

Ilona DUȚĂ | **Travaliul memoriei la Sfântul
(Universitatea din Craiova) | Augustin și Mircea Cărtărescu**

Abstract: (The Labour of Memory in Saint Augustine and Mircea Cărtărescu) Writings strongly marked by the labour of memory (the appeal to memory being a genetic, internal principle of theirs), The *Confessions* of St. Augustine and the fictional autobiography *Orbitor* bring face to face two models of subjectivity at odds, the model of the birth of modern subjectivity and its postmodern decline. The mirroring of these models aims at mapping the interiority at the extremities of its history, in the point of origin and in the end, the Augustinian memory containing in germs the drama of modern subjectivity, while the Cărtărescian memory takes to the extreme this drama projecting itself in the field of postmodern relativism. Described under the sign of a radical cleavage (shattering, traumatic), the one between the abyss of human consciousness and the gaze of God (in Augustine), respectively the cleaved structure of the self projected as a double (in Mircea Cărtărescu), the interiors accessed by descending into the nebula of memory lead to opposite revelations, such as the Augustinian remembrance of God and the chimerical proliferation of the simulacrum. Metaphor central to both authors, the vast inner palaces of memory become the meeting place of the sacred in the conversion scenario, just as, at the other historical end of subjectivity, this place can only be the expression of nostalgia and emptiness. Conceived as an initiatory, ritualized path, the path to God or to the Self passes, for both authors, through the territory of memory, and its mapping is representative for the construction of specific models of interiority and identity. The double image of memory, at the end of antiquity and in postmodernism (therefore, at the end of modernity or neomodernity), is relevant for the path of Western subjectivity, of thinking about the subject's relationship with the Self, activated through the process of recollection.

Keywords: *subjectivity, cleavage, simulacrum, Self, labour of memory.*

Rezumat: Scriituri puternic marcate de travaliul memoriei (recursul la memorie fiind chiar un principiu genetic, intern al acestora), *Confesiunile* Sfântului Augustin și autobiografia ficțională *Orbitor* aduc față în față două modele ale subiectivității aflate la antipodi, modelul nașterii subiectivității moderne și cel al declinului său postmodern. Punerea în oglindă a acestor modele urmărește cartografierea interiorității la extremitățile istoriei sale, în punctul de origine și în cel de final, memoria augustiniană conținând în germene drama subiectivității moderne, în timp ce memoria cărtăresciană duce la extremă drama aceasta proiectându-se în câmpul relativismului postmodern. Descrise sub semnul unui clivaj radical (cutremurător, traumatic), cel dintre abisul conștiinței umane și privirea lui Dumnezeu (la Augustin), respectiv structura clivată a Eului proiectată ca dublu (la Mircea Cărtărescu), interioritățile accesate prin descinderea în nebuloasa memoriei conduc la revelații opuse, precum augustiniana reamintire de Dumnezeu și himerica proliferare a simulacrii. Metaforă centrală la ambii autori, vastele palate interioare ale memoriei devin locul întâlnirii cu sacralul în scenariul convertirii, după cum, la celălalt capăt istoric al subiectivității, locul acesta nu mai poate fi decât expresia nostalgiei și a vacuității. Conceput ca un parcurs inițiativ, ritualizat, drumul spre Dumnezeu sau spre Sine trece, la ambii autori, prin teritoriul memoriei, iar cartografierea acesteia este reprezentativă pentru construcția unor modele specifice ale interiorității și identității. Dubla imagine a memoriei, la finalul antichității și în postmodernism (așadar, la finalul modernității sau neomodernității), este relevantă pentru traseul subiectivității occidentale, al gândirii raportului subiectului cu Sine, activat prin intermediul procesului de rememorare.

Cuvinte-cheie: *subiectivitate, clivaj, simulacru, Sine, travaliul memoriei.*

1. Abisul interiorității augustinienne: travaliul fertil al memoriei

Scenă a coborârii tot mai metodice și mai decise spre sine (o catabază în spațiul interiorității survenite ca o mutație în seria catabazelor antice), *Cartea a X-a* din *Confesiuni* se deschide cu imaginea abisului psihic iluminat de privirea lui Dumnezeu, imagine a scindării între inconștientul de jos și inconștientul de sus, chiar dacă o scindare fecundă, menită să facă loc sacralui: „O, Doamne, abisul conștiinței umane *este gol și dezvăluit privirilor tale!* Ce ar mai putea oare rămâne în mine ascuns de tine, chiar dacă nu m-aș mărturisi ție? Mai degrabă pe tine te ascund de mine însumi decât aș putea eu să mă ascund de tine. Acum însă, când geamătul meu stă mărturie cât de silă îmi este de mine însumi, tu ești acela care strălucești pentru mine, care mă bucuri, acela care ești iubit și dorit de mine până într-acolo încât să-mi fie rușine de mine, să mă resping pe mine însumi pentru a te îmbrățișa pe tine, să nu vreau să fiu pe placul, fie al meu, fie al tău, decât în numele tău.” (Augustin, *Cartea a X-a*, cap. II, 2) Tocmai această ruptură a sinelui de el însuși printr-o regresie plină de vinovăție, de rușine și de regrete inaugurează o topică a interiorității organizată ca un spațiu dramatic, teatral, dinspre un prim-plan al percepțiilor spre planuri din ce în ce mai subtile precum regiunile abstracte ale memoriei care, traversată și interogată în toate dimensiunile sale, conduce la certitudinea existenței lui Dumnezeu; pătruns de privirea divină ca și cum ar fi locuit de un altul, de Celălalt în numele căruia se desfășoară explorarea de sine și căutarea, spațiul acesta schizomorf prefigurează modelul subiectivității moderne.

Comparând modelul platonician al convertirii la sine cu cel elenistic și cu cel creștin ca surse ale subiectivității occidentale, Michel Foucault a semnalat evoluția privilegiată a modelelor platonician și creștin în detrimentul modelului elenistic, respectiv ruptura care traversează aceste două modele și care s-a propagat sub forme diverse în subiectivitatea modernă. Noțiune elaborată pe măsură ce imperativul preocupării de sine („a te preocupa de tine însuși”) devine o regulă coextensivă întregii existențe, o filosofie de viață sau o artă de a trăi, convertirea la sine presupune o deplasare a subiectului în raport cu el însuși (și nu doar o stare de atenție și vigilență), o traiectorie și o strădanie prin care subiectul în integralitatea sa se întoarce spre sine după un parcurs odiseic („Acum este vorba cu adevărat de o deplasare, de o anumită deplasare – asupra naturii căreia va trebui să ne punem anumite întrebări – a subiectului în raport cu el însuși. Subiectul trebuie să se îndrepte spre ceva care este el însuși. Deplasare, traiectorie, strădanie, mișcare: iată elementele care se cer a fi reținute din această idee a unei convertirii la sine însuși.” – Foucault 2004, 240). Felul în care modelul platonician și cel creștin au formulat raportul dintre convertirea la sine și cunoașterea de sine, ocultând modelul elenistic centrat pe practica de sine, este direct responsabil de nașterea subiectivității moderne sub semnul scindării, impulsționând constituirea acesteia ca obiect și ca domeniu de cunoaștere. Subordonând cunoașterea unei arte de a trăi (*tekhnê tou biou*), modelul elenistic al convertirii la sine propune o întoarcere nu prin ruptură de lume, ci chiar în imanența acesteia, stabilind raporturi de adecvare atât între sine și sine, cât și între sine și lume fără implicarea vreunei cezuri, astfel încât, prin exercițiu, practică,

antrenament (*askêsis*), sinele să devină un țel în interiorul mai amplei construcții a vieții („Tocmai în centrul sinelui nostru va trebui noi să căutăm, dimpotrivă, punctul de care ne vom fixa și față de care vom rămâne nemișcați. Spre sine însuși, spre centrul sinelui nostru, în centrul sinelui trebuie să ne fixăm țelul. [...] A se converti la sine, adică, încă o dată: a se răsuci spre sine însuși. Mi se pare însă – este ceea ce voi încerca să vă demonstrez – că în toate aceste imagini n-avem de-a face cu o noțiune „construită” a conversiei. Ci mult mai curând cu un fel de schemă practică, schemă practică având de altfel construcția ei riguroasă, dar care n-a condus la elaborarea unui „concept” sau a unei noțiuni de conversie.” – *ibidem*, 203). Reglementat printr-o serie de prescripții menite să construiască un câmp al relației dintre *kosmos* și om, proiectul elenistic al autofinalizării raportului cu sine însuși propune un model de cunoaștere relațională bazată pe adevăruri prescriptive capabile să acționeze asupra subiectului și să îi modifice starea; în cadrul unui atare model, problema deplasării spre sine este în același timp o întoarcere și un țel, revenire constantă la sine ca la un reper fix și propulsare a întregii ființe în raport cu acest unic țel care este chiar sinele (ațintirea privirii și minții spre sine însuși ca produs unic al întregii vieți).

Ceea ce intervine, însă, în modelul platonician și creștin ca factor de răsturnare a raportului dintre practică și cunoaștere este chiar ruptura sinelui de el însuși, deplasare care face posibilă dominanța cunoașterii (teoretice) pe măsura transformării de sine într-un obiect de examinare și exegeză. În felul acesta, atât noțiunea platoniciană de *epistrophê*, care desemnează conversiunea ca întoarcere a sufletului spre propria sursă prin *anamnêsis* (reminiscență), cât și *metanoia* creștină ca transformare radicală a ființei subiectului printr-o mutație produsă în interiorul sinelui (o trans-subiectivare) sunt demersuri constituite în jurul rupturii. Caracteristici ale noțiunii creștine de *metanoia*, „mutația bruscă” (deși îndelung pregătită, întotdeauna un eveniment unic și neașteptat, istoric și metaistoric declanșează convertirea creștină), „trecerea” de la un tip de ființare la altul și „ruptura” instituită prin renunțarea sinelui la el însuși marchează articulațiile unui proces schizomorf în esență, întemeiat pe ruptură și criză: „Și, în fine, în al treilea rând, mai întâlnim în această convertire creștină un element care reprezintă consecința primelor două sau care se găsește la intersecția celorlalte două, și anume că nu poate exista convertire decât în măsura în care, în interiorul subiectului, are loc o ruptură. A renunța la sine însuși, a muri pentru sine însuși, a renaște într-un alt sine însuși și într-o nouă formă, care nu mai are, într-o anumită măsură, nimic de-a face, nici ca ființă, nici ca mod de a fi, nici ca obiceiuri, nici ca *êthos*, cu cel precedent – iată unul dintre elementele fundamentale ale convertirii creștine.” (*ibidem*, 207). De altfel, chiar termenul de *metanoia* avea inițial conotații și valorizări negative, desemnând părerea de rău, remușcarea, regretul (potrivit analizelor foucaultiene – *ibidem*, 210); valorizarea sa pozitivă, cu sensul reînnoirii subiectului, apare atât în textele creștine, cât și în cele filosofice din secolele III-IV. Centrată pe ideea renunțării la sine în numele unei transcendențe de natură spirituală, *metanoia* creștină se organizează sub forma unei scheme alternative a morții și învierii, a răvășirii subiectului și a re-nașterii prin întoarcerea către sursa creatoare divină și asumarea unei identități transcendente.

Printr-un astfel de hău deschis între renunțarea la sine și înălțarea privirii spre Dumnezeu debutează scenariul interiorității augustiniene, deja deplasată contemplativ, examinată și interpretată în termenii unui model teoretic al cunoașterii prin încercarea de fixare noțională a conținuturilor memoriei. Descoperită în exercițiul căutării de sine și al corelativei căutări a lui Dumnezeu, interioritatea aceasta tulburătoare este ambivalentă, clivată, căci ea se dezvăluie cu prețul ieșirii și al renunțării la sine pentru a face loc prezenței divine (un fel de Ianus bifrons, așadar, cu o față îndreptată către abisul conștiinței umane și cu cealaltă către o transcendență a spiritului), generând sentimente, de asemenea, ambivalente de uluire extatică și de spaimă („Mare este puterea memoriei, Dumnezeu meu! Este ceva într-un fel înspăimântător în adânc și infinita ei complexitate.” – Augustin, *Cartea a X-a*, cap. XVII, 26). Deși păstrează raportul cu exterioritatea („Autorul *Confesiunilor* fixează astfel într-o manieră decisivă spiritul lui Dumnezeu, ca regulă morală universală, în conștiință, iar conștiința în interioritate, păstrând cu toate astea exterioritatea sursei sale.” – Mattéi 2005, 121), interioritatea augustiniană constituie pragul cotiturii subiectivității instituite în cultura occidentală prin ruptura dintre o viziune substanțialistă și una raționalistă care, în descendență carteziană, a determinat condițiile autofondării și autoproducerii reflexive a subiectului modern: „Dacă vrem să simplificăm această suită complexă de dihotomii putem spune că într-adevăr creștinismul, grefându-se pe platonism, cel mai adesea pe filieră plotiniană, operează între om și Dumnezeu o ruptură de aici încolo infinită, mai profundă decât chorismos-ul platonician dintre sensibil și inteligibil. Filosofia lui Augustin va fi piatra de încercare a constituirii subiectivității moderne prin ordinul dat omului de a-și abandona țărnișurile exteriorității pentru a se închide în sanctuarul interior. *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas.* „Nu ieși în afară, ci întoarce-te în tine însuși; în omul interior sălășluiește adevărul.” (*ibidem*, 138). Moment, așadar, de răscruce în evoluția modelului subiectivității occidentale, cartografia augustiniană a interiorității și a memoriei, spații meticolos descrise prin numeroase taxonomii, este un document de mare densitate semantică în care pot fi descifrate procese subtile (precum sublimarea anticului concept de ordine cosmică / *Ordo* și interiorizarea ca *Logos*), la nivelul cărora viziunea substanțialistă și cea raționalistă se despart și, paradoxal, coexistă ambiguu.

1.1 Preliminariile catabazei: „privirea” lui Dumnezeu ca scut împotriva abisului psihic

Revelată la capătul unui întreg travaliu al căutării de sine, punctat de-a lungul parcursului biografic, și, în același timp, construită prin chiar truda gândirii și printr-o intensă frământare lăuntrică, această „interioritate paradoxală”, cum o numește Jean-Françoise Mattéi, este simultan deschisă spre sine și spre Celălalt (pătrunsă de alteritatea fundamentală a lui Dumnezeu), generând o percepție contradictorie, balansată între miracolul interior și abisalitatea terifiantă („Interioritatea paradoxală a creștinului reprezintă deschiderea spre un altul căruia el îi resimte în fiecare clipă gloria, deoarece, după expresia lui Pavel, «În adevăr, nici unul din noi nu trăiește pentru sine, și nici unul

din noi nu moare pentru sine.»” – Mattéi, *ibidem*, 103). Atât spațiul propriu-zis al memoriei, care ilustrează în cea mai mare parte interioritatea augustiniană, cât și dialogul preliminar cu Dumnezeu, în numele căruia se desfășoară catabaza în cele mai obscure regiuni psihice, sunt deopotrivă marcate de euforia vizionară, dar și de temerea față de necunoscut, ca și cum aceste două reflexe ar prefigura destinul subiectivității moderne instituite în cadrul *Confesiunilor*; așadar, dacă exaltarea în fața imenselor peisaje interioare este un act inaugural în câmpul subiectivității occidentale, cosmicizate programatic în idealismul transcendent, temerea de abisul lăuntric imposibil de accesat și de cunoscut anticipează prăbușirea acestei impresionante construcții pe care sfârșitul modernității o va denunța drept una dintre iluziile sale majore. Etalând, astfel, fața glorioasă a edificiului interiorității, dar exprimându-și constant îngrijorarea în fața vacuității și a abisului deschise în subterană, Augustin are intuiția totală asupra măreției și limitelor unei construcții care va determina povestea subiectivității occidentale.

De aceea, invocarea lui Dumnezeu pe parcursul primelor capitole ale *Cărții a X-a* are, pe lângă dimensiunea manifestă de topos specific discursului mistic, și o dimensiune funcțională latentă de ancorare a edificiului interior într-o sursă externă (potrivit tradiției cosmologiei antice) și de protecție împotriva forțelor vidului psihic / „abisul conștiinței umane” (care, pe măsura emergenței în câmpul modernității, va dinamita dinlăuntru subiectivitatea occidentală). Prag enunțativ menit să fixeze instanțele implicate în scenariul explorării de sine (Dumnezeu ca instanță supraordonatoare, de veghe, eul subiectului mistic și cititorii către care se revarsă confesiunea rostită prin impulsul și în numele lui Dumnezeu), primele cinci capitole constituie totodată un spațiu al pregătirii descinderii, un fel de anticameră a înaintării spre „uriașul palat al memoriei”. Invocat să pătrundă în suflet și să îl stăpânească, să orienteze cunoașterea inițiatului după cunoașterea divină desăvârșită („Te voi cunoaște, o, tu, care mă cunoști pe mine, *te voi cunoaște după cum și eu sunt cunoscut de tine*. Tărie a sufletului meu, pătrunde în el și potrivește-l pe măsura ta, ca să ți-l însușești și să-l stăpânești *fără vreo pată sau zbârcitură*. (s. m.)” – Augustin, *Cartea a X-a*, cap. I, 1), Dumnezeu este sursa discursului confesiv (căci El poruncește discursul), garantul cunoașterii obținute de-a lungul explorării abisurilor interioare (întrucât este o cunoaștere în oglinda celei desăvârșite, divine) și scutul sub protecția căruia eroul catabazei în sine se încumetă să pornească la drum („Mă voi dezvălui deci în fața acelor pe care mi-ai poruncit să-i slujesc, dar nu așa cum am fost, ci așa cum sunt acum și cum voi fi de acum înainte.” – *ibidem*, cap. VI, 6). Respingându-se pe sine în numele divinității, eul enunțării mistice este el însuși o absență, un loc în care se înscrie alteritatea absolută a Celuilalt: „În poziția forte a textului, *eul* (s. m.) este un soi de lapsus. Se mulțumește să reprezinte ceea ce spune sau să se așeze în locul a ceea ce provoacă spunerea. Nu poate decât să „ia locul” constituit de alții, întemeiat de enunțarea trecută a apostolilor sau / și de cea inaugurată de ascultarea atentă a credincioșilor. Sub aceste două forme (ele însele trimitând la Vocea divină), el spune – din locul celuilalt – în locul celuilalt.” (De Certeau 1996, 200). Afundare în sine sub garanțiile Celuilalt, drumul augustinian spre interioritate se află sub semnul

ambivalenței (deopotrivă închis și deschis, în măsura în care interioritatea aceasta este pătrunsă de exterioritatea divinității), după cum însăși cunoașterea dobândită este pătrunsă de transparența celei divine. De altfel, descoperirea lui Dumnezeu survine la capătul auto-explorării ca limită absolută a teritoriilor lăuntrice, ca superioritate și transparență: „Dar unde te-am găsit, ca să învăț să te cunosc? Căci nu te aflai în memoria mea înainte ca eu să te cunosc. Unde te-am găsit, așadar, ca să te cunosc, dacă nu în tine însuși, deasupra mea? Între mine și tine nu există nicio distanță. Fie că ne apropiem de tine, fie că ne depărtăm, nu există nicio distanță. Tu ești Adevărul, te afli pretutindeni desupra tuturor celor care îți cer sfatul și răspunzi în același timp fiecăruia, potrivit cu întrebările sale.” (Augustin, *Cartea a X-a*, cap. XXVI, 37). Scut, pavăză, suport sau sursă în construcția subiectivității augustiniene, retragerea instanței divine din construcția subiectivității moderne va condamna subiectul la rătăcire în afara oricărei protecții sau garanții până la implozia labirintului într-o nebuloasă de semne (schije semnificative ale dinamitării sensului), în pura spectralitate a simulacrlui.

1.2. „Uriașul palat al memoriei”: între extaziere și spaimă

Deși susținută și garantată de certitudinea existenței lui Dumnezeu ca alteritate absolută a spiritului descoperită în cel mai îndepărtat lăcaș al memoriei, acoperit de uitare și reactivat printr-o anamneză profundă, interioritatea augustiniană cumulează într-un act intuitiv de mare forță fața și reversul subiectivității occidentale, gloria și slăbiciunea acestei construcții: spațializată sub forma unui palat interior și raționalizată printr-o activitate reflexivă intensă, memoria ca centru al interiorității este monumentală și vulnerabilă deopotrivă, bântuită de incertitudine și mirare (în sens admirativ și interogativ), căci necunoscutul, imprevizibilul și hazardul care intervin în planul mecanismelor sale subtile proiectează o imagine a abisului psihic recunoscut și afirmat la capătul final al modernității drept inconștient; descoperirea lui Dumnezeu dincolo de imperiul memoriei, după un epuizant parcurs analitic care concentrează *in nuce* aparatul autoproducerii subiectivității occidentale (în planul gândirii și al limbajului), ia forma găsirii aceluși punct de acroș sau liman pe care modernitatea îl pierde alunecând într-o autofagie a subiectului împinsă până la dinamitarea construcției în regimul *morții lui Dumnezeu*. Întregul curs sau destin al subiectivității occidentale se află, așadar, înscris în germene în interioritatea descrisă sistematic în *Confesiuni*: proiecția spațială și dramatismul care condiționează proiecția (criza existențială, ruptura sau hiatul interior care determină travaliul căutării de sine finalizat cu convertirea); muncile analitice, reflexive prin care este descoperit, verificat și delimitat teritoriul memoriei ca și cum s-ar testa rezistența bucată cu bucată a monumentalei construcții; presentimentul amenințării obscurității și haosului amortizate sub garanția înrădăcinării spirituale a edificiului mnemonic „în numele” lui Dumnezeu. Deconectate de la exterioritatea sursei divine în numele și sub garanțiile căreia cooperează pentru menținerea în echilibru a sufletului, spațialitatea, raționalitatea ca travaliu al gândirii și al rememorării, respectiv negativul uitării în raport cu care se afirmă glorioasă memoria

vor determina dominantele subiectivității moderne devenite un adevărat labirint al conștiinței lipsit de orice debușeu cosmic.

Regiune interioară deschisă dincolo de poarta simțurilor, ca o forță coagulantă și creatoare (care prelucrează și transformă continuu imaginile senzoriale), memoria este reprezentată drept „palat”, arhivă, tezaur unde imaginile primite pe calea simțurilor sunt puse la adăpost, atât de risipirea pe nisipul mișcător al percepției, cât și de înghițirea în mormântul uitării: „Voi depăși, așadar, și această forță a firii mele, înălțându-mă în mod treptat către acela care m-a creat, și iată că ajung la largile câmpii și la spațioasele palate ale memoriei, unde sunt strânse comorile nenumăratelor imagini ale feluritelor lucruri, adunate acolo cu ajutorul simțurilor. În ea sunt păstrate toate gândurile noastre, prin care fie că mărim, fie că micșorăm, oricum modificăm într-un fel oarecare faptele pe care le-au adunat simțurile noastre și, de asemenea, orice altă imagine care a fost pusă la adăpost spre a fi păstrată, atâta vreme cât toate acestea nu sunt înghițite și înmormântate de către uitare.” (Augustin, *Cartea a X-a*, cap. VIII, 12). Descrisă ca un intermediar între percepție și uitare, topica augustiniană a memoriei o prefigurează pe cea bergsoniană cu tripla ei stratificare între amintirea pură, amintirea-imagine și percepția prin care se materializează amintirea: „Am distins trei termeni, amintirea pură, amintirea-imagine și percepția, din care nici unul nu se produce, de fapt, izolat. Percepția nu este niciodată doar un contact între spirit și obiectul prezent, e în întregime impregnată de amintiri-imagini ce o completează interpretând-o. La rândul ei, amintirea-imagine provine din amintirea pură pe care începe să o materializeze și din percepția în care încearcă să se încarneze: înfățișată din acest ultim punct de vedere, se poate defini ca o percepție incipientă. În fine, amintirea pură, de drept independentă, fără îndoială, nu se manifestă firesc decât în imaginea colorată și vie care o revelează.” (Bergson 1996, 117). Un astfel de travaliu al memoriei surprinde și autorul *Confesiunilor* atunci când descrie promptitudinea cu care unele gânduri se înfățișează imediat în memorie, la imperativul eului, altele se lasă așteptate, altele năvălesc involuntar îndeosebi în timpul somnului, într-un circuit și printr-o contaminare sau deghizare de la un punct incontrollable, care transformă memoria într-o veritabilă arenă cogitațională.

Complexele taxonomii ale simțurilor, lucrurilor, noțiunilor, cunoștințelor sunt arhivate în tainicul lăcaș al memoriei („în tainița uriașă a spiritului meu, plină de multe imagini” – Augustin, *Cartea a X-a*, cap. X, 14), dar totodată sunt elaborate și metamorfozate ca într-un vast creuzet după reguli inaccesibile rațiunii, proiectând o imagine misterioasă asupra străfundului psihic și anticipând ideea inconștientului. Pe de o parte, așadar, un instrumentar taxonomic care ordonează memoria în compartimente și categorii, pregătind cartografia raționalistă a conștiinței moderne, pe de altă parte, incertitudinea și limitele acestei cunoașteri („cine ar putea totuși să spună cum s-au format aceste imagini?” – *ibidem*, cap. VIII, 12) – o astfel de reprezentare problematizată, schismatică a interiorității constituie gradul zero al subiectivității occidentale autoedificate instrumental și procedural, autopromovate și autoimpuse până la dionysiaca resurrecție a inconștientului.

Zid de incintă al lumii interioare (deplasând reprezentarea antică a ideii de ordine sub forma *cosmos*-ului lăuntric), „uriașul palat” al memoriei suportă, însă, fisura problematizării și a mirării în fața abisului psihic de nepătruns cu instrumentele unei cunoașteri raționale: „Aceste lucruri se petrec înlăuntrul meu, în uriașul palat al memoriei mele. [...] Mare este, Dumnezeul meu, da, foarte mare este puterea memoriei, a acestui lăcaș, încăpător și nemărginit. Cine ar putea pătrunde până în străfundurile lui? Această putere aparține spiritului meu și ține de firea mea; totuși, nici eu însumi nu pot înțelege în întregime ceea ce sunt. Înseamnă aceasta oare că spiritul este prea strâmt pentru a se putea cuprinde pe sine însuși? Unde se duce atunci acea parte din sine pe care el nu o poate cuprinde? Cumva în afara lui și nu în el însuși? Cum se poate totuși să nu cuprindă o parte din sine? Aceste gânduri îmi trezeau o mare mirare și mă simțeam copleșit de uimire.” (*ibidem*, cap. VIII, 14-15). Obiect de admirație și, în egală măsură, de spaimă, nemărginirea și adâncimea acestui regat al memoriei scapă puterii ordonatoare a rațiunii, fiind totodată locul de scurgere a energiilor pulsionale ale Sinelui („Unde se duce atunci acea parte din sine pe care el nu o poate cuprinde?”); deja conturată în topica augustiniană a memoriei, incongruența dintre Eu și Sine sesizată aici cu uimire („nici eu însumi nu pot înțelege în întregime ceea ce sunt”) va deveni o sursă de conflicte majore în subiectivitatea modernă, atingând forme extreme într-o producție de tip schizomorf reflectată în supra-încărcătura rațională a eului (sau conștiinței) și explozia pulsională a sinelui. Prefigurarea unui simbolism spațial de tip utopic, *palatul* augustinian al memoriei este un construct rațional, cultural (croit cu un bogat instrumentar taxonomic), conotând valori de închidere și eforturi continue de fortificare traduse printr-un adevărat eroism al gândirii: loc destinat conservării (tezurizării) urmelor călătoriei biografice și spirituale a eului, memoria se află în strânsă conexiune cu fenomenul uitării (problematică dezbătută în capitolul al XVI-lea, intitulat *Memorie și uitare*), astfel încât toate bătăliile rațiunii purtate pentru a aduna laolaltă urmele risipite în uitare și timp duc la o glorificare a puterilor sale care va alimenta mai târziu discursul cartezian și iluminist.

Astfel de munci epuizante ale gândirii în slujba memoriei sunt detaliat consemnate (și explicate etimologic) sub forma unui *agon*, a unui dramatism al salvării de la împrăștiere (ceea ce determină o echivalare între *cogito* și memorie, potrivit aprecierii lui Paul Ricoeur: „Prin aceasta, memoria devine egala *cogito*-ului.” – 2001, 123): „Dacă încetez să le rechem din memorie [noțiunile], fie și pentru scurte răstimpuri, ele se cufundă înapoi în uitare și se risipesc în ungherele cele mai ascunse, așa încât gândirea trebuie să le regăsească din nou, ca și cum ar fi noi, să le scoată la lumină – căci nu există alt loc în care ele să se poată ascunde – și să le adune încă o dată la un loc pentru a putea fi cunoscute. Este ca și cum aceste noțiuni ar trebui să fie adunate la un loc după un fel de împrăștiere. De aici vine și cuvântul *cogitare* „a gândi”, căci *cogitare* „a gândi” vine de la *cogo* „a aduna”, la fel cum *agito* „a pune în mișcare”, „a agita” vine de la *ago* „a mișca; a face”, iar *factito* „a face ceva în mod obișnuit; a practica” vine de la *facio* „a face”. Trebuie spus totuși că spiritul și-a revendicat în mod

justificat și pentru propria folosință cuvântul *cogitare* „a gândi”, de vreme ce doar în spirit, și nu dar altundeva se petrece această culegere (*colligitur*), adică „adunare” (*cogitur*) a noțiunilor.” (Augustin, *Cartea a X-a*, cap. XI, 18). Memoria ca depozit, visterie, palat, dar și ca exercițiu neconținut de ordonare a obiectelor împrăștiate (imagini ale lucrurilor, noțiuni), ca travaliu al localizării și al aducerii lor la lumină, această reprezentare deopotrivă spațială și procesuală este placa turnantă a subiectivității cogitaționale constituite în jurul echivalenței dintre gândire și existență (cartezianul *cogito, ergo sum*); autodeterminată rațional și autocentrată, o atare construcție subiectivă întemeiată și propulsată de „un tip de gândire eroică” (Wunenburger 2001, 46) va deborda într-o producție imaginară de tip utopic pliată pe amplificarea și fortificarea figurației raționante a eului. Introdusă în paradigma memoriei (de esență mitică, retrospectivă), astfel de operații cogitaționale, nu lipsite de tensiune și dramatism, conțin germenii unei imaginații utopice proprii creștinismului mesianic, care va contribui într-o semnificativă măsură la raționalizarea subiectivității moderne occidentale sub semnul etalării gândirii, conștiinței și eului ca dominante.

Dincolo de acest eroism al gândirii, rămâne însă îndoiala de sine, angoasa (ca revers al muncii de fortificare și de securizare a eului) pe care Augustin o formulează într-un registru ambiguu, ca mirare în fața diversității lumii interioare dar și ca îngrijorare și temere în fața abisului psihic: „Mare este puterea memoriei, Dumnezeu meu! Este ceva într-un fel înspăimântător în adâncă și infinita ei complexitate. Iar acesta este spiritul meu, sunt eu însumi. Ce sunt eu deci, Dumnezeu meu? Care este esența mea? O viață variată cu multe fațete și uluitor de imensă. Iată, în nenumăratele câmpii, peșteri și caverne ale memoriei mele se îngrămădesc fără număr o mulțime de lucruri de felurite specii, sub formă de imagini, cum sunt toate corpurile, fie prezente ca atare, cum sunt științele, fie printr-un fel de noțiuni sau însemnări, precum trăirile sufletești – pe acestea din urmă memoria le reține chiar și atunci când spiritul nu le-a trăit, deși tot ce se află în memorie trebuie să fie și în spirit. Printre toate acestea, eu umblu de colo-colo, zbor de la un capăt la altul, pătrund chiar, atât cât pot, în adâncimile lor, dar niciodată nu aflu un sfârșit. Atât este de mare forța memoriei, atât este de mare forța vieții omului, așa muritor cum este el!” (Augustin, *Cartea a X-a*, cap. XVII, 26).

Imagine a nemărginirii lăuntrice dublând-o pe cea a fortificării memoriei ca „palat”, acest peisaj complicat al psihismului augustinian interiorizează binomul cosmologiei antice haos/ cosmos, ordine/ dezordine și totodată prefigurează structura schizoidă a subiectivității moderne polarizată într-un turn de fildeș al eului, respectiv în labirintul incomensurabil al sinelui; contemplată, însă, în dialog intim cu Dumnezeu, această imagine liminară, situată pe pragul dintre antichitate și modernitate, devine suportabilă tocmai datorită garanției divine care face posibilă însăși viziunea interiorității clivate prin suportul său mistic. Analiza lui Michel de Certeau (1996, 210) asupra discursului mistic al Terezei din Ávila reliefează dubla dimensiune a „castelului interior”, aceea de a cumula identitatea și alteritate, interioritatea și exterioritatea, întrucât „el se oferă ca un spațiu în același timp altul și interior”, fiind o reprezentare abisală a Sinelui ca loc al Celuilalt absolut sau divin. Coincidență a opușilor (*coincidentia oppositorum*),

unu și multiplu, fortificat și împrăștiat haotic, locul interiorității și al memoriei augustiniene este chiar locul de trecere către subiectivitatea modernă, deocamdată aflat sub garanția alterității divine, protejat; retragerea treptată a acestor garanții în modernitate va dezvălui povestea instaurării „barbariei interioare” însoțită ca de un cor tragic de „lamentația oamenilor găunoși” (Mattéi 2005, 129). Declinul fundamentului extrinsec de natură substanțială (în pofida experimentelor raționale din laboratorul memoriei) va lăsa descoperită o interioritate instrumentală, epuizată în jocuri sterile de autoconstrucție și deconstrucție, înspăimântată de vacuitate și obosită: „Autoproducerea subiectului modern este autoproducerea unor reguli virtuale care nu mai depind, în exterior, de o realitate universală, ci de o înlănțuire de proceduri formale lipsite de finalitate și semnificație. Ce demnitate să acordăm atunci unei ființe reduse la un joc de construcție sau la un mod de autoconstituire și care, instrumentalizându-se complet – subiectul contemporan nu mai *gândește* și nu mai *acționează*, ci *funcționează* –, nu mai păstrează în adâncurile lui un prea plin, ci doar o fărâmă de suflet?” (*ibidem*, 128). La antipodul postmodern, cartografia cărtăresciană a memoriei, ca teritoriu fluid și incert în care eul se descompune declinând ritualic structurile limitative proiectate dinspre codul social, familial, istoric, conduce spre dimensiunea dezontologizată a simulacrului ca formă de depășire a schizoidiilor moderniste, ca un *catharsis* în fața complicațiilor epistemice contemporane, dar și ca poveste finală.

2. Mirajul subiectivității la Mircea Cărtărescu: travaliul steril al memoriei

Puse în oglindă, „palatul” augustinian al memoriei și marmoreanul palat cărtărescian (căci palatul de marmură, sala centrală, mausoleul sunt proiecții obsesive ale imaginarului său literar) evocă modele culturale distincte, potrivit cărora travaliul rememorării îl conduce pe autorul convertirii de la finalul antichității spre revelația unui Dumnezeu garant al întregului *miracol* al memoriei și subiectivității, în timp ce travaliul scriitorului postmodern conduce spre înfundătura simulacrului ca *miraj*. Autobiografia ficțională *Orbitor* este o catabază postmodernă în labirintul memoriei pe urmele Eului clivat (al căutării geamănului răpit de o contra-mamă, prostituata Coca, și rătăcit în arcele semiotice ale Amsterdamului, târâm prin excelență al simulacrului): nu către centrul psihic al Sinelui coboară, așadar, protagonistul postmodern (precum descinderea augustiniană din *Cartea a X-a*, în care este explorat „abisul conștiinței umane” după modelul convertirii la sine însuși a subiectului, chiar dacă fisura cunoașterii provoacă deja o înstrăinare de tip schizoid), ci către vacuitatea centrală din care țâșnește schizoidia și dublul (Anti-Eul proiectat în fotografie sau Simulacrul Eului); dacă acea cultură antică a sinelui, despre care vorbește Michel Foucault, păstrează cadrele peratologice ale scenariului căutării în funcție de un reper fix al sinelui (ca sursă și țel), în pofida scindării obiectivant-analitice a cunoașterii (Dumnezeu însuși, găsit la capătul coborârii spre sine fiind o proiecție absolută, universală a centralității abisale a Sinelui), explorarea postmodernă se desfășoară sub

spectrul negativului (al dublului dezontologizant) într-un spațiu al morții (cavou sau mausoleu); de altfel, palatul gol de marmură, cavoul, sarcofagul, mausoleul sunt carcace ale subiectului evacuat, efigii ale golului ontologic.

Dinamitând carcacele limitative ale eului (familială/oedipiană, istorică, socială), ca pe niște măști mortuare, Mircea Cărtărescu coboară spre regiunea Simulacrului ca originar, operând o serie de transgresiuni în interiorul Memoriei: transgresarea memoriei materne („aripa stângă” a realului psihic pulsional) prin fantasmare și halucinare (povestea neamului matern al Badislavilor); trasgresarea memoriei schizoidiei (a castrării ca operație fundamental oedipiană) în cel de-al doilea volum, *Corpul*, volum centrat pe dimensiunea imaginară/speculară a eului; transgresarea memoriei paterne („aripa dreaptă” a operațiilor abstracte, semnificante, simbolice activând polul de sus al inconștientului, al supraeului) prin ficționalizare intensă și fabulare. Eul clivat, a cărui radiografie este expusă în trilogia *Orbitor* (precum un fluture în insectar, metaforă recurentă, supraordonatoare a romanului), este sondat, așadar, în sensul muncilor arheologice de excavare și exhumare, la ambii poli ai psihismului (acela al realului abisal, asociat fantasmării structurii materne, și acela al simbolicului asociat spiritualității paterne), cu trecere prin imaginarul corpului scindat (volumul median fiind patronat de fantasma zeității castrării). O astfel de radiografie a eului grefată pe schema oedipiană este, de fapt, un aparat ritualic de exhibare a acestei carcace limitative și de pulverizare în regimul spectralității simulacrului, un exorcism. Recursul la memorie fluidizează aparatul oedipian, îl ex-fundează sistematic adâncindu-l într-o nediferențiere originară, o noapte abisală a fluxurilor trăirii (în sens deleuzian), căci însăși Memoria este supusă corcirii dionisiace în registrul fantasmării, halucinației, fabulării sau ficționalizării (nu există o memorie pură, ci una fundamental impură, o uriașă construcție hibridată). De aceea, urmând decupajul oedipianizat al eului, memoria cărtăresciană se disociază într-o „memorie” a trecutului (de expresie maternă, atașată realului psihic), o „amintire” a viitorului (de expresie paternă, atașată simbolicului), o Memorie universală (Akasia, proiecție digitalizată a Totului, rezultat al convertirii iluziei metafizice în Simulacru). Metafora fluturelui ilustrează scindarea memoriei între polul trecutului și, paradoxal, acela al viitorului (o reminiscență platoniciană convertită în virtualitatea simbolicului, a „uterului” semiotic universal care ne conține inconștientul structurat ca limbaj și care devine locul marilor ritualuri executate de-a lungul acestui roman): „Cu toții avem memoria trecutului, dar câți dintre noi ne putem aminti viitorul? Și totuși stăm între trecut și viitor ca un corp vermiform de fluture între cele două aripi ale sale.” (Cărtărescu 2018, I, 69). La capătul postmodern al unui sinuos parcurs cultural, „vastele palate ale memoriei” augustiniene în care sunt teaurizate cunoștințele, noțiunile, reprezentările cele mai diverse etc. explodează într-un fragmentarism de natură spectrală, într-un enorm *dispars* al „tuturor fragmentelor de ființă, de sus până jos, de la holoni la holarhie, de la eoni la plerom”: „Există o memorie universală, cuprinzând, stocând și distrugând ideea de timp. Există Akasia, și Akasia este salvatoarea universului, și-n afara Akasiei nu e

posibilă vreo speranță de mântuire. Ea este ochiul din fruntea Totului, care cuprinde istoria Totului cu tot ce este, a fost și va fi.” (*ibidem*, 67).

Căzută din zona divină a garanțiilor lui Dumnezeu, care susține imensul edificiu al memoriei la Augustin, „speranța de mântuire”, în fragmentarismul spectral postmodern, este transferată într-o universală proiecție a labirintului mnezic, de care subiectul contemporan rătăcit se agață ca de o reminiscență a tensiunii sufletești spre totalitate și absolut: „Cu alte cuvinte, omul contemporan are tendința de a nu se mai concepe pe sine ca ființă substanțială, ținând de o esență spirituală exprimată prin acte reale, ceea ce implica în mod tradițional noțiunile de „suflet”, de „om interior” sau de „persoană”, ci ca subiect procedural *detașat* de orice realitate substanțială. Procedura se va substitui pe viitor scopului, iar formalismul operațiunilor adevărului conținutului lor. Interioritatea subiectului nu mai are nimic de-a face cu vastele încăperi ale palatului memoriei locuit de Dumnezeu; ea evocă mai degrabă înșiruire de culoare, de coridoare și de bifurcații definite de reguli care, urmate cu rigurozitate, nu-l conduc pe om decât în propriul labirint. Subiectul modern este construit prin chiar procedurile sale de reflecție care nu trimit niciodată la un conținut exterior deoarece interioritatea se reduce exact la gestiunea procedurilor sale care, bineînțeles, sunt goale.” (Mattéi 2005, 128). Este, de altfel, vedenia, tulburarea cvasi-halucinatorie descrisă de Mircea Cărtărescu ca arhaică amintire a rătăcirii în templul gol al unui zeu necunoscut (opusă revelației și viziunii): „Într-o altă imagine pe care-o număr printre primele amintiri – și colată atât de des în vise ulterioare ce se citau, se contaminau, se plagiau și se completau unele pe altele, încât ele toate formează pentru mine un singur duct, ca un vas liberian ce ar coborî atât de adânc în mine, că mi-ar penetra peretele ce desparte precara construcție numită eu și-ar pătrunde în zona impersonală a abstruselor palate de marmură luminate de lună, și-apoi ar coborî mai departe, în pivnițele, tainițele și camerele lor de tortură până-ar străpunde și-acest planșeu, intrând și fixându-se-n organele fierbinți ale toracelui meu – mă văd înaintând pe-o suprafață lucie și tare de piatră cu desene geometrice roșii și albe, sub o boltă extrem de îndepărtată, susținută de pilaștri printre care se strevede un cer de furtună. Bolta e oliv întunecată, sub ea mă simt rătăcit în templul unui zeu necunoscut.” (Cărtărescu 2014, II, 113).

Călătorie transgresivă de-a lungul căilor oedipiene ale construcției eului (în spiritul străvechilor catabaze evocate prin recursul la schema inițiativă a basmului), romanul *Orbitor* este o sondare extremă a unei memorii scindate extrem între polul nocturn al trecutului (sau al inconștientului pulsional, de jos) și polul diurn al viitorului (sau al inconștientului de sus cu proiecția idealului), așadar, o dinamitare a eului în spectralitatea *dispars*-ului mnezic și o explorare cathartică a acestuia. În acest sens, *Aripa stângă* coboară pe linia genealogiei materne a neamului Badislavilor pentru ca, după numeroase profetii și rituri genezice, să se producă renașterea ficționalizată a eului în ordinea ficționalizată a dublului: descompunerea mitologiei materne prin contemplarea intensă, în lumina crepusculului, a protezei dentare găsită în vechea poșetă a mamei („mica arhivă a familiei”), ca obiect parțial, precedă operația abisală a

scufundării într-un delir incestuoas, orgiastic (experiența narcotică provocată de consumul de mac, la care participă Badislavii înaintea venirii lor la nordul Dunării), operație dezoedipianizantă prin excelență; o serie de profeții apar prin nebuloasa aceasta originară, vestind nașterea eului dublu (gemenii Mircea și Victor) sau a eului fisurat și proiectat în regimul simulacrului (profeția înscrisă pe craniul tatuat al dublului sororal Anca, profeția femeii cu pruncul fluture întâlnită de cuplul parental, Maria și Costel, în ascensor etc.); marele ritual gnostic al nașterii dublului dintr-o fecioară (Cecilia), într-o uriașă cavernă a sectei ficționale a Știutorilor și sub patronajul celor doi preoți, negru și alb / întunericul și lumina (Albinosul și Fra Armando) duce la împlinire profețiile vehiculate dinspre *aripa stângă*, maternă, dezorganizând sistematic și restructurând în ordinea simulacrului acest pol genealogic oedipian.

Intitulat sugestiv *Corpul* (evocând astfel însuși suportul imaginar al eului, schema sa corporală), cel de-al doilea volum al trilogiei adâncește operația exfundării reprezentării oedipiene prin focalizarea pe ritul castrării (autocastrarea strămoșului matern, căpitanul Vasile Badislav, ca o revelație primită în interiorul sectei scopiților), ritual menit să despice chiar reprezentarea corpului care susține specular eul; imposibila naștere în cadrul proiecției oedipiene a cuplului Herman și Soile pregătește scenariul final al regăsirii geamănului himeric, răpît la naștere (Victor) în peisajul simulacrului (un Amsterdam emergent din tablou, în labirintul căruia este descoperită fotografia dublului). Dedicat simetriceii sondări a genealogiei paterne, volumul *Aripa dreaptă* răsucește polul fantasmării originii materne într-o la fel de intensă fabulare în jurul originii polone a tatălui (nobilul Witold Csartarowski, afiliat sectei ficționale a Știutorilor): matrice a convertirii fabulatorii a eului la regimul ontologiei spectrale a simulacrului, secvența aceasta genealogică este o desfășurare barocă de lumi în lumi, carcase ficționale menite să preia eul larvar despus în tot atâtea cavouri, sarcofage, mausolee la polul oedipian al psihismului; în contextul acestei renașteri ficționalizate, întâlnirea finală, apocaliptică, produsă pe scena istorică a Casei Poporului, cu dublul din fotografie dobândește dimensiunea unei iluminări, a revelației adevărului spectralității constitutive a eului.

Realizată prin metodice exfundări la polii memoriei, deconstrucția cărtăresciană a eului cu întregul său eșafodaj oedipian este calea ieșirii postmoderniste din labirintul în care, demultiplicat procedural, fărâmițat, subiectul contemporan rătăcește fără speranță de mântuire. Dacă, proiectată în vaste palate interioare (teaur, arhivă), memoria augustiniană conduce la extazul mistic al cunoașterii lui Dumnezeu, memoria cărtăresciană este releul revelației Simulacrului prin repetate operații deconstrucitive (ca un nou zeu postmodern). Piesă centrală în ambele scenarii ale convertirii (la Dumnezeu sau la logica Simulacrului), memoria este ea însăși un fel de zeitate ascunsă, invocată cu aceeași disperare, uluire și patimă de ambii scriitori, unul din zorii modernității, celălalt de la finalul ei postmodern: „N-am înțeles niciodată cum pot comanda memoriei mele, ce fac atunci când îi transmit să caute cât mai adânc în trecut. Cum îi transmit? Ce cod folosesc? De unde știu s-o trimit mai curând acolo decât acolo? Cum se convertește ameițitorul cablaj neuronal în spațiu mental? De câte ori nu mi-am privit un deget și nu

m-am concentrat din toate puterile minții mele ca să-i ordon să se miște! Nu s-a întâmplat, firește, nimic. [...] Ce-nseamnă să nu te-ndoiești în sinea ta? Ce-nseamnă credința? Deodată, voiam să mișc degetul și el se mișca, și asta mi se părea un miracol la fel de mare ca vindecarea orbilor și ologilor, căci noi toți, în fiecare moment al vieții noastre, comandăm maiestuos picioarelor, brațelor, buzelor și degetelor: „Scoală-te, ia-ți patul și umblă!” Iar ele se dezmoțesc și-ncep să țopăie de fericire, dând slavă lui Dumnezeu pentru minunea săvârșită.” (Cărtărescu 2014, II, 108). De certă influență augustiniană (mărturisită îndeosebi în jurnale), pasajul acesta este liantul celor două lumi psihice și al construcțiilor epistemice care le reflectă și le susțin; este un coridor cultural transistoric prin care se întrezărește aventura și drama subiectivității occidentale.

Referințe bibliografice

- Adămuț, Anton. 2001. *Filosofia Sfântului Augustin*. Iași: Editura Polirom.
- Bergson, Henri. 1996. *Materie și memorie*, traducere de Corina Chiriac. Iași: Editura Polirom.
- Codoban, Aurel. 1998. *Sacru și ontofanie*. Iași: Editura Polirom.
- De Certeau, Michel. 1996. *Fabula mistică. Secolele XVI-XVII*, traducere de Magda Jeanrenaud. Iași: Editura Polirom.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix. (2008). *Capitalism și schizofrenie (I) Anti-Oedip*, traducere de Bogdan Ghiu. Pitești: Editura Paralela 45.
- Ferry, Luc. 2007. *Învăț să trăiești*, traducere de Cristina Bîzu. București: Editura Curtea Veche.
- Foucault, Michel. 2004. *Hermeneutica subiectului*, traducere de Bogdan Ghiu. Iași: Editura Polirom.
- Godo, Emmanuel (coord.). 2002. *Convertirea religioasă*, traducere de Nicoleta Petuhov. București: Editura Anastasia.
- Hutcheon, Linda. 2002. *Poetica postmodernismului*, traducere de Dan Popescu. București: Editura Univers.
- Marrou, Henri-Irénée. 1997. *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, traducere de Drăgan Stoianovici și Lucia Wald. București: Editura Humanitas.
- Mattéi, Jean-François. 2005. *Barbaria interioară. Eseu despre imundul modern*, traducere de Valentina Bumbaș-Vorobiov. Pitești: Editura Paralela 45.
- McHale, Brian. 2009. *Ficțiunea postmodernă*, traducere de Dan H. Popescu. Iași: Editura Polirom.
- Petrescu, Liviu. 1998. *Poetica postmodernismului*. Pitești: Editura Paralela 45.
- Renaut, Alain. 1998. *Era individului*, traducere de Codrin Ciubotaru. Iași: Editura Institutul European.
- Ricoeur, Paul. 2001. *Memoria, istoria, uitarea*, traducere de Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik. Timișoara: Editura Amarcord.
- Vattimo, Gianni. 1996. *Aventurile diferenței*, traducere de Ștefania Mincu. Constanța: Editura Pontica.
- Wunenburger, Jean-Jacques. 2001. *Utopia sau criza imaginarului*, traducere de Tudor Ionescu. Cluj-Napoca: Editura Dacia.

Surse

- Augustin. 2006. *Confesiuni*, ediție bilingvă latină-română, traducere de Eugen Munteanu. București: Editura Nemira.
- Cărtărescu, Mircea. 2018. *Orbitor. Aripa stângă*. București: Editura Humanitas.
- Cărtărescu, Mircea. 2014. *Orbitor. Corpul*. București: Editura Humanitas.
- Cărtărescu, Mircea. *Orbitor. Aripa dreaptă*, 2014. București: Editura Humanitas.