ei. Scrisul joacă în acest sens un rol exemplar de simbolizare. „Prin actul cel mai solitar cu putință, cel al scriiturii, scrie Alain Emmanuel Dreuilhe, am presimțit ceea ce însemna o

⁴ Bertrand Duquenne, *L'azteque*, Paris, Belfond, 1993, p. 98 (citată în Hirsch, 1994, 275).

întreagă generație care se zbătea în întuneriul epidemiei sosită peste noi în mod atât de neașteptat. Atunci m-am convins pe mine însumi că, dacă aş aprinde şi eu o lumânare în această beznă, poate aş putea, prin lumina slabă dată de acest jurnal, să îndepărtiez un pic umbrele care ne apasă. Această înaintare cu făclia în mână ne-ar permite de asemenea să ne numărăm între noi, atâta vreme cât suntem în viaţă, să încetăm de-a mai număra doar cadavre.⁵" Herve Guibert notează la rândul său că „sida este o maladie minunată... e o maladie care ne dădea timpul de a muri şi timpul de a trăi, timpul de a descoperi timpul şi în cele din urmă de a descoperi viaţa; e oarecum o genială invenție modernă, cea pe care ne-au transmis-o maimuțele verzi din Africa". Pascal de Duve face același elogiu al maladiei: „Sida, dragostea mea, te iubesc. Te iubesc cu aceeași pasiune cu care te urăsc. Te iubesc pentru că-mi aparții, pentru că nimeni nu-ți seamănă. Te iubesc pentru că te ocupi minuțios de mine, fără încetare. Te iubesc pentru că ar fi să murim împreună. Și în sfârșit te iubesc pentru că, mulțumită ție, viața mea scurtată este pe zi ce trece tot mai extraordinară. Înainte nu plângeam de emoție privind frumusețea cerului; nici măcar nu-l vedeam.⁶" Exorcizarea este individuală și în același timp colectivă, tăcerea este ruptă printr-o activitate de creație, cum ar fi scrisul, sau o atitudine militantă de însoțire a celorlalți bolnavi, sau de luptă politică împotriva consecințelor pandemiei. La multiple niveluri, pe plan real sau metaforic, seropozitivitatea sau sida îl confruntă pe individ cu problema tăcerii și a modului în care aceasta poate fi depășită sau în care el poate învăța să trăiască cu ea.

⁵ Alain Emmanuel Dreuilhe, *Corps à corps. Journal de Sida*, Paris Gallimard, 1987, p. 123.

⁶ Pascal de Duve, *Cargo vie*. Paris, Lattes, 1992.

Trecerea

Moartea înseamnă irupția brutală a unei tăceri strivitoare, de nesuportat. Ultima suflare este ultimul sunet al unei umanități ce mai poate încă fi concepută. În momentul în care moartea pune stăpânire pe om, ea îl reduce la tăcere. Gestul hotărât de a zgâlțâi cadavrul pentru a readuce în el cuvântul și mișcarea ce înseamnă viață, strigătul disperat al martorului, scurta negare a morții dezvăluie tulburarea provocată de prezența de gheață a tăcerii. Moartea se înfățișează în acest caz drept mușenia dureroasă a unei ființe care mai păstrează pentru câteva ore trăsăturile unei figuri umane ale cărei buze par gata să dezvăluie un secret, sau să se însuflețească pentru a relua o conversație întreruptă. Uimirea îl înăbușă pe cel care asistă la moartea cuiva și îl lasă pradă unei radicale neputințe de limbaj. Tăcerea cadavrului umple deodată lumea. Intensitatea durerii resimțite nu mai poate stârni compasiunea celui dispărut; el s-a pierdut în moarte și rămâne absent față de ceea ce îi era mai drag. Zdruncinând modul în care omul se raportează la lume, moartea ține de sacru, mai ales în momentul fugar al intrării în neființă. Acest *tremendum* îl smulge pe individ din existența cotidiană și îl confruntă cu condiția sa misterioasă, cu intuiția finitudinii personale.

Tăcerea martorului la moartea cuiva este indiciul aproape metafizic al neîncrederii față de imobilitatea de marmură a celui a cărui privire încă mai este căutată și a cărui vorbă și atenție încă mai erau vii în minutele anterioare. Anny Duperey își descoperă într-o dimineață părinții asfixiați în baie; rămâne nemișcată, ruptă de lume, derutată. Reușește să cheme un vecin. „S-a sprijinit cu umerii de-a curmezișul în fereastră pentru a scoate capul afară și a striga. Acel strigăt. A spart dintr-o dată tăcerea în care mă zbăteam, negura incertă a nenorocirii din cauza căreia mă izbeam de pereți, în care mă pierdeam s-a topit. Acea voce izbucnind deodată, răsunând în baia mică, în casă, umplând strada, încă o mai aud.”⁷ Angoasa că existența ar putea ține de acest suflu atât de ușor de oprit incită

⁷ Anny Duperey, *Le voile noii*; Paris, Seuil, 1992, p. 209.

uneori la o exprimare care nu are altă legitimitate decât bineînțeles în depărtarea de celălalt, părăsit în învelișul său de tăcere. „Veniți, spune Gottfried Benn. Să vorbim împreună, cel care vorbește nu a murit.” Vorbire menită doar să ateste o existență pe care dispariția celui alt o zdruncină pentru o clipă.

V. Jankelevitch opune tăcerea inefabilă, promisiune neobosită de discurs și de efuziuni, preluu al unei însuflețiri care găsește în metaforă un mijloc de a ocoli obiectul la nesfârșit pentru a-l celebra sau evoca; și tăcerea indicibilă care se referă la moarte și care dimpotrivă îngrădește vorbirea în ceea ce este lispiu de esențial. „în opoziție cu tăcerea unui cer înstelat, indicibila tăcere a morții evocă mai curând muțenia copleșitoare a spațiilor negre care l-au înspăimântat pe Pascal: aici, întrebarea noastră rămâne fără răspuns; aici vocea noastră strigă în deșert iar dialogul revine imediat la singurătatea deznădăjduită a monologului” (Jankelevitch, 1977, 85)⁸. în fața cadavrului, cuvântul rămâne atârnat pe buze fierbinți, individul se teme că s-ar expune suferinței de a cere ceva fără a primi vreun răspuns, zgândărint astfel o rană gata deschisă. El se sperie de tăcerea pe care o va stârni și de îndoiala ivită din poziția ambiguă a cadavrului, de a fi în același timp aici, la îndemână, și dincolo, în imposibilitatea aparentă de a răspunde chiar și în fața deznădejdei sau la chemarea cea mai sfâșietoare. El nu este probabil mai puțin cuprins de spaimă decât dacă acest strigăt împietrit, acest bloc de tăcere s-ar sparge deodată pentru a profera un cuvânt nemaiauzit, ce-ar zgudui din temelii ansamblul de certitudini care permite ca existența să fie închipuită și comunicată chiar și în cele mai grele încercări. Cuvintele lipsesc, omul este pus în dificultate, în imposibilitatea de a fi alături de cel

⁸ Un om taciturn pare cu ușurință profund și, tot așa, tăcerea unui cadavru ne face să credem că are multe de povestit; ca și în cazul celui taciturn, atitudinea noastră față de el este marcată de ambiguitate: dacă tace stârnește neliniște, însă ne este și teamă că, dacă își dă drumul la gură, el poate face cele mai nepotrivite dezvăluiri; este deci preferabil ca el să tacă în continuare iar noi, fără primejdia de a fi dezamăgiți, să avem libertatea de a ne închipui ce lucruri sublime se ascund în spatele acestei măști profunde” (Lciris, 1955,60-61).

mort printr-o conversație pe care moartea nu ar afecta-o. El mai este depozat de mijloacele ce i-ar permite să audă cuvintele ipotetice ale celui care poate vorbește, însă de la care nu-i sosește nici un mesaj. Vorbele rostite în lumea de dincolo de acest chip inert nu pot fi auzite. În fața cadavrului lui Tarrou, Rieux aude tăcerea. El „simți plutind acel calm surprinzător care, cu multe nopți în urmă, pe terasele de deasupra ciumei, urmăse atacul porților. Deja, în acel timp, se gândise la această tăcere care se ridica din paturile în care el lăsase să moară oameni. Pretutindeni era aceeași pauză, același interval solemn, mereu aceeași potolire de după bătălii - era tăcerea înfrângerii”⁹.

În apropierea morții cuvintele se curmă, ele se topesc în tăcere sau se fărâmițează în strigăt. În imposibilitatea de a-l întâlni pe Celălalt, de a-l mai atinge, ele se descompun și invită mai curând la muțenie. Moartea înseamnă sfârșitul unui limbaj al cărui avânt era susținut de chipul atent al celui alt, de acum înainte absent. Având în față distrugerea implacabilă a sensului, trecerea granițelor morții desființează limbajul și îl lasă pe om fără apărare, în incapacitatea de a înțelege semnificația existenței. Ecranul fragil al cuvintelor se dărâmă în fața acestui indicibil, în fața creșterii unei dureri care îl sugrumă pe individ parcă pentru a-i spune cât de inutil este limbajul. Moartea arată că dincolo de tăcerea care paralizează uneori limbajul vieții cotidiene se află o altă tăcere, încă și mai profundă, al cărei obiect este însăși prezența omului în lume.

La frontiera dintre sistemele simbolice care permit înțelegerea semnificațiilor pe care o au lucrurile, în pragul liniei de umbră, individul rămâne singur, fără repere, pradă deznădejdei ori fricii. În fața rămășițelor care încep să devină dezgustătoare, el rămâne sfâșiat între universul inteligibil al vieții obișnuite și cel indicibil, din care celălalt face parte de acum înainte; la granița acestui dincolo al gândirii, între două lumi, individul trăiește un moment de suspendare în care adesea curajul îl părăsește și este cuprins de emoție. Revenirea la banalul situațiilor sociale după ce camera în care celălalt zace întins este părăsită, e provocată de inerția

⁹ Albert Camus, *La peste*, Paris, Gallimard, Folio, p. 262.

retragerii în sine, de un înveliș de tăcere care face încă și mai dificilă mânuirea cuvintelor, chiar pentru a spune lucrurile cele mai elementare: a cere un bilet de autobuz, a da adresa unui șofer de taxi sau a saluta un prieten. Durerea profundă resimțită la moartea celui alt suscită aceleași tăceri și aceleași cuvinte, deja tocite, însă cele dintâi și arzătoare pentru cei care o pornesc pe un drum atât de bătut în care fiecare este totuși singur.

Chiar și confruntarea cu rămășițele unui necunoscut nu poate lăsa pe cineva indiferent. Când studenții la medicină pătrund pentru întâia oară într-un laborator în care zac cadavrele pentru disecție, agitația grupului ia sfârșit și face loc unei tăceri îngrozite în fața corpurilor alinate, palide și adesea vârstnice. Ei tac câțva timp pentru a asuma situația. Doar mai târziu, când lucrările practice au început, glumele macabre, umorul de studenți mediciniști intervin la unii din ei ca sistem de apărare împotriva angoasei. Însă mai întâi stăpânește tăcerea, pentru a da parcă de înțeles că nici un cuvânt nu ar putea da seama de o astfel de situație, apoi rațiunea are câștig de cauză, tradițiile universitare, imperativul formației, însă experiența arată că numeroși medici încă mai poartă cu ei această tăcere și dau frâu liber emoțiilor dacă sunt întrebați despre acest subiect (Le Breton, 1993, 18 sq.). La locul unui accident domnește tăcerea, din respect față de răniți sau de morți, însă și din cauza uimirii față de vărsarea de sânge și prezența morții care îl trimite pe fiecare individ la experiența tangibilă a precarității personale și în același timp îi stârnește mirarea de a mai fi încă în viață.

Tăcerea se statornicește în moarte ca și cum aceasta ar fi elementul ei vital; tăcerea pare să aibă rădăcinile adânc înfipite în moarte¹⁰. În dinamica de grup care reunesc participanți pentru

¹⁰ Minutul de tăcere este extrem de revelator sub acest aspect; el are în vedere o suspendare simbolică a evenimentelor mundane. Reculegerea celor prezenți este o cufundare în amintirea relației lor cu defunctul sau a tragediei comemorate. Fluxul existenței este oprit în mod provizoriu pentru a exprima durerea resimțită. Ritul este constrângerea socială la amintire prin menținerea trupurilor și a cuvintelor în aceeași reculegere. Comunitatea mimează absența pentru a reînvia mental prezența celor dispăruți, pentru a-i pomeni, a spune o rugăciune pentru ei.

mai multe zile fără alt consemn decât acela de a fi de față și de a reflecta împreună asupra semnificației prezenței lor laolaltă, lungile tăceri care se nasc din insolitul situației sunt adesea întrerupte de hohote de plâns sau de momente emoționante când vreunul din participanți asociază această reculegere cu amintirea unei ființe apropiate pierdute. Mușenia stânjenitoare care îi paralizează pe membrii unui grup suscită imagini de doliu și reînvie o afectivitate mai mult sau mai puțin reprimată. Andre Neher vede în textul biblic o legătură strânsă între tăcere și moarte pornind de la aceeași rădăcină, *dama*. „Alături de *sheol*, a cărui etimologie este necunoscută, Biblia utilizează efectiv, pentru a desemna sălașul morților, termenul *douma*, derivat al lui *damă*. A coborî în *douma* înseamnă deci a intra în tăcere și viceversa.” (Neher, 1970, 40). În societățile noastre mai ales tăcerea și moartea formează un cuplu indisociabil, fie că este vorba despre mușenia celui ce moare și a celor ale căror cuvinte rămân nerostite deoarece nu mai au interlocutori, fie de metafora care asociază tăcerea cu indicibilul, cu absența celui alt care totuși a existat și care i-a marcat atât de profund pe cei ce i-au supraviețuit. „Clipa morții este tăcerea care înghite viața, mai adaugă A. Neher. Durata morții este tăcerea, care ne îndepărtează de viață la nesfârșit. Nimeni nu a putut vreodată să smulgă morții altceva decât tăcerea. Nimeni nu a putut vreodată să ajungă moartea din urmă, pentru că ar fi înghițit de tăcere ca de niște nisipuri mișcătoare” (Neher, 1970, 42). Există în moarte o ieșire bruscă din prezență care trezește stupoarea celui ce asistă la ea.

Rituri funerare

Trupul neînsuflețit este o tăcere închircită, ea se află în mijlocul unei serii de cercuri concentrice care, pe măsură ce se îndepărtează de centru, restituie cuvântului și freamătului lumii

suveranitatea lor obișnuită. În camera mortuară nu se aude nici o voce, decât sub formă de șoaptă. Reculegerea, amintirile, rugăciunile au întâietate, fiecare din cei ce asistă fiind închis în sine însuși. Cuvintele nu mai dau deplina măsură a ecourilor lor obișnuite. Priveghiul sau momentele de dinaintea înmormântării, când cei apropiați s-au adunat pentru ultima oară în jurul celui dispărut, impun coborârea vocilor; atinse de tăcere, ele par să fie obsedate de apropierea de celălalt, care este prezent și în același timp plecat, străin față de situație însă determinând-o prin absența din rândul celor vii. Hohote de plâns zguduie pentru o clipă tăcerea, uneori zarva din camera de alături unde se pregătește cafeaua și unde sunt primiți invitații sosiți pentru a se alătura ceremoniei. În apropierea corpului se păstrează tăcerea sau se aud șoapte, ca și cum zgomotul obișnuit al conversației ar incomoda cadavrul sau i-ar strica odihna.

Relațiile cu defunctul depind bineînțeles de reprezentările sau de sensibilitățile care sunt exprimate față de cel decedat. Dacă cei îndoliați consideră că trupul este ceva fără importanță, un înveliș lipsit de orice sevă, o nimicnicie făgăduită puterezirii, ei se pot adresa în sinea lor către „sufletul” celui dispărut sau pot considera că nu mai există nici o urmă din ființa lui în afara câtorva amintiri și a unui trup pieritor. Însă atunci dialogul cu el încetează”. Alte concepții culturale sau personale consideră dimpotrivă că nu există nici o disociere între om și trup. În consecință, cadavrul nu mai este conceput ca o rămășiță abandonată de moarte, ci drept însăși persoana pe care anturajul ei a cunoscut-o. Umanitatea cadavrului rămâne, mobilizează respectul (Le Breton, 1993). Drept urmare, dialogul cu defunctul dăinuie, i se vorbește în gând sau cu voce scăzută, există amintiri ale unor momente deosebite petrecute cu el, sunt regretate neînțelegerile, ocaziile ratate, cele în care s-au comis

¹¹ Cf. de exemplu Simone de Beauvoir la moartea mamei sale: „îmi reproșam că am părăsit în prea mare grabă cadavrul ei. Spunea ea, și sora mea zicea la fel, «un cadavru nu înseamnă nimic!». Totuși era carnea ei, oasele ei și pentru câțva timp încă chipul ei” (*Une mort tres douce*, Gallimard, p. 139).

greșeli față de el. Ființa care i-a fost apropiată își ia rămas bun de la el în mod simbolic printr-un schimb neîntrerupt, însă care este adesea lăuntric și tainic. Potrivit cu statutul de umanitate pe care i-l conferă reprezentările sociale sau personale, corpul neînsuflețit îl simbolizează pe cel dispărut, care rămâne în centrul ceremoniei funerare, sau dimpotrivă este un obiect secundar, o simplă rămășiță stânjenitoare pe cale de a se degrada, fără nici o legătură de acum înainte cu persoana care a fost.

Culturi ale doliului

Anumite culturi asociază strâns în uzanțele lor tăcerea și moartea. Astfel, decesul unui țigan nomad atrage simbolic dispariția urmelor, amintirilor, referințelor verbale la defunct. Absența lui mai este confirmată prin arderea sau distrugerea bunurilor sale, rulota de exemplu; dacă nu au fost împărțite înainte de moartea sa, banii și bijuteriile îl însoțesc în groapă sau sunt cheltuiți la înmormântare ori pentru întreținerea mormântului. Lucrurile sale sunt vândute vreunui *gadjō*, fără a se încerca obținerea de profit. Dacă anumite obiecte sunt păstrate în mod excepțional (cuțit, ghitară, ceas, unelte etc), ele sunt investite cu o gravitate deosebită, ca obiect *mullo*, însă adesea ceilalți țigani ignoră acest fapt ce corespunde „tăcerii care veghează asupra relațiilor dintre membrii grupului” (Williams, 1993, 7). Astfel, cineva îi cere unui prieten să-i împrumute un joc cu bile* și se izbește de refuzul lui: jocul a aparținut „defunctului său tată”, este deci *mulle*, însă nu precizează acest lucru, chiar dacă își atrage reputația de zgârcit. „Această tăcere care înconjoară obiectele *mulle* nu este decât un aspect al tăcerii generale care îi înconjoară pe morți”, scrie P. Williams.

Din fr. *petanque*: nume de joc cu bile mari de lemn (în sudul *Vr* inteO).

Într-adevăr, despre rudele defuncte nu prea se vorbește. Totuși, dincolo de acest cerc, sunt uneori comentate amintirile comune, pronunțate unele nume, însă însoțite de o „formulă de respect”. Câteodată cei apropiați nu-l mai numesc pe cel dispărut, calificându-l prin gradul de rudenie („Sărmanul meu frate mort”). Viii și morții nu mai împart același univers, iar această distincție este exprimată în însuși sânul limbajului prin discreția cu care sunt tratați cei din urmă: nu este nimic de spus despre cealaltă lume. Felurile de mâncare și băuturile preferate de cel defunct sunt puse sub interdicție, poveștile lui favorite nu mai sunt spuse etc. Altminteri un pic de vin sau de bere este vărsat pe pământ „pentru cel mort”, cu intenția de a împărți. „Toate aceste gesturi, scrie P. Williams, confirmă dispariția unui individ și în aceeași timp îl plasează printre cei vii în funcție de anumite modalități specifice. Printre aceste modalități, există unele care ajung să instaureze o comunitate amnezică formată din indivizi dotați cu memorie” (p. 13). Tăcerea este un indiciu de abținere deliberată care nu încetează să desemneze în mod indirect pe cel dispărut, rezervându-i un spațiu simbolic în sânul relației sociale în grupul ȋiganilor nomazi, însemnându-i locul singular în memoria familială sau colectivă.

Numeroase alte societăți asociază tăcerea cu moartea. Un text clasic al lui M. Granet despre China feudală din vechime reamintește că rudele sunt constrânse de ritul funerar să suspende orice activitate socială izolându-se vreme de câteva luni. Răspândiți în colibe construite în jurul sălașului mortuar, întinși pe paie, ei rămân într-o stare de abandon, simbolic apropiați de defunct. Nu se hrănesc decât în măsura în care convențiile o permit și nu acordă trupului nici o atenție. Rămân tăcuți, lipsiți de posibilitatea unui contact oral cu ceilalți, în afară de anumite perioade în care există libertatea de a exprima durerea prin strigăte. Rudeniile se comportă solidar potrivit unui repertoriu convențional de gesturi și expresii verbale pentru a-și dovedi suferința față de grup. Fiecare membru, în funcție de gradul de rudenie cu defunctul, este supus unei categorii speciale de doliu și unui regim particular de limbaj. Gestul înlocuiește cuvântul, dacă acesta nu este admis, însă fără ca el să

poată avea inițiativă. Fiul, adică persoana cea mai apropiată de defunct, moștenitorul, este supus unei stricte discipline a tăcerii. Un senior în doliu are totuși dreptul să ia cuvântul dacă afacerile regatului o cer (însă nu pentru propriile sale drepturi); un ofițer de rang superior sau un nobil se bucură de libertatea de a vorbi în favoarea seniorului lor (însă niciodată în numele unor probleme personale). În schimb, „un rege onorează memoria tatălui său și propria sa domnie nedeschizând gura pe durata primilor trei ani de doliu, manifestând astfel și dobândind o virtute care face ca dinastia să devină din nou prosperă” (Granet, 1953, 227). Durkheim semnalează tăcerea repetată a femeilor afectate de un doliu în numeroase societăți tradiționale australiene la începutul secolului, în tribul warramunga, o comunitate aborigenă, manifestările sociale pretind femeilor să-și taie părul și să se acopere cu țărână. O tăcere absolută le este impusă pentru o durată mergând până la doi ani. Câteodată chiar, scrie Durkheim, se întâmplă ca toate femeile din grup să-și impună tăcerea. Uneori terminarea perioadei de doliu nu le determină să recurgă din nou la cuvânt. Ele cultivă de altfel limbajul gestual cu multă dibăcie (Durkheim, 1968, 559-560).

În alte societăți zgomotul și tăcerea ritualizate își conjugă influența în funcție de circumstanțele doliului. În Africa neagră, funeraliile persoanelor vârstnice sunt asociate cu manifestări controlate, însă zgomotoase: cântece, dansuri, tobe etc. (Thomas, 1976, 421). Însă nula fel stau lucrurile când moare un bărbat în floarea vârstei, un copil sau o femeie la naștere. În cultura bambara, decesul se manifestă printr-o tăcere pe care o întrerupe numai cel însărcinat din partea familiei pentru a vesti „moartea lui cutare”. „În acest moment fiecare rudă a mortului scoate un strigăt de durere, după care poate cuvânta” (Zahan, 1963, 50). Nu se vorbește în prezența defunctului atâta vreme cât nu i s-a făcut toaleta. Tăcerea este păstrată de asemenea și la înmormântarea lui. Vreme de trei zile, văduvul rămâne în odaia soției și nu are dreptul să pronunțe un singur cuvânt. Cei care dansează în jurul trupului neînsuflețit al unui preot care avea în grijă altarele consacrate pământului, sunt de asemenea obligați să păstreze tăcerea pe durata

îndeplinirii ritului. La fel, trecerea prin cimitir impune păstrarea tăcerii (Zahan, 1963, 157). În cultura dogonilor, dacă decesul cuiva trebuie înștiințat, atunci este arătat cu mâna pământul. Dacă trebuie anunțată o moarte fulgerătoare, „mâna este dusă repede la gură pentru a opri cuvintele” (Calame-Griaule, 1965, 272). Funeraliile sunt totuși zgomotoase, scandate de cântece însoțite de muzică tradițională, de dansuri neobosite de bărbați și de măști pe terasa mortului, de focuri de armă, pe un fond de gemete și de plânsset de femei, de raclajul regulat al țestei sfărâmată de sol pentru a marca refuzul morții, însă și purificarea cu pământul. Emiterea zgomotului urmărește să canalizeze durerea, spune Genevieve Calame-Griaule (p. 372), să-i dea posibilitatea de a se exprima fără reținere, însă ritualizat. În schimb, grupul este profund tulburat de anomalia reprezentată de moartea unei femei la naștere. În acest caz, înmormântarea se desfășoară în tăcere și la miezul nopții, iară martori, fiind ritmată doar de sunetul atenuat al unei tobe ușoare și de vase de lut ușor lovite unul de altul. Nu se aude nici o lamentație, nici un strigăt. Soțului nu i se prezintă nici un fel de condoleanțe, se simte vinovat și un rit de purificare îl obligă să stea ascuns pentru o vreme în junglă. Nici o femeie nu se apropie de el de teamă că aceeași soartă o așteaptă: purificarea implică violarea unei femei din afara satului (Calame-Griaule, 1965, 339).

Myriam Smadja semnalează că tribul tammari din nordul republicii Togo celebrează în tăcere *tibenti*, un rit de doliu consacrat strămoșilor. Clanul defunctului se adună în jurul casei fără ferestre construite în câmp (*takienta*), care susține grânarul. Clanul slăbăvit și cuprins de muțenie. Tăcerea este limba morților, „adevăratul cuvânt”. Prin ea participanții comunică nu numai cu rudele dispărute, ci și cu strămoșii din întregul neam. „Noaptea, când răsare luna, duhurile strămoșilor decedați părăsesc mormintele din cimitir pentru a se îndrepta spre case, unde flecare are câte un altar. Tăcerea celor din clan este o chemare ce li se adresează, o invitație la regăsire. Ei se vor așeza de asemenea în lata casei pregătindu-se să arate celui mort de curând drumul pe caic trebuie «s-o apuce»” (Smadja, 1996, 15). Un bărbat urcă pe

acoperiș și, printr-un orificiu care leagă partea de jos cu cea de sus a casei, șoptește numele celui mort, numele sacru pe care nu putea fi strigat în timpul vieții. Sufletul tresare și devine atent. Tobe și fluierul preiau ștafeta. Duhul celui mort, despărțit de umbra sa, este susceptibil atunci să se întoarcă reîncarnându-se într-un copil.

Absenta celuiilalt

Tăcerea lumii după pierderea unei ființe dragi umple locul gol lăsat de absența ei. Ea ține loc de cuvinte ori de gesturi imposibil de făcut. Tăcerea este o suspendare a existenței, umbra persistentă a celui care a dispărut lăsând în urmă un hău fără sens, un nod de plâns reținut. În locul în care se afla celălalt, în locul în care se mai află pentru o memorie încă proaspătă, rămâne acest amestec de tristețe și îngândurare, o absență a cuvântului care nu-și mai află destinatarul privilegiat. „Tăcerea din încăperei urlă mai tare decât cel mai puternic strigăt, scrie Anne Philippe. În cap este un haos, iar în corp panica. Ne văd pe noi într-un trecut pe care nu-l pot situa. Dublul meu se desprinde de mine și fac din nou ceea ce făceam atunci” (p. 40). Tăcerea care cuprinde locul seamănă cu tăcerea celui dispărut; este absența vocii sale, un cuvânt mut care face ca trecerea timpului să devină dureroasă. Doliul înseamnă excluderea sensului, epuizarea valorii asociată cu faptele vieții și exprimă o încărcătură de tăcere care marchează izolarea față de legătura socială obișnuită. Absența celuiilalt înlătură orice rațiune de a fi a cuvântului pentru cel aflat în doliu. Conversațiile tihnite, taifasul, hoinăreala îi sunt interzise sau greu de realizat, într-atât sunt încărcate de amintiri, de tristețe sau de sentimentul de culpabilitate când trecerea timpului este resimțită cu bucurie, căci celălalt nu mai este de față pentru a o împărtăși. Limbajul este lovit chiar la sursă: a comunica în imediata apropiere sau la cea mai

mare depărtare nu mai este posibil. Când vorba Celuilalt este absentă apare o enclavă de tăcere, o imposibilitate de a vedea sau de a auzi lumea dacă amintirea sfâșietoare a absenței sale nu poate fi recunoscută în ea. „Am învățat să duc o viață dublă, adaugă A. Philippe. Gândesc, vorbesc, muncesc și în același timp mă ocup de tine; însă o anumită distanță face ca prezența ta să devină palidă, estompată, ca fotografiile prost dezvoltate" (p. 39). Durerea îl duce pe individ departe de sine. Celălalt nu mai este de față pentru a reconcilia cuvântul și existența în domolirea unei alte forme de tăcere. Legătura cu lumea este afectată de tăcere, de suspendare, de izolare, uneori se dedublează într-o conversație interioară care rămâne o dată cu cel dispărut, în vreme ce relația socială de suprafață continuă să fie alimentată prin toate indiciile de bunăvoință, salvând aparențele.

O neobosită vorbire interioară menține vie memoria celuiilalt, chipul său este readus la viață, dialogul continuă în taina unei deliberări intime. Celălalt trăiește începând cu acel moment în sine, uneori cu riscul de a i se sacrifica orice altceva. În jurul mesei familiale rămâne uneori un scaun gol, iar la masă un tacâm nefolosit de nimeni, o absență tangibilă, înscrisă în ritualitățile comune sau individuale care face ca tăcerea defunctului să devină insuportabilă. Această dispunere menită unui strigăt oprit în timp, care refuză doliul, închide durerea într-o repetiție care vrea să nege moartea, însă care este sortită eșecului. Ea obsedează atunci existența în întregime devenită o ceremonie secretă centrată asupra celui dispărut în indiferența celor în viață.

Celălalt mai poate rămâne o prezență discretă care ia parte la evenimentele de peste zi; i se cere sfatul, este chemat când durerea nu mai poate fi îndurată. Iar aceasta chiar dacă există sentimentul că celălalt a dispărut și că poate nu mai aude. Michel Deguy, măcinat de tristețe după moartea soției sale, scrie o carte despre suferința sa, cu intenția de a comunica - despre care declară că se referă doar la el însuși; în acest timp, fiecare frază este profund marcată de prezența soției sale, căreia în cele din urmă continuă să i se adreseze tot negând că o face. „Nu cred, spune el, în nici un fel

de negoț cu morții, în afara celui pe care-l fac cu umbra ta din mine, acest suflet străin care «trăiește în mine», un alt fel de adevăr care «se află în omul interior», aducând ușurare ego-ului care l-a făcut să devină ospitalier față de adversitate.¹² Scrisul care urmărește dialogul cu cel dispărut este un mod de a restaura prezența lui prin jocul sensului, de a menține legătura intactă, de a continua neîncetat conversația întreruptă într-o bună zi. El exorcizează durerea trecând prin ea cu ochii deschiși, alină cu un cuvânt arsura provocată de absență. „Niciodată nu voi găsi altceva, în această continuă repetare, decât cea din urmă reflectare a unui cuvânt care nu se regăsește în scris, scandalul unei tăceri și al tăcerii mele: nu scriu pentru a spune că nu voi spune nimic, nu scriu pentru a spune că nu am nimic de spus. Scriu: scriu pentru că am trăit împreună, pentru că am fost unul dintre ei, umbră printre umbrele lor, trup printre trupurile lor: scriu pentru că au lăsat în mine pecetea lor indestructibilă și pentru că urma acesteia este scrisul”¹³, notează Georges Perec, care și-a pierdut în copilărie părinții, morți în timpul deportării. A scrie sau chiar a vorbi celui alt stârnește emoția și suferința, însă înseamnă a se opune vidului și uitării, a mobiliza o memorie activă care se străduie să înșele timpul și absența. Anny Duperey are momente de îndoială: „Toate aceste cuvinte mă dor, am sentimentul că le înmormântează încă o dată și mă agăț de pagini aproape cu disperare. Doi ani de scris contra a treizeci și cinci de ani de tăcere, este prea mult sau prea puțin?” (p. 193). Însă termină cartea cu sentimentul unei prezențe reînnoite. Lunga scrisoare de dragoste și disperare către părinții dispăruți atât de tineri a ajuns în mod simbolic la destinatari, reînviind în autoare chipul lor. „Nu există tăcere, nu există singurătate cu un asemenea regret în suflet. El mă leagă, îmi ține de cald, îmi dă de lucru. Măhnire după voi ca o minge mică în burta mea golită, acolo, cu mine, copil în perpetuă gestație...

¹² Michel Deguy, *A ce qui n'en finit pas*, Paris, Seuil, fără paginatie.

¹³ Georges Perec, *Wou le souvenir d'enfance*, Paris, Denoel, 1975, p. 59.

Moartea voastră m-a lăsat pentru totdeauna gravidă, cu voi în pânțele. Iar voi locuiți în mine" (p. 234-235).

Doliul înseamnă, în același timp în mod real și simbolic, străbateră un teritoriu al tăcerii, o reculegere dureroasă dimpreună cu cel dispărut, care se estompează cu încetul și îl repune pe individ în lumea schimburilor zilnice, chiar dacă tristețea sau dorul dăinuie adesea. El este o înaintare de la evenimentul tragic al cuvântului absent la recunoașterea progresivă a freamătului prietenesc și solidar al cuvintelor celorlalți care spune că viața își urmează cursul. Procesul personal al doliului constă pe de o parte în a diminua ceea ce este de nesuportat în tăcerea celui mort. În tradiția apasă, *being with people who are sad*, adică a întâlni o persoană în doliu după o ființă apropiată, implică un ecran de tăcere sau rar cuvinte de consolare, vreme de săptămâni și de luni întregi de la deces. Se presupune că tristețea este prea puternică pentru ca acea persoană să fie disponibilă pentru un schimb de cuvinte. I se respectă suferința nefiind solicitată, ci lăsându-i-se inițiativa (Basso, 1972, 77-79).

N în alte părți, în cultura igbo de exemplu, moartea este percepută ca punct final al unui ciclu al existenței, însă dacă cineva moare înaintea părinților săi, fără să fi atins vârsta matură și fără să fi realizat toate posibilitățile, se consideră moartea sa ca fiind „prematură” iar familia este profund afectată de doliu. Pentru a nu ațâța și mai mult suferința, uzanța cere celorlalți membri ai comunității să-i evite pe cei ce poartă doliul. Cei care doresc să se arate solidari se așază aproape de ei și se reculeg în tăcere lângă trupul neînsuflețit. Apoi se retrag discret, fără să spună un singur cuvânt, semnalând totuși prin venirea lor propria suferință provocată de pierderea cuiva apropiat. Prin aceasta, ei exprimă de asemenea prin propria prezență lângă trupul neînsuflețit nevinovăția lor în ceea ce privește decesul. Se știe prea bine că un deces prematur nu provine din cauze naturale, ci din partea cuiva care posedă o forță magică. Or, un astfel de individ nu ar putea să stea lângă spiritul mereu intact al victimei sale fără a fi afectat. Orice cuvânt este de prisos într-o astfel de situație și ar adăuga o suferință suplimentară.

Tăcerea care îi cuprinde pe cei îndoliați este un mod de apărare împotriva amenințării reprezentată de sporirea suferinței lor prin condoleanțe ori pomenirea dureroasă a unor amintiri comune (Nwoye, 1985, 186).

Exorcizarea tăcerii

Pentru orice persoană afectată într-un fel sau altul de sida, problema tăcerii se pune în mod deosebit. Mai întâi prin reacția întârziată a autorităților publice față de pandemie. Trebuie așteptată de exemplu luna mai a anului 1987 și moartea a mai bine de douăzeci de mii de americani pentru ca președintele Reagan să evoce într-un discurs gravitatea situației. Încă din 1986, apar în Manhattan afișe care au în mijloc un triunghi roz iar mai jos o inscripție cu litere de-o șchioapă: *Silence = death*. Acest slogan va fi reluat de grupul Act-Up pentru a scoate societatea și lumea politică din inerție, din indiferența sau ignoranța care contribuie la propagarea infecției (Meyer, 1995, 60 sq.). În locurile unde moartea și durerea fac ravagii, pentru a rupe tăcerea care se închide asupra succesiunii de îndolieri, unele forme de rezistență la uitare își fac apariția în ultimii ani. În instituțiile în care se acordă îngrijiri medicale sau în rândul asociațiilor de însoțitori, în jurul rudelor celor dispăruți, și unii și alții fiind descumpăniți în fața atâtor decese de persoane tinere, a apărut necesitatea antropologică de a așeza balize, de a instaura o replică importantă pentru a rezista la o tăcere insuportabilă. Au apărut ceremonii improvizate, care însă s-au reînnoit ulterior trecând de la simbolizare la ritualizare, de la impuls la durată, petrecându-se în diferite locuri și în funcție de un calendar propriu. Conjugarea unor intensități dureroase dă naștere unei liturghii colective. Participanții la ritualuri sunt uniți prin aceeași feroare, o solidaritate contra maladiei care banalizează moartea îi cuprinde fără dicernământ chiar și pe cei mai tineri,

chiar și pe cei al căror chef de viață nu i-a pus niciodată în situația de a comite o greșală. Arnaud Marty-Lavauzelle o spune cu vigoare: „Doliile pricinuite de sida nu sunt ca cele obișnuite... Sunt profund intense, trăite de persoane purtătoare de stigmat, de oprobriul revărsat asupra ființei apropiate care a dispărut; ele simt miza discriminării și respingerii. Nu sunt doli despre care se poate vorbi ușor în jur. Sunt doli care provoacă o activare specială la persoanele implicate, o activare morbidă când individul este tovarășul unui purtător de virus ori când este părintele lui și își spune: «Dar ce se-ntâmplă, fiul meu, fiica mea, este mai tânăr decât mine și a murit înaintea mea!»" (Marty-Lavauzelle, 1993, 93). Gândul siderat caută o ieșire. Ritualuri născute din imaginația sociologică a unor grupuri specifice simbolizează ceea ce nu poate fi numit, aplică o semnificație sau o conduită pe breșa de tăcere care le sufoca, formează un sens; adică ele constituie, restaurează valoarea celui care moare și iubirea, tandrețea celor care îi supraviețuiesc și afirmă încă o dată permanența legăturii. Ritualurile lasă urme de memorie, adică o armă împotriva tăcerii asociată indiferenței, uitării, inegalei demnități sociale a oamenilor. Ritualul este o miză colectivă de sens care orientează atitudinea față de eveniment, procură un mod de utilizare a rezolvării sale, o modalitate comună de a înlătura dezordinea, prăpastia de nonsens care amenința legătura cu lumea.

De multe ori amanții sunt îndepărtați de riturile funerare organizate de familiile care astfel pun stăpânire *in extremis* pe copiii lor refuzându-le vechea identitate, relațiile, din grija de a salva aparențele: „Am făcut mai întâi experiența unui sentiment de furie extrem de puternică la moartea unor prieteni de-ai mei, scrie A. Marty-Lavauzelle, când am văzut că familia își recupera copilul de care nu se ocupase întotdeauna în timpul bolii, și că de fapt întreaga înmormântare era o recuperare, o anulare a tot ceea ce prietenii mei trăiseră. Condițiile lor de viață nu mai erau recunoscute, prietenul lor nu mai era numit, maladia Sida nu era numită”¹⁴.

¹⁴ Citat în *Sida, fin de vie, deuil et memoire*, CRIPS și Musee des Arts et Traditions Populaires, 1995, p. 16.

Prietenii apropiați sunt atunci obligați să inventeze forme noi de celebrare, rituri paralele de reapropriere simbolică marcând refuzul acestei morți secunde care ține de întreruperea legăturii sociale, atentează la memoria individului și împiedică așternerea tăcerii care învăluie drama pentru ca aceasta să se piardă în uitare - o figură perversă a indiferenței. Formele multiple de ritualuri care izvorăsc din durerea și din inventivitatea comună sunt acte de rezistență, o ultimă modalitate de a-l reține pe celălalt, de a-i face dreptate, de a-i spune încă o dată câtă afecțiune există pentru el și golul care rămâne după plecarea lui. A se alătura unui marș, a aprinde lumânări rostindu-i numele, a prinde un bilet de un balon căruia i se dă drumul să urce spre cer, a enumera îndelung numele celor dispăruți, a evoca amintiri marcate de emoție și tăcere sunt replici simbolice ce se opun uitării, un mod de a răspunde darului de dragoste printr-un alt dar, al unei afecțiuni întregi în ciuda morții; astfel i se arată defunctului că existența sa nu a fost deșartă, că lasă o urmă de viață de neșters pentru cei care l-au cunoscut¹⁵. O mișcare de simbolizare mai personalizată începe în 1988 în comunitatea homosexuală din San Francisco, cu ocazia unui marș cu făclii organizat de prietenii apropiați ai celor dispăruți în cursul căruia apare ideea de a scrie numele prietenilor morți de sida și de a le lipi de ziduri: primul germene al lui Names projects sau al patchwork-ului de nume ca formă de împotrivire la disoluția memoriei¹⁶. Pe un suport de stofă sunt prinse urme de existență, fragmentele unei identități, o frază, o fotografie, un obiect de îmbrăcăminte, un cuvânt. Numirea fiecărui patchwork, dedicarea

¹⁵ Exemple în B. Paillard, *L'épidémie. Carnets d'un sociologue*, Paris, Stock, 1994, p. 382 sq.; Amaud Marty-Lavauzelle, *op. cit.*, p. 73, sq.; *Sida, fin de vie*, *op. cit.*, p. 15 sq.

¹⁶ Names project este un demers care are drept scop crearea unui imens memorial în amintirea celor morți de Sida. Desfășurările vizează re-crearea unor cimitire cu aleile și tăcerea lor. Or, în Statele Unite, cimitirele sunt situate în afara orașelor. Deci, în sine, era scandalul plasat în inima populației", scrie J. Forrest care subliniază aspectul mai puțin militant și mai personal al proiectului în context francez (în *Sida, fin de vie*, *op. cit.*, p. 18).

lui este smulsă tăcerii, numele răsună ca o chemare, îl face pe celălalt să devină în mod simbolic prezent. Confecționarea patchwork-ului este o sursă fierbinte de evocare, o cufundare în istoria împărtășită cu celălalt, o deliberare intimă sau împreună cu prieteni apropiați, punându-se întrebarea ce i-ar fi plăcut să vadă pe bucata de stofă, ce embleme, ce cuvinte, ce însemne l-ar fi mișcat. „Chiar am avut impresia că ni se fura oarecum imaginea lui Pierre. Și acesta este unul din motivele pentru care nu simt nimic atunci când vin în acest cimitir. Pentru că, bine, oficial, Pierre a murit de o leucemie fulgerătoare. Poate că tocmai asta ne-a incitat să-i facem un patchwork. Adică faptul că Pierre n-a murit de o leucemie fulgerătoare. În patchwork, Pierre a murit de sida; în patchwork, Pierre era militant al Act-Up. Aici el nu e nimeni, doar un fiu de familie bună care a murit, o eroare de parcurs.¹⁷” Crearea unui patchwork este un act de comunicare care pășește peste moarte pentru a regăsi chipul celuilalt, a retrăi emoții intense. Dincolo de iubirea pe care o arată și de uitarea pe care o exorcizează, ceremonia patchwork-ului este o afirmare politică de solidaritate cu bolnavii și de revoltă împotriva uitării sociale, a indiferenței: „Dacă a ține doliu înseamnă a uita pe cineva, a face un patchwork este exact contrariul. Înseamnă a arăta că persoana, desigur, a murit de sida, însă nu degeaba, ea continuă să aducă mărturie, ea este de față pentru a spune: am murit de sida, există alți oameni pe cale de a muri din aceeași cauză, ar fi poate timpul ca cei în viață să se miște puțin.¹⁸” Patchwork-ul este un strigăt împărtășit și în același timp o chemare singulară, un gest de tandrețe față de persoana iubită dispărută. „Un patchwork este de 1,80 m pe 0,90 m, spune Hugues Charbonneau, vice-președinte al Act-Up. Este oarecum un giulgiu, seamănă cu un corp. Ceea ce vrem să spunem în acest fel este că oamenii, chiar dacă mor, tot nu sunt tăcuți... Asociația noastră a pierdut membri, prieteni, activiști care sunt prezenți. Ei vorbesc. Deci nu au murit în tăcere. Nu au trăit boala în tăcere. Au

¹⁷ Clews Vellay citat în *Sida, fim de vie, denii et memoire*, CRIPS și Musee des Arts et Traditions Populaires, 1995, p. 16.

¹⁸ Clews Vellay, *op. cit.*, p. 16.

strigat pentru a trăi, au cerut tratamente, accesul la îngrijiri. Una din modalitățile de care dispunem pentru a arăta că moartea lor nu înseamnă tăcere, este patchwork-ul" (Citat in Hirsch, 1994, 281).

Nevoia de a spune

În formele singulare de doliu, îngrădirea în durere izolează absența, îl constrânge pe individ să trăiască altfel decât împreună cu sine, să ia distanță față de bucuriile lumii. Există o tăcere discretă care ascunde durerea și ridică o barieră permanentă față de ceilalți, uneori pentru tot restul vieții. În acest caz, persoana îndoliată lasă impresia de rutină, trăind în continuare sub semnul întristării, mereu preocupată de absența celui alt însă fără a o numi vreodată, fiind singură împreună cu o durere cu nu poate fi mărturisită. Anny Duperey subliniază necesitatea de a-i aduce pe copii în situația de a plânge dacă se întâmplă ca un membru al familiei lor să moară. Asumarea evenimentului împreună cu durerea pe care acesta o provoacă ori strigătele astfel smulse conduc la exprimarea liberă a emoției, afirmă revolta față de cele petrecute. Este evitată mumificarea doliului care determină o existență la adăpost de sine. Ceea ce Anny Duperey scrie despre acest subiect este valabil pentru orice persoană afectată de doliu pentru o ființă apropiată: „Măhnirea ascunsă nu trece de la sine, ea crește, se înveninează, se hrănește cu tăcere, te otrăvește în tăcere fără să-ți dai seama (p. 73). Un spațiu de discuție cu cel îndoliat, într-o ambianță de încredere, eliberează durerea smulgându-l pe individ din tăcere, permițându-i să-și reamintească de cel dispărut, restituind astfel o semnificație existenței sale, aducând o mărturie răscolitoare asupra impactului pe care ea continuă să îl aibă asupra lui. Chantal Saint-Jarre își povestește astfel experiența avută cu un grup de discuție din Quebec format din persoane direct afectate de sida: „O femeie

tânăra a povestit dureroasa moarte petrecută de curând a unei ființe apropiate, câteva femei au evocat impactul provocat de o serologie pozitivă asupra vieții lor deja handicapată de o hemofilie severă. Șocul trăit de grupul care asculta aceste mărturii ce făceau să zboare în aer un zid de tăcere a fost zguduitor. Aproape că puteam simți conștientizarea personală și colectivă pe cale de a se forma pentru întâia oară" (Saint-Jarre, 1994, 22). Un strigăt sau exprimarea suferinței adânc ascunse oferă existenței perspectiva unor amintiri mai senine, chiar dacă uitarea este de neconceput. A vorbi despre grupuri sau despre locuri de discuție evocă tocmai prezența puternic înrădăcinată a tăcerii care apasă asupra existenței. Formularea în cuvinte înseamnă regăsirea unui sens. Prin faptul că ascultă, celălalt (sau ceilalți într-un grup de susținere) autorizează o interogare redutabilă asupra culpabilității care se exprimă întotdeauna după o dispariție sau o despărțire. Rememorarea unor episoade de viață comună, uneori percepute punctual ca niște împrejurări printre atâtea altele însă cărora moartea le dă o nuanță aparte sau le luminează dându-le o nouă semnificație, readuce pentru o clipă la viață pe cel dispărut, dă frâu liber emoției individului și membrilor grupului. Persoana îndoliată învață să se situeze pe sine în propria sa dramă, să controleze avalanșa de sensuri și de emoții care o îneacă, ambivalențele acestora. Ea verbalizează conținuturi afective anevoioase care ar rămâne nespuse dacă ceilalți nu s-ar afla în preajma ei; ea ridică probleme dureroase rămase în suspensie sau pe care și le pune orice om lovit de doliu sau de maladie: „De ce eu?", de ce o soartă nedreaptă, ce sens mai are viața acum etc. Dacă mai multe persoane sunt determinate să se exprime asupra durerii, experiența lor se luminează reciproc, ele se înțeleg prin jumătăți de cuvânt, se pot smulge din sentimentul de singurătate inevitabilă și tragică descoperindu-și un destin comun. A lăsa durerea să se exprime fără teamă, știindu-se alături de cineva, stărnind emoția celuilalt, îi dă unei persoane posibilitatea să nu se cufunde în măhnire, ci să facă din ea un moment paradoxal de participare. Evocarea comună a unor clipe de viață cu cel defunct îl smulge pe acesta din uitare, din absență, reînvie

emoțiile de atunci. Pentru un moment el intră în memoria celorlalți. Se spun lucruri care nu ar putea fi rostite în altă parte, față de cei apropiați sau de vecini. Însoțirea unei persoane îndoliate nu înseamnă a arunca un vâl peste suferință sau a o atenua, ci a ieși în întâmpinarea durerii, a parcurge un drum alături de ea prin memoria personală, prin evocări, a traversa împreună un teritoriu al emoției răscolite. Doliul lasă în urmă o cicatrice de tăcere, un loc secret în sine, unde celălalt rămâne disponibil față de conversația interioară, de chemarea amintirilor.

In loc de încheiere

„Și restul e tăcere.”

Shakespeare, *Hamlet*

Acest text s-a născut din tăcerea paginii albe înainte ca primele semne să fie scrise și revine la ea după ce ultima literă a fost pusă, căci orice cuvânt provine din tăcere și își află în ea împlinirea. Imensitatea tăcerii împresoară orice scriere, orice vorbă, orice existență umană, lăsându-i tocmai șansa înaintării de-a lungul unui țărnm fără început și fără sfârșit. A scrie despre tăcere lăsându-te pătruns de tăcere, însă cu simțurile deschise către freamătul lumii fără a tăgădui vanitatea, fie ea și fericită, a cuvântului. Scriind despre tăcere, asumându-mi paradoxul acesta, am visat, în zadar, să cos fraze pe o stofă de tăcere. Îmi rămâne uimirea de a fi scris atâtea cuvinte, atâtea pagini. Acum începe vigilența în fața ambiguităților mereu posibile ale tăcerii, sentimentul că, pentru a avea fericirea de a tăcea ori de a mă bucura de liniștea unui loc, nu trebuie să fiu redus la tăcere. Dacă vorba nu este liberă, atunci nici tăcerea nu este. Sentimentul de bucurie stârnit de lume nu decurge din posibilitatea de a alege mereu. Însă tăcerea are întotdeauna ultimul cuvânt.

O carte este întotdeauna o întreprindere colectivă, autorul vorbește despre ea, adună idei, critici, urmărește piste: parcurs comun născut din etica conversației cu ceilalți. Aș vrea să mulțumesc acelor care mi-au însoțit căutările în scrierea acestei cărți. Mai întâi, aș dori să-mi exprim recunoștința lui Philippe Breton, Francois-Dominique Charles, Pascal Dibie, Alain Gras,

Pascal Hintermeyer, Andre Rauch pentru îndelungatele discuții purtate împreună în jurul acestei cărți, din care au recitat cu atenție mai multe capitole. Bineînțeles, sunt unicul responsabil pentru ceea ce a fost scris. Aș vrea de asemenea să aduc mulțumiri lui Christophe Broqua, Thierry Bignand, Françoise Loux, Denis Jeffrey, Gilles Raveneau, Pierre Erny, Luc Bernard, Catherine Chalié, Dominique Gros, pentru conversațiile pe care le-am purtat împreună în jurul acestei cărți, pentru orientări și sfaturi pe care le-am primit de la ei. Aș dori să o salut pe Anny Bloch (Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est) și pe Thierry Goguel d'Allondans (La Rencontre, Editura Arcanes) pentru că mi-au permis să dezvolt din vreme în articole premisele acestei lucrări. În sfârșit, aș dori să exprim încă o dată recunoștința mea către Hnina Tuil pentru a fi însoțit acest proiect pe durata tuturor episoadelor sale și pentru a fi citit și recitat diferitele lui schițări.

Bibliografie

- ABHISIKTANANDA S., *Gnânânanda. Un maître spirituel du pays tamoul*, Chambéry, Edition Presence, 1970.
- ABRAHAM N., TOROK M., *L'écorce et le noyau*, Paris, Aubier, 1978.
- AEBISCHER V., *Les femmes et le langage. Représentations sociales d'une différence*, Paris, PUF, 1985.
- AEBISCHER V., Forel C., *Parlers masculins, parlers féminins?*, Paris, Delachaux-Niestle, 1983.
- AGAMBEN G., *Idee de laprose*, Paris, Christian Bourgois, 1988.
- AGEE J., EVANS W., *Louons maintenant les grands hommes*, Paris, Pion, 1972.
- AMERY J., *Par-delà le crime et le châtiment*, Arles, Actes Sud, 1995.
- ANCELET-HUSTACHE J., *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Seuil, 1978.
- ANTELME R., *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957.
- ANTELME R. (col.), *Textes inédits*, Paris, Gallimard, 1996.
- BACHMANN C, LINDENFELD J., SIMONIN J., *Langage et Communications sociales*, Paris, Hatier, 1991.
- BACQUE M.-F, *Le deuil à vivre*, Paris, Jacob, 1995.
- BALDINI M., *Le dimensioni del silenzio*, Roma, Città Nuova, 1988.
- BALDINI M., *Le parole del silenzio*, Milano, Paoline, 1986.
- BALDINI M., ZUCAL S. (a cura di), *Le forme del silenzio e della parola*, Brescia, Morcelliana, 1990.
- BALL R., *Pedagogie de la communication*, Paris, PUF, 1971.
- BARANDE R., «Essai métapsychologique sur le silence», *Revue Française de Psychanalyse*, n° 27, 1963.

- BARTHES R., «L'Ecriture et le silence» in *Le degre zero de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953.
- BARTHER R., «Ecoute», in *L'obvie et l'obtus*, Paris, Seuil, 1982.
- BARUZI J., «Introduction à des recherches sur le langage mystique», *Recherches philosophiques*, 1931-1932.
- BASSO K., «To give up on words: silence in the western Apache culture», in Giglioli PP., *Language and Social Context*, Penguin Books, 1972.
- BASTIDE R., *Problemes de la vie mystique*, Paris, PUF, 1948.
- BATAILLE G., *L'expérience interieure*, Paris, Gallimard, 1954.
- BAUMAN R., «Aspects of 17th century Quaker rethoric», *Quarterly Journal of Speech*, voi. LVI, n° 1, 1970.
- BAUMAN R., Sherzer J., *Explorations in the ethnography of speaking*, Carabridge, Cambridge University Press, 1974.
- BAUMAN R., Sherzer J., «The ethnography of speaking», *Annual Review of Anthropology*, XXX-4, 1975.
- BAUMAN R., *Letyour Words Be Few. Symbolism of Speaking and Silence amoung Seventeenth-Century Quakers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- BELOTTIE. G., *Lesfemmes et les enfants d'abord*, Paris, Seuil, 1983.
- BERGLER E., «On the resistance situation: the patient is silent», *Psychoanalytica! Review*, voi. 25, n° 170, 1938.
- BIANCO F., *Voices of Silence. Live of the Trappists Today*, New York, Doubleday, 1992.
- BLACKMUR R. R., «The language of silence, in R. N. Anshen», *Language: an Inquiity into its Meaning and Function*, New York, 1957.
- BLANCHOT M., « La parole vaine, preface à L-R. des Forqts», *Le bavard*, Paris, UGE 10-18, 1963.
- BLANCHOT M., *Vecriture du desastre*, Paris, Gallimard, 1980.
- BLANCHOT M., *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
- BOLIS L., // *mio granello di sabbia, Tovino*, Einaudi, 1995.
- BOUGNOUX D., *La communication contre l'information*, ax\s, Hachette, 1995.
- BOURBON-BUSSET J., «Le silence et la joie», *Corps écrit*, n° 13, 1984.
- BOUYER L., *Introduction à la vie spirituelle*, Paris, Desclee, 1960.

- BRAGUE R., «L'impuissance du verbe. Le Dieu qui a tout dit», *Diogene*, n° 170, 1995.
- BRETON P., *La parole manipulée*, Paris, La Decouverte, 1997.
- BRETON P., *L'utopie de la communication. Le mythe du village planétaire*, Paris, La Decouverte, 1995.
- BRETON R., PROULX S., *L'explosion de la communication*. Paris, La Decouverte, 1996.
- BROSSE J., *Inventaire des sens*, Paris, Grasset, 1965.
- BRUMMET B., «Towards a theory of silence as a political strategy», *The Quarterly Journal of Speech*, vol. 66, 1980.
- BRUNEAU T.-J., «Communicative silences: forms and functions», *The Journal of Communication*, n° 23, 1973.
- BRUNEAU T.-J., «Communicative silences in cross-cultural perspective», *Media Development*, vol. 24, n° 4, 1982.
- BRUNEAU T.-J., «Silencing and stilling processes: the creative and temporal bases of signs», *Semiotica*, n° 56, 1985.
- CACHARD C., *Les gardiens du silence*, Paris, ed. des Femmes, 1989.
- CAGE J., *Silence*, Paris, Denoel, 1970.
- CALAME-GRIAULE G., *Etimologie et langage. La parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 1965.
- CANETTI E., *Le territoire de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1978.
- CANETTI E., *Masse et puissance*, Paris, Gallimard, 1966.
- CARDONA G. R., «Lo spazio e la voce», *Ricerca folklorica*, n° 11, 1985.
- CARROLL R., *Evidences invisibles. Américains et Français au quotidien*, Paris, Seuil, 1987.
- CASAGRANDE C., VECCHIO S., *Les peches de la langue*, Paris, Cerf, 1991.
- CASAJUS D., «Parole retenue et parole dangereuse chez les Touaregs Kel Ferwan», *Journal des africanistes*, vol. 57, n° 1-2, 1988.
- CASAJUS J., *La tente dans la solitude*, Paris, MSH, 1987.
- CASAJUS D., «Le poète et le silence», in Collectif, *Graines de paroles. Puissance du verbe et traditions orales*, Paris, CNRS, 1989.
- CASTORIADIS C., «Le dicible et l'indicible», L'Arc, «Merleau-Ponty», Duponchelle, 1990.
- (AUQUELIN A., «Temps du silence», in Sfez L., *Dictionnaire critique de la communication*. Paris, PUF, 1993.

- FERREIRA A. J., «Ori silence», *American Journal of Psychotherapy*, voi. XVIII, n° 1, 1964.
- FREUD S., BREUER J., *Etudes sur l'hystérie*. Paris, PUF, 1956.
- FREUD S., *La technique analytique*, Paris, PUF, 1970.
- FUMAROLI M., *L'âge de l'éloquence*, Paris, Droz, 1980.
- GABORIT L., «Silences», *Cahier de Littérature Orale*, n° 15, 1984.
- GAGNEBIN M., *L'irreprésentable ou Les silences de l'oeuvre*, Paris, PUF, 1984.
- GANGULY S. N., «Culture, communication and silence», *Philosophy and Phenomenological Research*, n° 29, 1968.
- GANTHERET F., «Une parole qui parle d'elle-même», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 23, 1981.
- GARDET L., *La mystique*, Paris, PUF, 1970.
- GARDET L., «La mention du nom divin dans la mystique musulmane», *Revue Thomiste*, 1952.
- GASPARINI G., «Il silenzio: le dimensioni sociali», *Studi di Sociologia*, n° 2, 1995.
- GENETTE G., *Figures 1*, Paris, Seuil, 1966.
- GOFFMAN E., *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit, 1991.
- GOFFMAN E., *Façons de parler*, Paris, Minuit, 1987.
- GORI R., *Le corps et le signe dans l'acte de parole*, Paris, Dunod, 1978.
- GRACIAN B., *L'homme de cour*, Paris, Champ Libre, 1980.
- GRAS A., SOTTO R., *La Suede et ses populations*, Bruxelles, Complexe, 1981.
- GREEN A., «Le silence du psychanalyste», *Topique*, n° 23, 1979.
- GREENE A. B., *The Philosophy of Silence*, New York, Richard R. Smith, 1940.
- GRENIER J., «Le silence», *La vie quotidienne*, Paris, Gallimard, 1968.
- GUILLAUMONT A., *Philon et les origines du monachisme*, in *Philon d'Alexandrie*, Lyon, CNRS, 1967.
- GUSDORF G., *La parole*, Paris, PUF, 1952.
- GUY J.-C. (ed.), *Paroles des anciens. Apophtegmes des pères du désert*, Paris, Seuil, 1976.
- HAUSCHERR L., *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961.
- HEIDEGGER M., *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976.

- HINTERMEYER R., « La Culpabilite retournee », *Thanatologie*, n° 95/96, 1993.
- HIRSCH E., *Responsabilites humaines par temps de Sida*, Paris, Synthelabo, 1994.
- Hors linéaires*, Catalogue d'exposition, Beaubourg, 1994.
- HOSTETLER J. A., *Amish Roots. A Treasury of History, Wisdom and Lore*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1989.
- HYMES D., *Foundations in Sociolinguistics: an Ethnographic Approach*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1974.
- ILLICH I., « L'éloquence du silence », *Liberer l'avenir*, Paris, Seuil, 1971.
- JAKOBSON R., *Essai de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1964.
- JAMIN J., *Les lois du silence*, Paris, Maspero, 1977.
- JAMOUS R., « Mensonge, violence et silence dans le monde méditerranéen », *Terrain*, n° 21, 1993.
- JANKELEVITCH V., *La musique et l'ineffable*, Paris, Seuil, 1983.
- JANKELEVITCH V., Berlowitz B., *Quelquepart dans l'inachevé*. Paris, Folio, 1978.
- JANKELEVITCH V., *La mort*, Paris, Champ-Flammarion, 1977.
- JANKELEVITCH V., *Le nocturne*, Paris, Albin Michel, 1957.
- JAVEAU C., « Parler pour ne rien dire. „Ca va? Ça va?“ », *Ethnologie Française*, n° 2, 1996.
- JAWORSKI A., *The Power of Silence. Social and Pragmatic Perspectives*, London, Sage, 1993.
- JEAN-NESMY C., *Saint Benoît et la vie monastique*, Paris, Seuil, 1959.
- JOHANNESEN R., « The functions of silence: a plea for communication research », *Western Speech*, n° 38, 1974.
- KANE L., *The Language of Silence: the Unspoken and the Inspeakable in Modern Drama*, London-Toronto, Associated University Press, 1984.
- KAUFMAN S., *Paroles suffoquées*, Paris, Galilée, 1987.
- KELLER C.-A., *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*, Paris, Albin Michel, 1996.
- KERBRAT C., *L'implicite*, Paris, Armand Colin, 1986.
- KRATOCHWILL R., *Selective Mutism. Implications for Research and Treatment*, London, Erlbaum, 1981.
- KRISHNAMURTI, *La révolution du silence*, Paris, Stock, 1977.

- LABOV W., *Le parler ordinaire. La langue des ghettos noirs des Etats-Unis*, Paris, Mimrit, 1978.
- LACAN J., *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.
- LACARRIERE J., *Les hommes ivres de Dieu*, Paris, Seuil, 1975.
- LANGBEIN H., *Hommes et femmes à Auschwitz*, Paris, 10-18, 1975.
- LAPORTE R., *Angelus Silesius et la theologie negative*, Paris, POL, 1986.
- LAVELLE L., *La parole et l'écriture*, Paris, 1942.
- LEBRA T. S., «Silence in Japanese communication», *Multilingua*, n° 6-4, 1987.
- LE BRETON D., *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailie, 1995.
- LE BRETON D., *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Métailie, 1992.
- LE BRETON D., *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990 (3^eed. 1995).
- LE BRETON D., «Exils mineurs de la parole: le silence dans la conversation», *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, n°24, 1997.
- LE CLEZIO J. M. G., *L'extase matérielle*, Paris, Gallimard, 1967.
- LECLERC A., *Parole de femme*, Paris, Grasset, 1974.
- LECRERCQ J., *Otia monastica. Etudes sur le vocabulaire de la contemplation*, Rome, Studia Anselmaniä, 1963.
- LECRERCQ J., *Saint Bernardet l'esprit cistercien*, Paris, Seuil, 1966.
- LECRERCQ J., «Silence et parole», *Collectanea Cisterciensia*, T45, 1983.
- LE GOFF J., SCHMITT J.-C. (eds.), *Le charivari*, Paris, Mouton, 1981.
- LEHTONEN J., SAJAVAARA K., «The silent film», in Tannen D., Saville-Trike (eds.), 1985.
- LEIRIS M., «Le sacré dans la vie quotidienne», in Hollier D., *Le collage de sociologie*, Paris, Gallimard, 1979.
- LEIRIS M., Paris, Gallimard, 1955.
- LEISEGANG H., *La gnose*, Paris, Payot, 1951.
- LEVI P., *Les naufrages et les rescapes. Quarante ans après Auschwitz*, Paris, Gallimard, 1989.
- LEVI R., *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, 1987.
- LEVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, Paris, Agora, 1974.
- LEVI-STRAUSS C., *Du miel aux cendres*, Paris, Pion, 1966.

- LEVI-STRAUSS C., *Le cru et le cuit*, Paris, Pion, 1964.
- LOMBARDI L., // *silenzio, la memoria e lo sguardo*, 1989, Sellerio.
- LONG C. H., «Silence and signification: a note on religion and modernity», in J. M. Kitagawa, C. H. Long, *Myths and symbols. Studies in honor of Mircea Eliade*, Chicago, University of Chicago Press, 1969.
- LOUF A., *La voie citercienne*, Paris, Desclee, 1980.
- LUHMANN N., Fuchs P., *Reden und schweigen*, Frankfurt-a-M., Suhrkamp TB, 1989.
- LYOTARD J.-F., «Plusieurs silences», *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, UGE-10-18, 1973.
- MAHL G., «Disturbances and silences in the patient's speech in psychotherapy», *Journal of Abnormal and Social Psychology*, n° 53, 1956.
- MALINOWSKI B., «The problem of meaning in primitive languages», in C. K. Ogden, I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, New York, 1923.
- MALISOFF W. M., «Cratylus or an essay on silence», *Philosophy of Science*, n° 11, 1944.
- MANNONI M., *Le nomme et l'innommable. Le dernier mot de la vie*, Paris, Denoel, 1991.
- MANNONI O., «Le silence», *Psychanalyse et politique*, Paris, Seuil, 1974.
- MARC A., «Le silence», *Revue de Metaphysique et de Morale*, n° 101, 1950.
- MARTY-LAVAUZELLE A., «Chronique d'une mort annoncee», *Thanatologie*, n° 95-96, 1993.
- MASSIGNON L., *Essai sur l'origine du lexique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1968.
- MATTELARD A., *L'invention de la communication*, Paris, La Decouverte, 1989.
- MAZZEO J. A., «St Augustine's rethoric of silence», *Journal of the History of Ideas*, n° 23, 1962.
- MERLEAU-PONTY M., *Phenomenologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY M., *Signes*, Paris, Gallimard.
- MERLOO J. A. M., «The strategy of silence», *Communication*, n° 2, 1975.

- MERTON T., *Aux sources du silence*, Paris, Desclee de Brouwer, 1952.
- MERTON R., *La vie silencieuse*, Paris, Seuil, 1958.
- MERTON T., *Le retour au silence*, Paris, Desclee de Brouwer, 1975.
- MEYENDORFF J., *Saint Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, Seuil, 1959.
- MEYER R., «This is to enrage you: Gran Fury and the graphics of AIDS activism», in Feshin N. (ed.), *But is it art?: the spirit of art as activism*, Seattle, Bay Press, 1995.
- MICHEL F., *Le silence et sa reponse*, Paris, Lattes, 1986.
- MICHEL J., *Une mise en recit du silence: Le Clezio, Bosco, Gracq*, Paris, Corti, 1986.
- MINO H., *Le silence dans l'oeuvre d'Albert Camus*, Paris, Corti, 1987.
- MIQUEL P., «Silence: de l'antiquite au Moyen Âge», *Dictionnaire de spiritualite ascetique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1981.
- MONCHANIN J., Le Saux, H., *Ermite du Saccidānanda*, Paris, Casterman, 1956.
- MONTESSORI U., *L'enfant*, Paris, Desclee de Brouwer, 1992.
- MURRAY D. C., «Talk, silence and anxiety», *Psychological Bulletin*, n° 75, 1971.
- MURRAY-SCHAFFER R., *Lepaysage sonore*, Paris, Lattes, 1979.
- NASIO J.-D. (editeur), *Le silence en psychanalyse*, Paris, Rivages, 1987.
- NEDELEC F., *Le Sida au quotidien. De l'épreuve aux strategies de vie*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- NEHER A., *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Seuil, 1970.
- NEMO P., *Job et l'excès du mal*, Paris, Grasset, 1978.
- NESTI A., *Silenzio come altrove. Paradigmi di un fenomeno religioso*, Borla, 1989.
- OGINO M., «La place du silence dans la communication», *Societes*, n° 38, 1992.
- O'KELLY T., «Land of loud silences: understanding japanese communicative behavior», *Media Development*, vol. 24, n° 4, 1982.
- ORLANDI E. P., *Les formes du silence. Dans le mouvement du sens*, Paris, Edition des Cendres, 1996.
- OTTO R., *Le sacre*, Paris, Payot, 1969.

- OTTO R., *Mystique d'Orient, mystique d'Occident*, Paris, Payot, 1996.
- Parole et silence*, Paris, Prajna, 1984.
- PARRAIN B., *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, Gallimard, 1942.
- Petitephilocalie de lapriere de coeur*, Paris, Seuil, 1968.
- PETRICH P., «Les mailles de la communication d'une population maya: les Mocho», *Langage etsociete*, n° 39, 1987.
- PEZEU-MASSABUAU J., «Au Japon: les voix et les voies du silence», *Corps Ecrit*, n° 12, 1984.
- PHILIPS URMSTON S., «Some sources of cultural variability in the regulation of talk», *Language in society*, n° 5, 1976.
- Philosophy Today Celina*, Soundings of silence, voi. 27, n° 2-4, 1983.
- PHILIPS S., «Participant structures and communicative competence: Warm Springs children in community classroom», in C. Cazden C, John V., Hymes D. (ed.), *Functions of language in the classroom*, New York, Columbia University, 1972.
- PICARD M., *Le monde du silence*, Paris, PUF, 1954.
- PIETRKIEWICZ J., *The other side of silence*, London, 1970.
- PIGUET J.-C., *De l'esthetique à la metaphysique*, Nijhoff, La Haye, 1959.
- PLUTARQUE, «Le bavardage», in *La conscience tranquille*, Paris, Arlea, 1991.
- POIZAT M., *La voix sourde*, Paris, Metailie, 1996.
- POIZAT M., *L'opera ou le cri del'ange*, Paris, Metailie, 1991.
- POLLAK M., *L'experience concentrationnaire, Essai sur le maintien de l'identite sociale*, Paris, Metailie, 1990.
- PSEUDO-DENYS, (*OEuvres completes*, Paris, Aubier, 1943.
- RASSAM J., *Le silence comme introduction à la metaphysique*, Toulouse, Editions universitaires du Sud, 1988.
- Recit d'unpelerin russe*, Paris, Seuil, 1984.
- REIK T., *Ecouter avec la troisieme oreille*, Paris, Epi, 1976.
- REISMAN K., «Contrapuntal conversations in an Antiguan vilage», in Bauman R., Sherzer J. (eds), 1974.
- RENOU L., «La valeur du silence dans le culte vedique», *L'Inde fondamentale*, Paris, 1978.
- RESNIK S., *Personne et psychose. Etudes sur le langage du cor/w*, Payot, 1973.

- Revue d'ascetique et de mystique*, Le silence, octobre 1950.
- Revue internationale de psychopathologie*, Silence(s) et inconscient[^], n° 12, 1993.
- REY-HULMAN D., «Le „dire" du silence, in Collectif», *Graines de paroles. Puissance du verbe et traditions orales*, Paris CNSR, 1989.
- ROSSET C, *Logique du pire*, Paris, PUF, 1971.
- ROVITAL B., *Le temps du silence*, Brepols, 1990.
- ROUGET G., *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1980.
- SAINT-JARRE C, *Du Sida. L'anticipation imaginaire de la mort et sa mise en discours*, Paris, Denoel, 1994.
- SALMON P, «Le silence religieux. Pratique et theorie», *Melanges benedictins*, Saint-Wandrille, 1947.
- SAMARTN W. J., «Language of silence», *Practica Anthropolgy*, voi. 12, n°3, 1965.
- SAUNDERS G. R., «Silence and noise as emotion management style: an Italian case», in Tannen D, Saville-Troike (1985).
- SAVILLE-TROIKE M., «The place of silence in an integrated theory of communication», in Tannen D., Saville-Troike (eds), 1985.
- SCIACCA M. R, *Comme si vince a Waterloo*, 1961.
- SCOLLON R., «The machine stops: silence in the metaphor of malfunction», in Tannen D., Saville-Troike (1985).
- SCOTT R. L., «Rhetoric of silence», *Western Speech*, n° 36, 1972.
- SEARLES H., *L'environnement non humain*, Paris, Gallimard, 1986.
- SEDEL F., *Habiter les tenebres*, Paris, Metailie, 1990.
- SERROU R., *Au desert de Chartreuse*, Paris, Pietre Horay.
- SFEZ L., *Critique de la communication*, Paris, Seuil, 1988.
- SIGMAN S. J., «Qui a donne l'ordre de larguer la bombe atomique? Une relation ethnographique des regles de conversation dans un etablissement geriatrique», in Wikin Y. (ed), *La nouvelle communication*, Paris, Seuil, 1981.
- SIMMEL G., *Secret et societies secretes*, Strasbourg, Circe, 1991.
- SONTAG S., *Le Sida et ses metaphores*, Paris, Christian Bourgois, 1989.
- SONTAG S., *Style of Radical Will*, New York, Farrar-Straus and Giroux, 1966.
- SOULHE J., «Le silence mystique», *Revue d'ascetique et de mystique*, t4, 1923.

- SPERBER M., «Hourban ou l'inconcevable certitude», *Preuves*, n° 167, 1964.
- STACE W. T., *Mysticism and philosophy*, London, 1960.
- STEINER G., *Après Babeï*, Paris, Albin Michel, 1978.
- STEINER G., *Le château de Barbe-Bleue. Notes pour une redefinition de la culture*, Paris, Gallimard, 1973.
- STEINER G., *Langage et silence*, Paris, Seuil, 1969.
- SUZUKI D. T., *Essai sur le bouddhisme zen*, 3 T, Paris, Albin Michel, 1972.
- TACUSSEL P., «Les lois du non-dit: silence et secret», *Diogene*, n° 144, 1988.
- TANNEN D., Saville-Troike M. (eds), *Perspectives on silence*, Norwood, Ablex, 1985.
- TANNEN D., «Silence: anything but», in Tannen D., Saville-Troike M. (1985).
- TASITANO M., *L'oeil du silence. Eloge de la lecture*, Paris, Verdier, 1989.
- TERRIEN M., «La parole partagée. L'homme et l'animal arctique», *Cahiers de littérature orale*, n° 22, 1987.
- THOMAS L.-V., *La mort en question*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- THOMAS L.-V., *Rites de mort*, Paris, Fayard, 1985.
- THOMAS L.-V., *La mort africaine*, Paris, Payot, 1982.
- THOMAS L.-V., *Le cadavre*, Bruxelles, Complexe, 1980.
- THOMAS L.-V., *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1976.
- THOMAS L.-V., «Le symbolisme dans la mort africaine», *Cahiers des religions africaines*, voi. 20-21, n° 39-42, 1986-1987.
- Theaterschrift*, The inner side of silence, n° 4, 1993.
- THUILLIER G., *Pour une histoire du quotidien au XIX^e siècle en Nivernais*, Paris-La Haye, Mouton, 1977.
- UEDA S., «Silence et parole dans le bouddhisme zen», *Diogene*, n° 170, 1995.
- VALESIO R., «A remark on silence and listening», *Revista di Estetica*, voi. 26, n° 19-20, 1985.
- VALESIO R., *Ascoltare il silenzio. La retorica come teoria*, Bologna, 1986.
- VAN DEN HEUVEL R., *Parole, mot, silence. Pour une poétique de l'énonciation*, Paris, Corti, 1985.

- VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1955.
- VAN ETTE H., *Georges Fox et les Quakers*, Paris, Seuil, 1960.
- VASEE D., *Lepoids de reel, la souffrance*, Paris, Seuil, 1983.
- VIALLANEIX N., *Kierkegaard et la parole de Dieu*, Paris, Honore Champion, 1977.
- VIGEE C., *Dans le silence de l'Aleph*, Paris, Albin Midiei, 1992.
- VLACHOS, *Entretiens avec un ermite de la sainte montagne sur la priere de coeur*, Paris, Seuil, 1988.
- WATHEN A. G., *Silence. The Meaning of the Rule of Saint Benedict*, Washington, 1973.
- WIESEL E., *Le chant des morts*, Paris, Seuil, 1966.
- WIESEL E., *Celebrations hassidiques*, Paris, Seuil, 1972.
- WIESEL E., *Contre la melancolie*, Paris, Seuil, 1981.
- WILLIAMS R., *Nous, on en parle pas. Les vivants et les morts chez les manouches*, Paris, MSH, 1993.
- WILSON ROSS N., *Le monde du zen*, Paris, Stock, 1976.
- WINKIN Y., *La nouvelle communication*, Paris, Seuil, 1981.
- YAGUELLO M., *Les mots et les femmes*, Paris, Payot, 1992.
- ZAHAN D., *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, Mouton, 1963.
- ZELLIS M. A., «The psychology of silence», *J. Amer. Psychoanal. Ass.*, 9-7, 1967.
- ZEMPLINI A., «Savoir-taire. Du secret et l'intrusion ethnologique dans la vie des autres», *Gradhiva*, n° 20, 1996.
- ZEMPLINI A., «La chaîne du secret», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 14, 1976.
- ZIMMERMAN D. H., West C., «Sex roles, interruptions and silences in conversation», in Thorne B., Henley N. (eds), *Language and sex: difference and dominance*, Rowley, Newbury House, 1975.
- ZONABEND R., *La memoire longue. Temps et histoire au village*, Paris, PUF, 1980.