

# CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul IV

ianuarie – iunie 2012

Nr. 1

## SUMAR

### STUDII ȘI CERCETĂRI

ALEXANDRU SURDU, Bemerkungen zur Frage der Entstehung der mehrwertigen Logik in der Gestalt der Trivalenz und Tetravalenz .....	9
ALEXANDRU BOBOC, Limbaj și timp în comportamentul uman și în comunicare .....	19
TEODOR VIDAM, Legalitate și moralitate la E. Sperantia .....	29
MIRCEA MARICA, Overcoming Material Typification in Open Infinity. In Defense of Husserl's Eidetic Variation.....	37
MONA MARICA, I Do Have Reasons to Believe It Is a Church. Dretske's New Case against Closure vs. Transmission Failure.....	47
CONSTANTIN STROE, Contribuția lui Grigore Tăușan la receptarea eticii lui Kant în filosofia românească .....	55
NICOLAE GEORGESCU, Eminescu și virgula.....	61
RADU BĂLĂUȚĂ, <i>Maestrul și Margareta</i> . Scurtă perspectivă jungiană asupra personajului Woland .....	87

### VIATA ȘTIINȚIFICĂ

Simpozionul Național Constantin Noica, Ediția a IV-a, „La început era Cuvântul”, Constanța, 17-18 mai 2012 ( <i>Victor Emanuel Gica</i> ).....	93
Al XXXIV-lea Congres al Asociațiilor de Filosofie de Limba Franceză, Louvain-La-Neuve – Bruxelles, 21-25 august 2012 ( <i>Rodica Croitoru</i> ) .....	95
Festivalul Internațional „Lucian Blaga”, ediția a XXXII-a, Lančrăm – Sebeș – Alba Iulia, 6-9 mai 2012 ( <i>Mihai R. Nistor</i> ) .....	100
Festivalul Național „Lucian Blaga”, ediția a XII-a, Târgu-Mureș, 23-28 mai 2012 ( <i>Alexandru Nistor</i> ) .....	105

### OPINII DESPRE CĂRȚI

<b>În obiectiv:</b> ALEXANDRU SURDU, <i>A sufletului românesc cinstire</i> .....	109
DRAGOȘ POPESCU, Pe marginea unei cărți despre sufletul românesc.....	109
ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, Întru cinstirea sufletului românesc.....	113

## NOTE DE LECTURĂ

Rodica Croitoru, <i>Fericire și lege morală la Kant (Happiness and Moral Law in Kant)</i> , Bucharest, BIC ALL Publishing House, 2008, 190 p. ( <i>E. Moutsopoulos</i> ).....	119
Marius Dobre, Victor Emanuel Gica, Dragoș Popescu, <i>Filosofia lui Mircea Vulcănescu</i> , Pitești: Paralela 45, 2011, 200 p. ( <i>Romina Surugiu</i> ).....	121
Genoveva Preda, Destinul unui spectacol: „Cioran, l’homme à fragments”, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, București, 2011, 336 p. ( <i>Marius Dobre</i> ) .....	124
Ioan Alexandru, <i>Democrația constituțională – utopie și/sau realitate</i> , Editura Universul Juridic, București, 2012, 328 p. ( <i>Ion Craiovan</i> ) .....	126

## IN MEMORIAM CORNEL MIHAI IONESCU

CORNEL MIHAI IONESCU, Descartes și poezia. <i>Mathesis universalis</i> și hermeneutică .....	133
MARIA IROD, Viața ca afereză .....	141
DRAGOȘ POPESCU, Știința Inorogului.....	147
Cornel Mihai Ionescu: Bibliografia unui palimpsest ( <i>Titus Lates</i> ) .....	151

# PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 4

january – june 2012

Nr. 1

## CONTENTS

### STUDIES AND RESEARCHES

ALEXANDRU SURDU, Bemerkungen zur Frage der Entstehung der mehrwertigen Logik in der Gestalt der Trivalenz und Tetravalenz .....	9
ALEXANDRU BOBOC, Language and Time in Human Behaviour and Communication .....	19
TEODOR VIDAM, Legality and Morality in E. Sperantia .....	29
MIRCEA MARICA, Overcoming Material Typification in Open Infinity. In Defense of Husserl's Eidetic Variation.....	37
MONA MARICA, I Do Have Reasons to Believe It Is a Church. Dretske's New Case against Closure vs. Transmission Failure.....	47
CONSTANTIN STROE, The Contribution of Grigore Tăușan to the Reception of Kant's Ethics in Romanian Philosophy .....	55
NICOLAE GEORGESCU, Eminescu and the Comma.....	61
RADU BĂLĂUȚĂ, Archetypes in <i>The Master and Margarita</i> : A Brief Jungian Perspective on the Nature of Woland .....	87

### SCIENTIFIC LIFE

National Symposium Constantin Noica, Fourth Edition, „In the Beginning Was the Word”, Constanța, May 17–18, 2012 ( <i>Victor Emanuel Gica</i> ) .....	93
The XXXIVth Congress of the Association of French Speaking Societies of Philosophy, Louvain-la-Neuve & Bruxelles, August 21–25, 2012 ( <i>Rodica Croitoru</i> ) .....	95
International Festival „Lucian Blaga”, XXXIIInd edition, Lancrăm–Sebeș–Alba Iulia, May 6–9, 2012 ( <i>Mihai R. Nistor</i> ) .....	100
National Festival „Lucian Blaga”, XIIth edition, Târgu-Mureș, May 23–28, 2012 ( <i>Alexandru Nistor</i> ) .....	105

### OPINIONS ON BOOKS

<b>In focus:</b> ALEXANDRU SURDU, <i>In Honour of the Romanian Soul</i> .....	109
DRAGOȘ POPESCU, Regarding a Book on the Romanian Soul.....	109
ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, Honouring the Romanian Soul .....	113

## READING NOTES

Rodica Croitoru, <i>Happiness and Moral Law in Kant</i> , Bucharest, BIC ALL Publishing House, 2008, 190 p. ( <i>Evangelos Moutsopoulos</i> ).....	119
Marius Dobre, Victor Emanuel Gica, Dragoş Popescu, <i>Mircea Vulcănescu's Philosophy</i> , Paralela 45 Publishing House, Piteşti, 2011, 200 p. ( <i>Romina Surugiu</i> ).....	121
Genoveva Preda, <i>The Fate of a Performance: „Cioran, l'homme à fragments”</i> , National Foundation for Science and Art's Publishing House, Bucharest, 2011, 336 p. ( <i>Marius Dobre</i> ) .....	124
Ioan Alexandru, <i>Constitutional Democracy – Utopia and/or Reality</i> , Universul Juridic Publishing House, Bucharest, 2012, 328 p. ( <i>Ion Craiovan</i> ) .....	126

## IN MEMORIAM CORNEL MIHAI IONESCU

CORNEL MIHAI IONESCU, <i>Descartes and Poetry. Mathesis Universalis and Hermeneutics</i> .....	133
MARIA IROD, <i>Life as Apheresis</i> .....	141
DRAGOŞ POPESCU, <i>Unicorn's Wisdom</i> .....	147
Cornel Mihai Ionescu. <i>The Bibliography of a Palimpsest (Titus Lates)</i> .....	151

## STUDII ȘI CERCETĂRI

### BEMERKUNGEN ZUR FRAGE DER ENTSTEHUNG DER MEHRWERTIGEN LOGIK IN DER GESTALT DER TRIVALENZ UND TETRAVALENZ

ALEXANDRU SURDU

**Remarks on the emergence of many-valued logic by way of three-valuedness and four-valuedness.** The article reviews Niels Offenberger's work *Zur Vorgeschichte der mehrwertigen Logik*, which debates upon the hypothesis concerning the reasons of the late emergence of many-valued logic and points to the connection between the concepts of modern many-valued logic and Aristotle's terminology. The paper underlines Offenberger's contribution to the acceptance of the fact that Aristotle actually distinguished between the „partly true” and „partly false” truth values that can be assigned to the propositions.

**Key words:** many-valued logic, truth value, three-valuedness, four-valuedness, modal connective, modal statement.

Das die mehrwertige Logik eine 2255 Jahre lange Vorgeschichte hat, ist eine quaestio facti. In der Tat, wenn man nämlich den „Urknall“ der Entdeckung der Logik auf das Jahr 335 v. Chr., das heißt auf das Jahr des Anfangs der schöpferischen Tätigkeit des Aristoteles ansetzt und die „urkundengemäße“ Entdeckung der mehrwertigen Logik mit dem Erscheinungsjahr von Łukasiewicz' Aufsatz „Über die dreiwertige Logik“<sup>1</sup> 1920 gleichsetzt, dann kann man ausrechnen, dass die Vorgeschichte der mehrwertigen Logik  $335+1920 = 2255$  Jahre lang gedauert hat. Warum sie eine solange Vorgeschichte hat, möchten wir bezogen auf N. Offenbergers Monografie „Zur Vorgeschichte der mehrwertigen Logik“, insb. S. 152-159 erörtern.

Zwei Grundursachen der langen Vorgeschichte der mehrwertigen Logik vermutet Offenberger in der erwähnten Monografie, die wir teils kritisch besprechen möchten. Diese sind:

1. Der dritte Wahrheitswert ist ein kontraintuitiver Wahrheitswert, der die Äquivalenz kontradiktorisch entgegengesetzter Aussagen voraussetzt und wegen ihres Grenzfallstatus<sup>4</sup> den Bezug auf die Tetravalenz verhindert.

---

<sup>1</sup> Cfr. J Łukasiewicz, „Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls“, in „Logischer Rationalismus“, Philosophische Schriften der Lemberg-Warschauer Schule, hrsg. von D. Pearce und J. Wolenski, S. 108.

2. Die aristotelische Differenzierung der Wahrheit und Falschheit wurde nicht als Inspirationsquelle des Unterschieds zwischen grundlegenden und abgeleiteten Wahrheiten erkannt.

Ad 1:

Der Grenzfallstatus der Trivalenz hat die Forschungen eben auf die Entdeckung eines tertium datur konzentriert. Es war aber sehr schwierig, einen dritten Wahrheitswert zu entdecken. Die Wahrheitstafel der Verneinung in der Bivalenz schließt nämlich die Möglichkeit der Zuordnung desselben Wahrheitswertes zu kontradiktorisch entgegengesetzten Aussagen aus: Wenn eine Aussage wahr ist, dann ist ihre Verneinung falsch und umgekehrt.

Ein dritter Fall in der Bivalenz ist deswegen ausgeschlossen, ist deswegen unmöglich, non datur, weil dieser dritte Fall die gleichzeitige Wahrheit oder Falschheit, das heißt, die **Äquivalenz** kontradiktorisch entgegengesetzter Aussagen bedeuten würde. Der dritte Wahrheitswert wäre nur dann möglich, wenn kontradiktorisch entgegengesetzte Aussagen Träger desselben Wahrheitswertes sein könnten. **Das würde aber bedeuten, dass kontradiktorisch entgegengesetzte Aussagen, die in der Beziehung der Kontravalenz stehen, äquivalent sein könnten, d.h. der dritte Wahrheitswert würde eine coincidentia oppositorum der Kontravalenz und Äquivalenz voraussetzen.**

Wenn man die Äquivalenz kontradiktorisch entgegengesetzter Aussagen zuließe, dann hätten wir folgende Wahrheitstafeln der Verneinung.

p	non p		oder	p	non p	
W	F	Kontravalenz		W	F	Kontravalenz
F	W	Kontravalenz		F	W	Kontravalenz
W	W	Äquivalenz		F	F	Äquivalenz

Um den dritten Wahrheitswert zu entdecken, war man also dazu gezwungen, in der Wahrheitstafel der Verneinung das gleichzeitige Bestehen einander entgegengesetzter Operatoren, d.h. der Kontravalenz und Äquivalenz zuzulassen.

Wir möchten nun Łukasiewicz zu Worte kommen lassen, um anschließend die Interpretation des Verfassers zu besprechen:

„Ich kann ohne Widerspruch annehmen, daß meine Anwesenheit in Warschau in einem bestimmten Zeitmoment des nächsten Jahres, z.B. mittags den 21. Dezember, heutzutage weder im positiven noch im negativen Sinne entschieden ist. Es ist somit möglich, aber nicht notwendig, daß ich zur angegebenen Zeit in Warschau anwesend sein werde. Unter dieser Voraussetzung kann die Aussage: ‚ich werde mittags den 21. Dezember nächsten Jahres in Warschau anwesend sein‘, heutzutage weder wahr noch falsch sein. Denn wäre sie heutzutage wahr, so müßte meine zukünftige Anwesenheit in Warschau notwendig sein, was der Voraussetzung widerspricht; und wäre sie heutzutage falsch, so müßte meine zukünftige Anwesenheit in Warschau unmöglich sein, was ebenfalls der Voraussetzung

widerspricht. Der betrachtete Satz ist daher heutzutage weder wahr noch falsch und muß einen dritten, von ‚0‘ oder dem Falschen und von ‚1‘ oder dem Wahren verschiedenen Wert haben. Diesen Wert können wir mit ‚ $\frac{1}{2}$ ‘ bezeichnen; es ist eben ‚das Mögliche‘, das als dritter Wert neben ‚das Falsche‘ und ‚das Wahre‘ an die Seite tritt. Diesem Gedankengang verdankt das dreiwertige System des Aussagenkalküls seine Entstehung. Es hieß nun die Matrix anzugeben, auf deren Grund das neue System der Logik definiert werden könnte. Es war mir sofort klar, dass wenn die Aussage, die meine zukünftige Anwesenheit in Warschau betrifft, den Wert  $\frac{1}{2}$  besitzt, so muss auch deren Negation denselben Wert  $\frac{1}{2}$  haben. Ich erhielt somit die Gleichung:  $N\frac{1}{2} = \frac{1}{2}$ .<sup>2</sup>

Die Matrix wäre die folgende:

p	Np
1	0
$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$
0	1

Dazu möchten wir bemerken:

wenn Łukasiewicz behauptet hätte „**es ist möglich**, dass ich mittags den 21. Dezember des nächsten Jahres in Warschau anwesend sein werde“ bzw. „**es ist möglich**, dass ich mittags den 21. Dezember des nächsten Jahres nicht in Warschau anwesend sein werde“, dann hätte er zwei Aussagen mit demselben Operator der Möglichkeit mit kontradiktorisch entgegengesetzten dicta gehabt, die beide wahr sind: möglich p und möglich Np. Die Wahrheit ist aber kein dritter Wahrheitswert. Wenn man aber den Modalfaktor der obigen zwei Aussagen weglässt, dann entstehen zwei assertorische Aussagen, die kontradiktorisch entgegengesetzt sind und dennoch ihrem **Sinn** nach denselben Wahrheitswert haben können. Ein Wahrheitswert aber, der die gleichzeitige Zuordnung zu kontradiktorischen Aussagen nicht ausschließt, kann weder mit der Wahrheit noch mit der Falschheit identisch sein. Der Verfasser vermutet daher, dass die Entdeckung des dritten Wahrheitswertes dadurch entstand, dass Łukasiewicz den „Modus“, den Modaloperator der Möglichkeit in einen Wahrheitswert des assertorischen Dictums der gegebenen zusammengesetzten Modalaussage umwandelt, den Modalfaktor, den Modus der Aussage stillschweigend weglassend.

Wir hätten also eine Wahrheitstafel von zwei wahren Modalaussagen, mit dem Modaloperator der Möglichkeit (= M) und den kontradiktorischen dicta:

Mp	MNp
w	w

Durch die Streichung des Modaloperators erhalten wir eine Wahrheitstafel mit kontradiktorischen dicta wie folgt:

p	Np
$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$

<sup>2</sup> *Op. cit.*, S. 108-109.

„p“ ist eine Aussage, die weder wahr noch falsch ist, da sie sinngemäß die *contingentia futura* zum Ausdruck bringt.

Ob Łukasiewicz den dritten Wahrheitswert dadurch entdeckt hätte, dass er den Modaloperator einer wahren Modalaussage weglässt, wodurch eine assertorische Aussage entsteht, die weder wahr noch falsch ist, da sie kein objektives Korrelat hat, ist eine Vermutung des Verfassers, die nicht bewiesen wurde, aber vertretbar ist; oder hat Łukasiewicz den Wertbereich assertorischer Aussagen die nur wahr oder falsch sind, durch die Aussagen ergänzt, die kein objektives Korrelat haben, da sie zukünftige zufällige Ereignisse sinngemäß beinhalten und daher Träger eines dritten Wahrheitswertes sind?

Beide Wege der Entdeckung des dritten Wahrheitswertes durch Weglassen des Modaloperators wahrer Modalaussagen mit kontradiktorischen dicta, oder durch Berücksichtigung kontradiktorisch entgegengesetzter Aussagen, die Ihrem Sinn nach kein objektives Korrelat haben, setzen die **gleichzeitige Funktion** kontradiktorisch entgegengesetzter Operatoren, der Kontravalenz und Äquivalenz **in der dreiwertigen Wahrheitstafel der Verneinung voraus**. Dass die dreiwertige Wahrheitstafel der Verneinung die Funktion entgegengesetzter Operatoren benötigt – die Kontravalenz in der ersten und dritten Zeile und der Äquivalenz in der zweiten Zeile –, ist nach der Meinung des Verfassers, wegen ihrer Kontraintuitivität die **Hauptursache** der späten Entdeckung der mehrwertigen Logik in der Gestalt der Dreiwertigkeit.

Weitere Überlegungen, die nach der Ansicht des Verfassers die Mehrwertigkeit in der Gestalt der Trivalenz verhindert haben – der Grenzfallstatus, der Minimalfall des dritten Wahrheitswertes, der die Forschung Richtung Tetravalenz gehemmt hätte – (die Tetravalenz setzt die gleichzeitige Funktion der Äquivalenz und Kontravalenz nicht voraus) – und dass die syntaktische Identität der Aussagen die Träger des dritten Wahrheitswertes sind, identisch mit der Aussageform wahrer und falscher bivalenter Aussagen ist, –  $S$  ist  $P$  und  $S$  ist nicht  $P$  können Träger aller drei Wahrheitswerte sein –, hätte die **Aussonderung** des dritten Wahrheitswertes erschwert, möchten wir nicht besprechen. Erwähnen könnten wir noch, das der Wertbereich der Aussagen die Träger des dritten Wahrheitswertes sind, einen begrenzten, kleineren Umfang haben, als die wahren und falschen Aussagen, da sie sinngemäß nur Aussagen sein können, die kein objektives Korrelat haben.

Des weiteren bemerkt der Verfasser, dass die Entdeckung des dritten Wahrheitswertes keinen besonderen wissenschaftlichen Hintergrund vorausgesetzt hat<sup>3</sup> – etwa die Infinitesimalrechnung oder die Dodekafonie, oder die nicht euklidische Geometrie. Um die dritte Zeile der dreiwertigen Wahrheitstafel der Verneinung zu rechtfertigen, ist kein komplizierter Algorithmus vonnöten, aber sie

---

<sup>3</sup> Łukasiewicz bemerkt nur nebenbei „Ein System der dreiwertigen Logik, dessen Umriss ich 1920 angeben konnte, unterscheidet sich von der zweiwertigen Logik nicht weniger, als sich die nicht-euklidische Geometrie von der euklidischen unterscheidet“, in Jan Łukasiewicz, „Über den Determinismus“, deutsche Übersetzung von Günther Patzig, Neudruck in „Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik“, Bd. III., S. 19.



beinhaltet eine *coincidentia oppositorum*, die Wirkung entgegengesetzter Operatoren in der selben Wahrheitstafel. Wie können einander kontradiktorisch entgegengesetzte Aussagen äquivalent sein? Diese Frage hat Łukasiewicz beantwortet, indem er nachgewiesen hat, dass Aussagen, die sich auf die *contingentia futura* beziehen einerseits einander kontradiktorisch entgegengesetzt, aber dennoch äquivalent sind, d.h. Träger eines neuen, dritten Wahrheitswertes sind.

Ad 2:

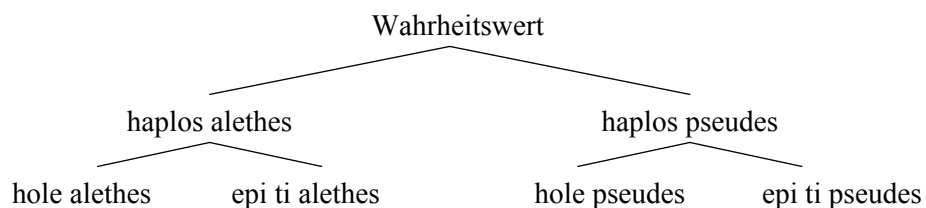
Als eine weitere Ursache der späten Entdeckung der mehrwertigen Logik – vermutet der Verfasser – dass die Aristotelische **Differenzierung** der Wahrheit und Falschheit nicht berücksichtigt wurde. De Int. Kap. 9 – Seeschlachtbeispiel – war augenscheinlich eine Inspirationsquelle der Entdeckung der mehrwertigen Logik in der Gestalt der Trivalenz. Die Kap. 2-4 der An. Pr. II, wo Aristoteles die Folgerung wahrer Schlusssätze aus falschen Prämissenkonjunktionen erörtert, wobei er die Wahrheit und Falschheit differenziert, wurde aus der Sicht der Vorgeschichte der mehrwertigen Logik nicht beachtet.

Es ist merkwürdig, dass Łukasiewicz, der Entdecker der mehrwertigen Logik, der Aristotelischen **Differenzierung** der Wahrheit und Falschheit keine Aufmerksamkeit schenkt.

Die dreiwertige Logik hat neben der Wahrheit und Falschheit einen dritten, sozusagen „gleichberechtigten“ Wahrheitswert eingeführt; die moderne Gestalt der mehrwertigen Logik<sup>4</sup> berücksichtigt jedoch zwei grundlegende Wahrheitswerte – als Erbe der Bivalenz – und differenziert diese durch sog. abgeleitete Wahrheitswerte.

Aristoteles differenziert sinngemäß – der Verfasser meint sozusagen per analogiam mit der zeitgenössischen Gestalt der mehrwertigen Logik – die schlichte Wahrheit – *haplos alethes*, in *hole* und *epi ti alethes* und die schlichte Falschheit in *hole* und *epi ti pseudes*.

Schematisch:



Die Analogie zwischen den grundlegenden und abgeleiteten Wahrheitswerten der mehrwertigen Logik und der Differenzierung der schlichten Wahrheit

<sup>4</sup> Vertreten u.a. durch A. Sinowjew, H. Wessel in „Logische Sprachregeln“, 1975, sowie Ulrich Blau, „Die dreiwertige Logik der Sprache“, 1978.

und Falschheit bei Aristoteles hat der Verfasser zwar angedeutet, aber nicht durchgeführt.

In den An. Pr. II, Kap. 2-4 wie bekannt, untersucht Aristoteles die Folgerung wahrer Schlussätze aus falschen Prämissenkonjunktionen. Dabei bemerkt er, dass die Prämissen, die Träger der Wahrheitswerte „hole“ bzw. „epi ti“ wahr bzw. falsch sind, aus der Sicht der syllogistischen Folgerung unterschiedliche Funktionen haben. Er unterscheidet daher – meint der Verfasser – im Bereich der Falschheit – haplos pseudes – wir könnten sagen, per analogiam mit der Unterscheidung in der mehrwertigen Logik, die ausgezeichnete und nicht-ausgezeichnete Wahrheitswerte unterscheidet – die universelle Falschheit (hole pseudes) von der partikulären Falschheit (epi ti pseudes). – Nachdem er festgestellt hat, dass aus zwei falschen Prämissen ein wahrer Schlussatz folgen kann – An. Pr. II 2. 53b21-54a2 – bemerkt er, dass dann, wenn die Unterprämisse wahr aber die Oberprämisse so falsch ist, dass ihre konträre wahr ist, ein wahrer Schlussatz nicht folgen kann – adūnaton to synperrasma alethes einai. (54a9)

Um die Prämisse, die so falsch ist, dass die konträre zu ihr wahr ist, von der falschen Prämisse zu unterscheiden, deren konträre ebenfalls falsch ist, führt er durch eine Nominaldefinition den Wahrheitswert hole pseudes ein. „Universell falsch nenne ich den konträren Satz, sodass das, was keinem zukommt jedem zukäme und das jedem keinem zukommen würde.“ (54a4-6) Dadurch differenziert er die Falschheit. In dieser Differenzierung kann man eindeutig eine Analogie mit der Differenzierung der nicht-ausgezeichneten Wahrheitswerte der mehrwertigen Logik, die der Falschheit analog ist, erblicken. Wir möchten dazu bemerken, dass dann, wenn das sog. Seeschlachtbeispiel eine Inspirationsquelle bei der Entstehung der Trivalenz geboten hat, so ist die Aristotelische Differenzierung im Bereiche der schlichten Falschheit durch die Definition des Wahrheitswertes universell falsch, die als Gegenstück die partikuläre Falschheit voraussetzt, ein Bezug auf die Tetra-valenz.

Das Aristoteles die universelle Falschheit von der partikulären Falschheit unterscheidet ist u.a. durch die Textstelle 54a19-29 nachweisbar.<sup>5</sup> Aristoteles stellt fest, dass dann wenn der Obersatz der Modi Barbara und Celarent nicht universell, sondern partikulär falsch ist<sup>6</sup>, der Schlussatz wahr sein kann; ist der Obersatz dieser Modi universell falsch und der Untersatz wahr, dann kann der Schlussatz nicht wahr sein.

Die Differenzierung der Falschheit bedingt die Differenzierung der Wahrheit. Diese Differenzierung wurde unseres Wissens von den Kommentatoren und Übersetzern der An. Pr. nicht berücksichtigt. Daher ist die Frage der Differenzierung der schlichten Wahrheit, die der Verfasser unternimmt, von besonderer Bedeutung. Insb. was die diesbezüglichen Kommentare betrifft, finden wir eine berechtigt kritische Auseinandersetzung mit Wieland und Ross nennenswert.

<sup>5</sup> An. Pr. II 2, 54a4-6.

<sup>6</sup> Wir folgen der Übersetzung des Verfassers, der hole mit universell und epi ti mit partikulär übersetzt.

Wieland behauptet „Die Alternative von ganz-Falsch und teilweise-Falsch findet bei Aristoteles keine Entsprechung im Bereich des Wahren. [...] abgesehen von der korrupten Stelle 55b<sup>7</sup> gibt es dazu keinen Beleg für den Ausdruck „teilweise wahr“ (epi ti alethes).<sup>8</sup> Der Verfasser bemerkt dazu, dass der Text, auf den Wieland verweist, nicht korrupt ist, und wenn er auch korrupt wäre ist das Vorkommen von epi ti alethes aus logischer Sicht notwendig.

David Ross gibt als Grund der Streichung von epi ti alethes und folglich auch indirekt einen Grund der Nicht-Differenzierung der Wahrheit folgendes Hauptargument an, dass „[...] the distinction between a premiss which is epi ti pseudes and one which is epi ti alethes is a distinction without a difference.“<sup>9</sup>

S. Szalai, der Kommentator der ungarischen Übersetzung der An. Pr. behauptet, dass schlicht wahr und teilweise wahr nicht irgendwelche neue Arten der Wahrheit wären, „sondern sind verdächtige Einschiebsel oder stilistische Variationen des ‚Wahren‘ bzw. teilweise Falschen“.

Der Verfasser hat sich bemüht, durch eine mühsame paläografische Untersuchung zu beweisen, dass die Textstelle, in der epi ti alethes vorkommt 55b<sup>9</sup> passim nicht korrupt sei und nachgewiesen, dass epi ti alethes und epi ti pseudes Wahrheitswerte sind, die Urteilen zukommen, die in einer kontradiktorischen Beziehung zueinander stehen; epi ti alethes und epi ti pseudes zu identifizieren wäre eine Metabasis eis allo genos; den abgeleiteten Wahrheitswert im Bereich des Gattungsbegriffes schlicht wahr mit dem abgeleiteten Wahrheitswert des Gattungsbegriffes schlicht falsch zu identifizieren, ist augenscheinlich unrichtig.

Die sozusagen „Rehabilitierung“ des Wahrheitswertes epi ti alethes ist eben wegen der Bekämpfung der verbreiteten Ansicht, die diesen Wahrheitswert streichen will, ein nennenswerter Beitrag der von uns rezensierten Monografie.

Wenn Archimedes sagt: „Gibt mir einen Punkt und ich bewege die Erde“, so kann man die Definition der vier Wahrheitswerte aus der Definition des Wahrheitswertes hole pseudes ableiten. Die Definition des Wahrheitswertes hole pseudes beinhaltet den Gedanken, dass, was keinem zukommt jedem zukommt und umgekehrt. Daraus folgt, dass dann, wenn eine Aussage Träger des Wahrheitswertes hole pseudes ist, dann ist ihre konträre Aussage wahr, d.h. ist eine „a-Aussage“ Träger des Wahrheitswertes hole pseudes, dann ist ihre konträre Aussage, die „e-Aussage“, wahr. D.h. wir haben einen Spezialfall der Kontraritätsbeziehung. Daraus folgt als Korrelat, dass dann, wenn eine Aussage hole pseudes ist, dann in der gegebenen Urteilsqualität eine wahre wahre Prädikation ausgeschlossen ist – wegen der Wahrheit der konträren Aussage. Ist die a-Aussage Träger des Wahrheitswertes hole pseudes, dann ist die e-Aussage wahr und folglich in der negativen Urteilsqualität ist die Wahrheit universaliter zustande gekommen;

<sup>7</sup> W. Wieland „Probleme der Aristotelischen Theorie über Schlüsse aus falschen Prämissen“, „Archiv für Geschichte der Philosophie“, Bd. 58, 1976, Heft 1, S. 3.

<sup>8</sup> W.D. Ross „Aristotle’s Prior and Posterior Analytics“, a revised text with introduction and commentary, S. 432.

<sup>9</sup> Budapest 1961, Seite 457.

daher ist in der bejahenden Urteilsqualität eine wahre Prädikation ausgeschlossen. Ist „a“ holo pseudos – symbolisch Fu – dann ist „e“ wahr – und „i“ und „u“ falsch und umgekehrt: ist „e“ Fu, dann ist „a“ wahr und folglich sowohl „o“ und „u“ falsch.

Aber eine universelle Aussage kann auch so falsch sein – die zweite Seite der Kontraritätsbeziehung –, dass auch ihre konträre falsch ist, d.h. ihre Falschheit ist ein Ergebnis einer fallacia pars pro toto – tini hyparchontos panti labein hyparchein – in diesem Fall sind die subkonträren Aussagen, die aus der falschen universellen Aussage folgen, wahr, wir haben also – nicht so wie im Fall der Fu-Aussage – eine kontradiktorische Beziehung – jedem – einigen nicht – keinem – einigen ja. Die Definition dieser Wahrheitswerte ist die folgende: Falsche universelle Prädikation, die aufgrund einer unerlaubten Verallgemeinerung entstanden ist.

Nun, diese Differenzierung der Falschheit hat zur Folge die Differenzierung der Wahrheit. Nämlich, wenn eine Aussage Träger des Wahrheitswertes holo pseudos ist, dann ist ihre Verneinung eine wahre universelle Prädikation in der entgegengesetzten Urteilsqualität. So entsteht also eine universelle Aussage, in der entgegengesetzten Urteilsqualität, die wahr ist. Ist eine universelle Aussage wahr, dann ist sie eo ipso universell wahr. Aristoteles ordnet den Wahrheitswerten holo alethes immer einer universellen Aussage zu; ist hingegen die Aussage Träger des Wahrheitswertes epi ti pseudos, dann ist ihre Verneinung eine partikuläre Aussage in der entgegengesetzten Urteilsqualität, deren Wahrheit – eben wegen der wahren aber fälschlich verallgemeinerten partikulären Aussage auf die Partikularität begrenzt ist und daher eine partikuläre wahre Aussage, als Träger des Wahrheitswertes epi ti alethes Wp ist.

Daher kann man eine vierwertige Wahrheitstafel der Verneinung per analogiam mit der vierwertigen Wahrheitstafel der Verneinung in der symbolischen Logik bilden.

p	~p
1	0
$\frac{3}{4}$	$\frac{1}{4}$
$\frac{1}{4}$	$\frac{3}{4}$
0	1

p	~p
Wu	Fu
Wp	Fp
Fp	Wp
Fu	Wu

Wir haben uns bemüht, die Gedankengänge in der rezensierten Monografie zu besprechen, die aus der Sicht der Entstehung der mehrwertigen Logik uns nicht uninteressant schienen und dabei gelegentlich kritische Bemerkungen angeführt. Enttäuscht hat uns, dass der Verfasser zwar die Kontraintuitivität des dritten Wahrheitswertes hervorgehoben hat, aber nicht ausreichend nachgewiesen hat, dass die dreiwertige Wahrheitstafel der Verneinung die **Funktion** einander entgegengesetzter Operatoren – der Kontravalenz und Äquivalenz impliziert.

Zusammenfassend können wir vermerken, dass im rezensierten Beitrag einerseits ein Versuch unternommen wurde, eine Hypothese der Ursache der späten

Entdeckung der mehrwertigen Logik zu umreißen. Andererseits wurde eine Analogie auf einen Zusammenhang zwischen Begriffen der modernen mehrwertigen Logik und der Aristotelischen Terminologie verwiesen. Diese Analogie hat er in der Festschrift für Hans Lenk „Pragmatisches Philosophieren“, S. 99-112 ausführlich besprochen, diesen Beitrag konnten wir leider in unserer Besprechung nicht berücksichtigen.



# LIMBAJ ȘI TIMP ÎN COMPORTAMENTUL UMAN ȘI ÎN COMUNICARE

ALEXANDRU BOBOC

**Language and Time in Human Behaviour and Communication.** The article presents a few standpoints on the relationship between truth and natural language (W. von Humboldt, Nietzsche and Heidegger). Starting from those, it argues for a perspectivist and contextualist approach of knowledge. On the basis of the phenomenological researches, a specific association between language and time is maintained. The absence of this association makes impossible the comprehension of the solidarity between *language* and *speech* in the determined modality of the co-presence between the speaker and the “other” as premise and mean of communication.

**Key words:** communication, speech, phenomenological time, comprehension.

1. Într-un sens larg, s-ar putea spune că darul de a vorbi face parte din ființa umană și că, în principiu, se poate vorbi despre orice. Dar nu oricum, căci, spunea Voltaire (Commentaire sur Corneille, 1719), „on parle toujours mal quand on n’a rien à dire”.

Ca urmare, survine inevitabil o limită și o delimitare, întrucât cel care vorbește trebuie să se situeze într-un raport la adevăr, punând în prezență într-un limbaj (al său) o unitate *sui generis* dintre limbă și gândire, situându-se nu numai din punct de vedere semantic (deși acesta rămâne hotărâtor într-un discurs veritabil), ci și logico-gnoseologic, prin forța lucrurilor acționând aci principiul formulat de W. von Humboldt: „Die Sprache ist das bildende Organ des Gedankens”<sup>1</sup>.

În virtutea esenței sale, limba furnizează individului cadrul ce-i susține «imaginea lumii», exprimând, așa cum preciza (în același context) Humboldt, «spiritul popoarelor». În același timp, limba constituie totdeauna un mod de «a locui» în lume, dincolo de relația subiect-obiect impunându-se ceea ce face posibilă o asemenea relație: „Die Welt des Daseins – scria M. Heidegger – ist Mitwelt. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen” – (Lumea ființării umane este lume împreună cu celălalt) «co-prezență interumană»<sup>2</sup>.

Într-o altă modalitate (mai mult lingvistică și mai puțin filosofică) s-a precizat: „En parlant, le sujet provoque et résout un manque d’être, l’assume et le

---

<sup>1</sup> W.von Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk*, in: *Schriften zur Sprache*, Reclam, Stuttgart, 1973, p. 45.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 12. Aufl., Tübingen, Mohr, 1972, p. 18.

domine, se laissant le complice et le garant du désir de l'autre. Ainsi, le dévoilement de la vérité organise-t-il l'espace de la rencontre. Mais la parole est faite pour signifier et être signifiée, avant de s'imposer comme un instrument de communication”<sup>3</sup>.

În modalități diferite (nu numai stilistic!) este relevant faptul crucial că prin limbă structura discursului se solidarizează cu modalitatea de a înțelege co-existența cu ceilalți ca premisă a comunicării. În continuarea versului lui Hölderlin: «Seit ein Gespräch wir sind, und hören können voneinander», Heidegger nota: „dieses ist jedoch nicht nur eine Weise, wie Sprache sich vollzieht, sondern als Gespräch nur ist Sprache wesentlich”: «De când suntem un dialog, și putem să ne auzim unii pe alții», „aceasta nu este totuși o modalitate în care se efectuează limba, ci în esență limba este numai ca dialog”<sup>4</sup>.

Altfel spus, ființarea umană în lume se fundează în limbă, propunându-se în forma dialogului (a con-vorbirii), dar în orizontul unui limbaj, care, dincolo de faptul de a fi un «mediator» în comunicare, crează și posibilitatea „pierderii ființei”, adică un pericol permanent (nu unul între altele!).

În limbă poate ajunge la cuvânt (la expresie) „das Reinste und das Verborgenste ebenso wie das Verworrene und Gemeine” („ceea ce este cel mai pur și cel mai ascuns, la fel ca și ceea ce este confuz și comun”); „nur wo Sprache ist, da ist Welt”<sup>5</sup>.

2. În fapt, fiecare vorbitor se comportă ca subiect și își organizează spațiul unei întâlniri a limbii cu gândirea într-un limbaj în stare de a face să survină adevărul. Dar cel care vorbește se poziționează (ca vorbitor) în raport la un altul decât el, iar acesta face de asemenea experiența similară: în măsura în care se poziționează pentru sine o face în același timp, și pentru altul (un virtual interlocutor). Așa cum s-a observat: „...la parole suppose toujours la présence réelle ou imaginaire d'autrui: «parole-avec», elle est au niveau de son accomplissement «parole-pour-autrui». L'autre, en même temps qu'il est interlocuteur, se présente comme la témoin qui réagit à mon propos. Ainsi, à travers des paroles, c'est une reconnaissance réciproque que recherchent les sujets parlants”<sup>6</sup>.

Pe acest fond, fiecare (dintre interlocutori) se poziționează (și re-poziționează, făcând mai multe experiențe) în raport cu adevărul, context în care finalitatea procesului, anume comunicarea (pe temeiul a ceea ce a surprins fiecare din «dezvăluirea» adevărului, – în sensul gândirii grecești antice de *aletheia* – ceea ce nu se ascunde, dar nici nu se arată!) e marcată de inevitabile dificultăți (uneori chiar blocaje!).

Așa cum remarca Fr. Nietzsche, «dezvăluirea» unui «adevăr» se produce numai în sistemul de referință al celui care îl lansează în comunicare, dar veritabila comprehensiune depinde de cel care «înțelege». În felul acesta, în jocul dintre cel

<sup>3</sup> J.-P. Resweber, *La philosophie du langage*, Paris, P.U.F., 1995, p. 4.

<sup>4</sup> *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1963, p. 36.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 34, 35: „numai acolo unde este limbă, acolo este și lume”.

<sup>6</sup> J.-P. Resweber, *Op. cit.*, p. 101.



care spune ceva și cel care ascultă, cuvântul devine deschidere și închidere în același timp, adică: dezvăluie și ascunde, se manifestă ca purtător de mesaj și mască, mediator și frână în actul de comunicare.

La fiecare discurs trebuie luat în seamă și ceea ce de-a lungul discursului nu este «spus», întrucât în enunț «adevăr» apare numai împreună cu ceea ce enunțul în cauză exclude. În acest sens, poate, și rostul aforismelor: „Jedes Wort ist ein Vorurteil”; „Dasselbe Text erlaubt unzählige Auslegungen: es gibt keine «richtige» Auslegung”<sup>7</sup>. (Fiecare cuvânt este o prejudecată; Același text îngăduie nenumărate interpretări: interpretare exactă nu există).

Oricum, după Nietzsche, limba ca atare «poartă» în sine mari prejudecăți, care pun în dificultate limbajele de comprehensiune. Aceasta adesea prin chiar modul de prezență a gândului (Gedanke): „Jeder Gedanke, wie flüßige Lawa, baut um sich selber ein Burg und erdrückt sich mit «Gesetzten»”<sup>8</sup>.

Conștiința însăși se dezvoltă numai într-o continuă «conversiune» (im Verkehr): ea nu ajunge necondiționat la faptul că toți înțeleg sau nu înțeleg «același lucru»; în împrejurări date, unul vrea și să nu înțeleagă «necondiționat» ceea ce un altul spune sau cum o spune. Nietzsche însuși scria că nu vrea să fie înțeles ușor și, înainte de toate, nu „prea repede”, considerând chiar «ceva ofensator» în faptul de a deveni astfel înțeles; căci «a înțelege, înseamnă a egala»: „Es ist schwer, verstanden zu werden... Man soll seinen Freunden einen reichlichen Spielraum zum Missverständnis zugestehen. Es dünkt mich besser mißverstanden als unverständlich zu werden: es ist etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden. Verstanden zu werden? Ihr wißt doch, was das heißt? – Comprendre c’est égalier”<sup>9</sup>.

În alt context, referindu-se la «inteligibilitate», Nietzsche scria: „Man will nicht nur verstanden werden, wenn man schreibt, sondern ebenso gewiß auch nicht verstanden werden. Es ist noch ganz und gar kein Einwand gegen ein Buch, wenn irgend Jemand es unverständlich findet: vielleicht gehörte eben dies zur Absicht seines Schreibers, – er wollte nicht von «irgend Jemand» verstanden werden”<sup>10</sup>.

3. După cele spuse, devine clar că fără risc, fără dificultăți ce țin structural de modul în care se poziționează în același timp interlocutorii, nu există comunicare în genere, și cu atât mai puțin, comunicare perfectă: „In human communication the

<sup>7</sup> Fr. Nietzsche, *Die Nachgelassene Fragmente. Eine Auswahl*, Reclam, 1996: p. 113, 174.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 116: „Fiecare gând, asemenea lavei fluide, construiește în jurul său o cetate, și se înăbușe cu «legi»”.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 175: Este greu să fii înțeles... Trebuie să acorzi prietenilor un spațiu de joc abundent pentru înțelegerea greșită. Socotesc mai bine să fiu înțeles greșit decât neînțeles: este ceva ofensator în faptul de a deveni înțeles. Să fii înțeles? Știți însă ce înseamnă aceasta? – A înțelege înseamnă a egala –.

<sup>10</sup> Fr. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, V, 381: „Atunci când cineva scrie, vrea nu numai să fie înțeles, ci, negreșit, și să nu fie înțeles. Când cineva găsește că o carte este ininteligibilă, aceasta nu constituie nicicum o obiecție adusă cărții, căci, poate, aceasta ținea chiar de intenția autorului, – care nu voia să fie înțeles de «oricine»”.

existential law prevails: A subject who deals with another subject as his object is himself soon put in the same position; that is, he becomes treated as an object and thus is treated the same way he has treated others. On this principle of human dialogue, among other things, is based the ethics of altruism: Do to other people the same as you have then do to you. Nevertheless science *human communication is never perfect*, the subject do not always understand that they are also objects to each other”<sup>11</sup>.

Este de reținut însă că înaintea chestiunii cu privire la adevăr se pune cea privitoare la semnificarea „exactă” care ar trebui să o precedă într-un fel de înțelegere rămasă «în ascuns», de fapt neînțelegere (Nichtverstehen). Nu trebuie să considerăm însă aceasta ca pe un ajuns al comprehensiunii, izvorât dintr-o falsă întrebuintă a limbii (care rămâne oricând mijloc „universal” de comunicare).

Situația este cu atât mai complicată, cu cât «înaintea» adevărului se impune o «interpretare» (Deutung) pe baza semnificațiilor prezente în discurs. Cu aceasta, «adevărul» este un atribut al unei interpretări temporar valabile, adică al clarificării (Verdeutlichung) a ceea ce s-a spus. „Considerarea a ceva ca adevărat (das Fürwahrhalten), scria Imm. Kant, este un fapt al intelectului nostru, care se poate baza pe principii obiective, dar care reclamă și cauze subiective în simțirea celui care judecă”; „piatra de încercare, cu ajutorul căreia putem distinge dacă considerarea a ceva ca adevărat este convingere sau simpla persuasiune, este deci, privind din afară, posibilitatea de a o comunica și de a găsi considerarea a ceva ca adevărat valabilă pentru rațiunea oricărui om”<sup>12</sup>.

Pe acest fond, poate juca un rol de mediere (să-i zicem hermeneutic) „considerarea a ceva ca adevărat” a unei «a treia» persoane, care pe baza capacităților sale individuale, este în stare «să traducă» ceea ce eu nu înțeleg, și să-i dea o semnificație, în care eu să înțeleg aceasta într-o modalitate suficientă pentru mine.

Dar această înțelegere (între persoane determinate) pe bază de mediere se poate realiza numai dacă „persoana a treia” (hermeneutul) adoptă o poziție obiectivă, neinteresată. Cum spunea Kant însă, abia în acțiunea comună se poate arăta în ce măsură persoane diferite sunt în accord în comprehensiunea semnificațiilor<sup>13</sup>. Nu trebuie uitat însă că e destul de greu să fii „obiectiv”, căci te apropii de text (sau context) cu modul tău de a fi și a gândi.

Trimiterea la acest fel de «a traduce», prin capacitatea individuală a unei a treia instanțe a condus la o *Deutungs-Kunst* (o artă a interpretării), prin care *discursul* este desemnat ca traducere: a «gândurilor» în cuvinte, a «faptelor» în nume, a «imaginilor» în semne, de la Nietzsche încoace îndeosebi activă pe fondul «artei hermeneutice a medierii».

Ca urmare, pentru acest context, un «criteriu material general al adevărului», așa cum încă demult precizase Kant (Logik, Bd. IX, Werke), nu este posibil, criterii

<sup>11</sup> Eero Tarasti, *Existential Semiotics*, Indiana Univ. Press, 2000, p. 6.

<sup>12</sup> Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, 1969, p. 610.

<sup>13</sup> Imm. Kant, *Anthologie in pragmatischen Hinsicht*, in: *Werke*, Akademie – Textausgabe, Bd. VII, p. 193.

„generale” ca atare fiind numai formale: „... încercarea pe care o facem asupra intelectului altora cu principiile simțirii noastre, care sunt valabile pentru noi, anume dacă ele au asupra *rațiunii străine* (fremde Vernunft) același efect ca și asupra rațiunii noastre, este un mijloc, fie chiar numai subiectiv, nu de a produce, desigur, convingere, dar de a descoperi totuși simpla valabilitate personală a judecății, adică ceva în ea, care este simplă persuasiune”<sup>14</sup>.

4. De aceea, cunoașterea trebuie considerată în mod perspectivă și contextual. Tocmai perspectivitatea devine temeiul faptului că un subiect poate să spună ceva altuia, iar o gândire ne apare ca «rațională» întrucât se lasă prezentată, explicată și interpretată în așa fel încât, cuprinsă *temporar* într-o «formă definită a adevărului, să poată fi apreciată ca adevărată sau falsă. *Comunicare reală* are loc atunci când este posibil ca «ceva», spus de un vorbitor altuia, să semnifice «ceva». În limbaj kantian: Cel ce gândește că nu-i necesar să-și lase examinat al său „Fürwahrhalten” și altuia, «rațiunii străine» altfel limitată, și să încerce comunicarea cu ea, acela nu-și cunoaște propria condiționare. Mai îndeaproape. „Nu mă voi încumeta niciodată să *am o părere*, fără a *ști* cel puțin ceva, cu ajutorul căruia judecata, în sine numai problematică, dobândește o legătură cu adevărul, care, deși nu este complet, este totuși mai mult decât o ficțiune arbitrară”<sup>15</sup>.

Condiționarea comunicării de contexte (variate: ideatice, culturale în genere, sociale) ca și de poziționarea vorbitorilor față de „adevăr”, realizând astfel cunoaștere și comprehensiune, prezintă, așa cum am văzut, o integrare a comportamentului uman într-o resemnificare a lumii în fenomene *tempore simul*. Ceea ce și face necesară considerarea acestora din punctul de vedere al unei modelări a timpului adecvată modului uman de «a locui» în lume și formei dialogate a ființării umane și a interrelațiilor în forme diverse ale comunicării.

Fără a neglija riscurile, am optat pentru ceea ce s-a impus demult în circulația ideilor sub denumirea: «timpul fenomenologic», în orizontul căruia devine inteligibilă prezența în și prin co-prezență și, respectând direcția timpului cosmic (ireversibilitatea), lasă să fie, în toată complexitatea lor prezente integral fenomene cum este comunicarea (dar nu numai, ci în genere, modul de a fi «în mediul comprehensiunii» al oricărei creații valorice).

Din gramatica limbilor naturale se impune în acest sens modul participiu, timpul prezent (gândind, mergând, vorbind, cântând etc), îndeosebi prin posibilitatea de a regândi funcția „participării” din teoria lui Platon: ceea ce este în sensibil, este în măsura în care „are parte” de ceva (un model) din suprasensibil, persistă (ființează) prin această participare (la *eidos*-ul a ceva: faptele drepte la ideea de dreptate, gândirile adevărate la ideea de adevăr ș.a.).

*Mutatis mutandis*, comprehensiunea însăși, în relativitatea (și limitele ei) într-o efectuare (în înțelegerea a ceva de către cineva) este situată în forma „participării” la idealul comprehensiunii totale, care rămâne, pentru condiția

<sup>14</sup> Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 611.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 612.

umană, doar un orizont în care real nu este scopul final (comprehensiunea ca atare, modelul), ci tensiunea dintre *comprehensiune* și *necomprehensiune*; căci întrebarea privitoare la semnificație provine din noncomprehensiune, și abia după interpretarea (Deutung) a ceea ce s-a spus, se poate pune întrebarea privitoare la adevărul acestei (spuse).

5. Are loc astfel în totul o asociere (specifică) a limbajului cu timpul. Fără aceasta nu-i posibilă comprehensiunea solidarizării dintre *limbaj* și *discurs* în modalitatea determinată a co-prezenței vorbitorului cu «celălalt» ca premisă și mijloc de comunicare.

În fapt, originar „dat” este individul-persoană într-un «timp» ce reconfigurează și «actualizează» modalitățile timpului ca un «acum», un *present*, care nu este al percepției (curgerii timpului): „ein Jetzt, aber ... in einem ganz anderen Sinne, als indem das Jetzt der Wahrnehmung erscheint. Dieses Jetzt ist nicht «wahrgenommen», d.h. selbst gegeben, sondern «vergegenwärtigt»”<sup>16</sup>.

Ce este, așadar, «timpul fenomenologic» și care ar fi valențele lui aplicative la fenomenul cunoaștere-comprehensiune inerent structurii comunicării – este și rostul incursiunii ce urmează în câmpul fenomenologiei husserliene.

Este vorba în principal de modul în care Husserl, prin concepția sa despre timp și conștiința timpului, realizează o formă specifică de «apropiere» de realitate, solidară cu noile tendințe (de la începutul secolului 20) din arta și literatura modernă: «realitate», dar nu indirect, în imagine, în simbol, în concept, în convenții etc., ci nemediat, așa cum este sesizabilă, ca ea însăși, ca «realitate totală».

„Analiza fenomenologică” a timpului nu privește „existența unui *timp cosmic*, existența unei durate ș.a., ci timpul care apare, durata care apare. Acestea sunt *date absolute*, a căror punere la îndoială ar fi lipsită de sens”; „cu realitatea avem de-a face numai întrucât este vizată, reprezentată, intuită, gândită conceptual. Referitor la problema timpului aceasta înseamnă: ne interesează trăirile timpului; faptul că ele sunt determinate temporal în mod obiectiv, că ele țin de lumea lucrurilor și de subiectul psihic, și își află în aceasta locul lor, eficacitatea lor, ființa lor empirică și originea lor, nu ne privește, despre aceasta nu știm nimic”<sup>17</sup>.

«Timpul fenomenologic» se situează în orizontul «conștiinței» înțeleasă intențional: conștiința a ceva (Bewußtsein von etwas), care este în principal «conștiință a timpului» (Zeitbewußtsein), adică: modul particular, în care timpul este trăit în interacțiunea dintre «actualizarea» (Gegenwärtigung) care survine prin percepere și «reactualizare» (Vergegenwärtigung), aceasta din urmă fiind „reprezentare, act ce nu prezintă un obiect, ci îl reactualizează (vergegenwärtigt), ca și cum ar prezenta în imagine, dar nu în modalitatea unei conștiințe a imaginii”<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Bewusstseins*, in: HUSSERLIANA, Bd. X, Nijhoff, Den Haag, 1966, p. 41: „un Acum, dar ... într-un cu totul alt sens decât cel care apare percepției. Acest Acum nu este «perceptat», adică dat el însuși, ci «reactualizat».

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 5, 9.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 41.

În orice «reactualizare» este de deosebit reproducerea conștiinței, în care obiectul e «dat», adică a fost perceput sau în genere originar constituit, și ceea ce acestei reproduceri îi aparține în mod constitutiv pentru conștiință ca «trecut» sau «prezent» (identic actualului «Acum») sau «viitor»<sup>19</sup>.

Este de reținut că atât «actualizarea», cât și «reactualizarea» (unei actualizări corespunzătoare) ajung la expresie în modul participiu: „Gegenwärtigend ist die Gegenwärtigung in bezug auf ein sich in ihr konstituieren des Objekts. Vegegenwärtigend ist ein Erlebnis ... sofern es Vergegenwärtigung (Reproduktion) einer entsprechenden Gegenwärtigung ist”<sup>20</sup>.

«Fenomenologic» există numai «lume pentru mine», și acest «pentru mine» numai în «referire intențională la lume» (Weltbezogenheit): «actualizarea» este „modul originar al temporalizării (Zeitigung)”, dar «nivelul originar» al acesteia este «autoactualizarea» (Selbstgegenwärtigung), prin aceasta trecând în primul plan «prezentul viu» (lebendige Gegenwart), prin care este accesibil totul.

În esență, poziția prezentului este una de centrare, este calea noastră de acces la temporalitate. Modurile timpului constituie o unitate în intrarea lor în prezență (Anwesenheit) ca «timp». Primatul prezentului vine (nu este dat) doar contextual, într-o formă a prezenței (în timp și ca timp) și privește «actualizarea», și nu prezentul (ca mod al timpului cosmic).

Husserl compară determinarea reciprocă a dimensiunilor timpului cu ascultarea unei melodii: „Mai întâi, situația pare foarte simplă: ascultăm o melodie, adică o luăm ca adevărată, întrucât ascultarea este chiar percepere. În timpul acesta sună primul ton, apoi al doilea, al treilea ș.a. Nu trebuie oare să spunem: când sună al doilea, eu îl aud pe acesta, dar nu mai aud pe primul ș.a. Cu adevărat eu nu aud melodia, ci numai tonul izolat actual. Faptul că bucata desfășurată a melodiei este pentru mine obiectuală, o datorez amintirii; faptul că ajung la un anumit ton, îl datorez așteptării ... Fiecare ton are o extensiune temporală, la lovitură îl aud ca *acum*, la detașarea sunetului el are un nou «acum», iar acela care l-a premers se schimbă în ceva trecut. Prin urmare, eu aud numai baza actuală a tonului, obiectualitatea tonului care durează constituindu-se într-un act continuu care este: o parte amintire, una – cea mai mică, punctuală – percepție, iar partea ce urmează – așteptare”<sup>21</sup>.

Recursul la exemple (de fapt analogii) vine să clarifice mai îndeaproape: „Punctele duratei temporale se îndepărtează – scrie Husserl – pentru conștiința mea în modul analog în care se îndepărtează punctele obiectului care se află în spațiu, atunci când eu «mă îndepărtez» de obiect. Acesta își păstrează locul, așa cum *tonul* își păstrează timpul său, fiecare moment al timpului (Zeitpunkt) este fix, de neclintit, dar el trece repede în adâncurile conștiinței, distanța de momentul care a

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 299: „Actualizând este actualizare în raport cu un mod de a se constitui în ea al obiectului. Reactualizând este o trăire ... întrucât este reactualizare, reproducere a unei actualizări corespunzătoare”.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 23.

declanșat totul devine tot mai mare. Tonul însuși este același, dar tonul «în modul cum» apare, este totdeauna un altul»<sup>22</sup>.

6. Totul se bazează pe puterea viziunii directe (Schau), ceea ce amintește de o comparație care s-a făcut cu romanul lui Marcel Proust „À la recherche du temps perdu”, în care personajul principal este Timpul (în jurul căruia are loc o importantă desfășurare de personaje). Ar fi de reținut atât similitudinile între structura romanului și concepția fenomenologiei despre unitatea *Zeit-Zeitigung*, cât mai ales precizarea (oarecum metodologică): „... car le style pour l'écrivain, aussi bien que la couleur pour le peintre, est une question non de technique mais de vision” (vol. III, Ed. Pléiade, p. 895).

Similitudinile cu atmosfera de tip fenomenologic este caracteristică nu numai filosofiei, ci și altor preocupări, în măsura în care modul de a proceda fenomenologic devenise o prezență, așa cum s-a spus adesea, chiar în laboratoarele creației umane. Să nu ne mire astfel explicația următoare (privind romanul lui Proust): „...persoana (personajul) adevărat nu este Eul care-și amintește, nici eul amintit, ci *Timpul*. În roman se desfășoară o intersecție de personaje numeroase, a căror viață e prezentată, într-o modalitate cu adevărat polifonică, «Persoanei» invizibile și totuși atotcuprinzătoare, anume: *Timpul*»<sup>23</sup>.

De fapt, chiar afirmarea unei „Deutungs-Kunst” (de care am vorbit mai sus) se sprijină pe un fond fenomenologic, atât prin apelul la semnificație cât și prin contextualizarea adevărului în câmpuri de semnificație, și mai puțin de valabilitate «universală». Căci într-o «artă a interpretării» este vorba nu de „capricii personale”, ci „de a nimeri în *apropierea* (Nähe) a ceea ce este gândit ... În fond, esențialul nu pare a-l constitui ceea ce avem noi să spunem despre aceasta, ci ceea ce ni se adresează din această gândire, ceea ce a rămas viu în ea în așa fel încât să ne situăm conform exigențelor ei”<sup>24</sup>.

Nu sunt de neglijat aici precizările: „orice lectură este mai întâi ceva în genul unei regăsiri a propriilor gânduri, altfel spus suntem stimulați de autorul însuși să preferăm propriile gânduri conținutului de fapt la care se referă ... E nevoie de o încordare deosebită, ca să ne dezbărăm de propriile noastre capricii și tâlcuri și să lăsăm autorul să vorbească”; în textul unui autor „nu trebuie să distingem numai spusa, ci tot ceea ce autorului însuși îi este încredințat, nouă însă nu ... tocmai de aceea și este așa de greu să înțelegem un autor”<sup>25</sup>.

Termenul «Nähe» (cumva „apropiere”, dar nu în sens spațial), ci „locul” (atmosfera, mentalitățile) din care s-a ivit o anumită operă, ne trimite la «timpul fenomenologic». În alți termeni, „Nähe” e o perspectivă (de fiecare dată alta, în

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>23</sup> W. Biemel, *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*, Nijhoff, Den Haag, 1968, p. 185.

<sup>24</sup> W. Biemel, *Reflexionen zur Lebenswelt-Thematik*, în: *Phänomenologie heute*, Nijhoff, 1972, p. 49, 50.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 50.

funcție de opera situată în interpretare) și vine prin prezența simultană a dimensiunilor timpului, condiționând totul prin orizontul de semnificație al subiectului într-o viziune perspectivă originată într-un «prezent»: un „Jetzt” în sens fenomenologic; «Clipa» (Augenblick) în sensul unei „Deutungs-Kunst”, pe fondul viziunii lui Nietzsche despre «ewige Wiederkunft des Gleichen»: «Im Augenblick ist Ewigkeit und die Ewigkeit ist nur augenblicklich» (În clipă este eternitate, iar eternitatea este numai de o clipă).

Ca urmare, în modul uman de «a locui» în lume suntem puși în fața fenomenului «adevărului» și nu în fața unui adevăr determinat. De unde și căutările, așteptările și, oricum mai puțin, împlinirile! Sub aspectul «clipă», timpul este un cerc, ceea ce înseamnă: fiecare clipă trăită revine! Poate de aceea Nietzsche spune: «Wahrheit kann nur gedichtet werden» (Adevărul se poate numai poetiza).

7. Mergând pe linia similitudinilor, putem accepta, în linii mari, că «timpul fenomenologic», atât de funcțional în creația lui Proust, este de luat în seamă, ca orizont, perspectivă și în structura discursului și, implicit, a realizării semnificației și a unității funcționale semnificație-adevăr sub semnul comprehensiunii, fără de care o comunicare veritabilă greu s-ar putea împlini.

În esență, «timpul fenomenologic» este implicat în însăși structura «viziunii» în care se circumscrie limbajul de comunicare: condiția prezenței vorbitorului (ca activ), co-prezența, modul de «a locui» în lume (în dificultățile întâmpinate în calea adevărului la adevăr și ale situației într-un orizont comprehensiv) este în esență o poziționare prin «timpul fenomenologic», în care lumea este, pentru fiecare, numai (cum spunea Husserl) «pentru mine».

În această perspectivă „obiectele” nu sunt numai „unități în timp” ci conțin în sine „extensiuni temporale”, sunt „Zeitobjekten” (obiecte în dimensiunea timpului), de pildă: „atunci când un ton sună, înțelegerea mea obiectivatoare poate să considere tonul, care durează și sună acum, drept obiect, dar nu durata tonului sau tonul în durată”<sup>26</sup>.

Situarea în context (contextualizarea) a unui discurs este în fond poziționare (în care „autorul” e activ) în «timp fenomenologic» printr-un «acum» (Jetzt) ce marchează intrarea în timp a celui ce se poziționează, faptă ce semnifică „ceva” mai mult decât o afirmare prin «spunere». Căci aceasta înscrie totul în orizontul valoric al supratemporalității, și astfel «clipa» (o altă formă pentru «acum») își «dezvăluie» valoarea decisivă maximă, ceea ce l-a făcut pe Faust să spună (Faust II, 5. Akt, versurile 11581-11582): «Zum Augenblicke muß ich sagen: / Verweile doch, du bist so schön!».

---

<sup>26</sup> E. Husserl, *Op. cit.*, p. 23.





## LEGALITATE ȘI MORALITATE LA E. SPERANTIA

TEODOR VIDAM

**Legality and Morality in E. Sperantia.** The content of concept of legality deepens through its passing from the customary, natural law to the contractual and positive one. The concepts of morality and legality have a starting point in common, which is the custom. At the same time, the legality and morality are interrelated and intensify each-other because they are considered „inter homines”, like the language, and not in „interiore homines”, like the will. Their social-historical dimension ensures their progressive nature, through accumulation and quality differentiation. If the legal laws are not duplicated by the moral ones and if they don't pursue an ethical goal, they cannot contribute to the ascendant course of the human spiritualization. Hence, the importance of understanding the necessary interrelatedness and complementarity of these two cardinal concepts of the world we live in – legality and morality.

**Key words:** legality, morality, natural law, contractual law.

În afară de decretul legiuitorului nu există niciun fel de normă juridică. Nu poate fi „drept” ceea ce împiedică binele public și ceea ce aduce vătămare statului. Condiția optimă a conviețuirii omenești este erijarea societății în subiect de drept, în subiect al celor mai înalte și mai depline drepturi. De la cutumă, înțeleasă ca normă juridică și morală a unei comunități umane, la drept natural, bazat pe exigențele raționale intrinseci ale naturii umane, la dreptul contractualist ca reglementare a formelor de exercitare a puterii, legalitatea a fost prezentă sub o formă sau alta, pentru ca, odată cu dreptul pozitiv, legislația să cuprindă și să reglementeze aproape toate sferele vieții sociale.

Justiția rezidă în acordul acțiunilor cu legile. Ea nu e nimic în sine și nu există înainte de lege. Justiția nu are existență în afara legilor pozitive. Să nu lezezi pe nimeni, să nu-ți însușești ce nu este al tău, să trăiești onest, sunt norme juridice ale dreptului roman profesat de Ulpian. Dreptul trebuie considerat ca mijloc de perfecționare a omului, ghidat fiind de scopuri morale.

Anterior acestor norme juridice s-a afirmat așa-zisa regulă de argint (Nu face altora ceea ce nu vrei să ți se facă ție) sau sub o altă formă regula de aur (Fă altora ceea ce vrei să ți se facă ție). Intercondiționarea dintre legalitate și moralitate este o piesă esențială a socializării vieții umane, a potențării acesteia, realizându-se atât bine cât este necesar pentru înlăturarea unui maxim de rău.

I. Kant consideră că fără împlinirea exigențelor justiției prin drept viața umană nu merită să fie trăită. Prin libertatea limitată a individului se întemeiază și se consolidează libertatea tuturor. Istoria unui popor începe după ce cutuma a luat

ființă. Dreptul nu există a priori. El s-a constituit pe parcursul istoriei, luând forme specifice la fiecare națiune. Ordinea juridică pozitivă se realizează pe două căi: cutuma și legiferarea.

Dreptul, consideră Rudolf von Ihering, nu crește ca și iarba în câmpie fără luptă. Dreptul este forma în care statul își organizează și asigură condițiile de viață ale societății. Ihering întreprinde o disociere între scopurile egoiste și cele altruiste ale dreptului. Egoismul constituie izvorul tuturor acțiunilor noastre. Altruismul este tot o formă de egoism filtrat prin civilizație. Egoismul este un produs al naturii. Altruismul pune accentul pe voința publică, depășește egoismul individualist. Enunțul „eu exist pentru mine”, este expresia egoismului individual. Enunțul „lumea există pentru mine” este formula voinței de posesiune. Pe când, enunțul „eu exist pentru lume” circumscrie nu lumea fizică, ci lumea umană, aceasta devenind o sursă a utilității pentru toți.

Atributul de drept și nedrept nu poate fi gândit decât cu referire la o acțiune. Dreptul și morala sunt două specii de evaluare și reglementare. Dreptul stabilește condițiile indispensabile conviețuirii. Ființa umană nu e atât o ființă organizată cât o ființă care se organizează. Însă, numai deslușirea psihismului ființei umane face posibilă înțelegerea legalității și moralității. Nu întâmplător Giorgio Del Vecchio consideră că interpretarea justiției necesită deslușirea alterității, adică a psihismului celuilalt asemănător cu al nostru.

Structural subiectivitatea celuilalt e asemănătoare cu a noastră. Ea se configurează pe și la patru nivele distincte: inconștient, preconștient, conștientă și conștiință. Inconștientul este stratul inițial al psihismului uman care circumscrie pulsionile instinctelor noastre și impulsurile stimulilor subiectivi și obiectivi deopotrivă. Preconștientul circumscrie clasele dorințelor umane: concupiscente, comune și rezonabile. Cele concupiscente exprimă potențialitățile libidoului; dorințele comune exprimă aspirațiile legate de sănătate, noroc și succes; dorințele rezonabile exprimă sentimentul pudorii și al rușinii, sentimentul de respect pentru normele și legile morale. Conștientă circumscrie tripla ipostază a eului personal: eu de moment, eu imaginar și eu socializat. Prima ipostază a eului personal și anume aceea a eului de moment circumscrie trăirile noastre afective de aici și acum, trăiri care nu sunt în întregime conștientizabile. Eul imaginar înmănușează ceea ce ne dorim sau ne închipuim că am fi putut fi dar n-a fost să fie. Ca atare, fie căutăm un refugiu în trecut, fie în viitor, dar rămânem în zona deziderabilității și idealității. Eul socializat este expresia deprinderilor viețuirii și conviețuirii, expresia unor obiceiuri adoptate și profesate la nivelul vieții de grup și comunitate.

Conștiința este corolarul psihismului uman ce se manifestă sub forma conștiinței psihologice sau a conștiinței martor sau sub forma conștiinței morale sau a celei numită judecător. Ea îndeplinește trei funcții distincte: o funcție a cunoașterii-de-sine sau funcția cognitivă; o funcție normativ-axiologică sau de autopoziționare față de propriul crez sau de normele și valorile împărtășite de ceilalți; din cuprinsul funcției normativ-axiologice se desprinde ca nerv central o a treia funcție și anume una intelectual-modelatoare, funcție prin care fiecare devine artizanul propriului său caracter.

Înainte de a avea drepturi, ființa umană are obligații, indiferent că este vorba de zona acțiunilor interzise, obligatorii sau permissive, fie că e vorba de guvernanți, fie că e vorba de guvernați. Drepturile și libertățile în cazul ființei umane devenită subiect moral se definește prin faptul că știe, alege și decide în mod liber și responsabil. Voința guvernanților se impune în raport cu aceea a guvernaților pentru că e și întrucât e conformă cu norma juridică. Încercarea de a înțelege dreptul nu din punctul de vedere al forței, ci a justificării efective necesită o considerare a apariției sale istorice dincolo de interpretările formaliste și pozitivistice. Legea e valabilă cât timp forurile competente o recunosc ca fiind de acord cu constituția sau când nimic nu-i neagă constituționalitatea.

Spre deosebire de normele morale, normele juridice nu sunt imperative categorice, ci sunt simple mijloace și procedee tehnice în vederea unor scopuri. Legislația și jurisprudența sunt funcțiuni ale activității tehnice prin care se realizează dreptul aplicabil. Voința este o activitate „in interiore homine”, pe când normele morale și juridice, precum limbajul sunt doar un produs „inter homines”. Legile particulare pot să fie sau să nu fie; ceea ce rămâne este legea fundamentală, adică constituția sau garantul legiferării. Dreptul natural e deosebit de cel pozitiv, deoarece se afirmă ca principiu deontologic, indică ceea ce trebuie să fie, chiar dacă nu este.

O propoziție juridică participă la forma logică (universală) a dreptului, iar în afară de această formă care rămâne impasibilă la variabilitatea conținutului, nici o experiență juridică nu e posibilă. Forma logică e o condiție a priori, o condiție limită a experienței juridice în genere. Numai deslușirea psihismului ființei umane face posibilă înțelegerea legalității și moralității. Justiția implică cerința ca fiecare subiect să fie recunoscut și tratat ca înfăptuitor al propriilor sale acte. Această condiționare și interpotențate a intersubiectivității și intercomunicării are loc sub felurite aspecte: paritatea (sau egalitatea inițială a participanților unui raport), reciprocitatea (sau corelația inseparabilă); tratarea celuilalt de pe poziția bunului simț, adică să fie recunoscut, apreciat și să i se ofere ceea ce merită sau ceea ce i se cuvine.

Viața e valoarea cea mai înaltă pentru noi și totodată e fundamentul tuturor valorilor noastre. Ele se ierarhizează după calitatea conținutului vieții. Nevoile, grijile și lipsurile nu ne ocolesc. Moralul e util, dar utilul nu este întotdeauna moral. Numai frumosul sufletesc, nepătat de egoisme mărunte și meschine ne înnobilează. Acest exercițiu e dificil, dar merită să ți-l asumi și să te lupți pentru el. Viața fiecăruia dintre noi se circumscrie între orizontul imediat al nevoilor cotidiene și orizontul îndepărtat al pariurilor existențiale. Legalitatea e conformitatea cu ordinea juridică pozitivă. Justiția se referă la calitatea intrinsecă a acțiunilor.

Legea nu poate crea justiția, ci poate să o recunoască și să o sancționeze. Conștiinței noastre morale nu i se poate atribui calitatea de a crea justiția. Nu ea face ca o acțiune să fie justă sau injustă. Ea e mediul, locul, în care se produce clarificarea a ceea ce e just și injust, a mijloacelor necesare pentru a o afirma și a o apăra. Dreptul e condiția necesară, după cum considera Kant, prin care se asigură

coexistența libertăților. Etica luminează, conduce și domină viața dreptului, care i se atribuie statului. Acesta are funcția de legiferare, de aplicare și apărare a legilor, el are și o funcție educativă, de asigurare a cooperării indivizilor care-l alcătuiesc și a generațiilor care urmează întru realizarea civilizației și culturii.

Lipsa spiritului filosofic într-o țară, subliniază E. Sperantia, poate aduce în politică oportunism, iar în legiferare incoerență. Norma are ca punct de plecare folosirea echerului pentru trasarea unghiurilor drepte și a liniilor perpendiculare. Drumul ca parcurs și destinație ilustrează, de asemenea, semnificația unei norme. Logicitatea asigură fondul justului și al justiției. Aplicarea justă a unei norme înseamnă conformitatea la legile admise. Dreptul ca ansamblu de norme ce funcționează coerent se întemeiază pe consecvență logică și legitimare a procesului socializării.

Norma prin menirea sau destinația sa ne dezvăluie un sens sau un rost. Din suita normelor distingem două mari clase: clasa normelor cardinale, cum ar fi reciproca respectare a vieții între persoanele omenești, respectarea ordinii de drept sau a legalității și cerința existenței unei justiții în societate și clasa normelor adventive. Acestea sunt în număr de șapte subspecii: 1) norme punitive, adică cele care prescriu o reacție de sancționare împotriva ilegalităților; 2) norme coercitive, adică cele care prescriu constrângeri; 3) norme dispozitive, adică cele care ordonă anumite acte sau detalii de acțiune; 4) norme exceptive, adică cele care precizează cazurile în care unele norme dispozitive pot fi eludate; 5) norme prohibitive, adică cele care interzic anumite acțiuni; 6) norme permissive, adică cele care prescriu cazuri în care anumite norme prohibitive pot fi eludate; 7) norme organizatoare, adică cele care organizează.

E. Sperantia aprobă „Anumite postulate pe care orice minte și le preune inevitabil, fără a fi demonstrabile”<sup>1</sup>. Ele sunt scheme în cuprinsul cărora mintea noastră are propensiunea de a concepe și de a înțelege. Norma respectului reciproc îmbracă deopotrivă o formă juridică, care constituie garantul proceselor conviețuirii și integrării sociale și o formă morală prin regula de argint (Ce ție nu-ți place altuia nu face) și regula de aur (Fă celorlalți ceea ce ei ai vrea să-ți facă ție), norme care alcătuiesc sursa socializării ascendente a comportamentului uman.

Pe lângă norma respectului reciproc funcționează norma respectării angajamentelor. Contractele încheiate în urma negocierilor, contracte necesare menținerii și creșterii vieții economice. Socializarea nu poate fi concepută fără norma respectării angajamentelor. Nu trebuie să se ajungă în situația paradoxală sesizată de Hegel, în care viața este lipsită de reguli și regulile lipsite de viață. Inițial, socializarea s-a realizat într-o manieră involuntar cutumiară. Ulterior, în mod intenționat sub forma normelor juridice cardinale și adventive. Legiferarea este o creație voită a normelor juridice de drept sau a ordinii juridice pozitive. Misiunea de a legifera este elementul central și definitoriu al formelor de guvernare. A legifera înseamnă a decide întregul curs al vieții sociale.

---

<sup>1</sup> Eugeniu Sperantia, *Introducere în filosofia dreptului*, Tipografia „Cartea Românească”, Cluj, 1946, Ediția a III-a revăzută și adăugită, p. 333.

Orice legiferare se întemeiază pe natura determinată a activităților de motive și interese. Există o tipologie a acestor activități: interzise, obligatorii, permissive și tolerante. Acestea le corespunde un mănunchi de obligații, drepturi și datorii. În acest sens, orice legiferare nu e posibilă fără cunoașterea acestor tipologii de activități, fără urmărirea atentă a orientărilor și limitărilor în ce privește activitățile personale și comunitare. Aceste orientări și limitări ale activităților umane permite justificarea.

Un drept nu poate fi afirmat sau revendicat decât în societate și cu referire la societate. Orice membru al grupurilor și comunităților este o persoană. Pentru a fi subiect de drept, condiția necesară și suficientă este aceea de a fi persoană. Activitatea persoanelor, grupurilor și comunităților e ceea ce preocupă spiritul juridic. Ea este aceea care se garantează și se reglementează. Activitatea este alcătuită din fapte, fenomene și procese concrete ce nu au nevoie să se sprijine și să se explice prin ficțiuni. Atât persoana cât și instituția sunt surse de acțiune și unitate de acțiune în desfășurarea realităților sociale; calitatea concretă este singurul criteriu care contează.

Statul ca instituție politică centrală își păstrează rațiunea de a fi dacă urmărește prin drept un maximum de justiție posibilă. Activitățile determinate de motive și interese, de relațiile interpersonale și instituționalizate, se caracterizează printr-o dublă natură subiectiv – obiectivă prin prezența și acțiunea normelor juridice și morale. Dreptul obiectiv este anterior celui subiectiv. Primordial este interesul, care determină cutumele și diferitele forme de guvernare (teocrație, tiranie, monarhie, democrație etc.). Dreptul obiectiv este un edificiu de norme, de interdicții și îngărdiri. Măsurile legislative ca și ansamblu de norme sunt menite să asigure justiția, să asigure afirmarea liberă și responsabilă a teritoriului moralității.

Nu dreptul se explică prin sancțiuni, ci sancțiunea prin drept. Legea se respectă și pentru alte motive decât frica și sancțiunea. În mod prevalent în cazul moralei acționează altruismul comparativ cu egoismul activităților umane marcate de prezența și acțiunea normelor juridice. Sancțiunea care se opune abaterii de la normele nejuridice, adică cele morale, nu posedă nici instituție specială nici modalități reale de eradicare a unor asemenea manifestări. Dezaprobarea morală se poate aplica de oricine și oricum, pe când sancțiunea juridică e o sancțiune organizată.

Moravurile, spre deosebire de datini, tradiții sau obiceiuri străvechi, sunt și ele o creație a mentalului colectiv dar se leagă mai îndeaproape de cursul concret al vieții sociale, de relații și interese, care vizează uneori și formele de guvernare. Moravurile ca produs spontan se pretează unui studiu sociologic pozitiv. Ele sunt emise anonim și se răspândesc prin simplă contagiune socială. Ele nu se leagă de ceea ce este înăscut (Năravul din fire n-are lecuire), ci, mai degrabă de ceea ce se contractează social, variațiunilor de utilizare și, ca atare, comportă sancțiuni difuze. Morala ca produs (moralitate, imoralitate, amoralitate) și ca proiect (atitudine critic-evaluativă) se constituie ca un ansamblu de norme, elaborate necontingent și nu neapărat cauzal, ci, dimpotrivă, rațional și teleologic. Ea nu poate fi redusă la cauze naturale, psihologice și sociale, năzuințele ei formative se îndreaptă înspre formarea caracterului.

Moravurile sunt respectate pentru satisfacerea opiniei publice, a opiniei altora, pe când imperativele morale, fie ipotetice și categorice, se află sub instanța conștiinței morale. Numai în cazul acestora se poate vorbi de un subiect moral și despre moralitatea unei acțiuni. „Moralitatea adevărată consistă în guvernarea acțiunilor prin scrupule de conștiință”<sup>2</sup>. Pentru persoanele morale și amorale, moravurile și uneori sau câteodată năravurile înlocuiesc morala. Conștiința morală se dezvoltă sub influența celei colective. Dimensiunea sa structurală o constituie logicitatea. Nici arbitrul individual sub forma domniei bunului plac nici contingentele sociale nu influențează deciziile sale.

Normele morale nu se îndreaptă direct sau imediat asupra procesului socializării. Juridicește putem judeca numai acțiunile efective, pe când intențiile sau simplele înclinări rămân străine de aprecierea juridică. Valoarea morală are ca și componente intrinseci logicitatea și normativitatea (a cunoaște adevărul și a dispune de prescripțiile și mijloacele realizării lui). Valorile dau consistență crezului moral și asigură consecvența și fermitatea unui stil de conduită personală. Morala este un sistem rațional de norme pentru propria conduită, servind de criteriu pentru autoaprecierea eului. Bunul simț logic și moral constituie un potențial inestimabil al fiecăruia dintre noi.

Față de normele juridice și cele morale, normele protocolare exprimă un alt tip de evaluare, unul bazat pe stimă, respect și considerație. Un escroc de o eleganță aproape desăvârșită a manierelor poate fi la fel de culpabil din pricina infracțiunilor ca și un borfaș rău crescut. Nu normele protocolare în funcționarea lor cotidiană sunt false sau rele, ci, mimarea lor în vederea realizării unor interese mărunte și meschine. Pe lângă normele morale și protocolare mai sunt unele norme asemănătoare cu cele juridice, care reglementează diferitele statute ale unor asociațiuni private, cluburi, ligi etc. Toate normele quasi-juridice sunt construcții convenționale. „Appetitus societatis” este o exigență extra-rațională și nu poate servi ca o premisă a unui raționament.

Normele juridice (legalitatea) te obligă indiferent dacă ai consimțit personal sau nu la stabilirea lor. Legalitatea evoluează printr-o trecere de la intențional la instinctiv, de la dreptul natural la dreptul pozitiv pe măsura organizării progresive a societății umane. Trecerea de la cutumă, de la unele porunci transmise de instanța divină la legiferarea anonimă, ulterior a unor instituții specializate, inclusiv în ce privește sancțiunile, afirmă cursul ascendent al legalității în și față de moralitate. Trecerea de la „status” la „contractus” sau după cum consideră Giorgio Del Vecchio, de la agregarea necesară la cea voluntară, de la motive psihologice inferioare la cele superioare reprezintă o interpotențare între legalitate și moralitate.

Penală sau civilă, o sancțiune se exercită pentru afirmarea socială a legii. Aceste treceri și mutații în ce privește conținutul conceptului legalității scot în evidență că dreptul este un fenomen social-istoric, care se schimbă și rafinează pe măsura complexificării vieții sociale, adică a civilizației și culturii. O normă sau un ansamblu de norme nu sunt propriu-zis juridice dacă nu sunt create și adoptate de

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 382.

instituții de stat și dacă acestea supraveghează, le aplică și le respectă. Statul fiind el însuși o instituție suprapusă celorlalte instituții ale comunității umane. Dacă funcțiile statului sunt de la Montesquieu încoace, puterea legiuitoare (parlamentul), executivă (guvernul) și judecătorească, nu e greu de sesizat că ele procură condițiile de viață, de existență ale ordinii de drept. Nu ordinea de drept există pentru a servi statul, ci funcțiile statului sunt în serviciul dreptului.

Nu indivizii fac statul, ci actele lor, și nu actele tuturor, ci numai cele care urmăresc și întrucât urmăresc scopurile precise ale statului. Trebuie să avem în vedere ca totalitate justă și buna funcționare a legiferării, guvernării și aprecierii mijloacelor și consecințelor în ce privește îndeplinirea acțiunilor concrete ce vizează bunăstarea tuturor categoriilor și grupurilor sociale ce alcătuiesc comunitatea umană numită națiune în contextul globalizării lumii actuale. „Nimic nu primejduiește mai mult unitatea unui stat, decât lipsa de unitate a legislației sale”<sup>3</sup>.

Idealul justiției și omeniei nu e o vorbă goală, ci o forță diriguitoare a îndeplinirilor concrete. „Res judicata pro veritate habetur”. Este preceptul pe care se întemeiază existența judecătorului. Cel ce nu poate fi dovedit vinovat se prezumă inocent. Dacă iubirea de oameni e dublată de sentimentul viu al răspunderii proprii și de acela al justiției, niciodată clemența nu va aluneca în slăbiciunea îngăduitoare care admite încălcarea legilor. Dubletul – legalitate și moralitate sau invers – este decisiv pentru destinul lumii contemporane. Căci „Iubirea este forța elementară interioară care ne poate așeza și menține pe liniile directe ale justiției”<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 358.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 467.





# OVERCOMING MATERIAL TYPIFICATION IN OPEN INFINITY. IN DEFENSE OF HUSSERL'S EIDETIC VARIATION

MIRCEA MARICA

**Abstract.** Husserl considers essences as the product of a method called eidetic variation, which has been widely charged with both circularity and the incapacity to escape material typification. The purpose of this paper is to show that, though several lines of defence have successfully overcome the former, solving the latter is still in need of further research.

**Key words:** Husserl, eidetic variation, essence, circularity.

## Introduction

Husserl's method of eidetic variation is meant to protect the conceiving of essences from the prejudice of any presupposition of any kind. Thus, the role of eidetic variation is to ground the essences on an objectivity freed from the particular and, conversely, to see the particulars just as possibilities of the essences, where phantasy or imagination is the main vehicle for reaching the desired position.

The method has yet faced wide criticism, mainly emerged from two different standpoints; the first, and most widely spread throughout the literature, is the accusation of circularity. The line of argumentation roughly demands a clarification on how can anyone be asked in advance, to select an instance of an eidos, if the method itself is meant to achieve exactly such knowledge.

On the other hand, people like Alfred Schütz have expressed concerns with regard to the contingency of the purifying process itself, namely referring to the fact that the method provides no assurance that type limitations specific to concreteness could not 'slip' in all the imaginary variants of the given object.

Though several lines of defense have successfully overcome the first issue, regarding the circularity of the method, I will argue that solving the second one is still in need of further research. In this respect, a recent defense brought to Husserlian eidetic variation by David Kasmier manages, as opposed to previous lines of defense, to hint to a plausible clarification on the matter, covering both the above mentioned accusations.

In the first part of this paper, I will give a short account with regard to the method of eidetic variation as present in Husserl's Ideas I, and an overview of the two main lines of criticism.

In the second section, I will present the defenses brought to the method by Richard Zaner and David Kasmier.

Finally, I will argue that David Kashmier's defense is both closer to the Husserlian spirit, and succeeds in overcoming Schütz criticism, as opposed to all previous anti-circularity defense attempts.

### 1. Free variation might be too free

Among the multitude of highly disputed Husserlian proposals is the one that places attaining essences as product of a process called 'eidetic variation' (Husserl 1983: 50-51). This method is meant to protect any possible account of how we conceive essences from the prejudice of the 'natural attitude'. The general framework of this demand is Husserl's rejection of the nominalist thesis. To motivate this, he claims that there is a clear separation between the "apodictic insights"<sup>1</sup> and being exposed to the actuality of particulars or between the sight of the essences and the perception of particulars. Even a mathematical account of reality is not enough. "Eidetic sciences" are also manifestations rooted in the natural attitude. Overcoming the stage of actual (naïve) spatio-temporality given by the appearances does not mean that the essences are necessarily cut off from the particulars or sensuous data; it means that sensuous data is just a possibility of the essences.

In other words, by putting the eidetic variation in act, Husserl hopes to dissolve the metaphysical residuum which distorts the process of obtaining purity concerning essence, by replacing the actual experience of an object (given, the appearance) with a fictitious one, in order to reach a state of objectivity. This new kind of objectivity has met wide criticism. The most popular line of critique puts forth the circularity thesis with regard to eidetic variation; namely, the concern evolves around the very possibility of seeking the essence in the absence of any clear account regarding what is being searched for. On the other hand, scholars have expressed mistrust in the absolute 'purity' of the attained eidōs from the prejudices of the typification specific to the natural attitude.

The huge amount of interpretations is the product of analyzing different stages of Husserlian discourse, and, thus, they are not always compatible with each other.

---

<sup>1</sup> "What we usually call evidence and intellectual sight [...] is appositional, doxic and adequately preventive consciousness which "exclude being otherwise"; the positing is motivated in a quite exceptional manner by adequate givenness and is, in the highest sense, an act of "reason". The arithmetical example(s) illustrate that for us. In the example of the landscape we have, it is true, a seeing, but not an evidence in the usual pregnant sense of the word, an "intellectual seeing". Observing more precisely, we note two differences. In one example it is the matter of essences ; in the other, a matter of something individual; secondly the eidetic example the originary givenness is adequate, whereas in the example from the sphere of experience it is inadequate. [...] differences [...] will prove to be significant with respect to the kind of evidence". See also author side note: Eidetic seeing vs. seeing of something individual (Husserl 1983: 329).

For the moment, I will limit myself to a brief account of the main reproach, namely that concerning the problem of intentionality contributing to its own fulfillment. More precisely, criticism has maintained that, either intending an object in certain way implies a level of already-acquired knowledge with regard to what the essential feature of object might be, or encountering the essence is, at least, improbable.

Husserl's proposed method of accessing the eidos has been, on one hand, accused of lacking specific laws under which it should function. If the method's aim is to produce instances totally arbitrarily, and without restriction, matter of facts (possibilities) that are not 'like' those being investigated could be 'allowed in'.

J.N. Mohanty described this concern, with regard to the possibility of a never ending variation effort. Transposition of the given objects must be limited by a principle; otherwise, the possibility of attaining the essence seems at least contingent:

[...] the method requires that at some point in my imaginatively fabricating variants, I must be able to say 'this is not any longer an  $\emptyset$ . How can I say 'this is not any longer an  $\emptyset$ ' unless I have already an acquaintance with what that something must be like in order to be counted as an  $\emptyset$ , or what something must be like in order to be ruled out as an  $\emptyset$  (Mohanty 1989: 33).

Accordingly, it is impossible to 'see' the universal because we face a problem of open infinity of actual and possible examples. The identity under which an object functions would dissipate into unlimited possibilities.

Along with above mentioned line of argumentation comes John Scanlon's criticism: "if the method is meant to achieve knowledge of eide [Pure Essences], how can anyone be asked, in advance, to select an instance of an eidos and then to imagine a series of arbitrarily varied instances of the same eidos?" (1997: 168).

How can someone perform the free variation, which requires producing a multitude of 'alike-nesses', if he has no account of what is the specific criterion for that alikeness? In the virtue of what would consciousness deliberate that any virtual example shares an essence with the actual modality of the object? This line of criticism is different in nuance from the previous, and stronger than it might seem at the first glance. Namely, it implies that either you must know before the eidetic variation what is the essence you want to purify or, otherwise, that the method might multiply the exact property which lacks any essential sense. In other words, it seems that no matter the level of 'givenness', it might be impossible through free phantasy to have eidetic insights.

Another manner of questioning the validity of free variation is to argue that consciousness, as being the locus for finding the essences, cannot invent its own limits. Here is Klaus Held:

[...] those limits which are discovered by consciousness while running through the variants are clearly already given to it [...] Rather, it bumps into them; they are the

boundaries beyond which such a running through of the variants cannot go. What sets such boundaries for phantasy in its free play? What engages varying consciousness in such a way that rejection can bring the invariants in it forward? (2003: 32)

So, if the origin of the essences must be found during ideation and not before, how are these essences interrelated with the objects? Consciousness does not seem to be a product of the actual perceived object but vice-versa, and from this it cannot set limits to essences, therefore the latter could become merely a continuum, open to constant redefining.

## 2. Free variation might not be so free

Another reproach addressed to the method of eidetic variation regards the lack of assurance that the limitations of concreteness could not ‘slip’ in all imaginary variants of the (given) object. At this second level of criticism, it has been argued that free variation might not be so free from the natural attitude. Alfred Schütz argues that the natural attitude is, in this respect, impossible to overcome:

Is it possible to grasp by means of free variations in phantasy the eidos of a concrete species or genus, unless these variations are limited by the frame of the type in terms of which we have experienced in the natural attitude the object from which the process of ideation starts as a familiar one, as such and such an object within the life world? Can these free variations in phantasy reveal anything else but the limits established by such typification? (1959: 164)

Indicating the arbitrariness of the imagined examples as a central variation point could be insufficient to grant that the discovery is more than an empirical essence for the object. In other words, it could be the case that someone is inducing through imagination an infinite catena of the same contingent property. If we allow for the objects of the eidetic effort to be ‘examples’, or members of types, entering the imaginative process, we do not escape the prejudice of the natural attitude.

If the eidetic variation starts with an actual moment of experience as part of a type (or the object is represented as a distorted identity) with biased limitation, how could this fact be overcome in imagination? Thus, a possible argument for rejecting free variation would state that the method just multiplies ‘natural’ properties in imagination, and, in doing so, the essence is grounded in the natural attitude. In this case, the prejudice would be that the natural limitations of the objects are maintained during the whole process.

In an abrupt manner, this thesis can be synthesized by interpreting the objects like invariant micro-ontologies with independent existence (prototypes), and, thus, the essence is merely an actual type. This interpretation allows Schütz to question the possibility of freedom to reach more than an actual type for an experienced fact. Thus, free variation “can reveal nothing that was not pre-constituted by the type” (Idem); therefore the eidetic distillation is impossible.

Obviously, this result would be far from what Husserl had in mind claiming eidetic variation as the method which offers reliable access to purified essences.

### 3. First defense: clarification vs. discovery

There are two major interpretations on Husserl's work in this respect, each of them aiming to defend the method of free variation against critiques regarding the alleged circularity involved in the process of attaining objectified knowledge of essences.

First attempt to remove circularity objections is to interpret free variation as a fine tuning method for obtaining essences. Accordingly to this approach, eidetic variation is merely shifting attention from the individual/particular/actual object to a not- yet -clarified essence (Zaner 1973a: 32). The main idea is that, before the eidetic variation, we need to choose what aspect we are interested into:

[...] the validity of the method of free variation always rests on the apprehension of the intentionality of the consciousness and its indented correlates. It is from the apprehension of noetic-noematic character of any actual or possible experience that the method of free variation begins (Zaner 1973b: 202).

Accordingly, eidetic variation requires an already present intention of a type as an intuition of the furtherness, but that type is not clearly determined and consequently neither are the essences. Anyway, taking the object as an example of its type doesn't imply that we have a clear knowledge of what is its essence. So, shifting to types of the objects must take place despite the lack of clarity the specific content of the type itself may have initially. In the process of extracting the essence, the actual object is isolated as noema (and its necessary relations as noesis). The process of variation, (initially vague by the virtue of only partial grasping) offers a determinate essence of the object. In this way, the apparent circularity is not vicious due to the fact that the method of free phantasy is a method for clarifying the essential character which is initially given in an unclear manner: "[...] when the actuality- mode (stated noematically, the givenness-mode) – disregarding the changes in continuous flux – necessarily varies according to certain discrete types, something essentially common always still remains throughout the variations. Noematically, what is preserved as identical sense [...]" (Husserl 1983: 292).

Thus, it is true that the method requires that we think about objects as subsequents of identities, but this does not entail that we already know the essential character of the object in order to treat that object as an example of its kind. Free phantasy deals with unclarity of types which can be clarified in the process of variation. Practically, the arbitrariness is indicated as guarantor of escaping that vicious circle, the point of departure being followed by the clarification of the essences. Using the analogy with geometry, Husserl argues that essences could be obtained when elevating 'seeing' to imagination: "Even when one 'ponders' while

looking at the figure, the processes of thinking that follow are, with respect to their sensuous substratum, processes of phantasy the results of which fix the new lines in the figure”(1983: 156-157).

Essences are only sourced in how objects are given to consciousness and constitute themselves form appearances, and not by the virtue of being member of certain types. And this does not presuppose that the intention of a particular (a moment) or a starting intuition has already access to a specific type, just that it is about to find it. Also, it is not necessary that variant cases are cases of the same type; they are only restricted to share the same actual property. Zaner’s interpretation assumes the validity of the method despite the coexistence of material types along with the formal ones.

Still, while understanding actuality as modality of a universal type is a part of rejecting circularity (something unknown is to be found), it does not explain how the access to the ‘most a priori’ level is to be guaranteed. So free variation could be performed without the danger of circularity, but there is no guaranty that it will produce the most fundamental character for the matter in question. To conclude, this interpretation rejects the accusation of circularity but does not cover the problem of the purity of essences. At this point, questions about the famous regional ontologies<sup>2</sup> arise; namely is it possible to establish a hierarchy among those ontologies and consider one of them as being the most fundamental? And, accordingly, is it possible to speak about a hierarchy among types?

#### 4. Solving the ‘residuum problem’

The second important family of considerations into the defense of the method of eidetic variation is based on the distinction between actual/material universals and ‘pure’ essences. Those pure essences can be discovered by overcoming the actuality in enhancing variational efforts beyond the consciousness of the concreteness. According to David Kasmier (2010), Husserl recommends a high dose of imagination in the process of attaining essences in order to reach a non-empirical quality of those essences (2010: 23). Somehow, this way of interpreting eidetic variation is rooted in the belief in the legitimacy of switching from material/empiric to ‘pure’ as possible/thought universals. This second understanding of Husserl implies a rejection of the empirical moment for the starting point in the demarche of obtaining objective knowledge. Empirical types are experienced at the level of actuality and they are the subject of natural sciences. Through modalisation, Husserl rejects a priori sciences the naturalistic ones.

The sole purpose of the process is to reject any biased grasp of essences or partial account for identity of the fact (object) in question. The universal must be a priori in the sense of a necessary general *form* of existence for any state of affaires. So, in eidetic variation, we find a tool which reveals the necessary way of any

---

<sup>2</sup> “Husserl divided ontology into formal ontology and several material or regional ontologies. Formal ontology deals with formal ontological concepts, those concerned with objects in the most general form of existence” (Simons 1995: 312).

existence uncontaminated by the accidents of the physical interpretation. The pure essences are to be found by overcoming the level of the particular and contingent (which can have its own essences, like extension).

That is to say, it is true that mathematical sciences could have a particular eidos (for example the space bound determination in geometry), but Husserl's interest rests on the most universal types, in which a fact can recognize its apodicticity: "[the] necessary general form, without which an object such as this thing, as an example of its kind, would not be thinkable at all" (Husserl 1977: 54).

Thus, the aim of eidetic reduction is to raise the level of knowledge to the most a priori law under which a fact is possible. This task is best performable in imagination, beyond which we encounter the limits of absurdity. Doing so, an open infinity is offered for any particular and, consequently, an apodictic general 'reality' for any modality. In short, in removing circularity one needs to understand Husserl's ideation not through the glance of dependency (particulars as part of types), but as a basis for an intuition of pure universals. This primordial mode of the object (beyond which the fact stops to exist in any possible way) is revealed by the process of eidetic variation which works in the virtue of two principles: 1) the already bracketed relation of the fact with the existence of the world, and 2) the possibility of finding in imagination an unlimited number of subsequents for the universal ("open infinity") (Kasmier 2010: 24). Husserl demands this open infinity to ensure objectivity for the essences exactly as a mathematician conceives a function which links an infinite numerical domain with its co-domain. In fact, the defender of this account is aware of the possible empiric qualities of a moment (given fact), but he holds that Husserl choose to ignore those qualities and, like a geometer who ignores the actual materiality of a worldly figure and has access to an analogue "open infinity", to be concerned with the pure essences of the given, according to its descriptive formal ontology (here, formal referring to the apodictic form of an object not logical formalism). So, Schütz's doubts can be dispelled by conceiving the purity of essences as to be found in the open infinity, where all natural characters can be washed away.

### **Conclusion**

Zander's interpretation of Husserl's eidetic variation successfully removes circularity, showing that before the process an explicit type is chosen, and the fundamental character of this 'x' type is revealed in the ideational demarche. This 'explicit' intention is the law according to which (against Scanlon's views), during the free variation, we do find the criterion to accept or to reject the fictive cases. Roughly speaking, first we 'see' something, and then, in accord with what we have seen, a clear and distinct idea of the given fact arises in ideation.

Despite the success in avoiding circularity, this understanding of free variation leaves open the problem of induction and consequently fails to show how this method is different from an arbitrary abstraction. In other words, a fact/object

is the pole of multiple and very different properties and is hard to elect the fundamental ones. The main weak point of Zaner's account is that it leaves open the possibility of failing to reach the level of fully grasped essences, and to remain in a space of partial description. On the other hand, Kasmier both solves the problem of circularity and successfully overcomes the difficulties described by Schütz. The danger described by the latter's position is that any intuition of the type considered before eidetic variation could be fundamentally limited by the extension of the particular/ actual case and, thus, to just end-up in a broadened extension (in a Cartesian sense). A fictitious scenario is the completion of fact taken purely in all its possibilities. Thus, the method rejects the possibility of an actual/material 'typification'. The difference is quite clear: "the extension of a pure essence is not limited to the actual world" (Kasmier 2010: 29).

### **Bibliography**

#### **Sources**

Husserl, Edmund (1983) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy – General Introduction to Pure Phenomenology*, part I, translated by F. Kersten, The Hague / Boston/ Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers [1913].

#### **Secondary literature**

Held, Klaus (2003). Husserl's Phenomenology of the Life-World. In *A New Husserl: A Critical Reader*, ed. Donn Welton, Bloomington: Indiana University Press.

Husserl, Edmund (1977). *Phenomenological Psychology. Lectures, Summer Semester 1925*, trans. J. Scanlon. The Hague: Martinus Nijhoff.

Kasmier, David (2010) A Defense of Husserl's Method of Free Variation. In *Epistemology, Archaeology, Ethics - Current Investigations of Husserl's Corpus*, ed. Pol Vandavelde and Sebastian Luft, London, UK, NY, USA: Continuum International Publishing Group: 20–31.

Mohanty, J. N. (1989). *Transcendental Phenomenology: An Analytic Account*. Oxford: Blackwell: 33.

Scanlon, John (1997). Eidetic Method. In *Encyclopedia of Phenomenology*, ed. Elizabeth A. Behnke, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers: 168–71.

Simons, Peter (1995) *Metaphysics: Definitions and Divisions*. In *A Companion to Metaphysics*, ed. Jaegwon Kim and Ernest Sosa, Oxford: Blackwell.



- 
- Schütz, Alfred (1959) Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy. In *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XX, No. 2: 164.
- Zaner, Richard (1973a) Examples and Possibles: A Criticism of Husserl's Theory of Free-Phantasy Variation, in *Research in Phenomenology* 3, Brill Academic Publishing House: 29–43.
- (1973b) The Art of Free Phantasy in Rigorous Phenomenological Science. In Fred Kersten and Richard Zaner (eds.), *Phenomenology: Continuation and Criticism. Essays in Memory of Dorion Cairns*. The Hague: Nijhoff: 192–223.



# I DO HAVE REASONS TO BELIEVE IT IS A CHURCH. DRETSKE'S NEW CASE AGAINST CLOSURE VS. TRANSMISSION FAILURE

MONA MARICA

**Abstract.** Fred Dretske's attack against the epistemic closure principle has sent the epistemology world into a serious spin; many philosophers argued that abandoning closure is a too high cost to pay for escaping the sceptic's standpoint. Recently, Martin Davies and Crispin Wright argued that inferences such as Dretske's famous Zebra ought not to be regarded as cases of closure failure, but rather as cases of transmission failure. This paper argues that, though we are indeed indebted to Dretske for putting his finger on this issue, his 2005 strategy for rejecting closure brings nothing new to the table set by Davies and Wright.

**Key words:** closure principle, Dretske, transmission failure.

## Introduction

In his seminal work "Epistemic Operators" (1970), Fred Dretske provided a sophisticated argument against the skeptic standpoint, by denying that knowledge is closed under known entailment. Closure is the epistemological principle that states that

*K*: If a subject *S* knows *P*, and *S* believes *Q* because *S* knows that *Q* is entailed by *P*, then *S* knows *Q*.

Dretske developed his main case against *K* in his early essays by denying that the reasons to believe *P* necessarily constitute conclusive reasons for believing *P*'s known implications. Dretske's account remains highly controversial however and, aside from a few notable exceptions (Nozick 1981, Heller 1999), for most epistemologists, the idea that deductive inference represents an epistemically safe way of extending one's belief corpus was simply too dear to be easily abandoned.

Yet, it seems that Dretske has certainly put his finger on something. More recent developments due to Crispin Wright (1985, 2003) and Martin Davies (2003), have shed new light on the matter; in short, what Wright and Davies argue is that Dretske's examples do not, in fact, constitute failure of knowledge closure, but rather incarnations of warrant transmission failure. Suppose one believes *P* on the basis of *w*, and knows that *P* implies *Q*. Transmission fails when *w*, while being a strong warrant for sustaining *P*, does not succeed to bring any support to *Q*.

In more recent work though, Dretske (2005) offers fresh reasons for rejecting closure, and revives aspects of his previous case, arguing that given a proper understanding of our main ways of acquiring and preserving knowledge, we will come reject *K*.

The purpose of this paper is two-folded; first, I will argue that Dretske himself, in his early essays, confusedly argued for the failure of closure, while illustrating with cases of non-transmissibility of warrant. Second, after offering a short account of Wright's and Davies's arguments for transmission failure, I will argue that Dretske's more recent strategy against closure brings nothing essentially new to the table, but rather offers a unnecessarily detailed map of transmission failure within the context of different ways of acquiring knowledge.

### 1. Reasons for believing

In support of his attack on closure, Dretske offers his famous *Zebra* case: you go to the zoo, see several zebras in a pen, and on the basis of your perceptual information you believe that those animals are zebras. As you know what zebras look like, and these animals look just like that, you are certainly fully justified in your belief. But if the animals are zebras, then it follows that they are not mules cleverly disguised by the zoo authorities to look just like zebras. Does your perceptual justification entitle you to believe this latter claim? There is a strong intuition that it does not. In the light of this, Dretske claims closure of knowledge under known entailment fails.

He argues that epistemic operators are semi-penetrating, that is to say that, though they obviously penetrate to some of the necessary implications of a proposition, they fail to penetrate to all of them. To support this claim, he first appeals to more intuitive examples featuring the operator 'reason to believe that', in order to ease his way to the more problematic argument against the penetrability of 'to know' as such:

*Empty Church:* Suppose you have a reason to believe that the church is empty. *Must* you have a reason to believe that it is a church? I am not asking whether you generally have such reason. I am asking whether one can have reason to believe that it is a church which is empty. Certainly your reason for believing that the church is empty is not *itself* a reason to believe it is a church; or it *need not be*. Your reason for believing the church to be empty may be that you just made a thorough inspection of it without finding anyone. That is a good reason to believe the church empty. Just as clearly, however, it is not a reason, much less a good reason, to believe that what is empty is a church (1971: 1012–1013).

Dretske goes on to argue that not only epistemic operators are semi-penetrating, but they specifically fail to penetrate to some of the contrast consequences of a proposition, such as that present in the skeptic argument. To this aim, he appeals to the similarities epistemic operators have with what he calls 'explanatory operators' (such as 'explains that'), in that both are semi-penetrating. Bill and Mary loving each other explains that Bill and Marry got married, and also

explains that Mary got married. But, for instance, something explaining why Mary takes her lunch to work does not necessarily explain why Mary goes to work. So 'explains that' is a semi-penetrating operator. But, more than that, 'explains that' specifically fails to penetrate to some contrast consequences of a proposition. My red walls clashing with my green couch explains why I decided to paint my walls green, but fails to explain why I did not, instead, replace the couch. Mary being on a diet might explain why she did not order desert, but does not explain why, instead, she did not order it and throw it toward the waiter (1971: 1021–1022).

By analogy, Dretske claims that, due to the similarities epistemic operators have with explanatory operators, they too should be rather thought of as not penetrating to contrast consequences, such as, for instance, the brain in a vat scenario.

Dretske himself recognizes that arguing by analogy is not a particularly strong way to argue, but he states that he finds it at least revealing, and even convincing, because of the "same logic" explanatory and epistemic operators share with regard to their penetrability.

## 2. Transmission failure vs. closure failure

In response to Dretske's widely debated rejection of the closure principle, in a 1985 British Academy lecture, Crispin Wright drew attention, for the first time, to the distinction between closure and transmission of warrant. The closure principle, Wright argues, is the weaker principle (2003: 58); an argument complies with closure "provided that if there is warrant for its premises, there is warrant for its conclusion too." Adding the extra requirement that the very warrant supporting the premises should provide, perhaps for the first time, warrant for accepting the conclusion, makes for the stronger principle of transmission. Hence, Wright argues, cases like *Zebra* and the like do not exhibit failure of knowledge closure (in fact, Wright explicitly expresses his skepticism regarding the very existence of genuine counterexamples to closure), but of transmission of warrant failure. In such question-begging cases, where there is warrant for the premises in the first place only because the conclusion is antecedently warranted, closure will hold, while transmission of warrant may fail.

Wright (2003: 59-63) identifies two incarnations of transmission failure: first, cases involving information dependence of warrant (where a body of evidence, *e*, is an information-dependent warrant for a belief *P* if *e* only warrants *P* depending on collateral information): "At work at my desk in Philosophy Hall, I hear a thunderous rumble and sense a vibration in the building. Is that evidence of an incipient electric storm? Yes, if the sky has darkened and the atmosphere is heavy and still. Probably not, if the sky outside is clear blue and my office overlooks Amsterdam Avenue with its regular cargo of outsize trucks" (Wright 2003: 60).

This first template only engages the transmission of inferential warrant. In non-inferential cases, like *Zebra*, when beliefs are directly justified via some cognitive processes, like perception or memory, Wright argues that, obviously, my belief that the animals in the pen are not disguised mules cannot be justified on the basis on my visual experience. So, indeed my warrant for believing that they are zebras does not transmit. Still, it does not follow from this that I have no justification at all for believing the conclusion, like the trustworthiness of the zoo, for instance. Even more, according to Davies (2003: 30), the warrant for my believing the animals are zebras in the first place, "cannot be rationally combined with doubt about the truth of the conclusion" stating that they are not cleverly disguised mules. Thus, even though one's reasons for believing *P* do not transmit to a known consequence *Q*, one must still know *Q* (on the basis of other reasons) in order to know *P*.

Hence, Wright concludes: „Dretske [...] originally presented these cases as failures of closure. I have just presented them as failures of transmission. Once the distinction is on the table—as it was not in Dretske's discussion—I think it is clear that the latter is the correct diagnosis”(2003: 61).

Returning to Dretske's early case against closure, it can be argued that his own appeal to the operator 'reason to believe that' points in the very direction later identified by Wright. Let us revisit *Empty Church* in this respect. What Dretske's example appeals to is the strong intuition that the reason one might have for believing that a church is empty (inspecting it thoroughly and not finding a single soul inside) fails to be a good reason for believing that it is, in fact, a church. This, however, does not say anything about one's knowledge in this respect, but only about transmission of a certain warrant through entailment. Intuitively, as Davies argues, any doubt that the building one is inspecting is, in fact, a church, is incompatible with knowing it is an empty church in the first place. Just like any doubt with regard to, for instance, the trustworthiness of the zoo, impedes one from concluding via perception alone that the animals in the pen are zebras.

### 3. The new strategy

In a 2005 article, though, Dretske argues that, while non-transmissibility does not itself imply the failure of closure, "once one appreciates the wholesale failure of evidential transmission, the failure of closure is, if not mandatory, easier to swallow"(2003: 15). He starts by rejecting Davies's thesis, arguing that it implies that one must have previous warrant for knowing one is not being fooled by a clever deception in order to know there are zebras in the pen, or cookies in the jar, or that he had eggs for breakfast. Thus, Dretske argues, the resistance to abandoning closure throws us back into the skeptic's trap.

Dretske's new strategy against closure comes, though, as a surprise; he argues that, considering that most of our ways of acquiring knowledge are not closed under entailment, our trust in the closure principle for knowledge itself is at least odd:

Not only is [perception closure] false, none of our nonperceptual ways of coming to know, none of our ways of preserving knowledge, and none of our ways of extending it are closed under known implication... If all this is so, if none of our ways of knowing, extending knowledge or preserving knowledge are closed, it seems odd to suppose that knowledge itself is closed. How is one supposed to get closure on something when every way of getting, extending and preserving it is open (2005: 13–14)?

Dretske provides an analysis of a small sample of our ways of acquiring knowledge with regard to closure: perception, testimony, proof, memory, indication, and information. I will not consider here, for the sake of concision, all of the discussed ways of coming to know, as Dretske's argument is roughly similar for every item in the list.

Let us consider information; Dretske maintains that, normally, when a thermometer registers 32 degrees on a Fahrenheit scale, it carries the information that *Temp*: the temperature is 32 degrees Fahrenheit. Now, *Temp* entails that the following proposition, *Broken*, is false: The temperature is 100 degrees Fahrenheit and the thermometer is broken. Dretske denies that the thermometer carries the information that *not-Broken* holds, and this looks intuitively right. Dretske understands information in terms of conclusive reasons, so that *R* carries the information that *P* is true only if, were *P* false, *R* would not hold.

But all this example seems to show is that, to put it more straightforwardly, information does not provide conclusive reasons for all the implications of a belief it warrants; which is to say that, basically, conclusive reasons do not transmit via entailment. So, again, all Dretske does is provide us with a long, sophisticated argument for transmission failure. In other words, the fact that the thermometer registers 32 degrees constitutes warrant for believing the temperature is 32 degrees, but the warrant does not transmit to the implied belief that the thermometer is not broken. We are in *Zebra* all over again, and nothing new seems to be added to the 1970 argument in order to reject Wright's and Davies's account. As Wright puts it, just like in *Zebra* and *Empty Church*, the argument above is valid, but not cogent, since knowledge of the conclusion is presupposed in one's supposed introspective knowledge of the premises. Thus, it is a counterexample to transmission, but fails to pose any threat to closure.

Dretske himself, for that matter, points again to transmission failure in explaining the mechanisms of what he takes to be closure failure: "Even when instruments (and this includes the human senses) are in perfect working order, they do not – they cannot – carry information that what they are providing is genuine information and not misinformation. That isn't an instrument's job" (2005: 22). Thus, Dretske argues, perception cannot provide conclusive reasons for the reliability of perception, the external world does not provide any conclusive hints towards its real existence, and neither does my memory warrant the real existence of the past.

In Wright's words, again, such arguments, from first-hand knowledge to heavyweight implications, are valid but not cogent. A cogent argument is "an argument, roughly, whereby someone could/should be moved to rational conviction of the truth of its conclusion—a case where it is possible to learn of the truth of the conclusion by getting warrant for the premises and then reasoning to it by the steps involved in the argument in question"(2003: 57). It is a fact that the truth of the conclusion  $Q$ : This instrument is working properly, cannot be warranted by the information the instrument itself provides; thus, it is a fact that we cannot learn the truth of the conclusion by first getting warrant for the premise  $P$ : This instrument displays  $p$ , and then reasoning to it by the steps involved in the argument. But, as Wright puts it, a valid argument with warranted premises is one thing, and a cogent argument is another. The fact that an argument is not cogent, does not entitle one to question its validity, nor the justification for its conclusion, but only the quality of the transmission of the warrant supporting the premises to the conclusion.

### Conclusion

Not knowing the consequences of a justified belief is one thing. Failing to get support for the conclusion of an argument from the reasons warranting the premises is yet another. Fred Dretske himself pointed to transmission failure and not closure failure in his early essays on the matter; in supporting his case against the penetrability of 'to know' by appealing to examples featuring the operator 'reasons to believe that', he cleared the way for Davies's and Wright's argument for transmission failure.

Also, I have argued, his recent attacks against the closure principle bring nothing new to the debate, offering nothing more than further support for the transmission thesis. Dretske's thorough analysis of our ways of acquiring, preserving and extending knowledge, does not do much to support his claim that, insofar as none of the latter are closed under entailment, neither is knowledge, but rather offers a extended mapping for the failure of the stronger principle of transmission.

### Bibliography

- Davies, Martin (2003). The problem of armchair knowledge. *New Essays on Semantic Externalism and Self Knowledge*. Nuccetelli, S. (ed.). Cambridge, MA: MIT Press: 23–56.
- Dretske, Fred (1970). Epistemic Operators. *Journal of Philosophy* 67: 1007–1023.
- Dretske, Fred (2005). Is Knowledge Closed under Known Entailment? The Case against Closure. *Contemporary Debates in Epistemology*. Steup, M. and Sosa, E. (eds.). Blackwell, Malden, MA: 13–26.



- Smith, Martin J. (2009). Transmission failure explained. *Philosophy and Phenomenological Research* 79 (1): 164–189.
- Wright, Crispin (2003). Some reflections on the acquisition of warrant by inference. *New Essays on Semantic Externalism and Self Knowledge*. Nuccetelli, S. (ed.). Cambridge, MA: MIT Press: 57–77.



# CONTRIBUȚIA LUI GRIGORE TĂUȘAN LA RECEPTAREA ETICII LUI KANT ÎN FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ

CONSTANTIN STROE

**The Contribution of Grigore Tăușan to the Reception of Kant's Ethics in Romanian Philosophy.** In the present study, the author is trying to outline the particular way in which, after almost three quarters of the 19<sup>th</sup> century in Romanian culture and philosophy, while Kant was largely descriptively presented, a scholar as Grigore Tăușan 'dared' an analytical attempt on the realm of moral philosophy and following so, to confront both the great philosopher of the modern era, whom he admired and valued, and his critics: A. Schopenhauer, H. Spencer, and H. Guyau – who had objections and criticism to Kant's ethical work. By succeeding in accurately identifying the *novum* of Kant in ethics, Grigore Tăușan brings his own *specific* contribution to the Romanian philosophy, which would make Grigore Tăușan's work *The Ethics of Kant and its Opponents* to be acknowledged and placed next to the work of Kant.

**Key words:** Grigore Tăușan, Immanuel Kant, Romanian philosophy, ethics.

Lucrările marilor filosofi ai Apusului au atras ca un magnet interesul și au stârnit un puternic ecou în cultura noastră filosofică, formând obiectul unor studii și comunicări academice din partea unor cărturari care au găsit răgazul să adaste asupra lor.

În studiul de față ne-am oprit asupra unuia dintre momentele receptării în România a concepției etice a celui recunoscut ca unul din marii întemeietori ai raționalismului modern – mod de gândire care, inițiat de Descartes, a dăinuit aproape jumătate de mileniu și mai viețuiește (rezistă și subzistă) și astăzi – Immanuel Kant.

Grigore Tăușan – un maioreșcian tenace, având și el, ca și alții, dorința de a înstăpâni și la noi o filosofie, care să nu mai fie instinctuală, anonimă și impersonală „în așteptarea unei filosofii sistematice, filtrată prin capete superioare care să dea în forme superioare și savante sistemele metafizice – chei de descifrare a misterelor în care trăim”<sup>1</sup>, „în sensul unei școli, unei tradiții, ori unei filiații cu proeminențele personalității creatoare” „așa cum se concepe o atare filosofie în

---

<sup>1</sup> Gr. Tăușan, *Scrieri filosofice alese*, Ediție critică, text stabilit, note și bibliografie de dr. Adrian Michiduță, Editura Aius, Craiova, 2010, p. 203.

țările reputate a fi creat metafizicile adânci, superbe și revoluționare ale cugetării omenеști<sup>2</sup>, „a îndrăznit” să se confrunte pe tărâmul filosofiei morale cu marele filosof al epocii moderne – Kant<sup>3</sup> și cu cei, tot atât de mari – A. Schopenhauer, H. Spencer, H. Guyau –, care au avut obiecții și critici la adresa operei etice kantiene. În acest sens, în 1901, el publică un studiu de 28 pagini intitulat *Morala lui Kant și adversarii ei*, pe care îl include, după exact două decenii, și ca ultimă parte a volumului său *Evoluția sistemelor de morală. Studiu critic și istoric* (1921). Aici el încearcă, și în opinia noastră chiar izbândește, să identifice cu multă relevanță *novum*-ul adus de Kant în etică, care dă *propriul* concepției filosofului în această materie. Pentru aceasta Tăușan consideră că trebuie mai întâi evidențiată departajarea eticii lui Kant, ca etică prescriptivă a râvnei omului către idealul suprem de virtute, de etica eudemonistă, al cărei scop este trăirea vieții prin „satisfacerea delicioasă a tuturor nevoilor ei”<sup>4</sup>. În urma unei astfel de disjungeri, el desprinde elementele de originalitate aduse de Kant în etică pe direcția rolului și a menirii acesteia: rostul eticii nu este de a fi un îndrumar („un catechism al vieții zilnice”), care să cuprindă „metodele cele mai practice prin care scopurile vieții pot fi mai ușor realizate”<sup>5</sup>, ci acela de a depăși viața cotidiană și a „prescrie și a ordona omului să râvnească mereu spre un ideal suprem de virtute...”<sup>6</sup>.

Deși vorbește de elemente de noutate aduse de Kant în explicarea câmpului moralității, Tăușan nu ezită în a menționa că totuși morală kantiană „nu e nouă, cel puțin în fundamentele ei ultime, căci se găsește în dialogurile platonice”, dar imediat el se autoamendează, precizând că „Totuși morală kantiană e altceva decât morală lui Platon, căci decurge dintr-un sistem filosofic, care deși are analogii cu filosofia academică, e însă deosebită de aceasta din urmă”<sup>7</sup>. Disecând succint deosebirea, Tăușan remarcă în etica lui Kant „un schelet dialectic, o dezvoltare sugestivă și profundă, care o deosebește de sistemele analoage antice, profunde și ele, dar lipsite de acea fină țesătură dialectică ce caracterizează opera filosofului modern”<sup>8</sup>.

Grigore Tăușan, ca, de altfel, toți cei care au referit la etica lui Kant, reține esența ultimă și ultima valoare a moralei kantiene: imperativul categoric. „Prescripția fundamentală, astfel, a oricărei morale, după Kant, e ca omul să asculte

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>3</sup> Tăușan nu a fost primul cărturar român atras de Kant, pe care și-a propus să-l facă cunoscut în țară. Cu opt decenii mai înainte, Gheorghe Lazăr avea preferințe pentru filosofia lui Immanuel Kant, făcând-o cunoscută învățăcelilor săi prin cursurile de filozofie ținute la „Sfântul Sava”, unde a fost profesor între anii 1818 și 1822. Mai apoi, în plin secol XX, Ion Petrovici se apleacă asupra eticii lui Kant, în capitolul X din cunoscuta sa lucrare *Viața și opera lui Kant* (1936), pentru ca, și mai târziu, Nicolae Bellu să ne ofere un exhaustiv (peste 400 de pagini) studiu remarcabil, *Etica lui Kant* (1974).

<sup>4</sup> Grigore Tăușan, *Morala lui Kant și adversarii ei*, București, Editura I. V. SOCEC, 1901, p. 5.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

de «vocea datoriei», de acel ecou al unei alte lumi mai profunde, de *obligatia* sufletească pe care *orice* om o poartă în el. Aceasta constituie acel celebru «imperativ categoric» al moralei sale. «Fă-ți datoria», ascultă fără șovăire de porunca propriului tău suflet, fă «virtutea pentru virtute», fără speranța unei răsplăți, fără frica unui dumnezeu a tot veghetor, fără groaza unei pedepse într-altă lume; aceasta e esența ultimă și ultima valoare a moralei kantiene<sup>9</sup>.

Prin cele de mai sus Gr. Tăușan vrea să acrediteze ideea că morala lui Kant nu aparține cotidianului, nu-l frecventează, în sensul că nu derivă dintr-un fenomen omenesc, ci este „o creație metafizică”, o completare pozitivă necesară a ceea ce el stabilise în *Critica rațiunii pure*.

Morala kantiană izvorăște din convingerea autorului ei că există o libertate numenală absolută. Numai pe aceasta din urmă se poate întemeia o adevărată morală. Adevărata morală, în viziunea lui Kant, este doar aceea care se întemeiază pe libertate ca „un aspect și o manifestare a absolutului”<sup>10</sup>. S-ar părea că aici Kant se contrazice, întrucât în *Critica rațiunii practice*, el îi propune omului să cunoască, ceea ce chiar el negase în *Critica rațiunii pure*: libertatea e aceea care caracterizează și întrucâtva personifică numenul. Ca aspect fundamental al numenului, resimțim libertatea ca pe un aspect înlăuntrul nostru, ca pe o calitate a voinței noastre<sup>11</sup>. Pentru clarificarea acestei contraziceri, Gr. Tăușan invocă, în chiar terminologie aristotelică, diferența dialectică dintre formă (*morphé*) și materie (*hylé*). În urma acestui recurs la Aristotel lucrurile încep să se limpezească, căci precizează Tăușan „voința nu poate fi liberă, și nu putem avea deci intuiția numenului absolut, decât atunci când stă în faza formală, când se identifică cu principiul ei însăși, și când nu mai aspiră la nimic din ceea ce ar avea vreo însemnătate materială”<sup>12</sup>.

Dovedind o bună cunoaștere a filosofiei kantiene, Grigore Tăușan reușește să devoaleze cum libertatea voinței se află la sorgintea moralității, fiind izvorul binelui (în propria-i exprimare „nu există alt izvor al moralității, alt principiu al binelui suprem decât libertatea”, în timp ce răul este produs de voința materială, „de voința care aspiră sau tinde la un obiectiv material”<sup>13</sup>). Gr. Tăușan subliniază că, rememorând sau chiar imitând pe Aristotel, Kant arată că voința poate fi pură formă (voința de a fi, fără a fi anume ceva) și în această calitate „poate servi ca normă a vieții supreme morale”. De aici reiese că libertatea voinței („voința liberă”) e o altă expresie a moralității.

În plan filosofic, o astfel de abordare duce la identificarea criteriului moralității în intenția actelor morale și nu în rezultatele reale și concrete ale lor. Căci iată câteva din precizările pe care le face Tăușan: 1) „Caracterul filosofic ce se desprinde din aceste susțineri e că intenția măsoară actele morale, iar nu rezultatele

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

reale și concrete ce decurg din hotărârile voluntare”; 2) „Singură *intenția* face moralitatea, ea constituie virtutea și ea produce eroismul, căci numai acolo, în intenție, se plămădește omul veritabil, se manifestă puterea absolută a absolutului numenal, a voinței pure”<sup>14</sup>. În rezumat, conchide el, „... constatăm astfel că valoarea moralei de care ne ocupăm stă în recunoașterea intenției ca singur criteriu moral și în admiterea voinței formale sau pure ca izvor al întregii conduite etice”<sup>15</sup>.

Evaluând înălțimea morală a kantianismului, într-o astfel de perspectivă, Tăușan asertează că „Prin Kant, morala se înalță curată în regiunile senine ale idealului (prin curățarea de impuritățile date de „mocirla concretului”, cum ar fi spus Hegel – n.n. C.S.), se dezbracă de concesiile făcute firii omenești (căci prin carnea și sângele său omul este ființă biologică, parte a naturii, cum spunea Marx – n.n. C.S.), și astfel purificată, înrădăcinată în absolutul ce orice om îl poartă în sufletul său, râvnind la o lume pe care orice om o visează dincolo de el, morala învață pe om a fi în realitate ceea ce fantazia plăsmuise ca zeu etern”<sup>16</sup>.

Prin aceasta, Tăușan încearcă să prevină o interpretare profund greșită a lui Kant săvârșită de către unii utilitariști, care consideră maxima kantiană „Fă așa încât conduita ta să devină o normă de conduită pentru toți ceilalți” ca „*summum bonum*” ce duce la fericirea generală, fiind recunoscute ca morale doar acele fapte care se pot generaliza, „adică care pot produce o fericire extinsă”<sup>17</sup>. Or, arată Tăușan, într-o astfel de interpretare, Kant ar părea că susține ca morală conduita conformă nu cu datoria, ci cu rezultatele practice pe care ea le poate da în societate. „Această interpretare ar fi falsă, scrie el, tocmai pentru că nu ține seamă de premisa fundamentală a moralei kantiene, care e intenția. Generalizarea, implicit admisă în maxima citată, nu e un criteriu, ci un *efect* al împlinirii datoriei. Cu alte vorbe, un om nu are nevoie de experiența sa sau a altora, pentru a ști ce e bine și ce e rău, judecând astfel din *efectele* unor anumite hotărâri care pot fi valorile hotărârilor în sine, ci omul prin el însuși, aprioric față de experiență, știe ce faptă e morală, prin acea conștiință internă care îl conduce în viață”<sup>18</sup>. Observăm siguranța cu care Tăușan sesizează condiția moralității la Kant: unanimitatea oamenilor în a accepta necondiționat îndemnul datoriei. „Dacă o lege morală, o normă de conduită, nu ar putea sau nu ar trebui să fie generalizată – scrie el – atunci prin chiar aceasta s-ar anihila caracterul ei moral, căci moralitatea e sinonimă cu sociabilitatea, cu nivelarea individualităților”<sup>19</sup>. Consecința este sacrificarea de către Kant a individului și a moralei sale în favoarea unei majorități cu o morală universalistă generalizatoare. Or, în prezența unei astfel de consecințe, opinia noastră este că, prin aceasta, Kant s-ar situa oarecum în afara liberalismului și individualismului (ca afirmare a persoanei), valori promovate și consacrate de epoca modernă în care el a trăit.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 10.

În lucrarea lui de care ne ocupăm aici, Grigore Tăușan face dovada unei bune cunoașteri nu numai a eticii kantiene, ci și a concepțiilor morale ale celor care de-a lungul vremii i-au adus obiecții și critici ca, de pildă, A. Schopenhauer, H. Spencer și H. Guyau.

Pentru unii dintre aceștia, ca Schopenhauer, critica kantianismului a reprezentat punctul de pornire a întemeierii unei filosofii proprii originale. Tăușan notează: „... filosofia sa (a lui Schopenhauer) nu-i decât o inteligentă și sugestivă dezvoltare a kantianismului”<sup>20</sup>. Și, continuă el, prin aceasta trebuie să recunoaștem că „seria obiecțiilor lui Schopenhauer ... nu au putut să micșoreze valoarea filosofică a moralei lui Kant, ci, dimpotrivă, o sporește”<sup>21</sup>.

În ceea ce îl privește pe H. Spencer – ca adversar de temut al moralei lui Kant, prin valoarea sa intelectuală, prin cultura sa extraordinară, și chiar prin reputația universală – acesta își rezumă întreaga critică la adresa lui Kant în susținerea că „Dacă nu pe față, cel puțin, implicit, teoria lui Kant e tot atât de utilitaristă ca a lui Bentham”<sup>22</sup>.

„După niște frunzași ca Schopenhauer și Spencer”, Gr. Tăușan crede că e necesar să se oprească și la critica lui Kant din partea unui „talentat stilist, ca Guyau”. Căci, în opinia lui Tăușan, „el combate pe Kant radicalmente, și îi opune o serie de considerații luate din domeniul experienței practice”<sup>23</sup>.

Nu îmi propun aici să înfățișez inventarul făcut de Tăușan reproșurilor (obiecțiilor și criticilor) și argumentelor însoțitoare acestora, aduse de către cei trei renumiți filosofi eticii lui Kant, ci mă voi limita la a arăta în ce măsură el a cunoscut și a fost sensibilizat în evaluarea eticii kantiene de critica acestora. Cum spune Tăușan însuși, dacă încercăm să depășim aceste critici, dacă ne ridicăm deasupra lor și, în același timp, ne îndepărtăm de edificiul moralei kantiene, „observăm o notă ce este în relief, o fericită calitate, și anume *sugestia datoriei pentru datorie*”<sup>24</sup>. Deși este aproape imposibil de atins de către o ființă omenească idealul presupus de maxima de mai sus, Gr. Tăușan vede în el posibilitatea de a determina perfecționarea omului, sub aspectul înălțării lui morale și, implicit, împlinirea binelui societății în care trăiește. El imaginează o societate care va evolua moralicește grație acelor oameni puțin practici – apostoli și utopiști morali – care încearcă să ia „drept normă prea scurtei lor vieți sublima maximă kantiană și platonice: fă «virtutea pentru virtute»”<sup>25</sup>. Morala kantiană, așa supramundană cum este ea, are totuși în viziunea multora, printre care se numără și Grigore Tăușan, putința de a face ca omenirea să meargă din ce în ce mai înainte și mai iute pe drumul sacrificiilor, „căci în măsura în care râvnești mai sus, te și urci mai sus,

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>23</sup> *Ibidem.*

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>25</sup> *Ibidem.*

chiar dacă nu ajungi acolo unde dorești”<sup>26</sup>. Întărind cele afirmate mai sus de profesorul său de filosofie din liceu, Ion Petrovici, referindu-se la etica kantiană, sublinia că „prin obligațiile morale omul se ridică în lumea suprasensibilă a spiritualității pure”<sup>27</sup>.

Și ca într-un veritabil roman *policier*, în finalul studiului său, Gr. Tăușan dezvăluie scopul pe care l-a intenționat: „Înlăturând uscatul și aridul înveliș al moralei datoriei, am vrut să arăt în acest studiu acea căldură și acea viață care formează sâmburele fecund al moralei lui Kant”<sup>28</sup>.

În același registru, și autorul studiului de față dezvăluie motivul opțiunii sale pentru lucrarea lui Grigore Tăușan despre Kant, în termenii utilizați de Mircea Vulcănescu, care în 1943 constata și argumenta, prin numeroase exemple și situații, că „există o adevărată obsesie pentru Kant”, că „obsesia aceasta a lui Kant în cultura românească nu e nouă”. „Obsesia kantiană în cultura filosofică românească” focalizează întreaga istorie a filosofiei. „Între Descartes și Hegel se concentra la Kant, firește, tot interesul unei istorii a filosofiei, care voia să rămână modernă”<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>27</sup> Ion Petrovici, *Viața și opera lui Kant*, Editura Casei Școalelor, București, 1936, p. 176.

<sup>28</sup> Gr. Tăușan, *Morala lui Kant și adversarii ei*, p. 29.

<sup>29</sup> Mircea Vulcănescu, *Etica lui Kant*, în Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenței*, 1, Editura Eminescu, 1996, p. 188.



# EMINESCU ȘI VIRGULA

NICOLAE GEORGESCU

**Eminescu and the Comma.** The article examines from a philological standpoint a few printed versions of Eminescu's poems and argues against some editorial solutions concerning the punctuation marks, solutions that led to alterations of meaning in comparison with the manuscripts.

**Key words:** punctuation marks, critical edition of Eminescu's work.

## I. Sursa luminii

Eminescu descrie odaia sa în câteva poezii și scrisori care, puse cap la cap, pot da o imagine a spațiului ideal de lucru și odihnă. Zicem spațiu ideal, pentru că pare același, deși adresele sunt diferite – și chiar orașele sunt diferite: Iași ori București, poate chiar Viena pentru „Noaptea” (1871). Atmosfera este însă aceeași peste tot: un „înăuntru” nocturn. Odaia ca spațiu pare a intra în atenția poetului în momentul când „*Sătul de lucru caut noaptea patul*”. Chiar dacă momentul în sine al ruperii de muncă este important, ne va interesa, mai întâi, ceva de dinaintea lui, și anume lumina din odaie: de vreme ce-și caută patul, înseamnă că cel muncit a stins-o. Ca în „Scrisoarea I”: „*Când cu gene ostenite sara suflu-n luminare*”.

Pentru versul acesta am îmbinat câteva tradiții editoriale și, în căutarea obiectului propriu-zis, a sursei luminii, ele trebuie deslușite filologic. Prima tipărire a „Scrisorii I”, din *Convorbiri literare*, 1 februarie 1881, are termenul *luminare*, ca în manuscrise. Așa se păstrează cuvântul în toate cele 11 ediții ale lui Titu Maiorescu (1883-1911) și în ediția lui G. Bogdan-Duică (1924). I. Scurtu (1909) schimbă însă: *lumânare* și după el păstrează G. Ibrăileanu (1933 cu *î*) și Perpessicius (1939, cu *â*; 1964, cu *î*). Astăzi s-a generalizat lumânarea, mai ales prin desenele și gravurile care însoțesc textul eminescian (cel mai cunoscut este desenul Ligiei Macovei) – deși G. Bulgăr (1999) și, după dânsul, noi înșine (2002) am restituit termenul original. Trebuie să înțelegem că una este *a sufla în lumânare*, cum mai facem azi de ziua cuiva ori prin biserici – și *a sufla în luminare* este alta, adică poate să se refere la sursa luminii în general: flacăra de lampă, felinar, lemn, gaz aerian, lumânare etc. În „Scrisoarea I” este vorba despre lampă, și vom arăta de ce.

Mai întâi, însă, să ne aducem aminte de atmosfera din poezia „Noaptea” (1871, cu 10 ani înainte). Edițiile curente, de astăzi, au: „*Lumânarea-i stinsă-n casă... somnu-i cald, molatic, lin*”, termenul *lumânare* fiind pus prima dată în text de Titu Maiorescu în ediția a șasea (1894) – și păstrat apoi în lanț de toți editorii (mai puțin G. Bogdan-Duică, pentru că respectă textul *Convorbirilor literare*). Tot

G. Bulgăr a restituit termenul original, dar aceste ediții restitutive trec neobservate de manuale, antologii, ediții de editură etc. Să stăm, însă, și să cugetăm: cum poate să se vadă noaptea, într-o odaie, o lumânare... stinsă?! În acest paradox îl lasă editorii pe Eminescu schimbând un biet semn dintr-un singur cuvânt, pe *i* cu *â/î*. Este limpede că avem de-a face cu o expresie de limbă, *luminarea-i stinsă* înseamnă exact ce înseamnă astăzi *lumina-i stinsă*. Expresia are alt sens decât cuvintele din care este compusă.

Dați-vă seama, stimați cititori, ce ar însemna – ce înseamnă, de fapt – modernizarea în serie, mecanică, a cuvintelor, câte expresii de limbă se desființează, câte paradoxuri citim, gândim și trăim. Din păcate, trebuie urmărite pas cu pas toate aceste situații de limbă. Am făcut acest lucru în ediția noastră sinoptică, dar reiau mai explicit, mai pe înțeles, demonstrațiile „încifrate” acolo în chip de note pentru a se înțelege – pe de o parte posibilitățile foarte largi pe care le are limba română pentru exprimare, și pe de altă parte modul cum noi înșine îngustăm, de-a lungul timpului, aceste posibilități, cum le epuizăm prin standardizare și reguli normative... Odaia lui Eminescu are, desigur, și lumânare ca sursă a luminii – vezi „Cugetările sărmanului Dionis” unde „*carafa pântecoasă doar de sfeșnic mai e bună*” – dar dominantă, pentru creație, pentru lucru în general, este lampa, cum o vedem în „Singurătate” (1879): „*A târziu când arde lampa*”.

Pentru imaginea din „Noaptea” importantă este, din punct de vedere filologic, poziția apostrofului și punctuația. Dacă facem un mic efort, fie și rebusistic, putem să ne dăm seama cum înțelege fiecare editor în parte imaginea, metafora, cuvintele. În *Convorbiri literare* avem apostroful strâns, acela care indică forme legate, iar după expresie urmează trei puncte (de suspensie), exact așa: „*Luminarea-i stinsă 'n casă... somnu-i cald, molatic, lin*”. Titu Maiorescu păstrează în prima ediție termenul, dar mărește pragul apostrofului, ca pentru forme disjuncte, și pune virgulă în loc de trei puncte, adică așa (sunt redundant pentru că-mi este teamă de tipograf și de computerul care și-a „implementat” ortografia actuală): „*Luminarea-i stinsă 'n casă, somnu-i cald, molatic, lin*”. Celelalte ediții păstrează, în serie, apostroful larg maiorescian, dar revin la punctele de suspensie din revistă. Se vede clar: Titu Maiorescu face o descriere, anume că ce este „în casă”, adică luminarea/lumânarea, somnul cald, molatic și lin sunt înșiruite strict în aceeași serie gramaticală. Și ce înșiruire strâmbă: ceva concret, un obiect, alături de abstracțiuni sensibile... Vreau să spun că chestiunile acestea nu țin de gramatică ori de lingvistică, nu se supun regulilor sau normelor care standardizează: este vorba doar de simțul limbii ca atare, o expresie sinonimică la ceea ce se cheamă îndeobște „filologie”. Când autorul strânge expresia și pune puncte de suspensie după ea – este de la sine înțeles că o izolează, deci construiește mai întâi atmosfera, lumina stinsă dinăuntru, iar apoi somnul și visul, se păstrează, așadar, constant în zona abstracțiilor, nu le amestecă în concret.

Revenind la „Scrisoarea I”, și acolo e chestiune de apostrof. Maiorescu preia la fel, apostroful larg, creând forme disjuncte: „*sara suflu 'n luminare*” – și instituie la toți editorii acest fel de apostrof. În *Convorbiri literare*, Eminescu are un apostrof care poate fi considerat mediu, adică ceva mai mic decât cel larg, dar mai

mare decât cel strâns. Sunt, în toată poezia sa tipărită la *Convorbiri*, trei sau patru forme ale acestui apostrof mediu, cea mai ușor de înțeles fiind aceea din „Scrisoarea IV”: „*Povestesc ele 'n de ele*”, unde avem de-a face cu un calup de cuvinte, cu o rostire egală. În imaginea luminării, însă, acest apostrof trebuie considerat strâns. Eminescu are multe locuri unde cere lectură imitativă, adică așa cum se desfășoară acțiunea, și vom reveni asupra lor. Când ai, însă, scrierea legată: „*sara suflu'n luminaire*”, și vezi formele aliterante *sa-/su-*; *a- u-u-u-a* – sugestia suflului încet și continuu vine de la sine. Dimpotrivă, pauza după *suflu* sugerează acțiune rapidă. Considerați cele două obiecte în discuție, lampa sau lumânarea, și vedeți cum se stinge fiecare în parte prin suflat asupra lor.

Pentru o și mai bună înțelegere a diferenței dintre sensul cuvintelor și cel al expresiilor, iată încă două locuri din aceleași poezii. Eminescu are așa: „*Căci perdelele 'ntr'o parte când le dai*” – și „*De pe fruntea mea cea tristă tu dai vițele 'ntr-o parte*”. Să se observe: în „Noaptea” (1871) are cratimă – în „Scrisoarea I” (1881) are apostrof pentru într'o/într-o. Dar edițiile preiau, toate, după Maiorescu, primul apostrof larg: *perdelele 'ntr'o parte*, și *vițele 'ntr'o parte*. Așadar, cum e cu perdelele: le dă pe amândouă într-o (singură) parte? Dar cu vițele de păr: le dă pe toate într-o singură parte, ca și cum i-ar face o cărare marginală? Este clar că aici apostroful strâns cere citirea împreună, iar în intenția poetului avem de-a face cu o expresie de limbă: *într-o parte* = *la o parte*. Poate că odaia nici nu are fereastră cu două perdele, poate că pluralul *perdele* se referă, aici, la o singură perdea cu franjuri ori foarte bogată, din mai multe pânzeturi adăugate una peste alta – oricum, sensul este acela al descoperirii spațiului interior, întunecat, pentru a pătrunde lumina lunii înăuntru. Iar acest sens – numai apostroful îl stabilește.

## II. Lumina de la răsărit...

Dar chestiunea luminii din odaie nu este doar a lui Eminescu. S-o urmărim, tot în opera poetului, înconjurând, însă, un chip feminin într-o odaie a unei case cu ceardac. Desigur, ne referim la „Sonetul cerdacului”, postumă eminesciană descifrată și editată prima dată de Nerva Hodoș în 1902. Fiind un text ce trimite către misterul relației dintre poet și Veronica Miclă, merită să-l recitim. Iată-l, în editarea lui Perpessicius: „*Stau în cerdacul tău... Noaptea-i senină. / Deasupra-mi crengi de arbori se întind, / Crengi mari în flori de umbră mă cuprind / Și vântul mișcă arborii 'n grădină. // Dar prin fereastra ta eu stau privind / Cum tu te uiți cu ochii în lumină. / Ai obosit, cu mâna ta cea fină / În val de aur părul despletind. // L-ai aruncat pe umeri de ninsoare, / Desfaci râzând pieptarul de la sân, / Încet te-ardici și sufli 'n lumânare...// De-asupra-mi stele tremură prin ramuri, / În întuneric ochii mei rămân, / Și-alături luna bate trist în geamuri.*” Sonetul este datat 1879 de către Perpessicius, după hârtie și scris – iar datarea este acceptată de toți editorii. Vom reveni, desigur, asupra *lumânării* – care este tot *luminare* și aici. Deocamdată să rezolvăm (adică: să punem!) problema cronologiei. În albumul pe care și l-a confecționat la Văratice în vara lui 1889 din poeziile ei și ale lui Eminescu,

Veronica Micle preia acest sonet și-l adnotează astfel: „*M-ai rugat să-ți cânt din Schumann. Cât de mult îți place muzica. Este o noapte de mai din acelea ce nu se pot uita...Tu priveai în grădină, iar eu, la razele lunii, descifram bucățile triste cerute de tine*”. Iubitorii de confluente între arte vor putea să verifice dacă în „Sonetul cerdacului” se resimte muzica lui Schumann. Care să fie, însă, casa cu cerdac și grădină din acest sonet? Cea din Iași, strada Butului 4, domiciliul soților Micle? Drept este că ei închiriaseră această casă și aveau locuința de serviciu a lui Ștefan Micle, rectorul Universității. În mai 1879, Ștefan Micle era în putere (va muri în august al acestui an, în urma unei congestii pulmonare sau a unei răceli grave contractate la o partidă de vânătoare de rațe sălbatice). Situația nu se confirmă nicicum pentru primăvara lui 1879, casa din Iași a Veronicăi Micle era fie locuită de către ea și familia ei – fie închiriată, nu era loc aici de stat poetul în cerdac și cântat poeta la pian. Nici măcar nu știm, apoi, dacă această casă ieșeană avea grădină.

Desigur, e oțios să faci istorie literară după un text poetic. Faptul, însă, că sonetul este databil 1879 – deci trimite în zona vieții cronometrice; apoi faptul că Veronica oferă mărturia de mai sus, întărind impresia timpului real – iată ce ne face să insistăm. Până în august 1879, la moartea lui Ștefan Micle, este din principiu extrem de puțin probabil ca Eminescu și Veronica să se fi întâlnit în intimitate la ea acasă. Uneori – deși foarte rar – ea este cea care vine în odaia lui, ca în poemul „Singularitate”. Alte întâlniri sunt realmente de taină, n-avem cum le proba. Știm, însă, că Veronica Micle mai avea două locuri, două case unde se retrăgea – una numai a ei, la Târgu Neamț, și alta a familiei, la Ungheni, lângă Iași. Aici, la Ungheni, a primit vestea că soțul ei este pe moarte. Casa din Târgu Neamț, apoi, o va ceda Mănăstirii Văratice la 16 octombrie 1886 (câteva săptămâni înainte ca Eminescu să fie adus la bolnița mănăstirească din același târg). Ca tânără boieroaică moldavă – soția rectorului Universității, probabil cea mai importantă funcție științifică și culturală din fosta capitală a Moldovei! – Veronica petrecea multe zile în plimbări, fie pe la rude și cunoscuți, fie pe la mănăstiri, fie pe la căsuțele lăsate de ea în urmă. O casă cu cerdac, grădină și pian nu poate fi o chilie mănăstirească, deci rămâne foarte probabilă întâlnirea celor doi îndrăgostiți la Târgu Neamț – poate chiar în 1879, sau poate după această dată, oricând până în 1888, cu excepția fragmentelor temporale când se știe pozitiv că ei au fost despărțiți.

Dacă acest sonet nu ne dă vreo adresă precisă, în schimb poate să ne lămurească în privința luminii din interiorul odăii. Manuscrisul și prima publicare (Nerva Hodoș, 1902) ne vorbesc despre luminare: „*Încet te-ardici și suflă 'n lumina*”. Este aceeași expresie pe care am întâlnit-o în „Scrisoarea I”: „*Când cu gene ostenite sara suflu'n lumina*”. Am dedus că acolo este vorba de lampă, poate aceeași din „Singularitate” („*A târziu când arde lampa*”) – și că poetul suflă încet și prelung deasupra sticlei de lampă ori jos, în focar, după ce-l ridică de pe stativul în care stă gazul sau uleiul lampant. De ce ar fi vorba, în sonetul ce-o privește pe ea, de lumânare? Un editor explică chiar astfel: „*Înăuntru, visătoarea, începând să se dezbrace, suflă în lumina lumânării și o stinge. Afară, ochii iubitorului în*

*întuneric, sub stelele care pâlpâie prin ramurile arborilor, sub luna care scânteiază trist, în ferestrele întunecate, tristețea fiind a sufletului osândit să fie singur*". Nu știu cât de convins este dl editor că acesta ar fi un poem al tristeții: mai degrabă dânsul reia un șablon, zicându-se îndeobște că poezia de dragoste eminesciană este tristă. Mai sus, însă, textul spune: „*Dar prin fereastra ta eu stau privind / Cum tu te uiți cu ochii în lumină*". Nu este de crezut că poate fi aceasta „lumina lumânării”, care este doar o flăcărăie ce dă întunericul la o parte pe o rază mică. Aici lumina inundă părul ce se desprinde „în val de aur”, lasă minunea să poată fi contemplată pe geam, din cerdac. Înăuntru este o sursă de lumină mai vie, mai puternică decât cea a unei lumânări – capabilă chiar să învingă lumina lunii, vezi finalul: „*Iar luna bate trist în lucii geamuri*”: când sursa dinăuntru se oprește, lumina lunii nu mai străbate geamul, nu se mai îngemănează cu lumina interioară. Este vorba, material vorbind, de o lampă – una destul de arătoasă chiar – iar spiritual nu putem vorbi în niciun caz de bărbatul care privește pe furiș, de pe cerdac, femeia dezbrăcându-se, etc.: este o scenă casnică, așa cum sugerează și înscrisul Veronicăi Micle.

Această confuzie între lampă și lumânare observ că se face mai ales începând de pe la mijlocul secolului al XX-lea (Perpessicisus, 1956) – și nu pot să trec cu vederea că acum începe, cu aproximație, și epoca electrificării: lumina cea nouă, a becului, este văzută în „antiteză” cu cea mai veche lumină, a lumânării, nu se mai ține cont de invenția mediană a lămpii, se uită de lampadare, de pildă, care făceau o lumină poate la fel de puternică, în orice caz mai odihnitoare decât cea electrică. Erau însă pentru cei înstăriți, nu pentru oamenii de rând care adunau și păstrau mucuri de lumânări pentru zile negre...

Din acest sonet eminescian mai rețin imaginea „*Crengi mari în flori de umbră mă cuprind*”. Ea mă ajută să înțeleg funcția gramaticală a apostrofului postpus în scrierea veche – nu numai la Eminescu, dar în mod special la Eminescu. Iată, de pildă, aceste două versuri din basmul eminescian „Călin Nebunul”: „*Pe păreți icoane mândre zugrăvite-n umbră par / Cum că chipur'le din ele dintre codri mari răsar*”. Este vorba tot de lumina lunii – care de data aceasta înălbește pereții exteriori ai unui castel. Am redat textul așa cum îl au edițiile noastre curente. În manuscrisul eminescian este însă așa: „*Pe păreți icoane mândre zugrăvite n'umbră par*”... Poetul are, adică, acest apostrof oarecum ciudat: deși cade vocala *i* din *în*, și ar fi trebuit scrie *zugrăvite'n umbră*, totuși apostroful este după *n*. Poetul scrie, adică leagă cuvintele așa cum vrea să se accentueze pentru sens. Într-adevăr, una e una și alta e alta: cum avem noi, corect gramatical, înseamnă *zugrăvite la umbră, zugrăvite și puse, aflate, undeva în umbră*. Cum vrea poetul, însă, e altceva: el spune că aceste icoane sunt *zugrăvite cu umbră*, în rostire / recitare se accentuează al doilea termen și se citește legat: *numbră*. Sunt tocmai *florile de umbră* din „Sonetul cerdacului” Deși poetul ne spune și ne repetă cum vrea să lege cuvintele, noi nu avem urechi să-l auzim. Apostroful a fost scos din scrierea limbii române în 1953, în aceeași epocă de elan electric despre care am amintit mai sus. Chestiunea este că scrierea tradițională românească are trei feluri

de apostrof: unul strâns care leagă cuvintele, altul larg care le desparte – și, iată, unul postpus, foarte frecvent în poezia veche, mai ales la Dosoftei (dar foarte frecvent și în vorbirea liberă, așa-zis populară, de astăzi). Pe lângă acestea, mai există desigur și cratima, adică liniuța dintre cuvinte. Biata liniuță – astăzi a preluat funcțiile celor trei apostrofuri naturale ale limbii, și pe cele ale cratimei vechi. Limba română este, în fond, singura limbă romanică fără apostrof în scriere. Își poate cineva imagina franceza lipsită de acest semn? Da, dar în anii '50, anii electricei, nu era așa, lumina nu mai venea de la apus...

### III. Lumina, ca expresie

Din textele văzute până acum rezulta că în epoca eminesciană erau doi termeni, *luminare* și *lumânare*, cu sensuri diferite. Pentru omul secolului al XIX-lea, o expresie ca „a stinge lumina” era imposibilă, lumina fiind un principiu și o realitate cosmică; el zicea „stinge luminarea”, gândindu-se la instalația care făcea lumină – și care putea fi lampă, candelabru sau chiar lumânare. Modernizându-ne prin întrebuițarea generală a curentului electric, noi am „inventat” – dar și în limbajul nostru curent când zicem „stinge lumina” ne referim strict la lumina artificială, făcută de mâna și mintea omului. Sensul invers, aprinderea luminii, pare însă dominat de înțelesul etimologic al cuvântului. Într-adevăr, a aprinde vine din latinește *ad* și *prehendere*, cu sensul primar *a se prinde de*. În latinește există *apprehendo* / *adprehendo*, dar nu are nimic de-a face cu focul, înseamnă doar *a lua*, *a prinde*, iar sensul românesc nu numai că ne individualizează între limbile romanice, dar păstrează o interesantă mitologie (și metafizică) a focului: când *aprint focul* nu înseamnă că scot focul la iveală dintr-un lemn, că focul ar fi în interiorul obiectului și n-aș face decât să-l exteriorizez; nu, focul se prinde de ceva, el există în sine, are viața, imperiul, consistența lui – și în mod deliberat acceptă să se încurce în realitatea noastră, să o consume. Sensul primar este „a pune foc” – în lemne, sau în altceva care arde. Focul nu se creează de către om, el trebuie păstrat, întreținut; dacă se stinge, ca în basmul „Călin Nebunul”, stă timpul în loc până ce flacăul care nu l-a vegheat aleargă tocmai pe tărâmul celălalt, ia o scânteie din focul zmeilor și o aduce ca să-l aprindă din nou și aici.

A aprinde lumina, așadar, este resimțit prin extensie de la obiceiul punerii focului, nu înseamnă a crea, a face lumina – ci a o conecta la văzul nostru, a o prinde în realitatea noastră. Existența ei în tensiunea electrică, în firele electrice, a devenit lucru de la sine înțeles pentru omul tehnic de azi – care ar trebui să știe, iată, că la fel era resimțit focul în ancestralitatea folosirii sale: ca un element în sine, ca o stihie dintre cele patru ale lumii.

Dacă revenim însă la filologie și încercăm să lărgim baza de informații pentru a face diferența cât mai clară între *luminare* și *lumânare*, vom vedea că lucrurile nu sunt chiar așa de limpezi. În general, teoria este mai simplă decât practica – iar verificarea uneia prin cealaltă este dificilă în oricare sens. Iată, de pildă, următoarea amintire a lui Ioan Slavici, care încurcă lucrurile de toată frumusețea. „În primăvara anului 1883, însă, el a început să se îndărătnicească și nu mai

*eram nici eu tot cel de mai nainte. (...) Obiceiul lui era că citea cu glas tare ceea ce îi plăcea, mai ales poeziile, și făcea multă gălăgie când scria, se plimba, declama, bătea cu pumnul în masă, era oarecum în harță cu lumea la care se adresa. Îi băteam în perete; el stingea lumînarea și se liniștea, dar era de rea credință și nu se culca. Peste câțva timp, când credea c-am adormit, aprindea din nou lampa și iar începea să bodogănească. Mă sculam atunci, mă duceam la el și-l rugam să mă lase să dorm. (...) acesta a fost pentru mine primul semn al bolii de nervi ce-l cuprinsese”.* Am citat din Ioan Slavici: „Amintiri”, Editura Cultura Națională, București, 1924, p. 26. În această perioadă Slavici scrie când cu *î*, când cu *ă* (*dânsul/dînsul, când/cînd*, etc.). Nu asta m-ar deranja în primul rând, ci altele. Mai întâi, faptul că această amintire, atât de importantă, nu prea este reluată de biografii. Este una dintre extrem de rarele mărturii despre modul cum crea Eminescu; aflăm că el declama, își interpreta retoric propria poezie, era mereu nemulțumit, revenea. De aici reiese importanța deosebită pe care o acorda poetul scrierii ca oglindă a poeziei rostite, adică punctuației, poziției apostrofului, accentelor etc. Să-l lăsăm pe Slavici în ereziile lui, dar noi, care avem astăzi o informație mai bogată despre Eminescu decât prietenul său de la 1883 (pentru faptul că putem corobora nesfârșite informații parțiale pe care acela nu le deținea), trebuie să ne întrebăm: ce scria Eminescu în primăvara lui 1883 atât de preocupat? Poetul nu mai publica poezii în *Convorbiri literare* din septembrie 1881, „Luceafărul” era definitivat din 1882 și dat la *Almanahul „România Jună”* din Viena. În vara lui 1883 va avea cunoscutul atac – speculat de adversari –, iar în iarnă va ieși, sub îngrijirea lui Titu Maiorescu, volumul său de „Poesii”, care cuprinde, pe lângă cele 24 de poezii publicate între timp, vreo 40 de titluri noi, inedite. La acestea lucra el intens în primăvara lui 1883; sunt poeziile cu o muzicalitate deosebită, ordonată și organizată de către poet prin scriere. Perpessicius ajunge, în notele sale de subsol unde urmărește infinitele versiuni și variante ale acestor poezii, la concluzia că volumul din decembrie 1883 i-a fost pus lui Titu Maiorescu înainte, gata organizat, de către altcineva, criticului revenindu-i sarcina de a-l pregăti pentru tipar. Nici Perpessicius nu spune cine l-a organizat, dar este de la sine înțeles că Eminescu însuși este arhitectul volumului său. Oricum, Slavici ne spune că în primăvara lui 1883 poetul lucra intens – și că el, Slavici, a dedus din acest stil de muncă boala ce va exploda la 28 iunie. Să nu fi știut Slavici la ce lucra prietenul și chiriașul său? Mai sus cu doar câteva rânduri, el scrie: „Dădeam lecțiuni la școala normală a societății, la „Azilul Elena Doamna” și la Institutul Manliu. Sîmbetele dar și-n ajunul zilelor de sărbătoare, cînd nu aveam să fim la opt dimineața pe catedră, stăteam și eu adeseori cu el și discutam chestiuni de gramatică, de pedagogie, de filosofie ori de istorie, întregi nopți senine, care nu se pot uita. De obicei însă nu-l lăsam să stea, și era destul să bat în perete pentru ca să-și stingă lumînarea...”. În sensul întrebării lui Perpessicius, aceea privitoare la cine va fi organizat volumul de poezii ajuns în fața lui Maiorescu, Slavici pare a răspunde că nu el, că habar nu are ce făcea poetul, etc.

Sunt de-a lungul istoriei vremuri sincere, când documentele, mărturiile, înscrisurile publice, presa – în general litera scrisă – se lasă ușor înțelese și simți la tot pasul că doresc să-și comunice conținutul – și vremuri nesincere, disimulate, când fie oamenii nu au curajul sau dorința de a spune ce se întâmplă în lume, fie scrisul însuși este îmbibat de formule, expresii, cuvinte cu sensuri multiple. Texte ca cele de mai sus ale lui Ioan Slavici trebuie interpretate – iar înțelegerea va fi una dedusă, demonstrată. Nu putem să credem că el nu știa la ce lucrează Eminescu în primăvara lui 1883, nu putem să credem nici că declamările nocturne ale poetului erau dovezi ale unei boli nervoase. Să stăm însă oricum am sta și să judecăm drept: Slavici bate în perete – iar Eminescu stinge lumânarea. După care poetul „aprindea din nou lampa”. Este clar că pe Slavici nu-l interesează lumina ca atare, că aceasta nu străbătea prin perete ca să-l deranjeze la somnul profesional.

Îl deranjează efectul luminii, faptul că ea îl pune pe poet în contact cu manuscrisele sale, îl „aprinde” pe Eminescu în operă. Cum poate, apoi, să vadă Slavici, prin perete, dacă în odaia poetului este aprinsă lampa sau lumânarea? Vedeți cum zice: „el stinge lumânarea (...) și aprindea din nou lampa (...) Mă sculam atunci, mă duceam la el și-l rugam să mă lase să dorm”. De vreme ce se ducea la el, ar însemna că vede ce e aprins acolo, lampa adică. E absurd însă să credem că poetul aprindea la început lumânarea iar după ce o stinge pe aceasta aprindea lampa; cu ce ar fi fost mai liniștită una decât cealaltă? Slavici vrea să spună prin „el stinge lumânarea” – „el stinge lumina, luminarea” – și prin „aprindea din nou lampa” – „aprindea din nou lumina, luminarea, lampa”. Cine are proprietatea termenilor înțelege prin „din nou” reiterarea aceleiași acțiuni. Nu te poți descălța de pantofi și apoi, mai târziu, să te descălți „din nou” de... cizme, de pildă.

Este vorba, așadar, de expresii de limbă al căror sens s-a dezlegat, ulterior, în cuvintele din care sunt compuse. O dovadă ne este furnizată de dicționarul român-francez al lui Fr. Damè: în vol. II, din 1894, el înregistrează „luminare”, ca substantiv feminin, cu sensurile: 1. „action d'éclairer; de luire; de briller” și 2: „luminație”, dând exemplul: „Luminarea-Sa” – „Son Altesse” (mai obișnuit, în basme, este „Luminăția Sa”; observă că franceza și-a format formula de reverență pe termenul „înălțime”, privind din afară, pe când româna discută din interior). Imediat mai jos este înregistrat „lumînare” cu sensul „cierge, bougie, chandelle”. Fie că uită, fie că se corectează din mers, în volumul IV din 1897, la cuvântul „a stinge”, Fr. Damè traduce chiar expresia eminesciană din *Scrisoarea I*: „după stinsul lumînării – après qu'on eût éteint la lumière” – exact expresia care ne interesează: „după ce a fost stinsă lumina” este echivalentă cu „după stinsul lumînării”.

Dicționarul tezaur al limbii române nu a lucrat încă termenul „lumânare / luminare”, dar pentru „a stinge” vedem că sensurile sunt bine diferențiate, cu trimitere la Heliade-Rădulescu („până se vor stinge lumînările”) ori I. Ghica („am stins lumânarea”). Nu știu cum procedează onor. d-nii lingviști sau onoratele colege ale dumnealor – dar principiul dicționarului este că termenii sunt luați de obicei din ediții critice. Or, în edițiile actuale diferențele s-au șters, textul s-a netezit: va



considera Dicționarul, ca instituție, că edițiile mai vechi sunt mai bune decât cele noi, iar edițiile de autor sunt cele mai bune?! Ar fi grozav, asta ar însemna că și Dicționarul face abstracție de editologia românească din ultimii 50 de ani și trece, ca să-și împlinească menirea, dincolo de tăietura cenzorială a lui 1953. În această situație, însă, avem de-a face cu un corpus foarte, foarte pestriț; ceea ce numim noi Dicționarul Limbii Române este o lucrare ce pornește de la litera A și se oprește la litera Z – dar citează ediții din 1901 până astăzi într-un consens amalgamatic foarte, foarte supus vremurilor. Mi-e și frică să mă gândesc ce-ar ieși dacă cele câteva zeci de volume ale imensului corpus de texte ar fi reeditate anastatic, cum se zvonește.

Noi la Eminescu să rămânem, și să ne uităm ceva mai sus, la unul dintre avatarurile „luminii” pe care le-am înregistrat. Se spune, așadar, „Luminăția Ta” pentru franțuzescul „Votre Altesse”. Mărimea persoanei nu se judecă, așadar, neapărat după înălțime – mai există un criteriu, acela al luminii. De data aceasta, lumina internă, *a sa*, dar și lumina care luminează în jur. Iată cum în limbajul acesta elevat, de înaltă curte, de epocă a luminilor dacă vreți, lumina poate fi confiscată, poate avea un proprietar. Este cazul invers decât al focului, care am văzut că se prinde, de undeva din sinea sa stihială, în lucruri, invers decât al luminii electrice care, și ea, aprinde becul sau alt obiect – dar din afară. Cu aceasta suntem în întrebarea lui Eminescu, la care nu cred să se poată da încă un răspuns: este sau nu omul o lumină, aceasta-i întrebarea – pe care o vom dezvolta ca întrebare și, poate, ceva mai mult, în niciun caz însă ca răspuns. „*Adevăr deplin în viață încă nimeni n-a cules*”, cum ne învață chiar poetul – nu vom fi tocmai noi cel care-l contrazice.

#### IV. Omul ca lumină

Un punct de vârf al pesimismului eminescian poate fi considerată negarea categorică din „Împărat și Proletar”: „*Spuneți că-i omul o lumină / Pe lumea asta plină de-amaruri și de chin? / Nici o scânteie 'ntr'însul nu-i candidă și plină, / Murdară este raza-i ca globul cel de tină / Asupra cărui dânsul domnește pe deplin*”. Aceste câteva versuri de început țin întregul poem, în sensul că desfășurarea ulterioară a argumentelor este legată de ele. A vorbi despre o „rază murdară”, a nega până și scânteii omenești, arheului, candoarea și plinătatea categorială este o plângere a ființei din adâncul ei. „Lume” vine, în românește, de la latinescul „lumen”, un compus din lumină: am putea fi induși în dulcea eroare că poetul face, aici, printr-un joc de cuvinte, o concesie dialecticii, în sensul că lumea ca însumare a oamenilor este lumină – dar omul singular, nu. Nici această concesie nu se poate susține însă. Comparația este clară și dură: globul cel de tină, globul pământesc, nu are lumină proprie, este luminat din afară de alte astre, mai ales de Soare. La fel și omul generic: este „luminat” din afara sa de concepte, de abstracțiuni precum dreptate, religie, bogăție, revoluție etc. El dă foc, sau pune foc (revoluțiile de-a lungul timpului) – dar nu din el însuși, pentru că nu are foc interior. Omul este ca o

oglinďă, așa cum este globul cel de tină – ori Luna, care în alte contexte este „*Ea, copila cea de aur, fiica negurii eterne*”. Întunericul, negura sunt eterne; lumina este fragment, este întâmplare, noroc, adică depinde de întâlnirea în Univers a unui obstacol care s-o reflecte. În „Satira I” avem cunoscutele versuri ce definesc această stare a luminii din afară: „*Precum pulberea se joacă în imperiul unei raze, / Mii de fire viorie ce cu raza încetează, / Astfel, într’a vecinicii noapte pururea adâncă, / Avem clipa, avem raza, care tot mai ține încă... / Cum s’o stinge, totul piere, ca o umbră ’n întuneric, / Căci e vis al neființii universul cel chimeric...*”. Imaginea este aceea a pătrunderii luminii printr-o fantă, să zicem: printr-o gaură într-o scândură. Raza din spatele fantei, sau fasciculul, prinde în corpul ei firicelele de praf, care altfel nu se văd. Noi avem, azi, imaginea obiectivului de proiecție a unui film pe ecran, sau imaginea unei lanterne aprinse în noapte; pe vremea lui Eminescu, acestea nu se descoperiseră încă, poeții de la sfârșitul secolului al XIX-lea (toți poeții lumii, nu numai Eminescu, dar și el) le anticipează și le prefigurează. La nivelul Universului, aceasta este lumea cea văzută: ceea ce se plasează în fascicul. Aceasta este viața însăși: ceea ce se luminează, ceea ce este prins în fascicul. În aceeași „Satiră I” avem și tabloul cosmogoniei în viziunea celui savant ce se gândește numai la trecut și viitor („*În prezent cugetătorul nu-și oprește a sa minte*”). Iată cum se stinge lumea: „*Soarele ce azi e mândru el îl vede trist și roș / Cum se ’nchide ca o rană printre nori întunecoși, / Cum planeteii toți îngheață și s’azvârl rebeli în spațiu, / Ei, din frânele luminii și ai soarelui scăpați...*”. Dezacordul din ultimul vers n-a putut fi rezolvat de editori, a rămas, practic, neobservat: „*din frânele luminii și ai soarelui*”. Trebuia „și ale”. Presupunând o formă „frân, frânuri”, cu sensul „frâu”, încă este acord incorect. Virgulele ar rezolva, trebuind puse astfel: „*Ei, din frânele luminii, și ai soarelui, scăpați*” – deci, și planeteii soarelui. Trecem, dar rămânem în idee: așadar, la sfârșitul „vecinicii”, când se închide un ciclu cosmic, lumina nu mai poate avea rol de frâu / frână, nu mai poate ține „planeteii” – care devin rebeli și se azvârl în spațiul infinit. Această cosmogonie ne spune un lucru foarte important, și anume că noul ciclu cosmic ce va începe după apocalipsă va însemna, de fapt, prinderea din nou a planeteilor rebeli în frânele luminii. Vrând-nevrând, ajungem la „Luceafărul” și la vorbele lui Demiurg: „Cere-mi – cuvântul meu de ’ntâi”. Acest cuvânt înseamnă nu vreo „parolă” sau „formulă magică” etc. – ci pur și simplu o înțelegere, pecetluirea unei convenții cosmice. Hyperion este unul dintre planeteii rebeli din spațiu care au intrat sub **Cuvântul dintâi** și acum, dintr-o dată, vrea să-l rupă, vrea să se dezlege: „*De greul negrei vecinicii, / Părinte, mă dezleagă*”.

Este interesant de văzut dacă Hyperion, el însuși, are lumină interioară, dacă este el o lumină Primul său portret ne propune o interesantă postură de „*mort frumos cu ochii vii / Ce scânteie ’n afară*”, părând că într-adevăr ochii astrului „izvorăsc scânteii”. Cel de-al doilea portret, însă, ne dezvăluie o „lumină neagră”, în strofa cunoscută: „*Dar ochii mari și minunați / Lucesc adânc chimeric, / Ca două patimi fără saț / Și pline de ’ntuneric*.” A luci nu înseamnă a avea sau a face lumină: și antracitul lucește. Hyperion se află în frânele luminii, este un stâlp de bază al Creației, deci el reflectă lumina. Dar reflectă prima lumină, cea dintâi. Pământul

sau Luna, ca Planetei, primesc lumina de peste tot, lumină amestecată, „murdară”, ca și cea a Omului. În drumul său către Demiurg, Hyperion „vedea ca 'n ziua ce de 'ntâi / Cum izvorăsc lumine, / Cum izvorând îl înconjur / Ca niște mări de 'notul... / El zboară, gând purtat de dor / Pân' piere totul, totul” (să nu uităm că ne aflăm în odaia filologică a Poetului, și să punctăm diferențele textului ca text. Edițiile de azi și manualele școlare au, aici, cu virgulă: „El zboară, gând purtat de dor, / Pân' piere totul...”, deci este o apozitie sau o comparație: el zboară **ca un** gând pe care-l poartă dorul: textul eminescian, genuin, elimină a doua virgulă, sensul fiind că dorul poartă gândul până ce piere totul; este deci o ierarhie, o cauzalitate, dorul împinge, este cauza primă). Oricum ar fi, ne aflăm într-o fundătură a gândului din care nu putem ieși fără a defini, de fapt, lumina, mai bine zis fără a-i stabili statutul cosmic. Ea ține lumile în coerență, „izvorăște” de peste tot când Hyperion se apropie de ziua cea dintâi, de ziua legământului... Dar ce este ea, în fond?

Pasajele privind statutul luminii sunt foarte mișcate în edițiile poeziilor antume eminesciene; „virgulita” lui Maiorescu și a altor editori face ravagii în acest domeniu. Dăm câteva exemple (cu părere de rău că nu avem răgazul să le dăm pe toate: facem însă trimitere la ediția noastră – unde credem că n-am scăpat vreunul). Mai întâi acesta, din „Lasă-ți lumea ta uitată”, cea de-a doua poezie din ediția princeps, o inedită la nivelul anului 1883, una dintre multele poezii despre care Slavici dă mărturie că poetul le lucra zi și noapte în primăvara lui 1883. Textul nostru „de consum”, în punctuația maioreșciană: „*Jată lacul. Luna plină / Poleindu-l îl străbate; / El, aprins de-a ei lumină, / Simte-a lui singurătate*”. De la ediția a VII-a în sus, Maiorescu pune o virgulă după „Poleindu-l”, păstrată și la Perpessicius (Ibrăileanu merge însă după edițiile I-VI, textul de mai sus). „Convorbirile literare”, care publică după manuscrisul poetului, au astfel: „... *Luna plină, / Poleindu-l, îl străbate*”. Aceste două virgule eminesciene atrag atenția asupra celor două mișcări, una de suprafață, o poleială – și cealaltă în profunzime, în străbatere. Deci: luna nu străbate lacul din țarm în țarm poleindu-l, ci mai întâi îi mângâie suprafața, iar apoi îl „aprinde” în întregul său acvatic, îl face să aibă conștiință de sine, să-și simtă singurătatea. În ce privește strofa următoare: „*Tremurând cu unda-n spume...*”: acest lac, de aici, are viață, tremură de fericire, își simte singurătatea. Nu este un peisaj descris („pictat”) aici, ci o cauzalitate, un dramatism al cosmosului. Exemplele pe care le vom da în continuare vor arăta că la Eminescu iubirea din cosmos este imensă, copleșitoare – iar față de această rezultantă a uriașei lumini în expansiune, omul cu iubirea lui terestră devine mic, este cu adevărat copleșit, stă în ungherul sufletului ca spectator. Măreția naturii constă în această iubire a elementelor, în această prindere și aprindere a lor unele de la altele. Dorul este în cosmos, nu în bietul suflet omenesc: dorul este chiar lumină, Lumina de fapt, care împinge gândul până ce piere totul, totul. În cheia poemului „Împărat și Proletar”, omul nu este o lumină sau, mai bine zis, nu mai este o lumină – pentru că s-a uscat în el iubirea, pentru că nu mai este iubire pe pământ, candela ei nu s-a aprins încă. În fond, și Apostolul lui Christ spune: dacă dragoste nu e, nimic nu e. Suntem însă datori cu alte exemple – și promitem să discutăm despre „sâmburul

luminii”, despre lumina în cosmos iarăși, despre dor și lumină – adică, din punct de vedere filologic, despre modul cum prin punctuație sau altfel a fost ascuns, camuflat în text, unul dintre cuvintele cheie ale liricii eminesciene.

### V. „Sâmburul luminii”

Dintre locurile mai dificile din poezia antumă eminesciană mi se pare interesant de discutat, în contextul acesta al metaforei luminii, și poziția virgulei după primul vers din „Rugăciunea unui dac”. Punctuația poeziei eminesciene oscilează de la editor la editor – iar în cazul edițiilor Maiorescu, cele 11 pe care le-a îngrijit criticul, sunt schimbări și reveniri notabile. Practic, edițiile Maiorescu nu au fost niciodată strânse la un loc – până la efortul lui Șerban Cioculescu din anii '70 ai secolului trecut –, iar Biblioteca Academiei Române este singurul spațiu unde se păstrează toate astfel. Se știa sau, mai bine zis, se bănuia că sunt diferențe între ele – dar nu fuseseră semnalate ori inventariate. În perioada interbelică este celebră polemica Ibrăileanu–Lovinescu: criticul de la „Viața românească” semnalează zeci de greșeli în ediția pe care o scoate Lovinescu din poeziile lui Eminescu – iar acesta din urmă răspunde senin că n-a făcut altceva decât să reproducă ediția Maiorescu. Lucrurile au rămas îngropate în periodice, iar edițiile actuale din opera celor doi nu le rezolvă, ci mai mult le încurcă. Într-adevăr, din confruntările noastre reiese că E. Lovinescu folosește ediția XI Maiorescu – iar Ibrăileanu îl verifică după ediția VI. Dialogul este imposibil – fiecare dintre ei considerând că a sa este ediția cea corectă. A se reține însă: ediția lui Lovinescu are și greșeli proprii (de tipar, de neatenție) adăugate celor din ediția XI Maiorescu, pe care se bazează. Punctuația, însă, nu se abate de la cea stabilită în această ediție de către Titu Maiorescu. Vom găsi, astfel, cele două versuri din „Rugăciunea unui dac” cu această virgulă între ele: „*Pe când nu era viață, nimic nemuritor, / Nici sâmburul luminii de viață dătător,...*”. Ibrăileanu însuși are la fel, ca și G. Călinescu, C. Botez, Perpessicius – și astfel a trecut textul spre noi, unde-l regăsim cu această virgulă la finalul primului vers în antologii, ediții de consum, manuale școlare etc.

Chestiunea este că în primele patru ediții ale sale Titu Maiorescu nu pune această virgulă – și că tot fără virgula respectivă a fost publicat poemul de către Eminescu însuși în „Convorbiri literare”, 1 septembrie 1879. Merită să insistăm, comparând textele. În discuție intră regimul verbului. Textul nostru presupune, conform virgulei, repetarea: pe când nu era viață, pe când nu era nimic nemuritor, pe când nu era nici sâmburul luminii cel dătător de viață... Este o înșiruire de descrieri. Dacă revedem însă textul din „Convorbiri literare” și din primele patru ediții Maiorescu, și dacă accentuăm *nici*, conform punctuației, un asemenea enunț: „*Pe când nu era viață, nimic nemuritor / Nici sâmburul luminii de viață dătător*” presupune desfășurarea următorului raționament: pe când nu era viață, pe când nu era nimic nemuritor (și) nici sâmburul luminii (nu era) de viață dătător. Accentuarea adverbului *nici* în fluxul recitării atrage verbul lângă el. Se schimbă, astfel, cam totul – pentru că, tot gramatical, expresia „de viață dătător” nu mai este atribut pe lângă „sâmburul luminii” – ci nume predicativ. Cu alte cuvinte, *sâmburul*

*luminii* era, exista – dar nu era *de viață dătător*. Dar... aceasta este chiar logica poeziei și sensul cosmologiei eminesciene. Sâmburul luminii este *arheul*, și nu se poate imagina (concepe) momentul de dinaintea existenței sale, lumina categorială nu poate să dispară din univers – ori nu se poate să nu fi fost cândva: în starea de *arheu* ea este eternul însuși. Pentru a deveni însă *dătător de viață*, trebuie mai întâi să existe moartea în univers. Cosmogonia începe, așadar, cu moartea, așa cum ziua începe cu noaptea. Dacul din acest poem își imaginează însă situația când nu era moarte și nemurire, adică creează acest cuplu de contrarii. Dar pare oarecum absurd: cum să nu fie nici moarte, nici viață fără de moarte (nemurire)? – Iar între ele, nici sâmburul luminii să nu fie (încă) dătător de viață?

Să consemnăm, deocamdată, situația textului în manuscrise – făcând observația că acestea nu ne vor da niciodată ultima soluție, ci doar o sugestie. Manuscrisul 2306 (*O. II*, p. 75) ne dă tiparul acesta: „*Pe-atunci nu era moarte, nimic nemuritor / Nici sâmburul luminii al lunei Domnitor*”. Iarăși: sâmburul luminii era, dar nu devenise încă al *lunii Domnitor*. Tiparul acesta mental justifică pe deplin forma definitivă din „Convorbiri literare” și din primele 4 ediții Maiorescu. Surpriză, însă: manuscrisul 2260 (*ibidem*, p. 81), unde poemul este intitulat „Nirvana”, are virgula dintre cele două versuri. Ea este vizibilă și în facsimil, deși cam greu. Același manuscris subliniază cu o linie simplă cuvintele *azi, mâne, ieri, totdeauna*. Textul din „Convorbiri” nu le subliniază, cel din edițiile Maiorescu păstrează cu cursive *azi, mâne, ieri*, la care adaugă *unul* și *totul* din versul următor. Vedeți câte complicații... Titu Maiorescu are, în plus, de la ediția a IX-a în sus, în loc de „Căci *unul* erau toate și *totul* era una” – „Căci *unul* era toate...” (îl urmează numai G. Adamescu, Murnu și deja amintitul E. Lovinescu; este o lecțiune cu implicații filosofice, de aceea a avut prestigiul ei – dar nu-i aparține lui Eminescu). Așadar, subiectul devine *unul*, el era (nu *toate*, nu ele erau *unul*). Vom concludiona: întrucât textul definitiv, cel din „Convorbiri literare”, nu preia sublinierile din manuscrisul „Nirvana”, este logic să presupunem că acest text definitiv refuză și virgula după primul vers. În plus, tiparul mental din manuscrisul anterior este autoritar. Acea virgulă putea fi pusă de altcineva în manuscris – sau de Eminescu însuși, într-o fază de studiu a formelor. Trebuie să păstrăm ultima sa voință expresă, cea din prima publicare a poemului, așa cum a făcut Titu Maiorescu în primele patru ediții ale sale. N-avem decât să „gândim realul”, cum ne spune Parmenide, adică să ne sfărâmăm cu gândurile ca să aflăm ce a vrut să spună poetul, în loc de a introduce virgule în text pentru a induce un sens logico-didactic.

În ceea ce mă privește, ca editor, păstrez textul din „Convorbiri” și-l înțeleg în contextul interpretării aurei luminii din „Luceafărul”. Este vorba însă de textul „Luceafărului” publicat în *Almanahul „România Jună”*, cu destule diferențe față de edițiile Maiorescu, și chiar față de „Convorbiri literare”; dar *Almanahul* are girul lui Eminescu pentru că poetul l-a ales – și este credibil pentru că, într-o notă din introducere, redactorii declară că vor respecta scrisul autorilor. Avem, așadar, acest *hapax legomenon* (cuvânt folosit o singură dată în opera cuiva) la Eminescu, în discursul lui Hyperion către Demiurg: „*Reia-mi al nemurii nimb / Și focul din*

*privire...*”. De 10 ori, de 20 de ori treci peste text și nu sesizezi diferența, citești cum ți s-a fixat în memorie: „al nemuririi nimb”. Este vorba însă de *nemurie*: nu e greșeală de tipar, pentru că ar fi trebuit să cadă două litere, nu una. Termenul este preluat întocmai de către revista „Dunărea” din Brăila, unde Al. Djuvara re-publică „Luceafărul” în iunie 1883, după *Almanahul „România Jună”*. Profesorul Gheorghe Bulgăre îl consideră o greșeală de tipar și, dacă dă un sens vocabulei „nemurie”, acesta este „neamuri multe” (în limba românească veche are acest sens). Atragem atenția că la Ion Creangă se găsește un termen ca „nemurind”, iar Eminescu însuși are, în „Geniu Pustiu”, „visătorie”, un compus asemănător. Trebuie luat în considerație acest „nemurie” – deși nu se regăsește nici în „Convorbiri literare” (unde, însă, poemul a fost publicat în iulie 1883, fără știrea și voința lui Eminescu, ieșit din viața publică la 28 iunie 1883), nici în manuscrise (cât am putut să consultăm și să descifrăm din imensitatea manuscriselor la „Luceafărul”). „Nemurire” înseamnă, *stricto sensu*: ne-murire, adică a trăi fără moarte un ciclu cosmic, o vecinicie, vezi condiția Zburătorului din „Călin”. „Nemurie”, însă, înseamnă neimplicare în ciclul viață-moarte, existență în afara acestui ciclu, în vecinicul repaus. Ar fi chiar numele lui Hyperion: Cel-pe-deasupra-mergător. Or, el își oferă tocmai acest nimb al *nemurii* – pentru o oară de iubire, pentru o vecinicie erotică, un ciclu cosmic într-o iubire. În vecinicie el își va pierde, virtual, numele, va deveni Cătălin, nume pereche a celei alese. Cosmogonia eminesciană nu poate fi înțeleasă deplin fără această dihotomie „eternitate-vecie”, eternitatea însemnând o înșiruire infinită de vecii.

Eminescu poate crea dubletul *nemurie/nemurire*, dar nu creează corespondentul pentru *nemuritor*. În „Rugăciunea unui dac” însă, când spune că *nu era nimic nemuritor*, lucrurile se explică: nefiind moarte, nu era nici *nemurie*, nici *nemurire*. Dacul se raportează la începutul începuturilor, nu la segmentul unei vecinicii (situația lui Hyperion), ci la starea de dinaintea primei vecinicii.

Punctuația simplifică nepermis de mult, face textul simplist, nu simplu. Uneori, însă, ea se combină cu schimbarea unor cuvinte. Iată cum este textul în *Almanah*: „*Tu-mi cei chiar nemurirea mea / În schimb pe-o sărutare; / Dar voi să știi asemenea / Cât te iubesc de tare; // Da mă voi naște din păcat, / Primind o altă lege / Cu vecinicia sunt legat, / Ci voi să mă dezlege*” – discută Hyperion cu Cătălina în visul ei. Hyperion îi oferea Demiurgului „nemuria” – în timp ce Cătălina îi cere „nemurirea”, sunt paliere diferite ale ideii. Altfel, este firesc: fata îi cere „*Fii muritor ca mine*”, ea înțelege că are în față un Zburător, cum este Călin, și-i cere să renunțe la ne-murirea sa într-o vecinicie, să trăiască omenește între oameni. Hyperion nu este însă un Zburător, un „înger căzut” – sau cel puțin nu este încă. El asta vrea de la Demiurg, o oară de iubire, o vecinicie, o dată cosmică de *nemurire* (condiția acestor îngeri îndrăgostiți în poezia lui Eminescu este oarecum aceeași, de la „Înger și Demon” până la „Atât de fragedă”). Fata îi cere însă mai mult – chiar această *nemurire*. El constată, așadar, în acest raționament interior, că ar avea parte de o cădere în trei trepte, își va pierde mai întâi *nemuria*, adică aura eternității pentru a intra în *nemurire*, adică într-o vecie, într-o oară de iubire – pe care o va pierde, de asemenea, pentru a fi simplu muritor, om al pământului.

Urmează acest raționament, pe care l-am redat în prima punctuație, cea a *Almanahului*. De la Maiorescu încoace, însă, textul s-a modificat prin punctuație și prin regimul lui „Da”, adică noi avem astfel: „*Da, mă voi naște din păcat, / Primind o altă lege. / Cu vecinicia sunt legat, / Ci voi să mă dezlege*”. Perpessicius are curajul unei emendări pe jumătate în ediția sa din 1939: „*Da, mă voi naște din păcat, / Primind o altă lege / Cu vecinicia sunt legat, / Ci voi să mă dezlege*”. În ediția a doua a sa, însă, Perpessicius revine (1964) și stabilește textul simplu pe care-l avem și astăzi (prefer să rescriu, cu rugămintea de a se compara cu atenție): „*Da, mă voi naște din păcat, / Primind o altă lege; / Cu veșnicia sunt legat, / Ci voi să mă dezlege*”. Așa aveau, în perioada interbelică, Ibrăileanu și Călinescu – de care Perpessicius se despărțise preluând punctuația mai curajoasă a lui C. Botez.

Or, pentru înțelegerea sensului „vecinicie”, trebuie interpretată afirmația dintre virgule care cuprinde versurile 2-3 în varianta *Almanahului*, a lui C. Botez și a lui Perpessicius 1939: „*Primind o altă lege / Cu vecinicia sunt legat*”. Rezultă că Hyperion își dă seama că va trebui să primească o altă lege, și anume una care-l leagă de vecinicie. În punctuația noastră actuală (pornind de la Maiorescu), se înțelege cam anapoda: mă voi naște din păcat, primind o altă lege – adică voi urma legea omenească născându-mă din bărbat și femeie, o altă lege decât a mea. Este redundant, simplist. Urmează, tot în textul nostru actual: sunt legat cu vecinicia, ci merg să mă dezleg (la Demiurg, desigur). Acest „merg”, această hotărâre interioară puternică, eroică, este întărită și prin adverbul afirmației de la începutul strofei: „*Da, mă voi naște din păcat...*”. Cu alte cuvinte, Hyperion a luat, deja, hotărârea înaintea dezbaterii...

Numai că tocmai acest „da” nu este adverb, nu are virgulă după el și nu trebuia schimbat din rostul lui. Am în față un text poetic similar, pe care mă grăbesc să-l transcriu. Este poezia „Plouă...” de G. Bacovia, prima publicare în „Românul literar”, 25 martie 1907. Inutil să vă spun, stimați cititori, că în edițiile de azi ale lui Bacovia această conjuncție adversativă a devenit tot adverb afirmativ, tot prin punerea unei virgule după el/ea. Iată textul genuin: „*Da plouă cum n-am mai văzut... / Și grele tălângi adormite, / Cum sună sub șuri învechite! / Cum sună în sufletu-mi mut! // Ah, plânsul tălângii când plouă! // Și ce enervare pe gând! / Ce zi primitivă de tină! / O bolnavă față vecină / Răcnește la ploaie râzând... // Ah, plânsul tălângii când plouă! // Da plouă... și sună umil / Ca tot ce-i iubire și ură / Cu-o muzică tristă, de gură, / Pe-aproape se-aude-un copil. // Ah, plânsul tălângii când plouă! // Ce basme tălângile spun! / Ce lume-așa goală de vise! / ... Și cum să nu plângi în abise, / Da cum să nu mori și nebun ... // Ah. Plânsul tălângii când plouă!*” Cum schimbă lingviștii limba, cum schimbă ei poezia, cum schimbă țesătura de idei... Revenind la „Luceafărul” lui Eminescu, amintesc că, după acest „dar...” interior al lui Hyperion, poemul continuă cu scena zglobie dintre Cătălina și Cătălin. Aici se reverberează tocmai cuvântul nostru. Mai întâi în gândul lui Cătălin: „*Dar ce frumoasă se făcu...*”, apoi în exclamația Cătălinei: „*Da ce vrei, mări Cătălin!*” – și iarăși la ea: „*Dar nici nu știu măcar ce-mi ceri...*”. Se poate vorbi de un adevărat complex al acestui adversativ „dar” – pornit din dezbaterile de

gând, interioare, ale lui Hyperion și prelungit în viața vie a pământenilor. Cătălina reia, psihologic vorbind, această marcă a gândirii interioare a lui Hyperion ca pe o reminiscență din vis. Să tai atâta ezitare, să topești atâtea întrebări grele într-un *da* categoric, glorios, cavaleresc – nu cred că este lucru tocmai cuminte.

Am pornit de la lumină – și am ajuns la cuvinte și punctuație. Este oarecum firesc: trebuie să și luminăm textul, nu numai să căutăm termenul ca atare în el.

## VI. Lumină, dulce lumină

Printre aceste avataruri ale luminii în poezia eminesciană trebuie să ne oprim și la pasajul din „Satira IV” ce descrie trecerea zilei în noapte și care este mult, foarte mult mișcat prin punctuație din intențiile autorului. Iată versurile în edițiile noastre curente ce alimentează atâtea antologii și manuale școlare: „Luna... luna iese-ntreagă, se înalț-așa bălaie / Și din țarm în țarm durează o cărare de vâpaie, / Ce pe-o repede-nmiire de mici unde o așterne / Ea, copila cea de aur, fiica negurii eterne; / Și cu cât lumina-i dulce tot mai mult se lămurește, / Cu-atât valurile apei, cu-atât țarmul parcă crește, / Codrul pare tot mai mare, parcă vine mai aproape / Dimpună cu al lunei disc, stăpânitor de ape”. Există, într-adevăr, un scrupul al virgulei la Eminescu – de n-ar fi s-o privim decât pe aceasta din ultimul vers: ea vrea să spună că stăpânitor de ape este codrul, nu discul lunii. Sensul nu poate fi altul decât acela că umbra codrului a acoperit în întregime apa. Este o apă care are țarmuri, ca un lac – dar și valuri, ca un râu; nu este, însă, nici lac nici râu, apa de predilecție a lui Eminescu în poezie este iazul, adică ceea ce am numi astăzi o acumulare cu ecluză sau stăvilă, poetul fiind atent mai ales la „iezătură”, locul unde apa se scurge către altă acumulare. Dacă ne amintim de poezia *Lacul*, chiar și acolo apa tremură în cercuri albe, deci se mișcă, iar barca are lopeți dar și cârmă, deci este mișcată. Aici, în „Satira IV” avem versurile care indică o curgere a apei chiar energică: „Ai putea să lepezi cârma și lopețile să lepezi, / După propria lor voe să ne ducă unde răpezi”. Remarcă, rogu-te, forma *răpezi* pe care scrierea de azi o refuză. Mai sus Eminescu are: „ce pe-o răpede'nmiire de mici unde”, corectată de asemenea azi în „ce pe-o repede-nmiire”, sintagmă greu de rostit datorită repetării sacadate a vocalei *e*. Când planta în această serie vocala *ă*, poetul era atent tocmai la eufonie. Mai sus, în versul prim, el mai avea o dată acest *ă* în poziție oarecum atipică – și-l scotea dintr-o poziție tipică, astfel: „Luna... luna esă 'ntreagă, se înalț' așa balae”. Noi avem cum am transcris mai sus: *iese, bălaie*, adică am modernizat gramatical schimbând sistemul eufonic – pentru că de un sistem este vorba – unde *e* alternează cu *ă* pentru o rostire frumoasă. Rezultatul: acea imposibilă, cacofonică exprimare „ce pe-o repede-nmiire” care ne face ori să ne mușcăm limba, ori să ne întoarcem buzele pe dos, cum ar zice I.E. Torouțiu. Trebuie amintit că Eminescu are și forma *repede*, dar în câteva contexte folosește vocalismul *ă*, cum este aici pentru eufonie – ori în *De câte ori iubito*, unde versul 5 este „Iar peste mii de sloiuri de valuri răpezite” (la fel, modernizat astăzi în *repezite*). Nu știu dacă este neapărat diferență clară de sensuri, dar *valuri repezite*, cum avem azi, sugerează mișcarea, valurile reale, iar *valuri răpezite* – poate prin



atracție față de *zăpadă*, să zicem – sugerează mișcarea înghețată, înghețul care a prins valurile în mișcare.

Revenind la textul din „Satira IV”, atrag atenția că manuscrisul are formele gramaticale: *iese, bălaie, repezite*. Nu este însă pentru prima dată când manuscrisul diferă față de „Convorbiri literare”. E ușor a spune că revista avea propria ortografie, cum s-a mai spus, și să revenim la manuscris ca voință auctorială – dar trebuie să se observe că aici, ca în atâtea alte locuri, în *Convorbiri literare* se organizează o linie eufonică, adică intenționată. Nu mă poate nimeni convinge că Eminescu voia să se citească / recite cacofonic: *ce pe-o repede-nmiire de mici unde* – mai ales când am exemplele de mai sus care arată cât de elegant plia el rostirea pe alternanța vocalică. Ce e în manuscris – sunt forme de studiu, aruncări grăbite de cuvinte pe hârtie – ultimele retușuri sunt cele din prima tipăritură supravegheată de autor. Când „Convorbirile” erau la Iași, șpalturile mergeau prin poștă sau prin curier către autorii din București, pentru corecturi, cum știm din scrisorile lui Maiorescu.

Revenim, totuși, la *codrul stăpânitor de ape*: cum ne vom reprezenta imaginea? Dar... cum ne vom reprezenta noi, oare, imaginea din versul 5 al citatului de mai sus: „Și cu cât lumina-i dulce tot mai mult se lămurește”?! Se lămurește, adică, lumina dulce a lunii? Dar are luna lumină când i se zice „Ea, copila cea de aur, visul negurii eterne”? Luna este un vis al întunericului, adică este luminată de alte astre, umbra lor este lumina ei, iar negura eternă se amăgește, visează lumină de aur. S-ar putea lămuri luna, de vreme ce la începutul pasajului este *bălaie*, adică turbure, iar în final va fi *disc*, adică atât de clară încât o poți lua de pe cer... Textul spune însă că se lămurește *lumina dulce a lunii*, o situație foarte alambicată. Aici este obligatoriu să acceptăm punctuația din *Convorbiri literare*, pe care n-o susține, însă, manuscrisul 2282 (*O. II*, p. 343), și anume acea virgulă atât de plină de sens: „Și cu cât lumina-i dulce, tot mai mult se lămurește; / Cu-atât valurile apei, cu-atât țărmul par'că crește”. Se lămurește, așadar, luna, cum am înțeles mai sus, și anume: se lămurește cu cât lumina-i dulce. Rezultă că *i* din expresia *lumina-i dulce* este verb, nu pronume ca în punctuația actuală a poemului.

Avem, iată, un loc unic în poezia eminesciană: *lumina este dulce* cu sensul *se îndulcește*. Scăpăm, astfel, de paradoxul în care a înfundat Titu Maiorescu acest pasaj scoțând virgula – și înțelegem că este vorba de o descriere a fazelor lunii pe măsură ce lumina din bazinul cosmic se îndulcește, adică se egalizează cu întunericul. Sesizăm că este acel timp din *asfințitul serii* care-i place foarte mult poetului. Facem imediat legătura cu alt pasaj, unde iarăși o virgulă maioreșciană ne-a dat multă bătaie de cap, din poemul „Lasă-ți lumea ta uitată”. Este vorba tot despre lumina serii târzii. Textul actual: „Înălțimile albastre / Pleacă zarea lor pe dealuri, / Arătând privirii noastre / Stele-n ceruri, stele-n valuri”. Virgula după versul 2 îi aparține lui Maiorescu; în „Satira IV”, pasajul de mai sus, el scosese o virgulă – aici pune una. Nu este o compensație, lucrurile se petrec după necesitatea fiecăruia în parte, dar această simetrie are rol mnemotehnic, în sensul că ne aduce de la un pasaj la altul. Maiorescu introduce o cauzalitate în natură, înălțimile se dau la o parte ca să arate omului ceva, cu scopul de a arăta. E ca o demonstrație unde

pastelul se supune regulii horatiene: omul stă la gura sobei, desfundă Falernul, iar natura din jur se dezlănțuie ca să-l bucure. Probabil că Maiorescu a fost obișnuit cu pastelul lui Vasile Alecsandri. Poemul eminescian genuin spune mai mult, imaginea este construită pe expresia de limbă „se deschid cerurile”, înălțimile albastre sunt grămezi imense de ceruri care-și pleacă zarea în lături, pe dealurile din jur iar privirea vede de la sine maximul și nimicul cosmic. Personajul din „Lasă-ți lumea” este lacul – și el este pătruns de lumina lunii într-un mod special: „*Jată lacul... Luna plină, / Poleindu-l, îl străbate, / El, aprins de-a ei lumină, / Simte-a lui singurătate. // Tremurând cu unde 'n spume...*” (și aici Maiorescu – urmat de editorii săi – scoate virgule, dar nu-l mai urmărim...). Lumina poleiește lacul pe orizontală și apoi îl străbate pe verticală, până în adâncuri, făcându-l să tremure, iar efectul este că el, lacul, își simte singurătatea. Pastelul eminescian spune că iubirea cosmică este imensă, gigantică, lumina o creează și, acolo unde pătrunde, naște singurătăți, *id est*: face elementele cosmice să-și simtă singurătatea categorială, că se defînească / individualizeze. Iubirea nu amestecă, nu dizolvă, nu tulbură – ci este cunoaștere de sine prin lumină, *in-luminare*. În fața acestui uriaș tablou cosmic, omul frisează, este chiar puțin speriat. Iubirea cosmică este mult mai intensă decât iubirea omenească, în cosmos perechea umană pare simplă jucărie, este mică și umilă, sfioasă chiar.

Aceste lucruri le spune, însă, poezia eminesciană genuină – nu textul înfășurat în virgule sau desfășat de virgulele necesare, după caz, de care ne servim noi astăzi. Urmărim lumina în poezia eminesciană – și avem multe perdele de pus ori de dat la o parte pentru a limpezi privirea.

### VIII. Lumina dintâi

Punctul de vârf al acestor discuții despre lumină îl constituie cosmogonia eminesciană, iar textele de referință sunt „Satira I” și „Luceafărul”. Petru primul dintre ele trebuie să depășim mai întâi ironia care-l învăluie pe „bătrânul dascăl”. Inadecvarea noastră la text constă în aceea că receptăm în registru eroic figura acestui profesor de astronomie care repetă lecția pozitivistă a secolului, încercând să vedem în el fie geniul neînțeleș, fie savantul nerăsplătit cum se cuvinte de vremea sa. Într-adevăr, acesta n-a făcut altceva decât să-l scoată pe Dumnezeu din creație și să pună în loc primul punct al mișcării. Această mecanică a universului se reverberează în viața socială prin teoria „*Unul e în toți, tot astfel precum una e în toate*” – care permite fiecăruia, oricui, („ori și cine” scrie poetul, despărțit și cu accente retorice) să acceadă la poziția cea mai de sus. Dacă „unu” reprezintă multiplicarea în infinit omenesc a aceluiași punct prim („Dar deodată un punct se mișcă... cel întâi și singur”) – „una” este, în schimb, „soarta oarbă”. Universul lui „unu” creat de savantul pozitivist are în centrul lui o stihie care organizează haotic ierarhiile, care „Ca și vântu'n valuri trece peste traiul omenesc”, dând fiecăruia posibilitatea să devină primul – dar luându-i-o în același timp, pentru că ea este aceea care ridică și coboară indivizii. Se creează, astfel, premisele aceluia „*bellum omnium contra omnes*”, „lupta tuturor împotriva tuturor” – situație pe care o găsim

descrișă în toată opera socială a lui Eminescu. Poetul numește „Satiră” acest poem tocmai pentru că satirizează, nu este – nu poate fi – de acord cu teoria ca atare. Mai mult: el „textualizează”, cum am zice astăzi, luând de aici, de colo fragmente din care construiește teoria. Interesant între toate este versul 45, pe care noi îl avem redat astfel: „Fu prăpastie? genune? Fu noian întins de apă? / N-a fost lume pricepută și nici minte s-o priceapă”. Aici Eminescu are, în manuscris și în „Convorbiri literare”, accent grav pe *-u* de două ori: „Fù prăpastie? genune? Fù noian întins de apă?” Titu Maiorescu le scoate, (și în loc de *genune* pune *genună*, cu iz poetic) – iar după el rămân scoase la toți editorii. S-ar putea crede că acest accent grav pentru perfectul simplu este ortografic, dar în scrisul lui Eminescu el nu e permanent, ceea ce indică intenția autorului de a accentua sau nu. De pildă în „Strigoii”, v. 182: „Pe ea o ține-acuma ce fu a morții pradă” nu este accentuat pentru a nu forța ritmul (de aceea nu pune nici virgulă după *acuma*), nici în *Mortua est*, v. 66: „Au moartea ta înger de ce fu să fie”, din aceleași considerente – dar în *Epigonii*, v. 33 este accentuat: „Viața-i fù o primăvară, moartea-o părere de rău” (aici Maiorescu păstrează accentul pe *-u* în toate edițiile). Să privim ultimul exemplu: accentul cere intonație cu sensul: viața, cât despre ea, a fost ca o adevărată primăvară – pe când moartea, ca o simplă părere de rău, ceva nesemnificativ, simplu, ușor.

Revenind la „Satira I”, este evident că accentele dau sens: ce-a fost la început, a fost aia, a fost aia, a fost aia? Se discută variantele date de unii și alții, soluțiile discutate: prăpastie sau genune? noian de ape? – iar el, savantul, spune că n-a fost nimic din toate astea, nu s-a priceput lumea, să vă arăt eu: a fost un punct care s-a mișcat, etc. Autorul îl sancționează aspru pe acest savant pozitivist, dar ne vine nouă greu să-i înțelegem pedeapsa: „Mâna care-au dorit sceptrul universului și gânduri / Ce-au cuprins tot universul încap bine'n patru scânduri...”: pe acest refren putem urmări retrospectiv, în amănunt, detașarea poetului de savantul său (e uscățiv, friguros, gârbovit – o caricatură a lui Atlas care „sprijinea cerul pe umăr” – pe când el „sprijină lumea și vecia într-un număr”, aici accentul în vers căzând pe *i*, ca în „prăjină”). Cu ironia discursului ne mai întâlnim la *Împărat și proletar*, unde cuvântările Proletarului (iarăși preluate de către noi, inerțial, în registru eroic – și uneori puse chiar pe seama gândirii teoretice a lui Eminescu însuși) sunt ridiculizate până la bătaie de joc uneori (vezi gramatica greoaie, termenii prețioși etc.).

În „Satira I” avem însă acest final al unei „vecinicii” din șirul imaginat de către savant: „Soarele ce azi e mândru el îl vede trist și roș / Cum se'nchide ca o rană printre nori întunecoși, / Cum planeții toți îngheață și s'azvârl rebeli în spațiu, / Ei, din frânele luminii și ai soarelui scăpați /.../ Timpul mort și'ntinde trupul și devine vecinicie”. Atenție: nici o ediție nu rezolvă (și nu atrage atenția asupra textului) dezacordul „ei... scăpați din frânele luminii și ai soarelui”. Se păstrează astfel și în manuscrise: poate fi vorba de „planeții, și ai soarelui”, „chiar și ai soarelui” (sau de un acord cu un presupus *frân* de genul masculin pentru *frâu*, care este însă neutru). Trecem, dar constatăm că această „rebeliune” a planeților, această scăpare a lor din frâul luminii este contribuția eminesciană la teoria

„big-bangului”. O eră cosmică, o „vecinicie” (în sensul „Satirei I” – „o vecie’ntreagă”) se consumă prin arderea de tot a stelelor – dar prin păstrarea „planeților” în stare rebelă. Lumina nu mai are putere de frâu, nu mai stăpânește „țâțânile lumii”, nu mai are „rază” („*Căci era un întunerec ca o mare fără’ o rază*”). Acesta nu este, așadar, sfârșitul definitiv al lumii, ci doar încheierea unui ciclu – după care va începe altul, „vecinicia” următoare.

Nu putem să nu facem legătura cu discursul Demiurgului din „Luceafărul”: „*Un soare de s’ar stinge’ n ceri / S’aprinde iarăși soare*”. În „Mortua est!”, poetul era sceptic: „*Când sorii se sting și când stelele pică / Îmi vine a crede, că toate’s nimică.// Se poate ca bolta de sus să se spargă, / Să cadă nimicul cu noaptea lui largă...*”. Iată cum nimicul nu este *kenos*, vid, gol – ci are consistență, este „ceva”. Spre deosebire de sori care se sting și se reaprind, fiind pulsații ale luminii care se consumă și se redefinește – „stelele” cad, iar „planeții” se azvârl rebeli în spaț. Hyperion este, cum zice Demiurg: „*Noi nu avem nici timp nici loc / Și nu cunoaștem moarte*”; „*Iar tu Hyperion rămâi / Oriunde ai apune*”. El are această condiție a planetului rebel, poate scăpa din frânele luminii, probabil că vrea să scape din aceste frâne – dar nu se dizolvă, nu se stinge într-o (după o) vecie. În acest sens, cuvintele Demiurgului sunt foarte importante: „*Cere-mi – cuvântul meu de ’ntâi*”. Acest cuvânt de început este convenția, legământul, „legarea”: Demiurg conjură planeții să înceapă o nouă vecie/vecinicie, îi leagă în cuvântul de ’ntâi. Și încă: în acest sens cele două versuri pe care le aflăm în ediția Titu Maiorescu sunt adevărate, în spirit eminescian și, poate, scrise chiar de către Eminescu: „*Tu ești din forma cea d’întâi, / Ești vecinică minune*”. Într-adevăr, Hyperion face parte din lumea planeților, nu se stinge ca sorii, „resare” împreună cu această „întreagă lume”, participă la Cuvântul dintâi al Demiurgului.

În virtutea acestui dat teoretic ce reiese din analiza cosmogoniei și cosmologiei eminesciene, eu păstrez, în ediția mea, lecțiunea din *Almanahul „România Jună”*, acel *hapax legomenon* eminescian „nemurie”. Dorința lui Hyperion este aceasta: „*Reia-mi al nemurii nimb*” (toate celelalte ediții au „al nemuririi nimb”, numai D.H. Mazilu atenționează în notă că *Almanahul...* are „al nemurii”, dar nu comentează). Eminescu creează dubletul „nemurie/nemurire”, asemănător întrucâtva cu dubletul din limba germană „umsterblich/unsterblich” (după cum îmi atrage atenția dl Dan Pop, distins traducător al poetului în limba germană, căruia trebuie să-i mulțumesc o dată în plus – rugându-l, însă, idem să-și continue investigațiile urmărind mai ales traducerea Mitei Kremnitz). Nemurire, nemuritor – se referă la viața fără de moarte, viața continuă într-o vecinicie. Ce vrea, în fond, Hyperion de la Demiurg? Să fie un Zburător, cum este Călin, de pildă, adică să rămână nemuritor printre muritori. Să i se dea „o oară de iubire”, o vecie erotică. „Nemurie”, însă, se referă la ciclul viață-moarte, înseamnă neimplicare în acest ciclu, nepătrunderea în cerc, starea deasupra, mergerea pe deasupra lui. Hyperion cedează acest nimb al nemurii, renunță la condiția sa de planet care-i oferă posibilitatea să treacă dintr-o vecie într-alta – și cere, în schimb, nemurirea printre pământeni. În acest sens, Demiurgul nu-i poate satisface cererea pentru că în vecia următoare îi va lipsi un planet, lumea nu se va putea reapeza completă în cuvântul

dintâi. Rezultă încă o dată – dacă putem să-i zicem așa – „liberul arbitru” al planeților, ei pot sau nu să participe la convenție. Demiurg are darul convingerii prin înțelepciune, dar nu dă poruncă, nu poate să oblige. Hyperion ar fi putut să cadă, în sensul că avea, are puterea aceasta – dar este convins să rămână în nimbul său. Ce-l convinge? Soarta, norocul. El înțelege că în nicio condiție nu are acces la acestea: „*Ce-ți pasă ție, chip de lut / Dac’oi fi eu sau altul*”. Cu punctuația eminesciană (pe care am analizat-o într-un text al nostru anterior) – dacă el va prinde chip de lut, dacă se va naște din păcat – nimic nu-i garantează că va fi lângă această ființă pe care acum o iubește, că ea îl va recunoaște drept imaginea din vis și că-l va iubi. Poate fi un nemuritor oarecare printre oameni, cum este Călin – urmând să caute, să găsească etc. Asta îl convinge să renunțe – și să fie împăcat cu nemuria sa. Lumina îl ține în frâne înțelepte.

### IX. Reformele trec, limba rămâne. Cazul *chipului de lut*

Este momentul, credem, după atâtea exemple de inadecvare a edițiilor la textul eminescian genuin, să readucem aminte cititorului binevoitor câteva chestiuni care țin de drumul nostru, adică de „metodă” ca sens al cuvântului (de la *meta* și *odos*, „îndrumare”). Mai întâi, prin restituirea formelor și punctuației eminesciene noi nu dorim în mod expres să impunem ori să expunem unui proces de intenții reformele ortografice succesive din ultimul secol. Dorim doar să separăm poezia de limbajul comun în privința scrierii, cu scopul de a proteja muzicalitatea, retorica interioară a textului, grafica exterioară a scrisului – adică tot ceea ce ține de frumosul artistic avut în vedere în mod expres de către autor, fie că este el Eminescu, Alecsandri, Macedonski ori alt poet clasic român. Punctuația, pe de altă parte, reprezintă amprenta sensului dorit de autor și trebuie înțeleasă, nu îndreptată. Încă din 1828, Ioan Heliade Rădulescu este cel care afirmă, în *Gramatica rumânească*: „*Dar fiește ce limbă își are ortografia sa și aceea a stănut mai norocită care s-a supus la mai puține reguli. Punctuația numai a stănut și este tot aceea la toate limbile, pentru că oamenii tot într-un fel se gândesc, și mișcările și opririle lor în vorbe sunt tot acelea. Cel mai delicat și cu gândire lucru în ortografie și care face cinste duhului omenesc este punctuația: ea desparte și face chiare /clare/ judecățile noastre, arată șirul și relația lor și ne face și să înțelegem și să ne facem înțeleși în scrierile noastre; și ea singură împlinește sfârșitul pentru care s-au aflat regulile ortografiei, mai vârtos în limbile cele vii. Toate celelalte nu sunt decât o pedanterie și o lipsă în gândul și duhul omenesc, adică un semn de necunoștință a folosului sfârșitului ortografiei*”. (Ediția d-nei Valeria Guțu Romalo, Edit. Eminescu, 1980, p. 33–35). Revenind la viul nostru, putem spune că punctuația se dirijează prin semne – care au, în principiu, același rol ca semnele de circulație: stânga, dreapta, înainte, înapoi etc. Este de la sine înțeles că aceste convenții general umane sunt mai importante decât dexteritățile fiecăruia în a mânuși vehiculul, și în acest sens vom înțelege, ca Heliade: ortografia și toate celelalte nu sunt decât o pedanterie, adică – învățate fără scop, fără „sfârșit”, duc la simplă podoabă fără scop.

Una este, însă, să discuți în termeni de generalitate – și alta să specifici, să vorbești despre sensul punctuației la un moment dat ori la un anumit scriitor. Această coborâre din general a îndreptățit schimbarea punctuației în poezia lui Eminescu – spunându-se că în cutare loc se întrevede o logică nemțească, în cutare altul poetul n-a fost atent etc. Schimbările s-au făcut tacit, adică sensurile noi s-au imprimat textului fără atenționare – ceea ce ne face, astăzi, când încercăm să comparăm, să fim foarte încurcați: cum e posibil ca autorul (Eminescu, dar și Alecsandri, Macedonski etc.) să fi semnalizat în sus și editorii săi s-o fi luat în jos, etc.?

Dintre miile de exemple (ce se regăsesc în notele noastre editoriale), unul singur aducem aici în discuție: vorbele lui Hyperion din finalul „Luceafărului”. Textul nostru actual, stabilit de Titu Maiorescu și respectat în mod tacit de toți editorii, este acesta:

*Ce-ți pasă ție, chip de lut,  
Dac-oi fi eu sau altul?*

În *Almanahul „României June”*, unde se publică prima dată poemul (iar *Almanahul „României June”* pune o notă sub „Introducere” unde declară că păstrează intact textul colaboratorilor) – a doua virgulă pentru regimul vocativului, ca și semnul întrebării din final, lipsesc:

*Ce-ți pasă ție, chip de lut  
Dac-oi fi eu sau altul,*

*Trăind în cercul vostru strâmt  
Norocul vă petrece.  
Ci eu în lumea mea mă simt  
Nemuritor și rece.*

Diferențele sunt enorme: tradiția Maiorescu apozitează: *ce-ți pasă ție, chipule de lut; tu ești chip de lut* – pe când textul genuin arată dilema lui Hyperion, acel „*Da mă voi naște din păcat*” anterior al său (cu sensul „*Da pentru dar, dară*”, vezi mai sus). Sensul acesta din *Almanah* se apropie până la identitate de manuscrisul 2275 B, pe care Perpessicius îl redă în vol. II al ediției sale, la Versiuni și variante, p. 408:

*Tot una-ți este chip de lut  
Dac-oi fi eu sau altul*

Într-o altă ciornă manuscrisă, încă mai explicit:

*Ce-ți pasă ție din pământ  
Dac'oi fi eu sau altul.*

În loc de-a disprețui sau culpabiliza femeia, este mai productiv să urmărim această constatare a lui Hyperion, care îl face să renunțe la nașterea din păcat arătându-i că astfel s-ar supune sorții, norocului: ce-ți pasă ție dacă eu sau altul va fi chip de lut. Hyperion ar coborî printre oameni, s-ar reda unui trup, unui chip (înfățișare) de lut – dar, atunci, cum îl va deosebi Cătălina pe el, cum va face deosebirea între el și altul, el le va semăna tuturor, cum îi spune chiar Demiurg: „*Tu vrei un om să te socoți, / Cu ei să te asameni?*”; vezi situația inversă în „Pe lângă plopii fără soț”: „*Căci azi le semeni tuturor / La umblet și la port*” – unde femeia s-a deghizat din înger în om.

Am ales acest exemplu cu scopul precis de a arăta dificultățile unor confruntări de texte de acest fel. Într-adevăr, după zeci de confruntări succesive între ediții și manuscrise, această virgulă maioresciană la *chip de lut* tot n-am sesizat-o, iar în ediția mea la „Lucașul”, din 1999, n-am comentat-o. Abia la o revenire de rutină pentru o corectură la textul destinat „Bucovinei literare”, revista care-mi găzduiește de câțiva ani buni aceste observații filologice, ne-a sărit în ochi, cum se zice. Este o constatare fermă: textul poeziei antume eminesciene ni s-a imprimat tuturor în memorie după lecturile prime repetate, a devenit oarecum ca un șanț pe placa de patefon a memoriei noastre poetice și refuzăm aproape instinctiv ceea ce schimbă traseul, semnele adevărate care însoțeau drumul făcut de către autor.

Este, în egală măsură, și un avertisment: asemenea scăpări din vedere sunt inerente. Poate și de aceea punctuația unui text – mai ales cea a unui text clasic – trebuie păzită cu strășnicie. Straja la texte ar trebui să fie funcția de bază a editorului – în loc să se gândească la fiecare pas cum poate schimba fără a fi simțit. Așa a înțeles I.L. Caragiale rostul unei ediții. Altfel, din ne-simțit – editorul poate deveni foarte lesne, pe nesimțite, cum socotește însuși – nesimțit.

## X. „Famenii” laudători

Primul care se ridică împotriva schimbării textului de către editorii lui Eminescu este, așadar, I.L. Caragiale, într-o intervenție care este de obicei citată fragmentar, destul de timid, dar neverificată. Mai întâi, în iulie 1890, la un an de la moartea poetului, Caragiale publică în ziarul *Timpul* „Ironie”, o amintire, care va fi reluată cu multe modificări de către el însuși în volumul *Note și schițe*, 1892. În același volum de *Note și schițe* el adaugă alt text: „Două note”, justificându-se pentru că a citat finalul „Scrisorii II” de Eminescu altfel decât se știa de către cititori, așa cum a fost auzit poemul în Junimea, nu cum a fost cenzurat după aceea în *Convorbiri literare* și în ediția Maiorescu. Acest al doilea text este foarte important, și-l redăm fără croșetele obișnuite la editorii lui Eminescu: „*Versurile citate la pagina 19 sunt exact acele pe cari Eminescu le-a citit în Junimea. Mai târziu s-a făcut modificarea lor după observațiile și cererea câtorva persoane din cercul acela, a căror sensibilitate extremă se simțea jignită de expresiile prea viguroase, prea crude, ale poetului. El – se știe bine aceasta – a făcut concesiune delicateții acelor și a îngăduit să se toarne în veninul lui nativ și sincer puțină*”

apă de trandafir ... să i se schimbe **Famenii** în **Oamenii** și **scârbi** în **mâhni**; dar nu din toată inima a făcut această concesiune, deși, în discuția fără șir și nici căpătâi ce se iscase, ca de obicei, după citirea poemei, stăruise și „votase” pentru modificarea anodină și o damă la care el ținea foarte mult în acel timp.

Le spun acestea ca să nu se crează de către public – mai puțin inițiat în ale mișcării literare – că ar fi citațiunea de mai sus o falsificare: este o variantă originală, aceea anume la care ținea poetul, o variantă ce mi se pare – /mie/ care am groază de „apa de trandafir” – cu mult preferabilă celei puse în vânzare de domnia editorilor. Eminescu nu era androgin, era bărbat; el pe impotenții intelectuali nu-i considera ca **oameni**, ci ca **fameni**, și de aplauzele lor nu s-ar fi **mâhnit** – se **scârbea**. Dar la varianta asta **cedase el cel puțin**, sub ce influență – nu ne pasă... Mai târziu însă s-a petrecut ceva mai rău... mai târziu pe când artistul era cu mintea bolnavă s-a făcut în opera lui publicată în volum îndreptări, purgări și omisiuni cu desăvârșire arbitrare. Eu crez că asta trebuie relevat.

Editorii sunt liberi să tragă câte exemplare vor, să le vândă cum și cât le place, să profite de munca și de pe urma sărmanului pierdut cât pot, sunt liberi; să rămână negustorul cinstit, și câștig bun să-i dea Dumnezeu, dar să stea la taraba lui și să nu s-amestece a poci opera artistului. (...) Care artist, care om de bun-simț și de treabă ar îndrăzni să ia un penel și să îndrepteze o trăsură măcar a unui Rafael, să prefacă numai o măsură a lui Beethoven, ori să potrivească coapsa lui Apolon sau șoldul unei Venere după personala lui judecată și după pornirea gustului său actual? Lucrarea ce un artist ca Eminescu o lasă este, cu toate calitățile și defectele ei, ceva sfânt, fiindcă-n ea se întrupează pipăit, și pentru o viață mai durabilă decât a neamului său întreg, gândiri și simțiri de veacuri ale acestuia, și de aceea, fără teamă de exagerare, s-a putut zice că o așa lucrare este patrimoniul omenirii întregi, nu numai a unui neam.

Și așadar a pune mâna fără sfială pe o asemenea lucrare cu calități eterne și a cuteza s-o potrivești sau s-o mai cioplești, după trecătorul tău gust și cu competența ta discutabilă – discutabilă pentru că e negativă față cu realitatea evidentă și palpabilă a monumentului ce-l judeci, discutabilă /,/ fie ea cât de autorizată în părerea-ți proprie și a câtorva clienți /,/ – va să zică a mutila lucrarea de artă pentru restul fără capăt cunoscut al lumii și vremii este a te face vinovat de o faptă reprobabilă, este, cu un cuvânt, o profanare... Iar de profanare nu e capabil decât un om fără inimă și cu spiritul îngust, un om care niciodată nu se poate uita pe sine, care nu poate avea nici o ridicare de suflet pe deasupra egoismului strâmt, nici o emoție... cum să zic? Impersonală – ca să întrebunțez și eu niște platitudini platonice scoase de curând iar la modă – nici un fel de respect chiar când se află în fața lucrurilor sfinte... fiindcă n-are, fiindcă nu poate avea nimic sfânt pe lume...”

Am citat după mica babilonie care se cheamă *Corpusul receptării critice a operei lui Eminescu*, Vol. I, Editura Saeculum I.O., 2002 (până acum au apărut 27 volume), și merg, deocamdată, pe mâna editorilor, punând doar cu litere de alt fel expresia „cedase el cel puțin” pentru a se înțelege accentul logic în frază – și cele două virgule între paranteze drepte. Citând fragmentar partea referitoare la filolo-



gie, Perpessicius atrăgea atenția în 1943 că aceste schimbări „*au prilejuit lui Caragiale violenta ieșire împotriva Junimei și a lui Maiorescu*” (O. III, p. 267). Acest fel de defini țința este liniștitor și invită la istorie literară, relațiile lui Caragiale cu Junimea și Maiorescu în 1892, etc., distrăgând atenția de la textul ca text. După cum vedem, într-adevăr Conu Iancu vorbește de editori în general – dar îl parafrazează pe Maiorescu și se referă la edițiile existente, acelea scoase cu girul criticului. La ora de față pot fi date oricând cinci-șase exemple de editori actuali, arătând cu zeci de trimiteri că se pun, de bună voie sau nu, sub „violenta ieșire” de mai sus – iar dacă iau manualele școlare, mai ales acelea pentru elevii mici, exemplele sunt legiune.

Să revenim însă la chestiune, la textul în discuție. Ceea ce Caragiale numește „apă de trandafir” vom vedea imediat că este, dimpotrivă, „v.i.t.r.i.o.l.”, ca-n comediile sale, pentru că Eminescu a acceptat, într-adevăr, schimbările (este vorba numai de *Oamenii* pentru *Famenii*, cum observă și Perpessicius, *loc. cit.*, verbul *m-ar scârbi* apărând doar într-o variantă manuscrisă colaterală a textului – și neavând mare relevanță) –, dar a organizat o altă retorică a textului la publicarea în revistă. Manuscrisul, respectat de Perpessicius, mai puțin *Famenii*, este astfel:

*De-oiu urma să scriu în versuri teamă mi-e ca nu cumva  
Famenii din ziua de-astăzi să mă'nceap'a lăuda...  
Dacă port cu umilință și cu zâmbet a lor ură  
Laudele lor desigur, m'ar mâhni peste măsură.*

În acest enunț, cuvântul greu, accentuat, în jurul căruia se organizează discursul, este *Famenii* – iar Caragiale pune chiar accentul grav pe *a* când îl citează – și sensul devine că ei, famenii mă vor lăuda, nu toți oamenii, așa cum nu toți oamenii sunt fameni. Famen („desfrânat, decăzut, efeminat”, din lat. presupus *feminus*) este echivalent cu ceea ce Conu Iancu numește „androgin”; noi, azi, spunem homosexual cu nuanța „bisexual”. Poetul acceptă scoaterea cuvântului (pe care-l vom regăsi, însă, în „Scrisoarea III”, cum se știe) – dar în *Convorbiri literare* organizează versurile astfel:

*De-oiu urma să scriu în versuri, teamă-mi e ca nu cum-va  
Oamenii din ziua de-astăzi să mă'nceap' a lăuda  
Dacă port cu ușurință și cu zâmbet a lor ură,  
Laudele lor de sigur m'ar mâhni peste măsură.*

Schimbările sunt simple, și ușor de înțeles – dar editorii nu țin seamă de ele. În loc de *teamă mi-e* poetul face legătura invers: *teamă-mi e* și, în plus, desparte în silabe: *nu cum-va*. În faza din manuscrise lectura era netedă, ca să iasă în evidență *Famenii* de mai jos – pe când în revistă se rup cuvintele pentru alte accente: acel „nu cum-va” este șuierător, amenințător, cu sensul „ca nu carecumva”, „în niciun caz nu”. Pentru a ieși acest sens se scoate accentul secundar din ligatura *mi-e*: se rostea sacadat „tea-mă // mi-e-ca// nu-cum-va *Famenii*” (aici, puternic: e cuvântul

forță) – iar acum se rostește „teamă-mi // e ca // nu cum-// va Oamenii...” (nu și cum – rostite puternic, egal, amenințător). Ca o indicație: *de sigur* de mai jos se scrie tot dezlegat, autoironic. Maioreșcu păstrează în primele ediții ca în *Convorbiri* (*teamă-mi e ca nu cum-va*; în edițiile VI-XI are *să'nceap' a mă lăuda*) – deci acceptă aranjarea textului de către poet după scoaterea termenului dur din discurs. Caragiale nu face comparațiile, reține doar *Famenii* accentuat și-l montează în aranjamentul ediției princeps. Editorii lui Caragiale nu se interesează câtuși de puțin de aceste lucruri, fiind preocupați exclusiv să redea citatele din Eminescu în edițiile actuale. După el, Ioan Scurtu (1908) va reintroduce „famenii” respectivi – dar toți editorii – inclusiv Perpessicius, desigur (care schimbă doar apostrofurile, având *să mă'nceap'a* față de *să mă'nceap' a*; oricine poate judeca diferența de accente) – vor lega, regulamentar: „cumva”, „desigur”. Ceea ce numim îndeobște retorica textului se pierde. Aranjamentul retoric al poetului și (aici, nu în multe alte părți) al primului său editor propune o adresare apăsată, ruptă, șuierătoare – și generalizatoare, de fapt: nu numai „famenii”, ci toți „oamenii din ziua de-astăzi” sunt refuzați de la acele laude.

Caragiale însuși are foarte multe grafii neconvenționale: vocale duble pentru rostirea prelungită, cuvinte despărțite în silabe etc. Vom da exemple din edițiile sale, făcute de el însuși – pentru că în edițiile noastre actuale aceste grafii sunt netezite după normele lingviștilor. Întreaga noastră literatură clasică ne însoțește prin timp, pe noi și pe copiii, nepoții, strănepoții noștri – așa cum i-a însoțit și pe părinți etc., prin editori care se supun normelor specialiștilor – ori prin specialiști care impun editorilor norme: luați-o cum vreți, e un „palindrom” existențial la urma urmei – dar observați, rogu-vă, că responsabilitatea este difuză, vina de „atimie” (profanare, cum spunea Conu Iancu la 1892) nu mai poate fi aplicată strict cuiva: este a tuturor – și a nimănui. E o stare de coșmar – și vom persista dând în continuare exemple pentru a arăta că atât viața cât și opera lui Eminescu se cosmetizează cu sistem, sunt ținute ca într-un adevărat infern mereu contemporan cu noi... Parcă ne-ar aștepta, parcă-l ajungem tot citindu-i și recitându-i.

# **MAESTRUL ȘI MARGARETA: SCURTĂ PERSPECTIVĂ JUNGIANĂ ASUPRA PERSONAJULUI WOLAND**

RADU BĂLĂUȚĂ

**Archetypes in *The Master and Margarita*: A Brief Jungian Perspective on the Nature of Woland.** There is still much that can be written on Mikhail Bulgakov's seminal work, *The Master and Margarita*, as can be demonstrated with several recent papers published with the intent of studying it through the lens of Carl Gustav Jung's archetypal theory. Although the general consensus appears to be that there is one single major archetype that corresponds to each discussed character, this article aims to demonstrate the multivalent nature of Woland (in particular, of a character defined by several pairs of opposites) by identifying and underlining certain traits that link him to the Jungian images of the Father, the Wounded healer and the Trickster.

**Key words:** Mikhail Bulgakov, *The Master and Margarita*, Carl Gustav Jung, jungian archetypes, Woland, Father, Wounded healer, Trickster.

## **Introducere**

Este, adeseori, dificil să putem privi opera fără a lua în calcul autorul. În cazul anume al lui Mihail Bulgakov, al cărui roman „Maestrul și Margareta” atinge adeseori tema schizofreniei, această abordare nu poate fi ignorată. Dacă personajele, interacțiunea lor și universul literar își găsesc atât geneza, cât și coloratura emoțională în psihismul autorului, pentru a trata cu mai mare precizie subiectele puse în scenă în scrierea care face obiectul acestei lucrări, vom propune o abordare psihodinamică – mai precis, teoria arhetipală a lui Carl Gustav Jung – pentru a pune în lumină anumite valențe ale unui personaj care, fără a fi un protagonist *de facto* sau *de jure* în cadrul desfășurării acțiunii propriu-zise, are un rol central în ceea ce privește atât activarea, cât și manifestarea efectivă a elementelor care alcătuiesc cartea propriu-zisă.

Întrucât această temă apare frecvent în opera de referință, vom avea de subliniat anumite aspecte privind psihopatologia în cadrul universului literar tratat; totodată, vom avea în vedere contextul socio-politic din cadrul căruia scrie autorul – și care, de altfel, se regăsește, în mare parte, în spiritul romanului. Astfel, personajele din romanul lui Bulgakov ajung să cunoască „nebunia” nu din contactul propriu-zis cu numinosul, ci ca urmare a percepției impactului pe care acesta îl are asupra lor și în raport cu mediul lor înconjurător – cu excepția notabilă reprezentată de Maestru, a cărui internare în clinica de psihiatrie se datorează unui

conflict cu un sistem social care se apără, rigid și fără a discrimina, în fața oricărui stimul pe care îl percepe ca având un potențial distrugător. Analogia dintre acesta și psihicul uman, ale cărui defense acționează în aceeași manieră, este, prin urmare, previzibilă. Din această perspectivă, apariția lui Woland și a adjuvanților săi în Moscova sovietică poate fi tratată ca o presiune a Sinelui asupra unui Eu periculos de autorestrictiv; pe de o parte, în opoziție cu ateismul impus de regimul acelor vremuri, dar, pe de alta, într-un mod contrar dogmelor creștin-ortodoxe pe care acesta vine să le înlocuiască. Nu este menționată nicăieri, în mod explicit, cauza materializării Satanei și a suitei sale în acel context spațio-temporal, în afara tradiției balului, dar putem observa efectele pe care apariția lor le-a avut: dincolo de flăcări, de gloanțe și de furtuna cataclismică, cei care au luat contact cu aceste entități supranaturale au avut posibilitatea de a învăța lecții de viață sau de a se vindeca de unele răni suficient de adânci și de dureroase încât să ajungă să îi definească. În alte ipostaze, la nivel macroscopic, apoi, anumite sisteme s-au putut reface ca urmare a înlăturării unor persoane dăunătoare din cadrul lor. Nota bene, acest lucru nu se datorează intenției vizitatorilor nepământenii; felul în care anumite persoane atrase de energia arhetipală manifestă (și altele, mult mai frecvente, expuse fără voie la efectele sale) definește felul în care sufletul, mintea și conduita celor care au avut de-a face cu ei se modifică.

În favoarea opțiunii acesteia vine tema jungiană a dualității arhetipale, pe care Ann Casement<sup>1</sup> o identifică în cadrul perioadei astrologice de 2000 de ani a Peștilor, care se poate regăsi în numeroase aspecte ale cărții<sup>2</sup> (spre pildă, disputa dintre Mihail Berlioz și Ivan Nikolaevici, care surprinde separarea abordărilor atee și teiste din spațiul sovietic, universul protagoniștilor denumiți în titlu, cele două planuri narative – Moscova secolului al XX-lea și Ierusalimul din perioada lui Iisus Christos, cuplul realizat între Koroviev – Fagot și Behemoth, diferența de perspective dintre Diavol și Dumnezeu, paralela dintre viața Maestrului și parcursul unei zile obișnuite la Casa Griboedov et al.), dar și abordarea de pionierat pe care Carl Gustav Jung a avut-o în raport cu psihopatologia schizofreniei, concept menționat în repetate rânduri de către Bulgakov.

### **Woland și arhetipul Tatălui: norme, reguli și definirea cadrului**

Dacă, pe plan uman, complexe matern și, respectiv, patern se formează în jurul unor afecte manifestate în raport cu părintele în cauză<sup>3</sup>, nucleul arhetipal pe care îl prezintă ambele se centrează în jurul rolului pe care îl joacă fiecare dintre părinți. Astfel, folosindu-se de aceeași temă a dualității, Andrew Samuels<sup>4</sup> identifică

<sup>1</sup> A. Casement, *Post-Jungians Today*, London, Routledge, 1998, p. 153.

<sup>2</sup> M. Bulgakov, *Maestrul și Margareta*, trad. de Natalia Radovici, București, Editura Humanitas, 2001.

<sup>3</sup> D. Sedgwick, *Introduction to Jungian Psychotherapy: The Therapeutic Relationship*, New-York, Brunner-Routledge, 2001, p. 35.

<sup>4</sup> A. Samuels, *Jung and the Post-Jungians*, London, Routledge & Kegan Paul plc, 1985, p. 25.

figura Tatălui ca fiind, pe de o parte, tatăl puternic, susținător, admirat și, pe de alta, fie tatăl tiranic, dominator, castrator, fie tatăl slab și cu rol minimal în creșterea copiilor.

Având aceasta în vedere, vom trata, pentru început, persoana lui Woland ca atare: condiția sa de lider, vocea sa extrem de joasă, spada care îl însoțește pe o bună parte a cărții (simbol falic), asocierea sa cu Focul (prin pielea arsă de soare și căldura neobișnuită a pielii) și predominanța elementelor frapante pe partea dreaptă, asociată acestui principiu, stau ca dovadă pentru masculinitatea sa evidentă, dar sublimată (neavând aici de a face, spre pildă, cu noțiunea de *bon sauvage* specifică romantismului literar). Sursa efectivă de referință pe care o au atât fiul, cât și fiica pentru a-și forma o imagine asupra masculinității este tatăl, a cărui influență o ajută pe fiică să își accepte feminitatea ca fiind o parte esențială a sa și să și-o pună în valoare (ipostază pentru care vom avea în vedere metamorfoza Margaretei Nikolaevna în „vrăjitoare” prin intermediul alifiei magice oferite de Azazello, agent al lui Woland, dar și rafinarea abilităților și conduitei sale sub influența acestuia), în vreme ce fiul își definește în mod decisiv identitatea masculină în raport cu imaginea pe care o are asupra tatălui, așa cum, de exemplu, Maestrul, revitalizat de prezența paternă a lui Woland, revine la existența idilică alături de Margareta.

Dacă valența tatălui dominator se manifestă prin ipostaza de amfitrion pe care personajul tratat o are atât în apartamentul lui Mihail Berlioz, pe care îl ocupă după moartea acestuia, cât și în cadrul balului care formează intriga celei de-a doua părți a romanului, putem observa că aceasta nu este polarizată pozitiv sau negativ, fiind o simplă stare de fapt pe care celelalte personaje fie o acceptă din capul locului, fie ajung în cele din urmă să o accepte. Pe de altă parte însă, Woland își manifestă o cu totul altă latură, una necruțătoare, marcată prin absoluturi, care se vede cel mai bine în cadrul interacțiunii sale cu bufetierul Andrei Fokici Sokov, pe care îl atacă în privința nisetruului servit la Teatrul de Varietăți (și din partea căruia nu acceptă conceptul de „calitatea a doua” pe care oaspetele nepoftit i-l oferă, insistând asupra unei naturi pur binare a unui aliment de consumat: „proaspăt” sau „împutit”, fără a accepta existența unor stări intermediare). Totodată, un tată tiranic nu va fi dispus să tolereze acele influențe care ar putea afecta buna desfășurare a planurilor și dorințelor sale – aceasta este situația baronului Meigel, ucis în preajma punctului culminant al balului, care avea atât rolul de informator asupra faptelor artiștilor străini pe teritoriu moscovit, cât și dorința de a asista, fără a fi fost invitat, la balul supranatural organizat de Woland.

### **Lecuire și inițiere: Woland și arhetipul Vindecătorului Rănit**

Pornind de la imaginea lui Chiron<sup>5</sup>, Jung prezintă ipostaza „vindecătorului rănit” aferentă psihoterapeutului prin sublinierea faptului că medicul centaur

<sup>5</sup> C.G. Jung, *Psychology of the Unconscious: A Study of the Transformations and Symbolisms of the Libido, Collected Works of C.G. Jung*, Vol. 5, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 110.

suferea el însuși de o rană imposibil de vindecat (ca urmare a săgeții lui Herakles), rămânând ca literatura post-jungiană<sup>6</sup> să extrapoleze drumul terapeutului și rănilile sale specifice.

Din acest punct de vedere, rana lui Woland este evidentă: genunchiul său drept a fost rănit – iremediabil, în aparență – de o reprezentantă a unui principiu feminin teluric, dezlănțuit, așa cum este și Margareta Nikolaevna până a-și însuși rolul Reginei Margot în cadrul balului – dar, totodată, el se bazează pe feminitate pentru ameliorarea acestei stări, recurgând la o alifie știută de la bunica sa, pe care i-o aplică Hella și Margareta, ele însele având valențe de vrăjitoare. Asemeni Regelui Pescar<sup>7</sup> din mitologia Graalului, el însuși rănit în mod similar, sanctumul în care se retrage alături de apropiații săi este unul devitalizat până la sosirea amfitrioanei balului, alături de care își transformă exteriorul neîngrijit și suferind în prezența oaspeților. Abia apoi se poate implica în mod direct în opera de vindecare a celor doi protagoniști care dau numele cărții, metamorfozându-se dintr-o forță a entropiei într-o figură paternă, empatică. În mod similar, legendarul monarh al legendelor arthuriene aferente Sfântului Graal este transformat în „pescarul cel bogat”, care nu are doar valența apostolică de „pescar de oameni”, mreața sa ajungând în străfundurile sufletelor în căutarea cunoașterii.

Totodată, aici putem avea în vedere metamorfoza<sup>8</sup> adjuvanților principali ai lui Woland, față de care acesta nu are doar rolul Tatălui, care definește legea și îi pedepsește pe cei care o încalcă (avându-se în vedere, în acest caz, aspectul pe care îl au Koroviev, Behemoth și Azazello în lumea tangibilă), influența sa directă oprindu-se din momentul în care eroul pleacă pe drumul către maturizare și, în cele din urmă, redempțiune; aici însă, el își face simțită prezența pe tot parcursul materializării celor trei și le coordonează adeseori activitatea, oferindu-le șansa de a reveni la natura lor reală după ce misiunea lor pământeană ia sfârșit. Din acest punct de vedere, Woland, care de multe ori pare a fi omnipotent și omniscient, manifestă o nouă latură umană prin acceptarea imperfecțiunii adjuvanților săi, dar și prin felul în care le direcționează eforturile către scopurile reale pe care le au, tolerând abaterile, dar oferindu-le, totodată, ipostaze din care să poată ei înșiși să obțină ceea ce le este necesar.

### Schimbare și entropie: Woland în rolul Tricksterului

Discuția despre Diavolul lui Bulgakov nu poate evita influențele faustiene – începând de la *motto* și continuând cu termenul „Junker Voland” folosit de Mephistopheles pentru a se autodenumi. Pornim, astfel, de la a defini arhetipul jungian al Umbrei, pe care Andrew Samuels<sup>9</sup> îl prezintă ca fiind „totalitatea aspectelor temute și disprețuite, deci, prin urmare, inacceptabile, caracteristice fiecărui individ” și vom avea imaginea Tricksterului – o figură caracterizabilă prin

<sup>6</sup> D. Sedgwick, *The Wounded Healer*, London, Routledge, 1994, p. 47.

<sup>7</sup> J.E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, London, Routledge, 1962, p. 107.

<sup>8</sup> M. Bulgakov, *op. cit.*, p. 410.

<sup>9</sup> A. Samuels, *op. cit.*, p. 26.

aspecte ale Umbrei, care se opune ordinii existente pentru a putea genera schimbare și, prin urmare, progres. Acesta poate fi, printre altele, un personaj fundamental diferit de idealurile unei culturi anume (spre pildă, Manabozho, în cultura amerindiană eminentamente războinică, este prezentat ca fiind cu osebire iscusit, nu puternic și renumit în bătălie, așa cum sunt ceilalți zei de sex masculin) sau o cultură anume care ajunge să poarte trăsăturile detestate de o alta (*timeo Danaos et dona ferentes*, sentință din *Aeneida*, care definește spiritul roman în contrapunct cu cel grec).

În cazul lui Woland, el se definește ca fiind un străin poliglot (arhetipul unui personaj de temut în propaganda sovietică), prezentându-se ca „expert în magie neagră” într-o cultură forțat atee. Prima sa abilitate supranaturală prezentată cititorilor, cunoașterea viitorului interlocutorilor săi, se lovește de maximele pozitivistice ale lui Ivan Nikolaevici și de scepticismul lui Mihail Berlioz, ambii ajungând să vadă adevărul prin metode aparent distructive – Berlioz, pierzându-și viața, ajunge să-și ofere craniul drept pocal pentru Woland, care bea în cinstea înseși transformării pe care a cauzat-o, în vreme ce poetul Ivan Nikolaevici, prin contactul său cu o realitate imposibil de acceptat și ca urmare a discuțiilor sale cu Maestrul, ajunge nu doar să faciliteze o introspecție dură unui confrate de litere (Riuhin), întrucât cea similară pe care și-o oferă sieși îi permite să se vadă într-o oglindă cu mult mai puține distorsiuni și să aleagă pentru sine însuși rolul *ucenicului*, care, necunoscând misterele cu care a luat contact, caută să descopere și să înțeleagă noua lume revelată.

Cu toate acestea însă, după cum am subliniat și în capitolele precedente, plurivalența lui Woland este dată de faptul că nu poate fi redus la nivelul unui rol unic; în acest caz, dacă un Trickster obișnuit acționează în mod direct sau prin intermediul unor entități diverse manipulate pentru a-i satisface scopurile, el nu intervine asupra lumii în afara momentelor în care îi este strict necesar s-o facă (printre ele, episoadele în care prezența sa este necesară pentru a menține iluzia normalului față de toți cei cu care interacționează în mod direct), preferând să se devoaleze doar în momentul balului și doar în raport cu „cei aleși”, personajele neinvitate apărând doar la finalul evenimentului, atunci când acesta și-a îndeplinit scopul și devine din nou importantă identitatea pe care el și-o asumă.

În cele din urmă, aspectul de Trickster pe care îl are Woland se manifestă pregnant către finalul romanului, atunci când furtuna devastatoare – prevestită de confruntarea adjuvanților săi cu reprezentanții ordinii lumești și de distrugerea Casei Griboedov, edificiu definitiv pentru atitudinea și natura moscoviților, pe care Woland le descrie în momentul reprezentației sale la Teatrul de Varietăți – unește cele două fire narrative principale, și misiunea sa în lumea oamenilor ia sfârșit. Epilogul nu prezintă schimbarea fundamentală a societății din Moscova sovietică a acelor ani, ci felul în care confruntarea cu supranaturalul a schimbat personajele episodice și a găsit ecou în teama de numinos a moscoviților. Acest Trickster anume nu vine să schimbe o lume, ci atinge persoane semnificative pentru a putea ele însele să se maturizeze.

### Concluzie

„Ce este adevărul?” – îl întreabă Pilat din Pont pe Yeshua Ha-Nozri în cadrul întrevederii lor. Aici, după cum subliniază Gimpelevich<sup>10</sup>, ar putea fi cheia acestui roman; în cele din urmă, acele personaje care își găsesc salvarea în final au fost nevoite să descopere adevărul lor – unul adeseori respins într-o primă fază – după ce le este pusă la încercare tăria Eului și puterea de a coborî în abisul propriului psihic pentru a reveni, în cele din urmă, cu forțe noi la suprafață. Lumea pe care o prezintă Bulgakov este una fundamental suferindă și absurdă; prin urmare, nu poate fi decât previzibilă alienarea reprezentanților săi față de ea și, în cele din urmă, față de ei înșiși, fiind necesară intervenția Sinelui pentru a putea recupera ce se poate, încă, vindeca. În cele din urmă, Maestrul și Margareta dovedesc că se pot lăsa conduși de forțe care-i depășesc, fără a fi luați în stăpânire complet de ele, și că izbăvirea lor se datorează atât fiecăruia dintre ei, cât și relației lor ieșite din comun.

Intrus, inițiator, distrugător, vindecător și liant – pe fondul acestei lumi se conturează imaginea lui Woland, una cu atât mai importantă cu cât fundamentul apariției sale într-o asemenea lume devine din ce în ce mai clar cu fiecare episod la care ia parte. Dacă definirea sa pe plan uman este cel puțin dificilă, importanța sa este de netăgăduit; dincolo de universul romanului, rămâne de datorită cititorului să își însușească lecțiile oferite de Woland și să facă un nou pas către propria maturizare.

---

<sup>10</sup> Z. Gimpelevich, *Cases of Schizophrenia in The Master and Margarita*, 1995–1996, p. 7 ([www.masterandmargarita.eu](http://www.masterandmargarita.eu)).



# VIATA ȘTIINȚIFICĂ

## SIMPOZIONUL NAȚIONAL CONSTANTIN NOICA EDIȚIA A IV-A

### „LA ÎNCEPUT ERA CUVÂNTUL”

(Constanța, 17-18 mai 2012)

VICTOR EMANUEL GICA

A patra ediție a Simpozionului Național *Constantin Noica* i-a reunit, în zilele de 17 și 18 mai 2012, la Constanța, pe cei interesați de filosofia românească și de gândirea celui mai important reprezentant al său. Lucrările Simpozionului – a cărei temă a fost preluată din Evanghelia după Ioan, „La început era Cuvântul” – s-au desfășurat în sala de conferințe a Hotelului Bulevard din Constanța și au fost organizate de Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române împreună cu Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Ovidius” din Constanța. A participat la lucrări, și de această dată, un public numeros, alcătuit mai ales din studenți.

Deschiderea oficială a Simpozionului, în dimineața de 17 mai 2012, a fost făcută de Î.P.S. Teodosie, Arhiepiscop al Tomisului și prorector al Universității „Ovidius”, precum și de acad. Alexandru Surdu, directorul Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române.

Comunicările susținute după deschidere au fost următoarele: acad. Alexandru Surdu, *Întru obârșie era rostirea*; prof. univ. dr. Nicu Gavriluță, *Despre (in)actualitatea modelului cultural european*; prof. univ. dr. pr. Vasile Nechita, *Rostirea despre frumos și frumusețea sfințeniei*; Prof. univ. dr. Nicolae Georgescu, *Nici odată ca o dată la Mihai Eminescu*; CS III dr. Mona Mamulea, *Despre funcția cognitivă a imaginarului în mitologie și știință: narațiunile cosmogonice*; Prof. dr. Ion Filipciuc, *Hyperion și hipostazia geniului în concepția eminesciană*; CS III dr. Dragoș Popescu, *Categoriile aristotelice și expresia lor în gândirea românească*; Conf. univ. dr. Marin Diaconu, *Constantin Noica – plăsmuitor de termeni filosofici*; CS III dr. Claudiu Baci, *Limbă și ființă la Constantin Noica*.

După amiaza primei zile a fost dedicată prezentării următoarelor comunicări: prof. univ. dr. Ion Dur, *„Dreapta numire a lucrurilor”, cuminecare și comunicare*;

CS III dr. Marius Dobre, *Semnificații ale limbajului filosofic românesc în dezbaterile lui Vulcănescu, Cioran și Noica*; CS III dr. Ștefan-Dominic Georgescu, *Logica lui Hermes*; dr. Adrian Mircea Dobre, *Interacțiuni ale lui Constantin Noica cu fenomenul politic și cultural naționalist din România interbelică*; drd. Doina Rizea, *Rostul rostirii în cumpăna vremii*; CS drd. Victor Emanuel Gica, *Sinele și sinea în viziunea lui Constantin Noica*; CS III dr. Mihail M. Ungheanu, *Substratul teologic al problemei libertății în modernitate*.

Pe 18 mai 2012 au luat cuvântul: prof. univ. dr. pr. Gheorghe Petraru, *Hristos-Cuvântul și condiția verbală a omului*; prof. univ. dr. Mircea Lăzărescu, *Constantin Noica, înțeleptul: între temeiul rostirii și unica distribuție a Unului*; prof. univ. dr. Florea Lucaci, *Cuvântul și întemeierea onto-logică*; asist. univ. Alexandrina Dragomir, *Studiu asupra muzicalității limbajului filosofic al lui Constantin Noica*; prof. univ. dr. Ioan Biriș, *Puterea cuvântului: între comunicare și cuminere. Elemente de filosofie a limbajului la Constantin Noica*; conf. univ. dr. Ștefan Stănciugelu, *Socio-logica lui Ares și Hermes: repere metodologice pentru o analiză a logicii socialului în opera lui Noica*; CS III dr. Titus Lates, *Rostul cuvântului în logica lui Hermes*.

Ultimele comunicări ale celei de-a patra ediții a Simpozionului Național Constantin Noica au fost: prof. univ. dr. Teodor Dima, *Constantin Noica și principiile logice*; CS III dr. Mihai Popa, *Sinteza istorică prin prisma raportului dintre devenire și conținut istoric la Constantin Noica*; CS drd. Șerban Nicolau, *Constantin Noica despre dreapta potrivire a numelor*; CS asoc. drd. Cezar Roșu, *Logică și ontologie la Constantin Noica*; CS drd. Ovidiu G. Grama, *Relevanța pentru filosofie a studiului schimbării semantice*.

Discuțiile pe marginea comunicărilor, care au prelungit fiecare etapă a ediției de la Constanța a Simpozionului, au fost continuate după încheierea lucrărilor, participanții fiind apoi invitați, prin bunăvoința Î.P.S. Teodosie, la o călătorie către vestigiile arheologice și mănăstiri dobrogene.

## AL XXXIV-LEA CONGRES AL ASOCIAȚIILOR DE FILOSOFIE DE LIMBA FRANCEZĂ

(Louvain-La-Neuve – Bruxelles, 21-25 august 2012)

RODICA CROITORU

Între 21-25 august 2012 Institutul Superior de Filosofie al Universității Catolice din Louvain-la-Neuve, a organizat în colaborare cu Academia Regală de Științe, Litere și Arte Frumoase din Bruxelles al XXXIV-lea Congres al Asociațiilor de Filosofie de Limba Franceză, cu tema generală „Cetățenia”. Toate forțele filosofice ale celor două instituții au fost cooptate, sub președinția prof. Jean-Michel Counet, care și-a apropiat într-atât tema Congresului, încât s-a dovedit a fi președintele-cetățean, care se ocupă nu numai de problemele importante de concepție, dar și de cele comune; într-un cuvânt, el a fost  $\alpha$  și  $\omega$  sau „sufletul” manifestării.

Întrucât în cultura filosofică română Institutul Superior de Filosofie este puțin cunoscut, vom face o prezentare sumară a sa. A fost înființat în anul 1889 de către Désiré Mercier, cu scopul de a gira cercetarea în diferite discipline filosofice: epistemologia științelor naturii și a științelor umane dintr-o perspectivă realistă și non-reducționistă; relațiile științei cu metafizica; dimensiunile etice și sociale ale practicilor științifice; filosofia fizicii, modelare și reprezentare; statutul legilor naturii. În conformitate cu direcțiile sale de cercetare s-au constituit următoarele instituții: Centrul de Filosofia Științelor și Societății, Centrul de Studii Fenomenologice, Centrul Europa, Centrul de Fenomenologie a Subiectului și Teoria Acțiunii, Centrul de Etică Economică și Socială, Centrul de Filosofie și Contextualitate. Resursele lor documentare sunt: Arhivele Maurice Blondel, Fondul Michel Henry, Fondul Jean Ladrière, Centrul Arhivistic Husserl (filială alături de Köln, Freiburg, Paris) al « Husserl-Archief » din Leuven, posesor a 40.000 pagini de microfise stenografiate, ca și a câte unei copii a transcripției fiecărui manuscris, de realizat în colecția *Husserliana*. « Revue Philosophique de Louvain » este principalul periodic al Institutului, periodic fondat în anul 1894 de același Désiré Mercier, cu titlul inițial de « Revue Néo-Scholastique »; revista actuală este disponibilă și on-line, ca și celelalte 3 periodice ale Institutului. Toate activitățile științifice desfășurate în cadrul și cu ajutorul acestora sunt patronate de Societatea Filosofică din Louvain, asociată la ASPLF și FISP, care organizează anual conferințe anunțate pe site-ul Institutului [<http://www.uclouvain.be/21805.html>]. În prezent, Institutul este condus de prof. Danielle Lories, și este compus din 45 de persoane, dintre care 19 universitari și cercetători permanenți, 8

asistenți, 9 cercetători cu credite externe, 6+3 personal administrativ și tehnic, 4 bursieri externi și 73 doctoranzi.

Congresul Bruxelles-Louvain a constituit principalul eveniment al Institutului Superior de Filosofie al Universității Catolice, desfășurat în anul curent. Dintr-un total de 110 participanți acceptați să prezinte comunicări în secțiuni paralele au fost prezenți aproximativ 90, cărora li s-au adăugat 20 de conferențieri, moderatori și susținători ai dezbaterilor în 3 mese rotunde. Lucrările s-au deschis la Bruxelles, în cadrul Academiei Regale de Științe, Litere și Arte Frumoase a Belgiei. Prof. Jean Leclercq a purtat cuvântul Președintelui Consiliului Europei, Herman Van Rompuy, de formație filosofică, care a evidențiat importanța cetățeanului în construcția europeană. Președintele Congresului, prof. Jean-Michel Counet a menționat ritmul accelerat al luării deciziilor pentru funcționarea democrațiilor. A mai luat cuvântul J.Ch. Luperto, asupra cetățeanului ca subiect al dreptului civil și al dreptului public. M.D. Simonet, ministru a educației obligatorii și naționale, a apreciat sistemul educativ din Wallonie-Bruxelles, ca pe unul ce favorizează democratizarea școlară, asigurând egalitatea șanselor în pregătirea instituțională; Prof. B. Delvaux rectorul Universității Catolice din Louvain, a abordat rolul universității în formarea cetățeanului. Prof. Daniel Schultess, președintele ASPLF, a citat un fragment din ultima scrisoare pe care i-a adresat-o filosoful marxist Jacques d'Hondt, președinte de onoare al Congresului, decedat în februarie a.c., asupra importanței abordării omului ca cetățean.

**Conferințe plenare.** Pierre Rosanvallon (Collège de France) în conferința „Complicarea democrației pentru a o împlini” s-a referit la tensiunile și ambiguitățile democrației, care o fac să aibă obiective divergente; una dintre distorsiunile menționate este otrăvirea politicii prin populism (drept criză a democrației reprezentative); o altă distorsiune o constituie totalitarismele în democrațiile liberale. J.-M. Ferry (Univ. Nantes) în conferința „Despre o întrebare publică a rațiunii religioase. O reflecție asupra secularizării” a ridicat problema, dacă în condițiile autonomiei reciproce a statului față de religie, putem opta pentru o Europă creștină sau o Europă religioasă? P. Flores d'Arcais (Univ. Sapienza, Roma/ Micromegas) în conferința „Este compatibil Dumnezeu cu democrația?” a evidențiat că nu numai termenii constitutivi democrației (*autós* și *nomos*) nu se potrivesc cu Dumnezeu, dar nici unele reglementări din școală și societate nu se potrivesc, și nici cu năzuința femeii de a fi un cetățean (poligamia, circumcizia, refuzul transfuziei de sânge etc.). Pierre Pellegrin (CNRS, Paris) în conferința „Cetățeanul fără cetățenie: Aristotel” a întreprins un comentariu asupra democrației grecești după J.-P. Vernant, având în principal în obiectiv *Politeia* lui Aristotel. Th. Berns (Univ. Liberă Bruxelles) în „Modelele de cetățenie ale lui Machiavelli” a abordat paradoxul în care se află noțiunea de cetățean la filosoful italian, el fiind cunoscut drept gânditorul mijloacelor care justifică scopul. Catherine Audard (London School of Economics) în conferința „Cetățenie și multiculturalism” a rememorat nașterea multiculturalismului în Canada, în anul 1971, odată cu proiectul de discriminare culturală sub ministrul Trudeau, unde legalitatea

constituie baza multiculturalismului. S-au făcut referiri la diferite multiculturalisme din Europa și din afara ei, care pun față în față gândirea liberală cu cultura tradițională. A. Labib (Univ. Al Manar, Tunis) în conferința „O cale arabă a cetățeniei?” dedicată lui Jacques d’Hondt și lui Jean Ferrari, a întreprins o sinteză a culturii arabe, modelată de gândirea politică occidentală. Conferința lui J. Onaotshco (Univ. Catolică Congo, RDC), „Problema cetățeniei în Africa neagră” în lipsa vizei titularului a fost citită de un coleg; s-a făcut distincția între „cetățenia colonială” și „cetățenia postcolonială”, însoțită de conștiința unității naționale, ca și de sentimentul autonomiei. Noile tehnologii contribuie la formarea unei conștiințe planetare, care îi unește pe toți cetățenii ca „cetățeni ai lumii”.

**Mese rotunde.** Prima dintre acestea i-a fost dedicată lui Jean-Jacques Rousseau, cunoscut ca „cetățeanul din Geneva”, moderată de R. Trousson (Univ. Liberă Bruxelles); au participat cu rapoarte P. Quintili (Univ. Tor Vergata, Roma), S. Goyard-Fabre (Univ. Caen), Ch. Miqueu (Univ. Bordeaux), G. Lapan (Univ. Toulouse II). A treia masă rotundă a purtat asupra „Cetățeniei față de filosofia religiei”, moderată de B. Decharneux (Univ. Liberă Bruxelles). S-au făcut referiri la Filon și Augustin. Ultima masă rotundă a avut drept temă „Cetățenia europeană”, moderată de Q. Landenne (Univ. Liberă Bruxelles). Au participat cu rapoarte Ph. Van Parijs (Univ. Catholică Louvain), J.-M. Ferry (Univ. Nantes), T. Pulano (Univ. Liberă Bruxelles), L. Van Middelaar (Consiliul Europei, care au ridicat, între altele, problema cum să trăim mai bine și mai echitabil pe planetă, ca într-o mare „aventură colectivă”.

**Secțiuni paralele.** Acestea s-au desfășurat în conformitate cu sub-tematica propusă: epoca contemporană; drepturile fundamentale ale cetățeanului; filosofie practică; cetățenie, religii, laicitate; cetățenie, genuri și identități culturale; ecologie durabilă; reprezentare politică; antropologie, probleme socio-economice; atelier – religii, violență și cetățenie; cetățenie, gen și identități culturale; științe, tehnici și societate; Renașterea și epoca modernă; atelier, cosmopolitism; cetățenie, educație; antichitate, evul mediu; atelier CPDR, cetățeanul între pasivitate și activitate. Vom insera unele dintre ele, spre a avea un spectru larg al reprezentării tematice: St. Courtois în „Trei modele de cetățenie” s-a referit la modelele liberal, comunitar, multicultural. Din analiza lor rezultă că cetățeanul bun trebuie să aibă spirit critic, să participe la decizii publice prin argumentare, să se elibereze de particularități culturale; așadar să fie unul cosmopolit. J.-M. Counet în „Cetățenia la Tucidide: între utopie și realitate” s-a referit la „Războiul din Peloponez”, din care reiese un angajament realist al cetățeanului față de cetate, care implică un ideal de comportament uman. D. Schultess în „Umorul și râsul în sfera politică” s-a folosit de această „resursă politică”, ce reprezintă o forță de contestare a autorității, pe care încearcă să o delegitimeze. H. Barreau în „Identitate culturală și cetățenie multiplă” subliniază că pe ideea de identitate națională a secolului al XIX-lea se bazează ideea de cetățenie; din secolul al XX-lea a apărut ideea de identitate culturală, care

este mai suplă, putând fi folosită pentru diverse cetățenii. L. Baumann în „Religia civilă după Rousseau și Fichte” face o sinteză între cetățenia la Rousseau, ca armonia dintre voința generală și voința particulară, și Fichte, care adaugă cetățeniei aspectul istoric, dat de dezvoltarea religiei creștine. P.M. Kemp în „Cetățenia mondială” arată că inițial ideea de cetățenie mondială se rezuma în stoicism doar la imaginație. În zilele noastre această idee a revenit în forță, pentru a trezi responsabilitatea și a o mobiliza spre marile probleme internaționale: încălzirea climatică, criza financiară, confruntarea culturilor și națiunilor. D. Lories în „Privire asupra cosmopolitismului stoicismului antic” propune noțiunea de înțelept ca cetățean al lumii. E. Moutsopoulos în „Revelare și actualizare a valorilor civice” subliniază felul în care valorile civice sunt trăite prin educație. C. Piché în „De ce cosmopolitismul kantian menține modelul unui stat al statelor?” face aluzie la textele din anii 1790, care se referă la cosmopolitism unde, alături de federația statelor libere, Kant propune un superstat mondial, căruia trebuie să i se supună statele particulare. Kant l-a invocat datorită naturii juridice a conceptului său de cosmopolitism. M. Lequan în „O lectură contemporană a lui Kant” vorbește despre o teleologie dinamică, prin care cetățenii pasivi devin activi.

**Participarea românească.** Ca de obicei la Congresele ASPLF, participarea românească de 16 comunicanți în majoritatea secțiunilor, întregită de membri de familie ca auditori, s-a dovedit foarte numeroasă. R. Croitoru în „Filosoful-cetățean și cetățeanul-filosof (Platon versus Kant)” a evidențiat că Platon a atras atenția asupra necesității echilibrului în cultivarea filosofiei ca substrat al acțiunii politice, realizat prin *bine* și *lege*. Poziția sa nu este împărtășită de clasa politică, datorită elitismului său; poziția lui Kant este mai apropiată de realitate, dat fiind că pe cetățeanul-filosof îl putem întâlni și în zilele noastre în umbra puterii, în orice formă de guvernământ. P. Dumitrescu în „Conceptul de cetățenie la Kant” a surprins condițiile posibilității statutului civil în formă pură și rațională: libertatea, egalitatea, independența fiecărui membru al comunității. A. Bazac în „Cetățenia și bunurile comune ale științei” s-a referit la intersectarea drepturilor și puterilor reprezentate de cetățenie cu creațiile științei. M. Dumitrescu în „Libertatea negativă și condiția de cetățean în modernitate” a subliniat că omul modern descoperă că poate trăi într-o structură autonomă, prin manifestarea libertății sale negative. I. Biriș în „Statutul ontologic al cetățeniei. Perspectiva lui John Searle” pune în lumină punctul de vedere naturalist al filosofului nord-american. Au mai prezentat: A.A. Achim „Conceptul de cetățenie din prisma paradigmei „asemănărilor de familie” wittgensteiniene; G. Clitan, „Analiza efectelor discursului publicitar asupra cetățeanului critic”; G. Constandache, „Discursurile și cetățenii”; D. Dunca, „Dinamica valorilor morale în cetățenia României postcomuniste”; P. Dunca, „Raporturile dintre societatea civilă și puterea politică în România postcomunistă”; I.C. Fărcaș, „Inteligența artificială și impactul său asupra problemei cetățeniei”; C. Hărănguș, „Cetățenia între adaptare și educație”; C. Marian, „Socializarea agresivității”; G. Marghescu, „Reflecție asupra rațiunii ecologice a unei cetățenii a Pământului”; D. Popa, „Comunitate, socialitate, alteritate (Lévinas, Deligny,

---

Agamben)”; I. Tîmbuș, „Influența filosofiei francofone în teologia greco-catolică română”; C. Vâlcan, „Generația lui Cioran și problema cetățeniei”.

**Concluzii.** La reușita actualului Congres de la Bruxelles-Louvain a contribuit naveta Bruxelles-Louvain-Bruxelles pusă la dispoziția participanților gratuit de către organizatori, precum și cele 2 cocktailuri de la Academia Regală de Științe, Litere și Arte Frumoase a Belgiei. Adunarea generală a ASPLF a hotărât ca următorul congres să aibă loc în august 2014 la Rabat, Maroc, cu tema generală „Posibilul și imposibilul”.

**FESTIVALUL INTERNAȚIONAL  
„LUCIAN BLAGA”  
EDIȚIA A XXXII-A**

(Lancrăm-Sebeș-Alba Iulia, 6-9 mai 2012)

MIHAI R. NISTOR

Deschiderea oficială a festivalului s-a desfășurat, așa cum se întâmplă de câțiva ani, la Casa memorială „Lucian Blaga” din Lancrăm, în organizarea Centrului Cultural „Lucian Blaga” din Sebeș și a Consiliului Județean Alba, cu participarea oficialităților locale – Mugurel Sârbu, primar al municipiului Sebeș, Radu Totoianu, director al Centrului cultural „Lucian Blaga”, Mioara Pop, directoarea Bibliotecii Județene „Lucian Blaga” Alba, cu veteranii-fondatori ai Festivalului, poetul Ion Mărgineanu și Gheorghe Maniu –, dar și a unor oaspeți din țară și străinătate, dintre care îi amintim pe acad. prof. univ. dr. Valentin Vlad, vicepreședinte al Academiei Române, acad. Alexandru Surdu, președintele Secției de filosofie, psihologie, teologie și pedagogie a Academiei Române, acad. Vasile Tărățeanu (Cernăuți) ș.a. Festivitatea de deschidere a fost urmată de lansarea unor cărți consacrate operei blagiene, precum: Nicolae Mareș – *Episolarul de la Academia Română*, Ion Spânu – *Meșterul ființei*, Zenovie Cărlugea – *Lucian Blaga-sfârșit de secol, început de mileniu*, între acestea fiind și noile apariții ale Editurii Ardealul din Târgu-Mureș, adică Lucian Blaga – *Pietre pentru templul meu* și Lucian Blaga – *Avram Iancu. Dramă* – ambele îngrijite, postfațate și prezentate publicului-cititor de Eugeniu Nistor.

Activitățile festivalului au fost prefațate de alte două manifestări de prestigiu derulate în capitala județului, și anume: cea de-a V-a ediție a Târgului de Carte „Alba Transilvana”, având ca locație Alba Mall, în zilele de 4-6 mai, unde au fost prezente cu standuri peste 70 de edituri din țară, și, în paralel cu acesta, cea de-a V-a ediție a Colocviilor romanului românesc contemporan, desfășurate în sala Senatului Universității „1 Decembrie 1918” (Palatul „Apor”), inițiate de către romancierul acad. Nicolae Breban în urmă cu cinci ani, în absența acestuia fiind coordonate de către criticul și istoricul literar Nicolae Manolescu – președintele Uniunii Scriitorilor din România, membru corespondent al Academiei Române.

Vizitarea cetății Călnic și primirea călduroasă de care s-au bucurat participanții din partea gazdelor, în frunte cu acad. Mihai Porumb, slujba de parastas de la mormântul filosofului, de la cimitirul ortodox din Lancrăm, simpozionul organizat la Casa memorială „I.D. Sârbu” din Petrila, au fost alte manifestări valoroase ale acestei ediții, dar sesiunea de comunicări științifice „*Național și universal în opera*



lui Blaga”, derulată în două „runde”, avându-l ca distins moderator pe dl. acad. Alexandru Surdu – președintele Secției de filosofie, psihologie, teologie și pedagogie a Academiei Române, a constituit, în opinia noastră, acțiunea de maximă intensitate spirituală a Festivalului. În cadrul acesteia au prezentat lucrări, unele extrem de interesante, următorii comunicatori: acad. Valentin Vlad – *Lucian Blaga și știința modernă*; acad. Alexandru Surdu – *Epistemologia blagiană și descoperirile științifice ale secolului XX*; Ilie Luceac – *Muzica – o călăuză de taină în orizontul „marii treceri” blagiene*; Diarmuid Johnson – *O paralelă între Gerard Manely Hopkins și Lucian Blaga și alta, între Rudolf Otto și Mircea Eliade*; Radu Rotaru – *Lacrima*; Zenovie Cârlogea – *Afinități electiv sub semnul „noului stil”: Lucian Blaga și Constantin Brâncuși*; Eugeniu Nistor – *Lucian Blaga și structura filosofică a ființei românești*; Amalia Pavelescu – *Energia românească a lui Lucian Blaga și căutarea izvoadelor naționale și universale*; Vasile Tărățeanu – *Poemele luminii la Cernăuți*; Ioan Oprișan – *Inorogul – „unealtă a miraculosului” în opera lui Lucian Blaga*; Lucian Gruia – *Lucian Blaga, universul clepsidră*.

Apoi a urmat ceremonia acordării premiilor pentru cei mai originali, mai ingenioși și mai competenți contributori la cunoașterea operei lui Lucian Blaga. Pentru prima dată, începând cu acest an, organizatorii au instituit *Premiul special de filosofie „Lucian Blaga”*, acordat de Academia Română, care i-a revenit scriitorului și eseistului târgumureșean Eugeniu Nistor, autor a două cărți de exegeză și a altor importante contribuții științifice despre opera lui Blaga, publicate în volume colective, în reviste academice, în alte publicații sau susținute la diverse simpozioane naționale și internaționale etc. Motivația acordării premiului a fost citită de către dl. acad. Alexandru Surdu – președintele Secției de filosofie, psihologie, teologie și pedagogie a Academiei Române, diploma fiindu-i înmănată de către dl. acad. prof. univ. dr. Valentin Vlad – vicepreședinte al Academiei Române, iar „anexă” de către dl. Mugurel Sârbu, primarul municipiului Sebeș. Dând glas „motivației” acordării premiului, acad. Alexandru Surdu aprecia „că o abordare a filosofiei lui Lucian Blaga este în sine o încercare temerară; tocmai de aceea dintre multele exegeze consacrate gânditorului din Lancrăm, mai ales în ultimele trei decenii, ne-am oprit asupra lucrărilor publicate de dl. Eugeniu Nistor – eseist, membru al Uniunii Scriitorilor din România, membru al Societății Române de Filosofie, director al Editurii Ardealul a USSR, lector dr. la Universitatea „Petru Maior” din Târgu-Mureș, redactor șef al revistei *Izvoare filosofice* – lucrări ce se disting prin stilul clar și atractiv, care îmbie la lectură și la reflecții adiționale și denotă o scriitură exersată în domeniul cercetării teoretico-filosofice. Concret, este vorba despre următoarele cărți de autor: *Teoria blagiană despre matricea stilistică* (1999) și *Conceptul de spațiu mioritic în filosofia lui Lucian Blaga* (2007), ambele apărute la Editura Ardealul din Târgu-Mureș, în cadrul colecției „Biblioteca de filosofie”. Iar, pe de altă parte, trebuie să amintim aici și edițiile îngrijite și prefațate de Eugeniu Nistor care, cu o excepție (primele două din înșiruire), au fost publicate în forme anastatice: *Polemica Blaga-Botta* (2001), *Opera blagiană* –

*filosofie și destin* (2009), *Saeculum. Revistă de filosofie. Director Lucian Blaga – Colecția 1943-1944* (2008), *Discobolul* (2009), *Spațiul mioritic* (2010), *Filosofia stilului* (2011), *Pietre pentru templul meu și Avram Iancu. Dramă istorică* (ambele în 2012). Acesta a publicat numeroase articole și studii în volume de referință, sub aspectul bibliografiei filosofice blagiene, cum sunt: *Lucian Blaga – confluențe filosofice în perspectivă culturală în opera lui Lucian Blaga* (Editura Academiei Române, 2006), *Opera blagiană. Filosofie și destin* (Editura Ardealul, Târgu-Mureș, 2009), *Meridian Blaga* (Editura Casa Cărții de Știință, Cluj Napoca – în volumele din anii 2005-2011), *Caietele Blaga* (Editura Altip, Alba Iulia – în volumele din anii 2000-2012). Apoi, tema Blaga a fost o preocupare constantă și în conținutul articolelor publicate în unele reviste de specialitate, ca: *Revista de filosofie* a Academiei Române, revista *Cercetări filosofico-psiologice* a Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” sau în paginile unor reviste de cultură, precum: *Vatra și Târnavă* (Târgu-Mureș), *Discobolul* (Alba Iulia), *Tribuna* (Cluj Napoca), *Pașii Profetului* (Sebeș-Alba) ș.a. De asemenea a susținut numeroase comunicări științifice la simpozioane naționale și internaționale consacrate operei lui Lucian Blaga, organizate sub cupola Academiei Române sau în cadrul elevat al Festivalurilor „Lucian Blaga” de la Sebeș-Alba, Alba Iulia, Cluj-Napoca și Târgu-Mureș.” Apoi, arătând că în scrierile sale, consacrate operei filosofice blagiene, Eugeniu Nistor s-a dovedit a fi „un spirit deopotrivă analitic și sistematizator”, acad. Alexandru Surdu a subliniat că „forța de analiză și sinteză a autorului este prezentă și în deconstrucția și reconstrucția concepției blagiene asupra specificului stilistic al culturii române, relevate de Blaga în orizontul spațial infinit ondulat, numit și *spațiu mioritic*, care sunt raportate de către exeget – în volumul *Conceptul de spațiu mioritic în filosofia lui Lucian Blaga – la categoriile matricii stilistice*”, că această structură categorială „beneficiază de multiple raportări comparative, precum cele reliefate de C. Rădulescu-Motru, Emil Cioran, Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, după cum găsește *antecedente* ale conceptului de spațiu infinit ondulat la Cantemir, Conta și Vasile Pârvan”, remarcând că acesta „nu a eludat volume și lucrări exegetice despre Lucian Blaga, realizând un volum enorm de cercetare a părerilor și interpretărilor asupra gânditorului român, de sistematizare a lor cu deosebită acribie și simț valoric”. În finalul referatului, acad. Alexandru Surdu a precizat „că studiile și cărțile d-lui Eugeniu Nistor reprezintă adevărate puncte de reper în cercetarea filosofiei lui Lucian Blaga, exegetul dovedind o certă vocație filosofică, motiv pentru care Academia Română, Secția de filosofie, teologie, psihologie și pedagogie, propune să i se acorde Premiul special de filosofie *Lucian Blaga* pe anul 2012”. Premiantul a mulțumit, în cuvântul său, juriului de acordare a acestui onorant și prestigios premiu, reprezentat de academicienii Valentin Vlad și Alexandru Surdu, le-a mulțumit organizatorilor acestui longeviv festival care l-au premiat, pentru prima oară, în 1984, în cadrul tradiționalului concurs de poezie, atunci când a avut bucuria de a-l asculta în sala mare a Căminului Cultural din Sebeș, vorbind despre filosofia lui Lucian Blaga, pe însuși Constantin Noica, mărturisind cu emoție și sinceritate, în

fața numeroasei audiențe prezente, că „apoi totul a fost ca o atingere magică, care m-a apropiat de opera lui Blaga și mi-a marcat pentru totdeauna destinul: am urmat Facultatea de Filosofie la București, pe care am terminat-o cu o teză de licență despre matricea stilistică blagiană, am finalizat un doctorat în filosofie despre spațiul mioritic al lui Lucian Blaga, tot în cadrul Facultății de Filosofie din București, am participat la numeroase sesiuni de comunicări științifice dedicate lui Lucian Blaga, în Capitală, sub cupola Academiei Române, la festivalurile de la Sebeș-Lancrăm și Cluj-Napoca, ba chiar am fondat un simpozion Blaga la Târgu-Mureș, ajuns la cea de-a XII-a ediție, și, de câțiva ani încoace, am început să editez opera lui Lucian Blaga în ediții anastatice...”

**Premiile tradiționale ale festivalului** au fost hotărâte de către un juriu constituit din: Radu Totoianu, directorul Centrului Cultural „Lucian Blaga” Sebeș, Mioara Pop, directorul Biblioteca Județeană „Lucian Blaga” Alba, Gheorghe Maniu, președintele Fundației Culturale „Lucian Blaga” Alba, poetul Ion Mărgineanu, reprezentantul Filialei Alba-Hunedoara a Uniunii Scriitorilor din România și Ioan Bâscă, consilier cultural al Consiliului Județean Alba. Acest juriu a acordat următoarele premii și distincții: Premiul „Lucian Blaga”: Gheorghe Grigurcu; premiul „Alma Mater”: Ioan Mariș; premiul pentru exegeză-filosofie: Mihai Cimpoi; premiul pentru exegeză-poezie: Vasile Fanache; premiul pentru exegeză-dramaturgie: Lucian Bâgiu; premiul pentru traducerea operei blagiene: Adam Puslojic; premiul „Biblios”: Mioara Pop; premiul pentru editarea operei blagiene: Consiliul Județean Alba; premiul Fundației „Lucian Blaga” Sebeș: Dorli Blaga; premiul „Ex Aequo”: Ironim Muntean; premiul „Lucia Mureșan” pentru interpretare artistică: Elena Anghel.

O altă categorie de premii constituind-o cea pentru promovarea valorilor culturale românești, în cadrul căreia au fost declarați laureați: Felicia Colda, Monica Avram, Nicolae Dabija, Vasile Tărățeanu, Arcadie Suceveanu, Ilie Luceac.

De asemenea, au fost premiate cărțile cele mai reprezentative pentru înțelegerea operei literare și filosofice blagiene, publicate în ultimii ani, aparținând unor binecunoscuți autori: D. Vatamaniuc – *Lucian Blaga. Contribuții documentare la biografia sa și a operei*; Constantin Cubleşan – *Lucian Blaga dramaturgul*; Eugeniu Nistor – *Conceptul de spațiu mioritic în filosofia lui Lucian Blaga*; Mircea Popa – *Lucian Blaga și contemporanii săi*; Ion Mărgineanu – pentru *Ceremonia paginii. Ceasul care nu apune*; Zenovie Cârlogea – *Lucian Blaga – sfârșit de secol, început de mileniu*; și Luminița Cebotari – *Fermentul expresionist în teatrul blagian*.

Lucrările din cadrul concursului de poezie al festivalului au fost cântărite atent de un juriu format din scriitorii: Aurel Pantea, redactor șef al revistei „Discobolul” (președinte), Ion Mărgineanu (secretar) și Ion Miloș, precum și din: Ioan Bâscă, consilier cultural Consiliul Județean Alba, Oana Dubleş, reprezentant Biblioteca Județeană „Lucian Blaga” Alba Iulia, Gheorghe Maniu, președintele Fundației Culturale „Lucian Blaga” Sebeș, Rodica Hăprean, Biblioteca Municipală

„Lucian Blaga” Sebeș, acordându-se *premiile pentru creație literară* astfel: Marele premiu, acordat de Consiliul Județean Alba lui Deniz Otay (Suceava); premiul I, acordat de Centrul Cultural „Lucian Blaga” Sebeș: Delia Marilena Grosu (com. Comisani, jud. Dâmbovița); premiul II, acordat de Fundația Culturală „Lucian Blaga” Sebeș: Aida Hancer (Suceava); premiul III, acordat de Biblioteca Județeană „Lucian Blaga” Alba Iulia: Dana Daea (Drobeta Turnu Severin); premiul revistei „Discobolul” din Alba Iulia: Miruna Ștefana Belea (com. Ulmi, jud. Dâmbovița); premiul revistei „Acasă”: Radu Nițescu (București); premiul revistei „Familia” Oradea: Irina Roxana Georgescu (Medgidia, jud. Constanța); premiul acordat de ziarul „Informația” Alba Iulia: Any Drăgoianu (com. Țânțăreni, jud. Gorj); premiul revistei „Târnavă” Tg. Mureș: Andrei Velea (Galați); premiul acordat de ziarul „Unirea”; Alba Iulia: George Baci (localitatea Domnești, jud. Argeș); premiul revistei „Poesis” din Satu Mare: Ion Maria (Craiova); premiul acordat de Clubul Rotary: Marilena Anda Voican (Sighișoara); premiul pentru eseu, acordat de Fundația Culturală „Lucian Blaga” Sebeș: Adina Voica Sorohan (Sebeș, jud. Alba); premiul pentru eseu, acordat de Editura „Ardealul” din Tg. Mureș: Lucian Gruia (București); premiul pentru debut editorial în poezie: Teodor Laurean Tătaru (satul Meșcreac, comuna Rădești, jud. Alba). *Premiile pentru creație plastică* au fost, de asemenea acordate după deliberările aceluiași juriu astfel: premiul II: Adina Romanescu (București); premiul III: Alexandru Andrei Mărcuș (București).

La Lancrăm, Sebeș și Alba Iulia, în prima decadă a lunii mai, în lumea paradisiacă, luciferică și mioritică a lui Lucian Blaga, s-a întâmplat să fie un adevărat paradis al manifestărilor culturale!

## FESTIVALUL NAȚIONAL „LUCIAN BLAGA” EDIȚIA A XII-A

(Târgu-Mureș, 23-28 mai 2012)

ALEXANDRU NISTOR

Organizat, ca și edițiile precedente, de către Societatea Scriitorilor Mureșeni și Editura Ardealul, în parteneriat cu: Primăria Municipiului Târgu-Mureș, Consiliul Județean Mureș, Universitatea „Petru Maior” – Facultatea de Științe și Litere și Uniunea Scriitorilor din România, cea de-a XII-a ediție a Festivalului consacrat uriașei personalități a culturii românești a venit în întâmpinarea *Zilelor târgumureșene*, manifestare anuală de anvergură în viața orașului de pe Mureș, desfășurându-se pe mai multe secvențe și activități specifice în perioada 23-28 mai 2012.

Trecând peste partea de pregătire, protocolară, de primire și cazare a oaspeților din prima zi, joi dimineața, 24 mai, începând cu ora 10,00, în Aula Magna a Universității „Petru Maior”, a avut loc, în fața unui public numeros și avizat, constituit din studenți și cadre didactice, festivitatea de deschidere și cuvântările din partea organizatorilor, pe la microfonul sălii perindându-se, rând pe rând: prof. univ. dr. Călin Enăchescu – rectorul Universității „Petru Maior”, prof. univ. dr. Cornel Sigmirean – cancelar general, președintele Senatului, prof. univ. dr. Iulian Boldea – decanul Facultății de Științe și Litere; lector univ. dr. Eugeniu Nistor – directorul-fondator al Festivalului. Acestea au fost urmate de alocuțiunile invitaților de onoare și oficialităților locale, fiind prezenți: Dr. Dorin Florea – primarul Municipiului Târgu-Mureș și lector univ. dr. Marius Pașcan – ex-prefect al Județului Mureș, care au subliniat în discursurile lor importanța deosebită a acestei manifestări culturale pentru tânăra generație, care este astfel atenționată asupra semnificațiilor majore ale gândirii blagiene și poate fi conectată mereu la spiritul marelui scriitor și filosof pe care Ardealul l-a dat, în secolul trecut, ca pe un dar, României întregite.

Apoi, fără întrerupere în program, a avut loc comunicarea în plen a d-lui acad. prof. univ. dr. Alexandru Surdu – președintele Secției de filosofie, psihologie, teologie și pedagogie a Academiei Române, intitulată *Actualitatea concepției lui Lucian Blaga în modernitatea și evoluția științelor*, în cadrul căreia publicul a aflat despre curiozitatea și pasiunea, mai puțin bișnuite la un metafizician, ale lui Lucian Blaga pentru cele mai noi cuceriri ale științei din epoca sa și îndeosebi pentru cele din domeniul fizicii cuantice.

Regretul ascultătorilor pentru absența celorlalte două expuneri planificate – aparținând domnilor: acad. prof. univ. dr. Gheorghe Vlăduțescu, de la Facultatea de Filosofie a Universității București, cu titlul *Diferență și diferențiale divine. Blaga și Areopagitul*, și conf. univ. dr. Gheorghe Felea, consilier în Ministerul Educației și Cercetării, cu titlul *Reverberații în contemporaneitate ale afirmației blagiene: „Transilvania este provincia pedagogică a neamului românesc”* – să sperăm că va putea fi compensat, în viitorul apropiat, prin publicarea acestora într-un număr special al revistei „Izvoare filosofice”.

După o scurtă pauză de cafea, de la ora 12,00 a început sesiunea de comunicări științifice pe secțiuni, sub genericul „Actualitatea operei belgiene”. Astfel, secțiunea **Literatură** s-a desfășurat în sala R 04, avându-l moderator pe prof. univ. dr. Iulian Boldea, care a expus despre *Lucian Blaga – formele eului liric*, acestuia urmându-i: șef de lucrări dr. Maria Dorina Pașca (Universitatea de Medicină Târgu-Mureș), cu *Pragul ușii – spațiu sacru în poezia blagiană*; lector univ. dr. Dumitru-Mircea Buda (Universitatea „Petru Maior”), cu *Lucian Blaga. Aspecte ale receptării critice*; drd. Romelia Popp (Universitatea „Petru Maior”), cu *Paradis în destrămare – universul imaginar*; drd. Cristina Sava (Universitatea „Petru Maior”), cu *Ipostaze ale sacrului în poezia lui Lucian Blaga*; drd. Mariana Chețan (Universitatea „Petru Maior”), cu *Influențe blagiene în poezia lui Ștefan Aug. Doinaș*; drd. Lucia Șoptorean (Universitatea „Petru Maior”), cu *Lucian Blaga și Cercul literar de la Sibiu* și drd. Liliana Sabău (Universitatea „Petru Maior”), cu *Lucian Blaga și viața literară în Ardealul interbelic*. Secțiunea **Filosofie**, desfășurată în Aula Magna, l-a avut ca moderator pe prof. univ. dr. Teodor Vidam (Universitatea Tehnică Cluj Napoca), care a prezentat comunicarea *Câteva analogii despre artă și valoare în scrierile lui Lucian Blaga și Ion Horea*; alte teme incitante ale acestei secțiuni fiind propuse de vechi colaboratori ai festivalului târgumureșean, precum: cercet. științific I dr. Ionuț Isac (Institut. de istorie „George Barițiu”, Cluj-Napoca) – *Problematika valorilor în sistemul filosofic blagian*; dr. Constantin Nicușan (Gimnaziul „N. Bălcescu” Târgu-Mureș) – *Elemente ale ludicului în filosofia lui Lucian Blaga*; dr. Marian Nencescu (redactor șef, revista „Biblioteca Bucureștilor”) – *Interferențe literar-filosofice: Lucian Blaga – Constantin Fântâneru*; drd. Mircea Șomlea (Cluj-Napoca) – *Aspecte ale umanismului la L. Blaga și E. Sperantia*. În sfârșit, secțiunea **Comunicare și cunoaștere pluridisciplinară**, l-a avut ca moderator pe lectorul univ. dr. Eugeniu Nistor, care a expus despre *Lucian Blaga și configurația sufletului cultural românesc*, fiind planificați apoi: prof. Mioara Pop (directoarea Bibliotecii Județene „Lucian Blaga” Alba Iulia), cu *Ediții Blaga (critice, bibliofile și anastatice)*; scriitorul Lazăr Lădăriu (președinte al Despărțământului ASTRA Mureș), cu *Lucian Blaga sau poetul revenit la izvoare...*; prof. Radu Totoianu (directorul Centrului cultural „L. Blaga” Sebeș-Alba), cu *Național și universal în opera blagiană*; ec. Mihai Ștefan (director ec. la Centrul cultural „L. Blaga” Sebeș-Alba), cu tema *Din „secretele” organizării celor 32 de ediții ale Festivalului „Lucian Blaga” la Sebeș* și prof. Ionel Popa (Școala Națională de Gaz Mediaș), cu *O*

*discuție despre antropologia blagiană.* Au fost, trebuie să recunoaștem, unele absențe notabile la această ediție, dar autorii comunicărilor anunțate în program care (dintr-un motiv sau altul) nu și le-au putut susține, au promis predarea acestora în format electronic pentru publicare.

Manifestările au continuat vineri, 25 mai, când, începând cu ora 11,00, în Sala festivă a Grupului Școlar „Ion Vlasiu” s-a desfășurat recitalul extraordinar al poezilor târgumureșeni – *Risipei se dedă florarul...* Cuvântul de deschidere i-a aparținut doamnei prof. ing. Adela Ciulea – directoarea școlii gazdă, moderatorul recitalului fiind prof. univ. dr. Cornel Moraru, critic și istoric literar, președintele Filialei Târgu-Mureș a Uniunii Scriitorilor. Au citit din ultimele lor scrieri poezii: Lazăr Lădăriu, Teodor Borz, Kocsis Francisko, Eugeniu Nistor, Constantin Nicușan, Cornelia Toșa, Aurel Hancu și Dumitru Mircea Buda.

În același cadru ospitalier, juriul Festivalului, constituit din: acad. Alexandru Surdu – președinte, prof. univ. dr. Iulian Boldea și lector univ. dr. Eugeniu Nistor, a decernat diplome de excelență, unor personalități ale vieții noastre publice, cultural-științifice și literare, pentru contribuțiile lor deosebite la buna desfășurare a celor 12 ediții ale Festivalului Național „Lucian Blaga”, la echilibrul civic-social și la promovarea în sfera publică a valorilor autentice. Iată care au fost laureații acestei ediții: Dr. Dorin Florea – primarul Municipiului Târgu-Mureș, lector dr. Marius Pașcan – ex-prefect al Județului Mureș, prof. univ. dr. Călin Enăchescu – rector al Universității „Petru Maior”, prof. univ. dr. Cornel Simirgean – cancelar general, președintele Senatului UPM, criticul și istoricul literar Cornel Moraru, poetul Teodor Borz, poetul și eseistul Constantin Nicușan. Premiile au fost sponsorizate de artistul plastic Grigore Nicușan.

Tot în cadrul Festivalului, sâmbătă, 26 mai, sub însemnul blagian *Veșnicia s-a născut la sat...*, s-au desfășurat popasurile culturale în ținuturile Mureșului de Sus, iar duminică minisesiunea de comunicări științifice: *Pe Mureș și pe Târnave – cu Lucian Blaga în spațiul mioritic*, pentru ca luni, 28 mai, odată cu debutul *Zilelor târgumureșene*, la sediul Editurii Ardealul fiind vizitată *Expoziția de ediții Blaga, de reviste și cărți de exegeză blagiană*.

Nu putem încheia acest reportaj fără a menționa că partenerii media în Festival au fost: revistele „Vatra”, „Izvoare filosofice” și „LitArt”, cotidianul „Cuvântul liber”, [www.culturainmures.ro](http://www.culturainmures.ro), Știi TV Târgu-Mureș, iar echipa completă de organizare a avut următoarea componență: lector univ. dr. Eugeniu Nistor, prof. univ. dr. Iulian Boldea, Rozalia Cotoi (secretar de redacție, Editura Ardealul) și Robert Mihai Nistor (economist, Societatea Scriitorilor Mureșeni).





## OPINII DESPRE CĂRȚI

**În obiectiv:**

ALEXANDRU SURDU

### A SUFLETULUI ROMÂNESC CINSTIRE

Editura Renaissance, București, 2011, 197 p.

### PE MARGINEA UNEI CĂRȚI DESPRE SUFLETUL ROMÂNESC

DRAGOȘ POPESCU

Cea de-a cincea poruncă primită de Moise pe Muntele Sinai este de a ne cinsti părinții, ca să ne fie bine și să trăim mulți ani pe pământul pe care ni l-a dat Dumnezeu. Cinstirea acordată tatălui sau mamei sale de fiecare dintre noi nu este, așadar, o simplă recompensă privată față de aceștia pentru faptul că ne-au adus pe lume și ne-au purtat de grijă până ce am ajuns noi înșine în stare de a ne lua viața în mâini, ci o universală *datorie*. Iar faptul că, îndeplinindu-ne datoria, ne va fi bine și vom trăi mult pe pământul dăruit de Dumnezeu nu este, poate, o răsplată divină; pare să fie mai mult o garanție că, prin respectarea poruncii, existența noastră pământească nu va fi zadarnică. Zădărnicia existenței nu poate consta în altceva decât în pierderea comuniunii în care fiecare se găsește, prin părinții săi, cu strămoșii și cu pământul lăsat lor de Dumnezeu. Căci și viața lungă, și bunăstarea

*Cercetări filosofico-psiologice*, anul IV, nr. 1, p. 109–111, București, 2012

nu sunt, în absența acestei comuniuni, decât un lung exil, o rătăcire singuratică pe un pământ de care nu te mai leagă nimic.

Zădărnicia existenței i-a preocupat foarte mult pe unii gânditori ai veacului care s-a sfârșit. Mulți dintre ei au ales s-o accepte și apoi să trăiască în conformitate cu ea. Au apărut nenumărate experiențe de viață și învățăminte pe baza zădărnicii existenței. Modelele de viață pe care ni le-au propus, modele ale înstrăinării irevocabile a omului în lume, au putut fi mai mult sau mai puțin atractive, au putut să convingă câteodată, alteori să provoace repulsie, dar nu s-au putut înfățișa niciodată drept *obligatorii*, așa cum sunt Cele zece porunci.

Caracterul obligatoriu, nu și constrângător, al poruncilor divine a iscat însă în sufletul românesc un fel aparte de a le înțelege: nu ca pe niște legi reci și inflexibile, săpate în piatră, ci ca pe povețele unui Dumnezeu care, împreună cu Sfântul Petru, umblă pe pământ și le întipărește în inimi. Legile reci și inflexibile stau mereu la pândă și se răzbuună pe cei ce nu le respectă, ținând oamenii laolaltă prin teamă; delăsarea dinaintea poruncilor divine nu stârnește teama, dar îl alungă pe Dumnezeu și îi risipește pe oameni pe un pământ al nimănui.

Dacă neamul românesc nu s-a risipit cu totul pe pământul fără de hotare, aceasta este pentru că sufletul românesc mai este încă în stare să simtă urmele pașilor lui Dumnezeu prin satele și orașele pe unde a trecut, împreună cu Sfântul Petru. Dunărea împăratească, o cetate, o biserică, o veche bucoavnă, o întâlnire memorabilă, o legendă, un vechi obicei, duhul sărbătorii – iată lucruri care răsună încă în acest suflet precum pașii sfinților oaspeți la vremea înserării. Acest suflet mai este încă receptiv față de bucuriile simple care, așa cum arată Alexandru Surdu, se deosebesc de simplele plăceri. Receptivitatea față de bucuriile simple înseamnă mai mult decât o înclinație sufletească naturală spre bine, ea denotă capacitatea de a fi fericit. Înclinația spre bine, virtutea, este mai degrabă o atitudine negativă, prin care sufletul se pune la adăpost față de păcat, de excesul plăcerii, de excese în genere; fericirea, în schimb, este o atitudine pozitivă, al cărei efect este purificarea, dispariția tendinței spre excesiv în plus sau în minus.

Din receptivitate față de bucuriile simple, sufletul românesc se apleacă încă cu grijă și cu îngrijorare asupra trecutului său. Nu excesul, ci purificarea este scopul privirii îndreptate spre trecut. Aducerea la lumină a trecutului nu are nimic excesiv; este o preocupare în care nu întâlnim nici mânie, nici ură, nici invidie, trufie sau lăcomie, nimic care să poată fi imputat fără a-l transforma pe cel ce-o face în acuzator nedrept. Cum ar putea fi văzută ca un păcat, de exemplu, preocuparea pentru soarta unui vechi codice maramureșean, împărțit în patru și păstrat departe de locul său de baștină? I-ar putea aduce cineva vreun reproș celui care reconstituie, din legendele Dragobetelui, felul în care poporul român înțelege iubirea? Se pot aduce învinuiri cuiva pentru că studiază logica lui Cantemir?

Răspunsul este: da. Atașamentul față de zădărnicia existenței, credința nezdruncinată că omul trebuie să fie fără de Dumnezeu și fără de patrie, lipsit nu doar de bucurii, ci și de virtuți, și că toate aceste amputări sunt premisele absolute ale fericirii lui, pot justifica orice acuzație nedreaptă. Și chiar au justificat-o. De

aceea, regăsind bucuriile simple, tămăduim cu delicatețe un suflet care, prea adesea, a fost pe nedrept rănit. În loc de a-l purta încoace și încolo, printre feluritele păreri despre începuturi și sfârșituri ale unui Univers infinit, îndrumându-l cu răceală să uite tot ceea ce a moștenit din imediata lui apropiere, e mai bine să-i reamintim despre murmurul și susurul Dunării revărsate, auzite cândva de filosofii Blaga și Băncilă, ori despre buchile slavone citite și răscitite veacuri de-a rândul de școlari în clasele primei școli românești de pe lângă Biserica Sfântul Nicolae din Brașov. Aceste povești vor ajuta sufletul rănit pe nedrept să-și recapete încrederea în puterile sale.

Cu numai un veac și jumătate în urmă, prin Mitropolitul Andrei Șaguna, românii transilvăneni, ajunși străini în propria lor țară, și-au recăpătat mai întâi unitatea sufletească; curând după aceea, unitatea deplină a fost realizată. Poate că nu este încă prea târziu ca unitatea sufletească a tuturor românilor să fie din nou recâștigată. Amintirea strălucitoarelor fapte ale celor care au pus temelile României Mari nu a fost cu totul uitată. Dormitând, sufletul românesc mai tresare uneori, amintindu-și de acele fapte. Tresare când își aduce aminte, într-o carte precum cea despre care e vorba aici, despre efortul imens de luminare națională depus de ASTRA, această academie populară a românilor care, lipsită de orice sprijin oficial, a înființat școli, biblioteci, a continuat tradiții și a reunit toți cărturarii transilvăneni sub steagul Unirii.

Din când în când ne mai simțim și azi cuprinși de Duhul sărbătorii, despre care scria altădată filosoful brăilean Vasile Băncilă. Eveniment cosmic, electrizând comunitatea omenească, Duhul sărbătorii încă își mai face simțită prezența, contrariindu-i pe cei care idolatrizează existența zadarnică. „Declinul sărbătorii” nu a întunecat încă pe de-a-ntregul semnificația originară a sărbătorii. După ce, interzisă de ateismul comunist, sărbătoarea părea definitiv compromisă, ea a renăscut și s-a consolidat treptat, hrănind speranța că nu va pieri cu totul.

Rătăcitor, precum tânărul din insula egeeană, pe întinsurile mării, sufletul românesc a rămas un locuitor al Grădinii Maicii Domnului, patria sa. Nu este nici azi, cum nu a fost niciodată, un străin pe pământ, chiar dacă a fost alungat uneori de la rosturile sale. Sunt încă destule motive pentru ca sufletului românesc să-i aducem cinstirea cuvenită.



## ÎNTRU CINSTIREA SUFLETULUI ROMÂNESC

ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU

Deunăzi, la un post de televiziune, vorbind despre Constantin Noica, un contemporan se îndoia de faptul că ontologia ar putea să fie națională. Cu alte cuvinte, deși acel domn pretindea că este un specialist în filosofia lui Constantin Noica, domnia sa considera că un titlu precum *Sentimentul românesc al ființei* nu ar sugera în niciun fel că ontologia ar putea fi legată de o națiune. Ne vom îngădui, în acest mic preambul, să nu fim de acord cu contemporanul nostru și să spunem că o ontologie care nu este națională este o ontologie fără suflet. Dar nu numai atât.

Lucrarea domnului academician Alexandru Surdu poartă, în acest sens, un titlu sugestiv: *A sufletului românesc cinstire*. Și pentru acela care o deschide apare foarte evidentă o teză generală: dreapta filosofare este aceea care pleacă de la suflet: al unui popor, al unei națiuni și al unui individ.

Toate acestea se bazează pe un argument ușor de înțeles, pe care cei care susțin teze precum aceea menționată în primul paragraf al lucrării de față îl trec prea ușor cu vederea sau îl tratează cu o oarecare frivolitate intelectuală: filosofia este universală, spiritul este universal, dar fără a fi non-național. Formați la școala idealismului german și la cea a filosofiei antice grecești, Constantin Noica și Alexandru Surdu știau și știu că spiritul se poate universaliza numai printr-o națiune – așa cum ne învață Hegel. Că universalul fără particularitatea națională și fără individualitatea omului real este un universal abstract, gol și, de ce nu, care sufocă particularul și individualul. Un universal fără de țară este un universal fără de suflet și fără de sens. Un universal rău, care uită de ceilalți și care se pune pe sine ca fiind aparte și atoateșpânitor. Astfel de teze au dus, din păcate, chiar la consecințe umane și sociale dăunătoare, pentru că ce poate fi mai rău decât să te consideri ca fiind un ales și să-i disprețuiești – cu anvergură istorică – pe ceilalți? Dreapta filosofare, însă, se ridică împotriva acestor idei și ne învață că un popor tinde a se universaliza – dar nu cu arme, speculă, delațiune, minciună, dispreț și îmbogățire prin mijloace necinstite – ci cu ajutorul conceptului, trecând în propria sa fire toate cele care sunt omenești și nelăsând nimic să-i fie străin. Există, prin urmare, o ontologie națională, ba chiar mai mult: o filosofie națională, care nu se putea naște altfel decât în interiorul unei națiuni. Cinstirea sufletului românesc despre care ne vorbește Alexandru Surdu se referă, mai direct sau mai metaforic, la situația în care se află sufletul românesc: aceea de a-și asuma tot ceea ce este omenească și de a spune ceva despre eternele probleme ale omului, fără ura și resentimentul care îi macină pe cei ce vor să fie universalși și istorici fără a fi naționali, uitând chiar și de propria lor individualitate.

Lucrarea domnului academician Alexandru Surdu se dezvoltă pe mai multe planuri, integrate într-o viziune de ansamblu ce tinde către dezvoltarea câtorva trăsături ale sufletului românesc. Avem aici în vedere istoria, memorialistica, antropologia și folcloristica, logica, teologia și, nu în ultimul rând, filosofia. Referirile din lucrare se fac fie la oameni de mare însemnătate pentru istoria și cultura poporului român, fie la instituții care au susținut cugetarea românească, fie la locuri sau obiceiuri care dau seamă de specificitatea sufletului românesc. Un element important, care trebuie menționat încă de la bun început, este legat de importanța pe care a avut-o și o are creștinismul pentru sufletul poporului român.

Ceea ce ni se pare demn de adus în discuție, în primă instanță, este tocmai titlul lucrării, care fixează auspiciile sub care conținutul acesteia se va dezvolta. Continuând, într-un sens, linia pe care a deschis-o, în cultura și filosofia românești, Constantin Noica, Alexandru Surdu face referire la sufletul românesc, dar într-o accepțiune specială, diferită de cea cotidiană, dar și de cea tehnic-filosofică. Dacă, în mod obișnuit, prin suflet se înțelege o entitate non-corporală sau una extrem de subtilă care este răspunzătoare de stările firești de conștiință și dacă, în sens tehnic, sufletul este forma corpului, ca la Aristotel, sau o înmănunchere de idei sensibile, ca la empiriști, sau orice altceva, în cazul lucrării de față se are în vedere o accepțiune diferită. Astfel, Alexandru Surdu vorbește despre un suflet românesc, iar nu despre un spirit românesc. La fel cum Noica vorbea nu despre timp, ci despre vreme, nu despre spațiu, ci despre loc, la fel, sufletul ia aici locul spiritului și nu mai este legat de un individ, ci de o întreagă națiune. Ce este acest suflet sau care este accepțiunea în care acest concept este luat? Un demers pentru a găsi răspunsul la această întrebare găsim în *A sufletului românesc cinstire*.

„Spirit” pare oarecum străin limbii române. Îl traduce pe „*der Geist*”-ul german, dar nu numai. Spiritul poate avea semnificația de spirit al unui text, un spirit de glumă, o fantomă sau un spectru și încă altele. Este un termen cu o polisemie care mai mult ascunde sensul adânc, filosofic și care înăbușă destul de mult sensul termenului german. Suflet, la fel ca alți termeni, pare să fie exclusiv românesc. Desigur, există termeni și în alte limbi, cum ar fi „*die Seele*”, „*soul*” sau „*l'âme*”, care îl traduc pe „suflet”. Important este, însă, faptul că un termen cu o semnificație individuală este folosit pentru a da seamă de un universal: sufletul românesc. Aici interesează modalitatea de întrebuițare – sensul ca utilizare, cum ar spune Wittgenstein – iar nu caracterul traductibil al vreunui termen.

Așadar, o primă particularitate a sufletului românesc se desprinde chiar din titlu: folosirea individualului pentru general. Nu spiritul – transcendent și depărtat de prezență – este cel care dă sensul ideii de „românitate”, ci sufletul, prezent și caracterizat de multiple transformări, mai mult sau mai puțin dureroase. „*Ponos*”-ul grecesc este acela care explică multe aici. A fi român poate însemna și suferință creatoare – creatoare de sine –, iar cartea lui Alexandru Surdu povestește câteva dintre avatarurile sufletului românesc. În plus, întrebuițarea unui termen cu semnificație individuală pentru a exprima un gând general mărturisește unitatea: oriunde și în orice condiții s-ar afla, sufletul românesc are aceeași tipologie a trăirii

și, implicit, aceleași înțelesuri fundamentale prin prisma cărora se raportează la existența reală.

Tezele acestea apar, explicit, chiar în primul capitol al lucrării, în care se face referire la „sufletul sau duhul românesc” (p. 13). Suflet și duh care, potrivit autorului, au nevoie de educație, de o formă specific românească a *paideii* grecești. Ceea ce ni se pare aici a fi extrem de interesant este semnificația pe care ritualurile inițiatice ale „junilor” o aveau în formarea și transformarea tinerilor români. Desigur, vorbim despre epoci ceva mai vechi, de care ne desparte cel puțin un veac. Totuși, specificul educațional al poporului român pare să cuprindă aceste ritualuri inițiatice, știut fiind faptul că, datorită condițiilor istorice și – de ce să nu recunoaștem – poate și datorită unor metehne ale națiunii, școala ca instituție socială majoră apare târziu în spațiul românesc. Desigur, aceasta nu înseamnă că nu exista educație. Departe de noi gândul de a nu recunoaște că școala ca instituție ar fi forma cea mai elevată a creșterii și educării copiilor și tinerilor. Învățătura care se desprinde, însă, din textul lui Alexandru Surdu – intitulat *Prima școală românească* – este aceea că această formă universală a educației trebuie clădită pe specificitatea națională – abia atunci realizându-și rolul ei cel mai propriu, și anume elevarea unei națiuni. O școală care tinde să sugrume sufletul unui popor, prin recursul la formă străină, nu poate decât să dăuneze. Dimpotrivă, o instituție – în speță școala – care apare ca o necesitate firească în istorie și se dezvoltă ca formă superioară a mentalului unui popor, dar și ca mediu al perpetuării sufletului unui popor, își îndeplinește adevărata menire.

Există, așadar, o devenire istorică firească pentru ca o anume instituție să poată întruchipa și exprima sufletul unui popor. Și există, așa cum ne spune Alexandru Surdu, o logică a istoriei, pe de o parte, dar și personalități pe măsura istoriei, cum ar spune, de această dată, Hegel. Pentru că o națiune are nevoie de modele care să influențeze tinerii și care să fie dați exemplu tinerilor care merg la școală. Un cărturar de seamă, o personalitate de anvergură europeană, cu un „suflet filosofic” care l-a plasat în alături de marile spirite ale Europei timpurilor sale (de pildă, Gottfried Wilhelm Leibniz) a fost și Dimitrie Cantemir, căruia i se dedică un capitol intitulat *Cantemir și logica istoriei*.

O astfel de personalitate marchează istoria unei națiuni. Cantemir ar putea fi individualul care dă măsura generalului, cum afirmă Constantin Noica. Și, dacă exemplul favorit al lui Noica era acela în care Socrate dădea măsura umanității, atunci, *mutatis mutandis*, Dimitrie Cantemir poate fi individualul care dă măsura generalului pe care îl reprezintă sufletul românesc.

Aproape că nu există domeniu de vîrf al vremii care să nu-l fi interesat pe Cantemir. Un cărturar autentic, a găsit, totuși, și vremea să se ocupe de treburile politice ale țării, chiar dacă pentru o foarte scurtă perioadă. Despre el s-ar putea afirma ceea ce am afirmat în debutul acestei lucrări: și anume că sufletul unui popor se universalizează prin luarea în primire a felului de a fi al altor popoare. Cantemir nu dezmente această teză. S-a ocupat cu aceeași acribie de cultura română, de cea otomană, de cea rusă, dar a fost la curent și cu știința apuseană. A

avut, așa cum arată Alexandru Surdu, preocupări culturale care l-au făcut să ajungă membru al Academiei din Berlin; în plus, în multe situații se poate vorbi despre contribuții de pionierat, cum ar fi chiar conceptul de logică a istoriei. Un fiu de domn dintr-o țară mică, undeva la intersecția unor imperii, reușește să se ridice, prin gândirea sa, la nivelul universal al sufletului unui popor. Se integrează într-o tradiție de cercetare a lui Aristotel pe care numai condițiile istorice au retezat-o. Corespundează cu personalități ale vremii, de la egal la egal. Face traduceri din Aristotel cărora nici astăzi nu putem spune că li se poate opune o traducere mai exactă. Este, deci, un propovăduitor al „sufletului limbii” române. Astfel ne apare, în perspectiva lui Alexandru Surdu, marele cărturar și om politic Dimitrie Cantemir.

Dacă se pune problema unor oameni care au dat, prin faptele lor, măsura sau etalonul unei întregi națiuni, nu numai Dimitrie Cantemir este de menționat. Din această lucrare nu putea lipsi mitropolitul Andrei Șaguna, care a fost tot o personalitate complexă, cu contribuții semnificative la cultura română. Nu numai cărturar și teolog, dar și luptător pentru drepturile românilor din Transilvania, Șaguna abia acum primește recunoașterea meritelor sale, prin trecerea lui în rândul sfinților. Este bine știut faptul că fiecare națiune are reperatele ei: grecii au filosofi, evreii au profeți, rușii au literați, austriecii au compozitori, olandezii au pictori și așa mai departe. Istoria românilor se sprijină pe mai mulți luptători pentru sufletul românesc. Există și la noi filosofi, înțelepți, compozitori și din ceilalți enumerați mai sus. Totuși, date fiind condițiile istorice, parcă mai presus de toți sunt acei vizionari în rândul cărora se așează și Andrei Șaguna, care au crezut în sufletul românesc chiar și atunci când nu ar fi avut niciun motiv să o facă. Vizionari dispuși să se sacrifice, pe ei și cele de preț pentru ei, pentru a ridica o țară și un popor care, uneori, datorită dificultăților prin care trecea, era puțin rătăcit. Vizionari care nu s-au ascuns în locul confortabil al disprețului față de propria națiune și care au refuzat să judece pe alții, dar s-au învrednicit să construiască pentru ei. Uneori poporul nu i-a înțeles; alteori, i-a izgonit sau chiar ucis; sau i-a azvârlit fie în temniță, fie în uitare. Totuși, acești vizionari nu s-au dezis de națiunea și de țara lor, și tocmai prin asta au dat măsura sau etalonul umanității. Un astfel de portret i se cuvine și lui Andrei Șaguna, dimpreună cu trecerea lui în rândul sfinților. Contribuția majoră a acestei personalități a istoriei românilor – consideră Alexandru Surdu – este aceea de a fi salvat pe românii din Transilvania, Banat și Bucovina (p. 65) și de a fi cultivat ideea unei mari țări românești, unde să fie aduși laolaltă toți românii și toate provinciile care și după istorie, și după lege, și după suflet, și după limbă, și după orice alt criteriu ar fi trebuit să stea laolaltă, într-o singură formațiune satală.

Așa cum am menționat deja, nu numai despre „oameni de însemnătate crucială” – vorba filosofului german – ni se relatează în lucrare, ci și despre instituții sau organizații care au contribuit la evoluția culturii române. O astfel de organizație a fost Asociațiunea Transilvană pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român – ASTRA. Orice tentativă de a evalua și aprecia importanța pe



care această asociație a avut-o de la înființare și până când purtătorii „luminii de la Răsărit” au reușit să o distrugă este sortită parțialității. Sau, cel puțin, ar trebui tomuri de hârtie pe care să se înscrie activitatea acesteia. Așa cum spune Alexandru Surdu, ASTRA a fost o „academie populară a românilor” (p. 73) în cadrul căreia toate domeniile de cercetare au fost încurajate. Scopul fundamental al acesteia a fost acela de a pregăti Marea Unire (p. 74), așteptată de întreaga națiune română. Dar, așa cum spuneam la început, nu cu arma în mână, nu ucigând pentru propriul bine, ci cultivând sufletul românesc. O astfel de asociație nu are nevoie de laude, ci de recunoașterea meritelor. Lauda este pentru mediocri care se lasă evaluați de cei cu care sunt legați numai prin disprețul reciproc. Recunoașterea meritelor, dacă se realizează, face cinste și celui care o face, și celui care o primește. Iar dacă nu, atunci acela care nu a recunoscut ceva măreț este singurul care are de suferit. Vedem în lucrarea lui Alexandru Surdu tocmai această învățătură, care amintește puțin de ceea ce spunea Eminescu despre „mititel”: „nu slăvindu-te pe tine... lustruindu-se pe el”. Marii înaintași trebuie recunoscuți – iar recunoașterea meritelor oamenilor de importanță majoră pentru cultura română, dar și a instituțiilor care au contribuit la cultivarea sufletului românesc este cheia interpretativă a lucrării *A sufletului românesc cinstire*. Nu critica arogantă – despre care tot Eminescu vorbește și tot în *Scrisoarea I* –, ci respectul și considerația față de înaintași dau măsura unei atitudini demne.

Iar demnitatea este a aceluia care se angajează față de dreapta credință și gândul bun și nu le mai părăsește niciodată. Nu conjunctura, ci principiile; nu avantajul, ci dreptatea. Și, mai ales, respectul și considerația pentru ceea ce te-a format ca om. Și, ne spune Alexandru Surdu, ca om ne formează și graiul în care ne naștem și pe care îl auzim pentru prima oară. Nu este un secret că, dintr-un motiv sau altul, sunt graiuri care stăpânesc astăzi în lume. Iar unii – încolonați sub deviza trădătorilor *ubi bene, ibi patria*, deseori fără a ști ce fac – părăsesc limba română de dragul unor conjuncturi favorabile. Departe de noi gândul că alte limbi nu merită apreciere. E greu de crezut că germana lui Goethe și franceza lui Proust sunt de lăsat la o parte. Urmându-l pe Constantin Noica, însă, Alexandru Surdu apreciază veleitățile deosebite ale graiului românesc, care îl așază pe acesta alături de limbile care au produs culturi mai mari ca a noastră. Metafora din titlul dat capitolului *În ce limbă vorbește Dumnezeu?* este extrem de sugestivă: deși nu suntem un imperiu, deși nu avem realizările și succesele altora, Dumnezeu poate vorbi în limba română. Adică graiul nostru poate exprima gânduri și trăiri înalte, de o profunzime aparte. Metaforă, de altfel, cu rezonanțe biblice: la urma urmei, Hristos nu s-a născut în scutece de mătase. Și poate nici marele adevăr nu se va spune în limbile ce se vorbesc în saloanele strălucitoare ale lumii bogate, ci se va rosti în graiul unor oameni simpli.

Nici o prezentare a lucrării luate aici în discuție nu se poate încheia fără a face referire la ultimul capitol. Desigur, aceasta mai conține și alte elemente deosebite pentru sufletul românesc, cum ar fi ideea duhului sărbătorilor sau povestea iubirii la români. Acestea, însă, vor fi mai bine înțelese prin lectură

directă. Ultimul capitol, însă, intitulat chiar *A sufletului românesc cinstire*, pare să fie el însuși o concentrare a întregului înțeles al lucrării. De o însemnătate aparte ni se pare a fi povestea despre tânărul care își dorea să plece de pe meleagurile natale și într-o noapte are un vis în care nu putea să moară și se chinuia groaznic deoarece, plecat fiind, își lăsase sufletul îndărăt, acasă, iar moartea nu putea să îl ia. Sufletul românesc – înțelegem de aici – este legat de această națiune și de această țară. Și cine părăsește țara, aici își lasă sufletul. Indiferent câte desfătări va întâlni, va duce mereu dorul acestor locuri. Iar dacă nu-l va duce, aceasta va fi din două motive: pentru că, înainte să te piardă, Dumnezeu îți ia mințile; mai apoi, pentru că, totuși, Dumnezeu este suficient de milostiv încât celor smintiți să le dea greutatea, dar să le ia cumpăna prin întrebuițarea căreia ar putea să își contemple propria ticăloșie.

## NOTE DE LECTURĂ

**Rodica Croitoru, *Fericire și lege morală la Kant (Happiness and Moral Law in Kant)*, Bucharest, BIC ALL Publishing House, 2008, 190 p.**

This book seeks to work out a new approach to the problem of happiness in Kant's ethics, analysing the epistemologic status of happiness in comparison with the one of moral law. What distinguishes the present approach in the first stage of its valuation, respectively in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* is the introduction of the relation happiness-moral law in an axiological-normative framework, given by the *formal* scheme build up by law-duty-good, binded up through obligation. Or, what appears in the forefront is the fact that happiness does not fit to the norm; and this happens since the law has an absolute character, through which it becomes a norm of behaviour disposing of moral value, whereas happiness, in its quality of an empirical concept, is unable to give the norm of behaviour and, consequently, does not represent a value. Nevertheless the author seeks to deduce the epistemological status of happiness from elements of the middle ground; respectively to happiness importance is attached when it is participating to the *normal* condition the human being has to attain, in order to be able to tend to the *exceptional* condition claimed by the ideality of the moral law. As such, happiness appears as an *indirect duty*. Another theoretical progress happiness attains in this critical work comes together with its drawing near the framework of the *a priori* concepts, where it is regarded as an *a priori* purpose of human being. This kind of purpose will be no more subject to variations of personal experience, since it appears as a *general idea* or as a *principle* expressed by *moral law*. As a conclusion of this first position, author's opinion is that although in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* happiness does not appear as being moral, it is developed through the supposition of the moral law; because in the way we are expecting it we put to use concepts of an universalizable maxim. Respectively, we deem to *deserve* it and we receive it as a *dignity*. If we can speak of a „dignity” of this state, we can infer – by an analogy with the typical case of moral law – that we are *indifferent* as against its *motive*, but we are no more indifferent as against the satisfaction it produces to us (what makes the difference between happiness and moral law) (A. T., p. 450). If we compare it again with the moral law, we remark that nothing *constrain* us to make our way to happiness, since morals does not impose us any *obligation* against it. And although happiness seems to enjoy „dignity”, by which it comes near to the moral law and to the value

associated to it, by the indifference as against constraint it estranges oneself from the last one (pp. 59-60).

In the *Critique of Practical Reason* the part of happiness grows up as far as it is subordinated to the faculty of desire. For this reason, the author maintains that since in every Kantian moral work happiness entertains a dialogue with the *moral necessity* to observe the law, we can say that „the faculty of desire used to be introduced not only to strengthen the practical domain where subjectivity is dominant, but at the same time to give to happiness a firm background and to make it more suitable to the epistemological status of its dialogue partner” (p. 73). The subject adapts the *general idea* of happiness to his desires and interests, from which he builds up a principle; this is a *material principle*, sustaining the moral law. It depends on the *form* given to him by his faculty of reason. But since material principles are devoid of the universality requested by the formal ones, they dispose but of an *universal tendency* appertaining to the subject as a moral agent. The epistemological status of happiness comes to be completed together with a kind of good, specific to the rational finite being, given by the search for *happiness*; it is conditioned by a „soul satisfaction” not by an „ephemeral sensation” (some elements of this kind of good appearing in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* as well, where the *relative good* was set up in relation with the moral law, according to the formula „conform to law”).

The next point of the relation happiness-moral law interpreted by Rodica Croitoru is claiming that the solution to the moral antinomy is an indirect clarification to the relation happiness-moral law, through the concept of *self satisfaction*, whose importance was extended by *existentialism* and contemporary *phenomenology*. In Kant’s work, this term designates less than a *pleasure*, as the one preceding *happiness* and less than the *consciousness of virtue*. It is rather a moral-existential satisfaction favorable to exercise morals (p. 107-108). The concern for existence is, in the context of the moral antinomy so important, so that the author deems that it subordinates, at this moment, the whole moral construction (whose roots are to be found in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, where Kant pointed out the necessity to satisfy the life requests in order to focus on the observance of moral principles). So, the author reminds us, with regard to the practical antinomy, that between *existence* and *morals* Heidegger used to choose the first one; setting the *self satisfaction* as the first principle of his *hermeneutics of facticity*, he deprived, at the same time, the moral principle of its superiority allotted to it by Kant (*ibidem*).

R. Croitoru considers that the relation between the *universal law* and the *personal happiness* gains a different direction in the *Metaphysics of Morals* in comparison with the last two positions: on one side it gives an impression that it is ready to come apart, the law being divided in an *outward* or *juridical* type and an *inner* or *moral* type. The same regarding the subjective side of the moral agent, who at the beginning used to be dominated by the concern against *personal happiness*, and now it is divided in: *happiness* directed to *himself* and *happiness*

directed to the *other one*, his own *perfection*, *moral health*, *love* and *respect* between persons (p. 121-122). On the other side, the relation law-happiness developed by the other two previous works is not abandoned, coming near to the central idea of this work, which is the *purpose-duty*, manifested in the *perfection* of the self and the *happiness of the other* (p. 144-145). Here the natural tendency towards happiness joins the general *teleological* view of this work, where happiness becomes the means through which morality allows us to remove obstacles, in order to realize the whole rational *purpose* of morals, which is the *moral good*. It is suggested that the most beautiful theoretical cover Kant gives to happiness is *love*, which is defined, from the present teleological view, as *assuming the purposes of the other one*. We do actively manifest the special feeling of love when we turn the existential purposes of the other one to our own purposes. The author considers that the relation of *love* with *happiness* comes to its fulfillment when rethinking it in accordance with the prime being. If God asks the human being to love his fellow man, it follows that love is a cohesive factor of human life and an important factor of Creation as well. If God have had such a purpose when creating the world, it is supposed that the love he manifested towards men was directed to their happiness. Enjoying of such an ascendance, happiness could have been given to the human being as a *duty towards himself* (p. 157). What is of importance in order to delimit the theoretical status of happiness followed in the extremely significant book of Rodica Croitoru, which opens up new ways of interpretation of the Kantian practical ideas, is in fact that through successive intermediate stages from the *natural* level where initially was inserted it attained to the *moral* level, due to a constant reference to it.

*Evangelhos Moutsopoulos*

**Marius Dobre, Victor Emanuel Gica, Dragoș Popescu, *Filosofia lui Mircea Vulcănescu*, Pitești: Paralela 45, 2011, 200 p.**

Personalitatea și opera lui Mircea Vulcănescu au suscitāt un interes deosebit din partea cercetătorilor din domeniul culturii românești interbelice. Altfel, nu s-ar putea explica faptul că au apărut numeroase ediții în care se reluau sau se publicau postum articole și studii pe teme de economie, filosofie și sociologie, semnate de Mircea Vulcănescu. De o mare notorietate s-a bucurat, de exemplu, volumul *Nae Ionescu, așa cum l-am cunoscut*, publicat postum, abia în 1992, de Editura Humanitas, volum considerat de specialiști drept o sursă autorizată în ceea ce privește ideile filosofice și politice ale lui Nae Ionescu.

La fel, destinul tragic al lui Mircea Vulcănescu a fost comentat în numeroase rânduri, întrucât el este considerat o chintesență a destinului tragic al unei întregi generații. Cea mai cunoscută relatare în acest sens este de departe cea din *Jurnalul de la Păltiniș*, bazată pe amintirile colegului și prietenului său, Constantin Noica.

Totuși, acest interes editorial și public nu a fost dublat și de unul științific, în sensul că nu sunt multe lucrări sau studii dedicate operei lui Mircea Vulcănescu. De fapt, dacă studiem cu atenție bibliografia, constatăm că și edițiile critice lipsesc. Culegerile de articole și studii, antume și postume, au adesea doar o mică prefață sau postfață și câteva note de final din care aflăm unde și când a mai fost publicat textul respectiv.

În acest context, volumul *Filosofia lui Mircea Vulcănescu*, apărut în 2011 și semnat de trei cercetători de la Institutul de Filosofie al Academiei Române, Marius Dobre, Victor Emanuel Gica și Dragoș Popescu, apare ca o inițiativă editorială deosebită, întrucât propune publicului o viziune interpretativă asupra ideilor filosofice, economice, sociologice și religioase ale lui Mircea Vulcănescu.

Lucrarea cuprinde patru părți: Rădăcinile spirituale și personalitatea, Cercetările sociologice și economice, Modelul ontologic, Elemente de filosofie a religiei și o Addenda, un valoros interviu luat Măriucăi Vulcănescu, fiica mai mică a filosofului. Cele patru părți ale volumului corespund, după spusele autorilor, celor mai importante teme din opera lui Mircea Vulcănescu: „Misiunea primei generații a unității politice românești, preocuparea pentru satul românesc ca depozitar al spiritului național și pentru viitorul acestei structuri sociale milenare, evidențierea trăsăturilor fundamentale ale gândirii așa cum sunt ele exprimate în rostirea românească, precum și raportul omului cu Dumnezeu” (p. 5).

Prima parte, semnată de Dragoș Popescu, este dedicată vieții și personalității lui Mircea Vulcănescu, considerat de unii dintre contemporanii săi a fi „adevăratul șef al generației ‘27” (Arșavir Acterian). Activitatea sa în domeniile filosofiei, economiei și sociologiei, contestată sau lăudată, nu poate fi ușor trecută cu vederea, consideră Dragoș Popescu, subliniind faptul că „dimensiunile reale ale personalității lui Mircea Vulcănescu” nu au fost până în acel moment cercetate amănunțit. „Personalitatea lui Mircea Vulcănescu s-a dezvoltat organic, fără rupturi, neumbrită de eșecuri sau compromisuri (...) și a fost nimicită exact când, atingând maturitatea, era în faza de maximum creator”, arată autorul citat (p. 8-9). Sunt reliefate în acest capitol și rădăcinile spirituale ale lui Mircea Vulcănescu. Este vorba, bineînțeles, de influența covârșitoare a lui Nae Ionescu și a lui Dimitrie Gusti asupra formării intelectuale a lui Vulcănescu.

A doua parte a lucrării, aparținând lui Victor Emanuel Gica, tratează cercetările sociologice și economice întreprinse de Mircea Vulcănescu. Așa cum se cunoaște, acesta a participat cu mult suflet la două dintre campaniile monografice conduse de profesorul Dimitrie Gusti. Rezultatele amănunțitelor investigații de teren, întreprinse în satele românești au luat forma unor lucrări, puțin cunoscute și cercetate astăzi. În locul schemelor evoluționiste și progresiste, Vulcănescu propune o abordare tipologică, derivată din fenomenologie, se arată în capitolul doi. Satul și orașul se dezvoltă în paralel, coexistă, nu se pot clasifica în forme de organizare socială inferioară sau superioară.

În partea a treia a lucrării, semnată de Dragoș Popescu, se prezintă un posibil model ontologic care s-ar afla la baza concepției filosofice a lui Mircea Vulcă-

nescu. Autorul întreprinde o muncă de reconstituire a unui model ontologic, pornind de la fragmente, idei, notații și explicații prezente în diferite lucrări, dintre care unele au văzut lumina tiparului abia în ultimii ani. Conceptele-cheie, necesare pentru înțelegerea acestui model ontologic, sunt autenticitate și determinație românească. Mircea Vulcănescu propune, conform autorului, o ontologie românească, în care se pune accentul pe limba română și pe modul în care aceasta exprimă lumea și relațiile omului cu lumea. Ontologia individului ocupă un rol foarte important în acest context. Firea, chipul, soarta și rostul insului sunt teme fundamentale pentru Mircea Vulcănescu. Ele fac trecerea spre Noica, explică autorul, adăugând că mai există o latură în care se observă o continuitate esențială între cei doi gânditori: „întemeierea gândirii asupra ființei pe o nevoie profundă a individului gânditor” (p. 116).

Ultima parte a volumului, semnată de Marius Dobre, prezintă principalele elemente de filosofie a religiei, prezente în lucrările antume și postume ale lui Mircea Vulcănescu. Înainte de toate, trebuie precizat faptul că Mircea Vulcănescu era și se considera un gânditor creștin. În tinerețe, arată autorul, activase în Asociația Studenților Creștini din România, fapt care a contribuit la apropierea lui Vulcănescu de creștinismul ortodox. Un alt element catalizator a fost influența gândirii religioase a profesorului Nae Ionescu. În lucrările sale, dar și în intervențiile sale publice, Mircea Vulcănescu a abordat teme precum: „posibilitățile, limitele și sarcinile” unei filosofii creștine, relația dintre creștinismul apusean și cel răsăritean, augustinismul și tomismul în filosofia medievală, filosofia morală, precum și problema cosmologică, a legăturii dintre Dumnezeu și lume. Capitolul prezintă, de asemenea, campaniile de presă împotriva Bisericii Ortodoxe Române ca instituție, în care s-a implicat ca jurnalist și Mircea Vulcănescu, precum și reacțiile stârnite în epocă de încercarea tinerilor filosofi de a-și fundamenta ideile pe elemente preluate din creștinismul ortodox.

În finalul volumului a fost inclus un interviu luat în anul 2000 de Marius Dobre Măriucăi Vulcănescu, fiica cea mică a filosofului, din care redăm un fragment pe care în considerăm esențial pentru cunoașterea personalității lui Mircea Vulcănescu: „Fiind totuși român și românul fiind fatalist, și-a acceptat totuși soarta. Nu putea să facă altfel... Asta era într-un fel desăvârșirea detenției, desăvârșirea acelei poveri... Nu putea să evite... Se pare că i-a spus aceluși tânăr pe care l-a salvat: «Trebuie să fii tu salvat pentru că ești tânăr». Tata credea că era isprăvit și eu gândesc că a socotit că aruncase destul sămânță (probă este și Noica) și a putut să se considere cu datoria împlinită” (p. 195).

În concluzie, volumul de față constituie un pas semnificativ în prezentarea și interpretarea ideilor filosofice, economice și sociologice ale lui Mircea Vulcănescu. Sunt de apreciat: seriozitatea studiilor, relevanța argumentării și rigoarea documentării. Putem spune, fără să greșim prea mult, că deși lucrarea nu-și propune să fie o operă exegetică, ea este totuși o primă exegeză a operei lui Mircea Vulcănescu.

*Romina Surugiu*

**Genoveva Preda, Destinul unui spectacol: „Cioran, l’homme à fragments”, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, București, 2011, 336 p.**

Desigur, textul cioranian, fiind poleit cu metaforă și paradox, poate fi recitat. Și poate fi reconstruit pe teme, după cum am arătat în altă parte<sup>1</sup>, astfel încât se poate alcătui un spectacol urmând o anumită temă sau mai multe, precum nașterea, viața, iubirea, moartea, sinuciderea, Dumnezeu, România etc.

În al doilea rând, textul cioranian se pretează, aparent paradoxal, fie la o redare teatrală pesimistă, fie la una optimistă. Să ne explicăm. În prima variantă, e clar, pesimismul său binecunoscut poate conduce cu ușurință la o astfel de interpretare. În a doua, se pot culege din opera sa acele fragmente care conțin ironii, paradoxuri amuzante, metafore vii, ce pot încânta auzul auditoriului. (Mulți comentatori ai lui Cioran, dincolo de pesimism, au văzut în stilul său ceva „violet, sprinter, plin de umor caustic”, în care strălucește „o stranie bucurie, o veselie inexplicabilă, dar reconfortantă și chiar vivifiantă”, iar conversația cu el, deși plină de idei „înfricoșătoare”, au găsit-o „spirituală, încântătoare”<sup>2</sup>. Umorul său ar fi rezultatul «vitalității sale, al crudei sale lucidități, (...) al pesimismului său triumfant, al insolenței sale imparabile»<sup>3</sup>. S-a mers până acolo încât s-a pomenit, referitor la umorul său, sau de «l’humanisme d’un esprit vivant»<sup>4</sup>).

Vom prezenta în continuare istoria unui spectacol din categoria celui de-al doilea tip de interpretare, un spectacol ce a avut mult timp un succes remarcabil în România, dar mai ales în Franța. Este vorba de spectacolul<sup>5</sup> *Cioran, l’homme à fragments*, conceput și jucat de actrița Genoveva Preda. O actriță pasionată de Cioran se apucă, la sfatul Irinei Mavrodin, cunoscută traducătoare a lui Cioran, să facă o selecție de texte care să fie baza scenariului viitoare piese. Și iată, prima reprezentație are loc în aprilie 2000, la Muzeul Brukenthal din Sibiu, cu ocazia unui colocviu internațional dedicat de asemenea lui Emil Cioran. Reprezentațiile continuă în Franța, în același an, oriunde avea loc o manifestare dedicată lui Cioran, la Paris, Montpellier, Sète. Timp de zece ani va susține acest spectacol în alte multe locuri din Franța, cu un public de toate vârstele, care nu era neapărat specialist în filosofie sau în Cioran, dar care gusta fraza cioraniană rostită de actrița

<sup>1</sup> Marius Dobre, *Certitudinile unui sceptic – Emil Cioran*, Editura Trei, București, 2008, p. 12-13.

<sup>2</sup> De pildă, François Bondy, în interviul din 1972, publicat și în *Convorbiri cu Cioran*, p. 7, sub titlul *Cel mai inactiv om din Paris*, sau Fernando Savater, în interviul *Să scrii ca să trezești*, în același volum, p. 17.

<sup>3</sup> Philippe Tiffreau, *Cioran ou la dissection du gouffre*, Henri Veyrer, Paris, 1991, p. 133.

<sup>4</sup> Ingrid Astier, *L’énergie du désespoir*, în „Le Magazine Littéraire”, nr. 508, Mai 2011, p. 74.

<sup>5</sup> Istoria spectacolului este preluată din cartea Genovevei Preda, *Destinul unui spectacol: Cioran, l’homme à fragments*, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, București, 2011, p. 9-42.



româncă. Presa a reacționat de asemenea pozitiv. Au urmat premii și alte recunoașteri, atât în România, cât și în Franța.

Așa cum am spus deja, Genoveva Preda redă pe scenă un Cioran reconfortant, viu nu doar prin expresie, ci și prin conținut. Selecția de texte operată de actriță din opera cioraniană este revelatoare. Redăm aici câteva, pentru a ne face o oarecare idee<sup>6</sup>:

„Se spune despre mine că aș fi un pesimist. Nu este adevărat. Aceste păreri școlărești sunt grotești. Am remarcat că spiritele înalte s-au înșelat în ce privește diagnosticul asupra mea. Este indiscutabil că există o ruptură între ce gândesc și ceea ce par a fi. Am avut întotdeauna spiritul înfricoșat. Am făcut totul pentru a suscita neînțelegerile. Numai gândurile care derutează și fascinează au viitor.”

„Pesimistul este omul care nu suportă o nenorocire. Poziția mea în fața unui mare necaz este într-adevăr a unui disperat, dar e o situație pe care o accept – și care, chiar dacă pare curios, nu mă împiedică să trăiesc. Chiar și în momente de disperare au am avut forța să râd. Râsul e un triumf al omului asupra universului. Râsul e liberator. O miraculoasă găselniță. Cred că prin râs omul emană ceva profund în el.”

„Magia muzicii lui Mozart mă farmecă. În puritatea sa aeriană, care atinge uneori o sublimă gravitate, mă simt adesea ușor, transparent. De câteori ascult muzica lui Mozart, simt cum îmi cresc aripi de îngeri, întinse către vaste depărtări. Cu Mozart mă simt în paradis. Nu există senzații unice decât în muzică și în dragoste. Totul e atât de departe și în același timp atât de aproape.”

„Pentru mine, a scrie înseamnă să mă răzbun pe lume – și chiar să fiu contra mea. (...) Eu nu pot să scriu decât într-o stare explozivă, într-o stupeoare plină de frenezie. Uneori mă întreb dacă în afara freneziilor mele exist cu adevărat. N-am scris un rând la temperatură normală. O carte trebuie să fie scrisă la temperatură înaltă, altfel, ea nu poate fi contagioasă”.

Prima observație care ne vine în minte este că textele au fost realmente bine alese pentru a captiva orice fel de public, inclusiv elevi de liceu. A doua observație, regăsim în scenariul Genovevei Preda acei colaci de salvare folosiți de Cioran pentru a suporta mai bine viața pe care o tot ocărăse atâta: râsul, muzica și mai ales scrisul. A treia observație: nu trebuie să ne surprindă o asemenea ipostază optimistă în care îl aflăm pe Cioran, doar era omul contrastelor, iar cel mai mare contrast era cel dintre viața sa de zi cu zi și conținutul cărților sale, motiv pentru care a și fost ridiculizat de multe ori (s-a spus chiar că „opera ascunde omul”<sup>7</sup>). El însuși nu s-a putut autoprocama niciodată până la capăt un sceptic consecvent, autentic, ci a recunoscut că este unul moderat, capabil să guste cu plăcere uneori viața; de multe ori în *Caietele* sale își manifestă dragostea pentru viață, chiar cu exaltare: de pildă – „Nimeni n-a iubit viața cu mai multă patimă ca mine, și totuși am trăit ca și cum

<sup>6</sup> Genoveva Preda, *Destinul unui spectacol: Cioran, l'homme à fragments*, p. 65-67, 75.

<sup>7</sup> Michel Onfray, *Dans les travées du théâtre vide*, în *Cioran* (Cahiers dirigé par Laurence Tacou et Vincent Piednoir), L'Herne, Paris, 2009, p. 361.

n-ar fi fost elementul meu”<sup>8</sup>. Alteori, situația sa îi apărea ca o impostură: „Atât de des am tunat și am fulgerat contra oricărei forme de făptuire, încât a mă manifesta, în orice fel, mi se pare o impostură, ba chiar o trădare. – Și totuși, respiri mai departe. – Da, fac tot ce fac ceilalți. *Numai că...*”<sup>9</sup>

Revenind la Genoveva Preda, coperta cărții pe care a scris-o despre acest spectacol introduce cumva cititorul în ceea ce va urma – o fotografie cu Cioran râzând în hohote.

În fine, Genoveva Preda spune că nu a vrut să creeze un „personaj Cioran”, ci pur și simplu să arate nu fața optimistă a lui Cioran, ci măcar faptul că nu este un autor pesimist<sup>10</sup> (demersul ne pare totuși destul de îndrăzneț).

Dar, în orice caz (și vorbim totuși ca un necunoscător de artă, și doar ca un cunoscător de filosofie cioraniană), spectacolul Genovevei Preda ni se pare cel mai reușit dintre toate cele care s-au mai pus în scenă.

*Marius Dobre*

**Ioan Alexandru, *Democrația constituțională – utopie și/sau realitate*, Editura Universul Juridic, București, 2012, 328 p.**

Sub egida prestigioasei edituri Universul Juridic, a văzut recent lumina tiparului cartea prof. univ. dr Ioan Alexandru *Democrația constituțională – utopie și/sau realitate*. În prefața ei, acad. Alexandru Surdu apreciază că aceasta „este o carte unică în peisajul doctrinei filosofico-juridice din țara noastră”, care „va lansa un subiect ce va constitui prilej de frecvente și aprinse dezbateri științifice atât în lumea juriștilor, cât și a filosofilor. [...] Prin această lucrare, prof. Ioan Alexandru, un jurist cu evidente afinități interdisciplinare [...] a înțeles că judecățile filosofice, sau mai bine zis analiza filosofică, pot aduce lumină în zonele de graniță relativ obscure ale cunoașterii juridice”.

Ca cititor cu o oarecare afinitate pentru dimensiunea filosofică a cercetării fenomenului juridic, incitat de exemplaritatea analizelor realizate în lucrare, de azeziunea explicită a autorului acestei cărți la metajuridic, la o filosofie a dreptului „făcută așa cum trebuie” (p. 116), dar și de propriile noastre interogații, nedumeriri și neliniști în privința problematicii cărții, a disputei „filosofia în drept” sau „filosofia în afara dreptului”, a tendinței de instrumentalizare a dreptului, de alungare a filosofiei din doctrina juridică, am încercat, în cele ce urmează, câteva notații, pe care le supunem spiritului critic al cititorului interesat.

<sup>8</sup> Emil Cioran, *Caiete II*, Editura Humanitas, București, 2005, p 277.

<sup>9</sup> Idem, *Mărturisiri și anateme*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 57.

<sup>10</sup> Genoveva Preda, *Destinul unui spectacol: Cioran, l'homme à fragments*, p. 127.

Cu tot inefabilul lor, actele de creație nu sunt decât rareori (și cu atât mai puțin în domeniul politic, juridic sau social) expresii întâmplătoare ale inspirației autorului. În cazul unei conștiințe exemplare a unui timp istoric, ele sunt profund marcate de frământările acesteia, de o anumită viziune, de un anumit crez. Din această perspectivă, putem constata că lucrarea analizată, ca de altfel majoritatea lucrărilor autorului, așa cum el însuși mărturisește, a tratat „studierea fenomenului administrativ, administrația publică [...] strâns legată de puterea politică statală – și subliniez *statală*, pentru a se înțelege că raportul de subordonare nu este față de partidele politice sau coalițiile aflate la guvernare, ci față de puterea politică democratică și constituțional formată din organele reprezentative la nivelul statului” (p. 31). Așadar, autorul se ocupă de înțelegerea unor concepte cheie ale societății, de relațiile structurale ale acesteia, apte să conducă, prin fizionomia lor concretă, la „societăți închise” sau la „societăți deschise” (K. Popper), în funcție de care indivizii au acces sau nu la edificarea propriei lor istorii.

Una dintre premisele lucrării constă în invocarea, analiza profundă și nuanțată a pluralismului punctelor de vedere în chestiunea abordată, de la care se pornește pentru dezvoltări și soluții proprii. Astfel, de pildă, în privința democrației se evocă ipostaze conceptuale din diverse perspective, precum:

„Democrația este guvernarea poporului de către popor pentru popor” (A. Lincoln); „Democrația se bazează pe convingerea că există posibilități extraordinare în oamenii obișnuiți” (H.E. Fosdick); „Nu uitați, democrația nu durează niciodată prea mult. [...] Nu a existat niciodată o democrație care nu s-a sinucis” (J. Adams); „Democrația este cea mai rea formă de guvernare, cu excepția tuturor celorlalte forme care au fost încercate de-a lungul timpului” (W. Churchill); „Democrația... Triumful cantității asupra calității” (P. Țuțea); „Democrația este numele pe care îl dăm poporului de fiecare dată când avem nevoie de el” (R. de Flers); „Democrația constă în a-ți alege dictatorii după ce ți-au spus ceea ce cred că vrei să auzi” (A. Coren) (p. 32) ș.a.

Având în vedere rețeaua teoretică în care se plasează analiza, autorul precizează în primul capitol înțelesul unor termeni cu care operează: societate, stat, drept, formă de guvernământ, regim politic, puterile statului, funcție, organ și putere publică.

Remarcăm, între altele, avertismentul și opțiunea autorului în privința înțelegerii dreptului, care „nu-și extrage toată identitatea din tehnici care-și aparțin doar sieși și [...] ține încă de universul valorilor, reprezentărilor și ideologiilor” (p. 99). Planurile sunt conjugate, filosofia este încorporată, pentru că, de exemplu, „osatura juridică a concepției privind democrația modernă își găsește temeiul în contractul social, care este un principiu metajuridic, altfel zis, filosofic”, iar legăturile dintre juridic, politic și moral sunt intrinseci problemei abordate (p. 115)”. Sensurile democrației gravitează în jurul unui nucleu constitutiv care exprimă participarea la adoptarea deciziilor, stabilirea unor reguli procedurale, asigurarea condițiilor pentru ca cei care sunt chemați să-și aleagă reprezentanții, adică

pe cei care vor decide, să conceapă alternative reale și să fie în stare să aleagă între mai multe variante ș.a. Ele sunt examinate plecând de la realități și abordări doctrinare dintre cele mai complexe și diverse, precum cele exprimate de autori ca : N. Bobbio, C. Schmitt, G. Hermet, R.A. Dahl, ș.a. Transpare astfel o atitudine metodologică nu *ad hoc*, ci elaborată expres într-o lucrare anterioară dedicată interdisciplinarității ca o nouă paradigmă în cercetarea și reformarea administrației publice, impusă de complexitatea sistemului social, mai ales în lumea contemporană.

Analizele democrației constituționale pleacă de la fundamente, de la întemeieri valorice, pentru a-și găsi legitimitatea și rostul. „Actorii politici și sociali care militează pentru democrație – precizează autorul – nu trebuie să piardă din vedere [...] consolidarea și menținerea permanentă a două valori sau caracteristici esențiale: libertatea individuală în sfera politică (specifică unui stat de drept) și în același timp egalitatea, cu alte cuvinte, din punct de vedere «economico-social», libertatea oportunităților” (p. 262). Planul ideal al valorilor nu rămâne suspendat, ci este confruntat permanent cu „democrația reală” în termeni de vulnerabilități, maladii, terapii și așteptări rezonabile. Sunt remarcabile, după părerea noastră, comentariile și dezvoltările asupra „promisiunilor nerespectate” ale democrației, enumerate în viziunea lui N. Bobbio: – apariția societății politice marcate de pluralitate, în care individul este estompat, conceput ca un singur vot; – modelul reprezentării eșuează uneori în susținerea intereselor sectoriale, fără să urmărească interesele națiunii; – neînfrângerea puterii oligarhice; – democrația nu a pătruns în toate spațiile politice și sociale în care se iau decizii; – problema puterii invizibile – cine îi controlează pe cei care conduc?; – incapacitatea democrației de a asigura cetățenilor un anumit nivel de cultură politică (pp. 261–266).

Axul explorării democrației constituționale cu cei doi poli ai săi – utopie și/sau realitate –, care dă și incitantul titlu al cărții, este de o extremă extensie și încărcat de profunde și complexe nuanțări. Utopia nu este expedită doar în ipostaza sa de loc de neatins, impracticabil ca atare și deci repudiat. Sunt afirmate valențele sale directe, pentru că „imagarul este izvorul realității”; de aceea, utopia este cooptată sub semnul emergenței „logicilor cu mai multe valori și apariția unei raționalități mai largi care cuprinde și experiența” (Al. Surdu), împreună cu realitatea. În lumina teoriei terțului inclus (Ștefan Lupașcu, Basarab Nicolescu) – adică nu „asta sau cealaltă”, ci „și asta, și cealaltă” –, democrația constituțională este scoasă dintr-o înțelegere intolerantă, exclusivistă sau sincopată și este plasată pe axul dinamic al evoluției și involuției, pe axul devenirii. Iar „realitatea democratică” este supusă unor testări complexe, este „devoalată” și surprinsă critic atunci când este deturnată, manipulată, înstrăinată, simulată sau pervertită. „Demonii puterii în democrație” (O. Teodorescu) lucrează ca agenți redutabili ai manipulării conștiinței, astfel încât, „dacă acum câtva timp politica presupunea existența programelor, ridicarea problemelor, discutarea ideilor și un apel la rațiunea și interesele cetățenești, toate acestea au fost înlocuite cu concurența imaginilor politicianilor, imagini create în conformitate cu legile publi-

cității”. Pornind de la realități trăite și de la semnalările doctrinare, autorul atrage atenția că manipularea conștiinței – în care mass-media are un rol crucial – s-a transformat într-o tehnică ocultă a controlului social care transformă democrația într-o convenție, expresie grotescă a unui „mare circ”, o uriașă manipulare prin cuvânt, prin număr, prin repetiție, prin zvon, prin clișee sau prin imagine (p. 315). Sunt analizate, de pildă, pervertirea campaniilor electorale, capcanele populismului, subiectul reformei statului și a instituțiilor publice, într-o lume bolnavă, în care edificiul vechiului sistem stă să se prăbușească.

Dimensiunea logică a lucrării este coroborată cu analiza genezei, evoluției și experienței istorice a democrației; istoria este, din perspectiva analizelor conceptuale realizate, un imens „laborator” în care au loc experiențe sociale – unele petrecute sub ochii noștri – cruciale pentru înțelegerea democrației. Stau mărturie în acest sens, de pildă, referirile dense, reflecțiile lucide și comparațiile privind evoluțiile democrației în Franța, S.U.A. sau România (pp. 100–127), cu privire la care atitudinea nondogmatică, critică, este salutară. Sunt puse în lumină opinii avizate conform cărora asistăm la un proces degenerativ al sistemelor politice occidentale, proces de la care România nu se poate sustrage. Mai ales în cazul țării noastre, „personalizarea puterii”, tentativele de instaurare a unei „autocrații electivă”, întărirea puterii executive – „o deformare patologică a structurilor democrației constituționale” în stare să strivească corpurile reprezentative debile (parlament, consilii locale etc.) – constituie principalele devieri de la o reală democrație constituțională. „Susținem fără riscul de a greși – afirmă autorul – dată fiind notorietatea acestor adevăruri, că structurile statului, cu precădere autoritățile și serviciile publice, continuă să fie politizate și excesiv centralizate, ceea ce înseamnă că statul în ansamblul său este departe de a fi democratic” (p. 44).

În concepția autorului, democrația ca fenomen social se edifică treptat, cunoaște diferite stadii și faze istorice, necesită condiții constitutive, precum organe de conducere reprezentative, proceduri decizionale transparente, domnia legii, formule de funcționare corectă a instituțiilor legislative și juridice, creșterea gradului de participare cetățenească, acțiunea colectivă a indivizilor în cadrul statului de drept democratic pentru realizarea „promisiunilor nerespectate”; toate acestea se realizează printr-un proces evolutiv, sinuos, în acest moment democrația reală fiind încă departe de democrația ideală. Așadar, democrația este un construct social, failibil, vulnerabil la patologii, neterminat, deschis, dar mereu perfectibil. Un stadiu realizat concret istoric al democrației nu garantează prin el însuși că se va și perpetua. Parafrazând cunoscuta formulă a lui Ihering – „lupta este munca eternă a dreptului”, am putea afirma că „lupta socială – manipulare vs culturalizare – este eterna muncă a democrației”.

Cititorul avizat are satisfacția să remarce în cartea lui Ioan Alexandru analize și contribuții care cad, implicit sau explicit, sub incidența marilor paradigme filosofice și juridice. Aceasta pentru că înțelegerea democrației constituționale vizează: ființa sa (Aristotel); sensul ei (Heidegger); ceea ce putem

ști despre ea (Kant); ceea ce putem înțelege (Wittgenstein); ceea ce putem conceptualiza (Max Weber); ceea ce exprimă dimensiunea sa normativă (Kelsen); ceea ce exprimă fondul moral al normativității sale (Dworkin); ceea ce putem institui în procesele de comunicare (Habermas); ceea ce fac actorii sociali pe scena politică, juridică, socială (O.W. Holmes) ș.a.m.d. Cu ajutorul unei asemenea „coaliții” de perspective, sub semnul critic al competiției pentru relevanță – o adevărată rețea generală a cunoașterii, care nu ignoră cunoașterea specifică, dar combate dogmatismul și tendința ca o perspectivă sau alta să se erijeze într-o superputere epistemologică care deține poziția „Ochiului lui Dumnezeu” (Putnam) – cresc șansele înțelegerii acestei probleme. Nu ne rămâne – precizează autorul în finalul cărții – decât să urcăm cu răbdare treptele cunoașterii democrației constituționale și să acceptăm totodată că „există anumite limite ale cunoașterii, un fel de cenzură transcendentă, cum îi zicea Lucian Blaga, care ne împiedică să cunoaștem [...] ce este de necunoscut”.

Sprijinindu-se pe un număr impresionant de fapte, într-o viziune complexă, rod al experienței științifice de-o viață, autorul propune – în opinia noastră – un concept multidimensional al democrației constituționale, cu dimensiuni interdependente și interferente, dintre care pot fi reținute cel puțin următoarele: – dimensiunea politică – centrată pe conducerea socială și puterea politică, în special în ipostaza sa statală; – dimensiunea juridică – de normativitate susceptibilă de constrângere publică, indisolubil legată de alte norme ale socialului, de întregul sistem social; – dimensiunea sociologică – fiind o expresie inerentă a rețelei sociale a unui timp istoric; – dimensiunea psihologică – de antrenare a unor ample procese psihosociale, precum încrederea sau manipularea; – dimensiunea morală – fiind sub semnul unei etici a responsabilității; – dimensiunea filosofică în general.

Așadar, o carte cu judecăți de valoare nesentențioase despre umanitatea de astăzi, văzută prin „fereastra democrației constituționale” și nu numai, cu vulnerabilitățile, bolile și perplexitățile acesteia, dar și cu șansa reconstruirii. O carte despre odiseea spirituală a autorului, dar și a noastră a tuturor, sub semnul, poate, al unei înțelepciuni atribuite încă antichității: „înaintea destinului este fapta”. O carte a căutării, a luptei pentru Om, o carte a speranței.

*Ion Craiovan*

**IN MEMORIAM**

**CORNEL MIHAI IONESCU**



**1941-2012**





## DESCARTES ȘI POEZIA. MATHESIS UNIVERSALIS ȘI HERMENEUTICĂ

CORNEL MIHAI IONESCU

Cui să dăm crezare? Lui Descartes (31 martie 1596 – 11 februarie 1650), care, în *Discours de la méthode* (1637), evocând adolescența sa studiosă în colegiul iezuit din La Flèche, „una din cele mai celebre școli ale Europei”, mărturisea: „Eram îndrăgostit de poezie”<sup>1</sup>. Aceasta se întâmpla între 1604 și 1612. La vârsta de 16 ani, Descartes a părăsit celebra școală, unde fusese coleg de bancă cu Marin Mersenne, viitorul superior al mănăstirii Minimilor din Paris, teolog și matematician, autorul tratatului de cosmologie neoplatoniciană *L'harmonie universelle*, personaj ilustru al barocului francez. După o scurtă ședere la Paris și după studii de drept la Universitatea din Poitiers, după redactarea unui savant *Compendium musicae* (1618), Descartes a început scrierea, în latină și rareori în franceză, a unui jurnal intim, *Cogitationes privatae*, cunoscut printr-o copie făcută de Leibniz (publicată abia în 1859) și ample citate cuprinse în *La vie de Descartes* (1691) a abatelui Adrein Baillet. Or, prima frază din *Cugetările intime* pune la îndoială sinceritatea mărturisirii din 1637: „Întocmai precum actorii care, când sunt chemați să dea o reprezentație, pentru a ascunde semnele tulburării de pe chipul lor, la fel și eu, în clipa când trebuie să urc pe scena lumii, în care până acum am fost doar spectator, înaintez mascat (*larvatus prode*)”<sup>2</sup>. Nu este, oare, straniu că Descartes își denunță disimularea într-un text intim și mărturisește dragostea de poezie într-unul destinat divulgării? Care este adevărata sa mască? Acea *larva* pe care, la 23 de ani, o scoate în fața oginzii textului, pe când ea încă nu devenise chipul însuși, sau prezumtiva iubire pentru poezie, pe care o evocă la 41 de ani? Răstignită și sfâșiată de acest chiasm, sinceritatea lui Descartes pare extrem de suspectă sau, cu un termen predilect al filosofului, „îndoielnică” la culme.

Să-i dăm crezare lui Boileau, legislatorul așa-zis „cartezian” al Parnasului francez, conform unui *topos* aberant, dar unanim acceptat al istoriei literare, care, după cum își amintește Rousseau într-o scrisoare, ar fi afirmat că „filosofia lui Descartes a retezat beregata poeziei”? În fraza pe care Rousseau o atribuie lui

<sup>1</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode*, I, Paris, Larousse, 1934, p. 13.

<sup>2</sup> Idem, *Oeuvres complètes*, Paris, Cerf, ed. Adam-Tannery, vol. 10, p. 213.

Boileau recunoaștem agresivitatea dogmaticului, dar și dovada, șocantă pentru amatorii de locuri comune, că poetica pretinsului cartezian de serviciu al jumătății de secol ce a urmat morții filosofului nu datora nimic gândirii acestuia.

După două decenii de difuziune liberă și entuziastă, a urmat o reacție oficială anticarteziană, menită să slăvească ceea ce Bossuet, pe atunci episcop de Meau și predicator al Curții, numea, într-o scrisoare din 21 mai 1687, „marea luptă dusă împotriva Bisericii sub numele de filosofie carteziană”<sup>3</sup>. În acest climat, la intervenția lui Boileau, Parlamentul a renunțat la decretul care ar fi interzis, în mod formal, predarea filosofiei carteziene în universități. Dar și celebra frază care-l denunță pe Descartes ca asasin al poeziei franceze (*la philosophie de Descartes avait coupé la gorge à la poésie française*) pare suspectă, de vreme ce o aflăm în corespondența autorului unor *Confesiuni* în care ostentația sincerității secretă o penumbră dubioasă, un clarobscur disforic de mărturisire mazochistă și eschivă perfidă, și produce ceea ce aș numi un „efect de sepie” în secreția căreia s-ar complăce, mai curând, prudentul Descartes decât impulsivul și stenicul Boileau. Un adolescent suav, „îndrăgostit de poezie”, travestit în *Larva*, adică în imaginea terifiantă a străbunului care continuă să bântuie existența urmașilor, ratează gâtul prelung și delicat de lebădă al poeziei. Scurt circuit grotesc a două locuri comune cu privire la influența lui Descartes asupra gândirii unui mediu spiritual din care el a evadat de timpuriu pentru a îngădui evoluția nestingherită a geniului său. Trebuie, fără îndoială, să-i dăm crezare lui Descartes.

„Socoteam de mare preț elocința și eram îndrăgostit de poezie, scrie Descartes în prima parte a *Discursului despre metodă*, dar gândeam că și una și cealaltă erau, mai degrabă, daruri ale spiritului decât roade ale studiului sânguinos. Cei al căror raționament se dovedește a fi cel mai puternic și care-și plăsmuiesc cel mai bine gândurile pentru a le face limpezi și inteligibile izbutesc întotdeauna să-îconvingă pe ceilalți în legătură cu afirmațiile lor, chiar dacă n-ar vorbi decât un dialect oarecare și chiar dacă n-ar fi studiat niciodată retorica; iar cei ale căror invenții sunt cele mai plăcute și care știu să le exprime în chipul cel mai împodobit și mai delicat vor fi întotdeauna cei mai buni poeți, chiar dacă arta retorică le-ar fi cu desăvârșire necunoscută”<sup>4</sup>. Aceste fraze conțin ultima reformulare categorică, în poetica barocului european, după Marsilio Ficino, Michelangelo și Giordano Bruno, a teoriei platonice despre „geniu” ca „dar al spiritului” și despre transformarea artistului în receptacol ales în care coboară torentul „suflării” divine. Această pneumatologie estetică fusese formulată în mod exemplar în dialogul *Ion* de Platon, pentru care poetul și rapsodul sunt deopotrivă un „hermeneus”, adică un vestitor, printre oameni, al voinței zeilor, așa cum, în veacul nostru, ne reamintește Heidegger în eseul său „*Dintr-un dialog despre limbă*”

<sup>3</sup> *Apud* Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes*, Paris, Librairie Générale Française, 1984, p. 632.

<sup>4</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode*, p. 13.

între un japonez și cineva care îl întreabă” din volumul *Unterwegs zur Sprache* (Pe drumul spre limbă, 1959)<sup>5</sup>.

Înțelegerea poeziei ca „dar al logosului” (*don de l'esprit*) iar nu ca „rod al studiului (*fruit de l'étude*) face ca nici retorica, nici arta poetică, inutile „geniului”, să nu fie științe în sens riguros epistemologice și, ca atare, să nu-și afle locul în taxinomia inspirată de modelul organicist al „arborelui”, alchimic și genealogic, deopotrivă, al filosofiei, descris în *Scrisoarea-prefață* adresată abatelui Picot care a tradus în 1647, în franceză (*Principes de philosophie*) tratatul *Principia philosophiae* (1644). „În felul acesta, scrie Descartes, filosofia se aseamănă cu un copac ale cărui rădăcini sunt metafizica și ale cărui ramuri ce ies din acest trunchi sunt toate celelalte științe; ele se reduc la trei științe principale și anume: medicina, mecanica și morală. Prin aceasta din urmă înțeleg cea mai înaltă și cea mai desăvârșită morală, care presupune o cunoaștere deplină a celorlalte științe, și reprezintă, ca atare, cea mai înaltă treaptă a înțelepciunii. Dar, pentru că nu culegem fructele din rădăcinile sau din trunchiurile pomilor, ci numai din vârful crengilor lor, tot astfel, principalul folos al filosofiei depinde de folosul acelor părți ale ei pe care nu le putem învăța decât la sfârșit... Ultimul și cel mai important rod al acestor principii este că, străduindu-ne să le cultivăm, vom descoperi mai multe adevăruri pe care nu le-am explicat; și astfel, trecând încetul cu încetul de la unele la celelalte, vom dobândi cu vremea o cunoaștere desăvârșită a întregii filosofii și vom urca pe cea mai înaltă treaptă a înțelepciunii”<sup>6</sup>.

Arborele științelor, crescut în rizomul metafizicii, nu cuprinde printre roadele vârfului lui nici retorica, nici arta poetică. Absența lor este de altă natură decât cea a matematicilor. Ele nu aparțin arborelui pentru că au fost enumerate anterior ca model al metodei sau ca logică sau principiu al taxinomiei arborescente. Cu alte cuvinte, matematicile reprezintă însăși condiția de posibilitate a instituirii ei și principiul de „fertilitate” al „rădăcinii” metafizice a tuturor științelor. Retorica și arta poetică nu se numără printre roadele din vârful crengilor lor de simulare aparent „tehnice” ale delirului indus poetului de pneuma divină. Ideea unității științelor întemeiate pe modelul matematic și al „lanțului” lor analog cu seria numerelor este formulată chiar în preambulul jurnalului de idei intitulat *Cogitationes privatae*: „Științele sunt acum mascate; după ce măștile vor fi înlăturate, ele vor apărea în toată frumusețea lor. Celui care vede în întregime lanțul științelor, îi va fi tot atât de ușor să le memoreze în spiritul său, cum poate învăța seria numeralelor”<sup>7</sup>. În această însemnare de tinerețe a lui Descartes, „masca” (*larva*) nu reprezintă ceea ce ne constrânge să credem deviza sa *Larvatus prodeo* (Înainte de a măscă), adică strategia metafizică, psihologică și socială a subiectului care aspiră la statutul ideal de „hombre discreto” (bărbat plin de discernământ) teoretizat în Spania de celebrul tratat *El discreto* (1646) al lui Baltasar Gracián, sau acela încă și mai rafinat, pe

<sup>5</sup> Idem, *Lettre préface la Principes de philosophie*, în *Oeuvres complètes*, vol. 9, p. 14.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>7</sup> R. Descartes, *Oeuvres complètes*, vol. 12, p. 147.

care Torquato Accetto îl reprezentase în *Della dissimulazione onesta* (1633). „Masca” sub care sălășluiește, în provizorie latență, științele destinate articulării mecanice în „lanț” sau participației organice în „arborele filosofiei” are acum o semnificație epistemologică. Ea reprezintă metafora acelei precauții a progresiei care vizează explorarea exhaustivă a câmpului deja circumscris al cunoașterii și saturarea tablei taxinomice, reprezentate, în spiritul organicismului alchimic și gnostic care inspiră epistemologia carteziană, sub aspectul „arborelui filosofiei”.

Noul „lanț al științelor”, articulat pe baza modelului matematic, rupe „lanțul” platonice și neoplatonice, *catena aurea*, „lanțul de aur”, care asigură coeziunea cosmosului prin raportul de participație al tehnicilor și epistemelor diferențiate în funcție de pluralitatea regiunilor ontice, la lumea eternă, singura și cu adevărat reală, a paradigmelor. Numai astfel prima operă a lui Descartes, *Compendium musicae* (1618), conceput ca o riguroasă teorie matematică a consonanțelor, izolează „muzica” din seria „tehnicilor” patronate de Muze și o restituie aritmosofiei pitagoreice, pentru care numărul reprezenta „rizomul” metafizic al cosmosului. Mistica pitagoreică a „arithmos”-ului inspirase, în aceiași ani, *Marea liră a universului* a Părintelui Mersenne, prietenul lui Descartes. În această emblemă a „armoniei universale” (strâns înrudită cu conceptul leibnizian de „armonie prestabilită”), elementele ansamblului ovoid se rotesc pe traiectorii „eliptice” și „hiperbolice” a căror paradoxală uniune de contrarii este înfăptuită de mâna divină care reglează tensiunea corzilor la capătul instrumentului. „Marea liră a universului” imaginată de Marin Mersenne reprezintă un model dinamic al universului natural. Ea îi este pe deplin adecvată, spune Descartes, în scrisoarea din 20 februarie 1630 către Mersenne: „cu condiția de a presupune că această natură acționează, în toate privințele, conform legilor exacte ale științelor mecanice și că Dumnezeu însuși i-a impus aceste legi”<sup>8</sup>.

Nimic din acest pitagoreism ezoteric ce inspiră *Compendium musicae* al tânărului Descartes nu a fost transmis barocului târziu al lui Rameau, care citează elogios opusculul cartezian în celebrul său tratat de armonie și prea puțin din rigoarea cu care Descartes blama aproximația empirică dusă până la confuzia semitonurilor minore și majore, după cum mărturisește în scrisoarea către Mersenne din 15 mai 1634. Fundalul metafizic al „marii lire a universului” imaginată de Părintele Mersenne poate fi identificat în altă operă de tinerețe a lui Descartes, *Regulae ad ingenii directionem in veritatis inquisitione (Reguli folositoare și clare pentru îndrumarea minții în cercetarea adevărului)*, scrisă între 1620 și 1628, rămasă neterminată și publicată în 1701. Pornind de la cunoașterea certă pe care o oferă aritmetica și geometria, Descartes formulează proiectul temerar al extensiei lor în foma unei științe universale a ordinii și a măsurii, numită „Mathesis universalis”. Ideea unității de esență a tuturor disciplinelor matematice permite substituția conceptelor fundamentale ale matematicilor euclidiene, numărul și figura, cu acelea de ordine și măsură, comune și esențiale ficărei discipline matematice în parte. „Celui

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 356.

care a urmărit mai atent acest lucru, scrie Descartes, i s-a revelat că numai acele chestiuni în care se studiază ordinea și măsura se referă la *Mathesis*, și că nu interesează dacă o astfel de măsură trebuie căutată în numere, în figuri, în astre, în sunete sau în orice alt obiect; așadar, că trebuie să existe un fel de știință generală care să explice tot ceea ce poate fi cercetat cu privire la ordine și măsură, neraportate la vreo materie specială, și că această știință se numește, nu cu un cuvânt străin, ci cu un nume destul de vechi și adoptat prin întrebuințare, *Mathesis universalis*, pentru că ea conține tot ceea ce face ca celelalte științe să fie numite părți ale matematicii”<sup>9</sup>.

Nefiind „părți ale matematicii”, arta poetică și retorica se sustrag reglementării „universale” a „matezei”. Dar este cum nu se poate mai straniu faptul că tocmai în 1619, cu un an înaintea acelei riguroase circumscrieri epistemologice a „matezei universale”, în noaptea de 10 spre 11 noiembrie, pe când se afla la Neuburg, filosoful a avut trei vise pe care le consemnează detaliat biografia prescurtată, *L'Abrégé de la vie de Descartes*, publicată de Adrien Baillet în 1694, la trei ani după versiunea amplă, editată în două volume. În cel de-al treilea vis, Descartes a văzut pe masa sa de lucru două cărți: un dicționar și o antologie de versuri, *Corpus poetarum*, care conținea idilele lui Ausonius, între care și poemele preferate ale filosofului, *Est et Non (Da și Nu)* și *Quod vitae sectabo iter?* (*Ce drum în viață voi alege?*). După ce în somn a decis că ceea ce vede este vis și nu viziune, a continuat să viseze, interpretând în somn visul avut. Dicționarul reprezenta totalitatea științelor concentrate în corpusul sferic al Enciclopediei. Antologia de versuri conținea, îngemănate, filosofia și înțelepciunea. Poemul al cărui prim vers făcea aluzie la drumul de urmat în viață însemna sfatul bun al unei persoane înțelepte sau chiar al teologiei. Poemul *Est et Non* reamintea celebra deviză pitagoreică „Da și nu”, prin care i se recomanda discernământul cu privire la adevăr și falsitate în cunoașterea sufletului omenesc și în științele profane.

„Prin poezii adunați în culegerea de versuri”, scrie abatele Baillet, „el înțelegea revelația și entuziasmul de care nădăjduia să fie copleșit. Căci, după părerea lui, nu trebuie să fim atât de uimiți văzând că poezii, chiar și cei care-și pierd vremea cu prostii, sunt plini de precepte mai grave, mai înțelepte și mai bine exprimate decât cele aflate în scrierile filosofilor. El a atribuit această minune divinității entuziasmului și puterii imaginației, care fac să iasă semințele înțelepciunii, aflate în spiritul tuturor oamenilor, asemeni scânteilor de foc în cremene, cu mult mai multă ușurință și chiar cu mult mai multă strălucire decât ar putea vreodată rațiunea în scrierile filosofilor. Văzând că explicația tuturor acestor lucruri se potrivea atât de bine placului său, s-a sumețit într-atât încât a fost convins că, prin acest vis, însuși spiritul adevărului voise să-i dezvăluie comorile tuturor științelor”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> R. Descartes, *Reguli folositoare și clare pentru îndumarea minții în cercetarea adevărului*, București, Editura Științifică, 1964, pp. 20-21 (trad. de Corneliu Vilt).

<sup>10</sup> Adrien Baillet, *Vie de Descartes*, 1691, vol. I, pp. 82-84.

„Onirocritica” sugerată de ceea ce Jung ar fi considerat, pe bună dreptate, un „vis numinos”, pune în lumină nu atât alternativa și dilema și, ca atare, urgența opțiunii, cât, mai curând, complementaritatea între corpusul enciclopedic al științelor, lipsite, în mod revelator, de temeiul lor metafizic, și corpusul geminat al poeziei, în care filosofia și înțelepciunea se identifică în chip indiscernabil. Proiectul unei *Mathesis universalis*, conceput în 1620, în *Reguli pentru îndrumarea minții*, dislocă această armonie și restituie rațiunii matematice prestigiul cu care visul investise „entuziasmul” și „imaginația” de cea mai pură sorginte neoplatonică.

Severul decupaj epistemologic impus de asumarea metodei matematice drept criteriu al sistemului științelor, drept „logică” a „lanțului” lor continuu și exhaustiv sfărâmă fragila sferă a „paideei” iezuite, subtilă bulă de cristal, adevărata *Meraviglia* barocă, în care disciplinele se alăturau armonios, precum semințele unei stranii rodii transparente. „Nu încetam să prețuiesc exercițiile cu care ne ocupam în școală”, își amintește Descartes anii de studii în colegiul iezuit La Flèche. „Știam că limbile pe care le învățam aici sunt necesare pentru înțelegerea cărților vechi; că subtilitatea fabulelor trezește spiritul la viață; că acțiunile memorabile ale istoriei îl înalță; și că, fiind citite cu discernământ, ele ajută la formarea judecății; știam că lectura celei mai bune cărți este asemeni unei conversații cu cei mai cultivați oameni din veacurile trecute, care au fost autorii lor, ba chiar o conversație cârmuită cu cugetare, în care aceștia ne dezvăluie doar ce este mai bun și mai ales în gândurile lor; că poezia are rafinamente și desfătări de un farmec răpitor, că matematicile conțin invenții foarte subtile care pot sluji atât să-i mulțumească pe cei curioși, cât și să înlesnească meșteșugurile și să ușureze munca oamenilor; că scrierile privitoare la moravuri cuprind numeroase învățăminte și îndemnuri la virtute, pline de folos; știam că filosofia te învață să vorbești în chip convingător despre toate lucrurile și să te faci admirat de către cei mai puțin știutori; că jurisprudența, medicina și celelalte științe aduc onoruri și bogății celor care le cultivă; în sfârșit, știam că este bine să cercetezi toate științele, chiar și pe cele mai superstițioase și mai false, pentru a cunoaște adevărata lor valoare și pentru a te apăra de înșelăciunea lor”<sup>11</sup>.

Acest avânt adolescentin spre exhaustivitate în cuprinsul sferei enciclopediei este el însuși scandat de ritmul și progresia unei ierarhii a disciplinelor, inspirată de pedagogia umanismului târziu și a barocului. În acest sistem tradițional, filosofia nu este încă metafizică aflată la rădăcina „arborelui” științelor, ci doar retorica persuasiunii, iar matematica nu devenise, încă, logica unei „mateze universale”, ci o disciplină orientată, în egală măsură cu filosofia, spre un pragmatism care va marca, într-o formă incomparabil mai rafinată, gândirea matură a lui Descartes.

„Știința miraculoasă”, ce va fi numită *Mathesis universalis*, suprimă certitudinea, „farmecul” și euforia ocrotite de sfera enciclopedică a pedagogiei iezuite. În mod paradoxal, ea își impune, în chip brutal, schizomorfia în ansamblul

---

<sup>11</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode*, pp. 12-13.

tradițional al disciplinelor ca știință a „ordinii” și „măsurii” și duce acest paradox la maximum, provocând explozia sferei enciclopedice, dar conservând și înscriind proiectul ei de exhaustiune într-o perspectivă deschisă, aptă să anexeze noi discipline, în funcție de gradul matematizării lor. Proiect paradoxal și schizomorf al unei taxinomii infinite și, totuși, exhaustive. În această perspectivă, „imaginația” nu va mai însemna irumpția pneumei divine în vasul ales al spiritului poetului, ci o virutozitate combinatorie care, utilizând ideile receptate de „simțul comun” și conservate în memorie, „le poate schimba în chip felurit și poate alcătui noi idei” (*la fantaisie qui les peut diversement changer et en composer de nouvelles*)<sup>12</sup> după cum citim, cu inevitabilă consternare, în partea a cincea din *Discours de la méthode* (1637), consacrată „ordinii problemelor fizicii”. Să nu uităm, însă, că Descartes „înaștează mascat”. Nu este exclus ca refuzul de a reduce poezia la „rațiunea” matematică să fie menit a o ocroti de expansiunea tentaculară și „metodică” a „matezei universale”. O dovedește din plin ipoteza cosmologică a „vârtejurilor”, care asociază celebrele „tourbillons” nu mai puțin ilustrei familii a stilizărilor barocului, care începe cu „linia serpentinată” și torsiunea musculară (*il contrapposto*) pe care Michelangelo le aplica nudurilor lui El Greco sau în colonadele în torsadă ale tabernacolelor lui Gian Lorenzo Bernini. O dovedește gustul pentru *meraviglia*, pentru miracolele opticii și tehnicii automatelor, care transformă Divinitatea într-un *Deus ciberneticus* și teodiceea în legea de funcționare optimă a unui orologiu cosmic. O dovedesc, în sfârșit, ecurile răzlețe dar revelatoare în opera târzie, a unei „cugetări” juvenile în care, „poetii” cu miraculoasă ușurință, fac să țâșnească din cremene scânteile, adică „semințele științei” (*germina scientiae*)<sup>13</sup> pe care filosofii le extrag printr-o muncă istovitoare și nicidecum încheiată<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>13</sup> R. Descartes, *Œuvres complètes*, vol. 10, p. 27.

<sup>14</sup> NOTA REDACȚIEI: Articolul de față ne-a parvenit prin amabilitatea dlui Alexandru Pompiliu (Universitatea Valahia, Târgoviște), căruia autorul i-l încredințase în vederea procesării electronice. Redacția revistei „Cercetări filosofico-psiologice” îi mulțumește dlui Alexandru Pompiliu pe această cale.





## VIAȚA CA AFEREZĂ

MARIA IROD

„Destinului îi plac simetriile”. – Nu de puține ori l-am auzit pe profesorul Cornel Mihai Ionescu amintind această remarcă a lui Borges.

Deja cu câteva săptămâni înainte de a primi cumplita veste a morții lui CMI, îngrijorarea mea pentru el luase o formă nouă, mult mai insistentă și neliniștitoare. Ce-i drept, mai existaseră momente de tăcere prelungită, firești retrageri în solitudine, totuși poarta comunicării rămăsese întotdeauna deschisă. De data aceasta, însă, nu ne mai auzisem de peste șase luni, iar apăsarea care îmi cuprinsese inima era diferită de acea angoasă semi-conștientă ce stă la temelia oricărei legături umane autentice și se nutrește din eventualitatea, mai degrabă teoretică, a pierderii celui alt. Presimțirile sumbre se concentraseră acum într-un singur gând: mi se părea că un astru se pregătește să-și încheie traseul pe partea vizibilă a bolții, resorbindu-se în propriul mister.

N-aș consemna aici impresii de acest fel, dacă n-aș ști că mulți alți apropiați ai profesorului au trăit aproximativ același lucru. Era ca și cum ființa familiară a prietenului se instalase deja într-un interstițiu, imponderabil, la care noi, cei prinși încă în treburile pământeste, nu aveam acces.

Poate că o simetrie borgesiană – în orice caz o întâmplare ce ține de ordinea secretă a lucrurilor – voise ca ieșirea din lume a unui om atât de preocupat de conceptul de intempestivitate, de natura „icarică” și „akairotică” a gânditorului, să se petreacă în asemenea circumstanțe.

Întâlnirea mea cu CMI s-a produs în toamna anului 1998. Eram în anul trei de facultate. Îmi amintesc foarte bine acea după-amiază mohorâtă de noiembrie când – dintr-o curiozitate stărnită pesemne de zvonul, ce ajunsese până la noi, cei de la Limbi Străine, că studenții de la Litere au parte în fiecare marți de un spectacol de farmec și erudiție – am pășit pentru prima dată la cursul de literatură comparată. În prelegerea ce curgea deja așezat, după o logică pe care aveam s-o intuiesc abia mai târziu, era vorba despre survenirea în istorie a filosofului sau artistului de excepție – eveniment imprevizibil ce anulează devenirea și legile causalității. Nietzsche, spunea profesorul, e preocupat de soarta gânditorului care țâșnește intempestiv, ca un vulcan socotit stins de multă vreme; ca existență empirică, un astfel de individ pare rătăcit în această lume, este prin esență akairotic, întrucât vine fie înainte de vreme, fie prea târziu și bântuie locul care i-ar fi fost propriu cu un aer ciudat de inoportunitate. Sinuoasa dizertație pornise de la convergența de destin dintre Nietzsche și Rimbaud, susținută de venerația pe care Mallarmé o consacră celui din urmă, numindu-l „casus absolutus”, adică – ni se

explica – o stea fulgurantă prăbușită în bezna produsă de propria strălucire, cu neputință de dizolvat în solvenul, de altfel foarte coroziv, al Logosului. Expunerea continua cu speculațiile lui Mallarmé privitoare la arcanle verbale și la „zodiacul spiritual al literelor” – teorii ce anticipează deconstrucția – ni se deslușeau substratul lor orfic, cu trimeri la Cratylos, apoi influențele cabalistice și indiene, iar pe tablă se conturau constelații semantice în jurul motivului gnostic al căderii – *cado – casus – échoir – chute – chance*. Savantele considerații etimologice ne purtau din mitologia hindusă, prin cea greco-latină, înapoi la Nietzsche – Rimbaud – Mallarmé – Heidegger, pe urmele nucleului conceptual soartă – istoricitate – (in)oportunitate, ne explicau diferența de viziune dintre *olam*-ul ebraic – univers infinit și deschis ce curge spre un *eschaton* (venirea lui Mesia) – și *kosmos*-ul grecesc, finit și perfect simetric, construit pe coordonate exclusiv spațiale. În fine, prelegerea mai făcea un ocol prin teologia apofatică, amintind analogia dintre *hyperousia* lui Dionisie Areopagitul – Dumnezeu situat dincolo de orice categorie umană – și *Übermensch*-ul lui Nietzsche – al cărui sens e de asemenea transcendent, vizând momentul imprevizibil când virtualitățile umanității actuale se vor fi epuizat – pentru a reveni într-un târziu la imaginea lui Rimbaud din ultimele luni de viață, văzut de Mallarmé în chip de Saturn alchimic, soldat infirm, pășind înstrăinat pe solul natal, și la schizomorfia lui Nietzsche, cel din *Ecce Homo*: androgin prin introiectarea imaginii părinților, trăind un conflict interior între Dionysos și Hristos și, mai ales, suprem mister, fiind „cu un picior dincolo de viață”, străin venind dinspre moarte și rătăcind în domenii interzise celor ce nu-i împărtășesc dubla natură. Printre altele, în cursul fascinantului periplu a fost pomenit și explicat – cu toate nuanțele lui – și cuvântul *stupor*. Exact aceasta era starea în care mă găseam la finalul cursului: perplexitate produsă nu de lipsa de aderență la cele auzite, ci de precipitarea amețitoare, aproape incontrollabilă, a sensurilor. Fusesem prinsă, așadar, iremediabil în acel „joc de vertij”, cu care CMI însuși își aseamnă metoda lecturii în palimpsest. Aveam să fiu nelipsită de la cursurile de marți, iar după ce am terminat facultatea, l-am urmat adesea la diverse prelegeri, atât la Litere, cât și la Filosofie.

Între timp, relația noastră devenise mai personală. Apropierea s-a produs sub spiritul tutelar al lui Stefan George: un referat al meu despre Logos și Eros în ciclul de poezii *Maximin* stârnise interesul profesorului. Aveam să aflu abia mai târziu că îl admira foarte mult pe poetul german, nu în ultimul rând ca romanist, apropiat al lui E.R. Curtius, și traducător al lui Dante. De altfel, Cercul lui Stefan George cu multiplele lui implicații avea să devină unul dintre leitmotivele discuțiilor noastre ulterioare.

Un rar privilegiu al destinului a făcut să pot fi în preajma acestui om minunat timp de aproape paisprezece ani. Orice pierdere a unei ființe iubite declanșează un proces îndelung și anevoios de decantare a amintirilor. Dacă șocul despărțirii prin moarte e de domeniul indicibilului, ceea ce urmează, *Trauerarbeit*-ul freudian, presupune verbalizarea, e o încercare febrilă de a conserva, transferând în limbaj, cât mai multe gânduri și trăiri care-l vizează pe cel dispărut. Se trezește în noi

conștiința dureroasă a faptului că omul care moare e redus cumva la urmele lăsate în alți oameni. Împrejurarea că acel om era el însuși autor de texte complică și mai mult lucrurile. E deja o banalitate să spui că moartea cuiva implică pierderea ireversibilă a unei întregi zestre de imagini, distrugerea conștiinței personale netransmisibile. Odată cu un autor pier și ideile neformulate, lucrările nescrise încă, viziunile despre lume pe care doar el le-ar fi putut exprima în felul său anume.

Dificultatea de a așterne aceste rânduri e direct proporțională cu ponderea emoțională și spirituală pe care obiectul lor a avut-o în viața mea. Derrida ne recomandă să plângem moartea prietenilor scriitori recitându-le textele. Deocamdată nu mă simt în stare de un exercițiu hermeneutic detașat, îndreptat exclusiv asupra țesăturii de litere. Cred, de altfel, că textele profesorului Cornel Mihai Ionescu – nu foarte multe, dar extrem de concentrate, însumând, după cum bine spunea Bogdan-Alexandru Stănescu, în pliurile lor mii de alte pagini subînțelese – vor prilejui în viitor numeroase interpretări fertile. În mine răsună însă prea vii cuvintele rostite de profesor, memoria mea e încă plină de aura prezenței lui de neînlocuit. Prin urmare, ceea ce pot scrie aici se constituie, inevitabil, într-o psihogramă ce reunește, de-a valma, impresii subiective, frânturi din interminabilele noastre discuții, reminiscențe din cursurile și cărțile lui. Nepremeditate, poate pe alocuri șovăielnice, însemnările de față încearcă să redea, pe cât posibil fidel și inteligibil, câteva dintre urmele pe care CMI le-a lăsat în mine. Scriu conștientă de riscul inerent acestui act. Textul, după cum știm, e o criptă ce aduce aminte de ceva ce a fost viu cândva – o face însă printr-o inevitabilă înstrăinare de obiectul evocat.

Dacă ar fi să numesc trăsătura care m-a frapat cel mai tare la acest om, aceea ar fi întrepătrunderea perfectă dintre dimensiunea intelectual-culturală și sfera activităților vitale, cotidiene. Rafinamentul și subtilitatea judecăților critice, spontaneitatea ludică, mereu surprinzătoare a asocierilor de idei își aveau corespondent în eleganța inimitabilă cu care săvârșea cele mai mărunte gesturi ale vieții. Spiritul îi impregnase ființa până în cea mai intimă fibră, disciplinând și cizelând natura, mistuind din personalitatea lui orice reziduu grosier, conferindu-i un aer aproape ascetic. Într-un anume sens, întreaga lui existență a fost un proces continuu de afereză – alt topos care îl preocupa intens. Într-o carte pe care mi-a împrumutat-o, am găsit o fișă unde profesorul își notase un fragment din Plotin: „Întoarce-te spre tine însuși și privește, și dacă ai să vezi că încă nu ești frumos, procedează ca un sculptor care lucrează la o statuie ce trebuie să fie frumoasă: acesta cioplește într-o parte, în alta șlefuieste, în alta curăță, până ce face să apară pe statuie un chip frumos. Așa și tu, dă la o parte cele ce sunt de prisos, îndreaptă cele ce sunt strâmbe, curățind părțile întunecoase fă-le să lucească și nu înceta să lucrezi la statuia ta până ce nu-ți va apărea strălucirea divină a virtuții, până ce nu vei vedea înțelepciunea divină pășind în loc sfânt și curat” (*Eneade*, I, 6, 9).

Nu cunosc alt om căruia să-i fi reușit, la modul aproape desăvârșit, fără rest, transfigurarea estetică a realului. Profesorul nu era doar un fin degustător al frumuseții naturale și artistice în ocurențele ei cele mai diverse. Uluitoare era mai

ales capacitatea lui de a crea, în conversație, doar prin forța teribilă a intelectului, o țesătură magică de frumusețe și mister – în care se deschidea miraculos câte o fereastră spre altă lume – ce radia apoi în jur, revărsându-se cu generozitate asupra auditoriului. Frânturile de imagini, amintirile, rezonanțele livrești, așadar „nedesăvârșirea aleatorie” – pentru a folosi chiar cuvintele lui CMI referitoare la poetica apofatică a lui Mateiu Caragiale – generau, grație combustiei acestui spirit, un „câmp de sugestie invers proporțional cu volumul lui real” (*Palimpseste*, 2007, p. 111).

Melancolia metafizică din picturile lui de Chirico, *pharmakon*-ul hipnotic al brândușelor din versurile lui Apollinaire – „Le pré est vénéneux mais joli en automne / Les vaches y paisant / Lentement s’empoisonnent / Le colchique couleur de cerne et de lilas” – scriitura evanescent-înmiresmată a doamnei Shonagon, o bătrână pictoriță, prietenă a lui CMI, urmărind de la balcon alunecarea unui norișor prin fața soarelui, în speranța că lumina astfel filtrată o va ajuta să-și desăvârșească tabloul început, amintirea timpurie a unei bolte de viță arcuindu-se ca o catedrală, prin vitraliile căreia curgea o lumină densă ca mierea, strugurii pârguiți – trup mistic al lui Dionysos, străpuns de razele lui Apollo – Crist-tigrul din versurile unui mistic franciscan medieval, cruzimea lui aprilie din *The Waste Land* al lui T. S. Eliot, ultimul moment de luciditate al lui Nietzsche la Genova, în zori, cu brațele larg desfăcute în fața discului solar, rostind „Ich bin der Gekreuzigte, ich bin Dionysos”, roza – tigrul – șarpele, coalescența motivelor dionisiace și creștine în gnoza anterioară Edictului de la Milano, strania sinestezie care-l făcea pe CMI să audă, citind anumite fraze din *Fenomenologia spiritului*, acordurile maiestuoase din *Ring der Nibelungen*. Lipsite acum pentru totdeauna de suflul care le imprima unicitate, aceste crâmpie de imagini și senzații nu pot da seamă decât palid de ceea ce am fi tentați să numim nota dominantă a psihismului unui om, pentru care estetica efemerului, melancolia abisal-romantică și aplecarea contemplativă a misticului se îmbinau în chip indecibil.

Trebuie spus că n-am sesizat nicio clipă în persoana lui CMI vreun strop de afectare sau artificialitate. Nimic nu era studiat în atitudinea lui. Nu urmărea să câștige adepți și nu-și calcula efectele. Sunt convinsă că fascinația pe care o exercita, transmutată adesea în admirație și afecțiune constante, se datora în primul rând naturaleții cu care își purta distincția și erudiția. De fapt, umorul pe care cei care i-au fost aproape îl cunosc prea bine anulează din start orice bănuială de auto-stilizare menită să seducă cu orice preț. Profesorul Cornel Mihai Ionescu nu s-a luat niciodată prea în serios: păstra o superioară detașare (auto)ironică față de ceea ce mulți dintre noi consideră important (carieră, prestigiu). Era ceva adolescentin în firea lui, ceva care îl făcea să alunece cu suplețe, fără să se murdărească, printre întâmplările adesea sordide ale zilelor noastre. Devenea grav numai în fața lucrurilor care contează cu adevărat – mai cu seamă în fața suferinței semenilor.

Am cunoscut mulți profesori buni, unii chiar excelenți. La niciunul nu am întâlnit însă acea perfectă conjuncție între viață și expresia culturală. Ceea ce transmitea CMI când vorbea mi se pare că ține de acea *sunousia*, acea coabitare cu

filosofia pe care o analizează Foucault pornind de la Scrisoarea a VII-a a lui Platon: e un anume ezoterism, o cunoaștere ce nu poate fi divulgată, transformată în „cunoștințe”, ceva ce reușește să aprindă o lumină interioară care se va nutri perpetuu din combustibilul secret al sufletului: „...à force de cette *sunousia* (...) la lumière va s’allumer dans l’âme (...) comme une lampe s’allume quand on l’approche du feu. (...) Pas non plus inscription et descente dans l’âme d’une formule toute faite, mais alimentation perpétuelle de la philosophie par l’huile secrète de l’âme.” (Michel Foucault, *Vivre avec la philosophie*, Magazine littéraire, oct. 2004, p. 61).

N-aș vrea ca până aici să fi schițat un portret unilateral din care să reiasă că profesorul Cornel Mihai Ionescu era un estet complet indiferent la viața „nudă” ce palpita în jurul lui, netransfigurată livresc. Într-adevăr, nu părea să agreeze dezbaterile politice, proclamarea principiilor etice și a credinței religioase și nici nu avea chemare spre activismul umanitar. Sensibilitatea lui morală se vădea cel mai limpede în empatia pe care o manifesta față de suferința altora. Pe cât de discret era în privința suferinței proprii – mergând uneori până la reclusiune totală în momentele de criză – pe atât de îndatoritor era cu ceilalți, mereu dispus să ajute și sincer preocupat de starea celor pe care îi întâlnea. Există nenumărate exemple în acest sens, pe care nu le pot înșira aici. E suficient să remarc faptul că în structura lui interioară se inserase, probabil, un filon gnostic care îl făcea deosebit de receptiv la realitatea răului și la durerea lumii căzute – predispoziție actualizată adesea într-o milă acută ce îmbrățișa întreaga creație.

Se poate discerne, cred eu, un substrat religios, firește nu în sens teologic, care susține gândirea profesorului Cornel Mihai Ionescu și îi dă o amprentă personală, dincolo de abilitatea speculațiilor intelectuale în orizontul deschis de teoreticienii barocului tipologic și de poststructuraliștii francezi. Acest substrat nu ține doar de interesul explicit pentru teme religioase – spiritualitatea franciscană, devoțiunea marianică a Sf. Bernard de Clairvaux, teologia apofatică a lui Dionisie Areopagitul, hierofania la Dante și în Bhagavad Gita etc. – ci vizează chiar liniile de forță ale gândirii lui critice. Majoritatea demersurilor interpretative inițiate de Cornel Mihai Ionescu în scrierile sau în cursurile sale pornesc de la vechea dihotomie dintre nivelul noetic și cel logico-discursiv al cunoașterii. Chiar palimpsestul – „un abis semantic prin sine însuși, care incită la accelerări vertiginoase spre straturile lui cele mai hermetice” (*Palimpseste*, p. 200) – trimite la regiuni situate dincolo de determinismul cauzal, iar metoda „lecturii noetice”, exersată exemplar pe nuvela *Remember*, presupune abilitatea de a percepe simultan toate secvențele textului, independent de modul în care le organizează discursul logic. Apetența criticului pentru apofază și pentru intuițiile fulgurante ce vizează un adevăr de dincolo de rațiunea umană ascunde negreșit o componentă religioasă, pe de o parte, pentru că se focalizează asupra unei zone în care coordonatele lumii materiale, cauzalitatea și succesiunea temporală, sunt abolite și, pe de altă parte, pentru că – analizând expresiile culturale și modulațiile textuale ale „epifaniilor” și „survenirilor intempestive” – discursul revine mereu la fondul lor numinos și

arhetipal. În plus, predilecția mărturisită pentru paradox înseamnă mai mult decât interesul pur intelectual al unui specialist în retorica barocului – în ea se oglindește însăși mefiența barocului față de adevărul rațional-discursiv, „compus” și aproximat silogistic, bineînțeles cu tot cu rădăcinile ei platonice care opun lucrurile compuse și pieritoare (trupul) celor simple și indestructibile (sufletul) (cf. *Palimpseste*, p. 44). Iar, în fond, antipatia profesorului față de „adevărurile” simțului comun, imediat verificabile – adică față de „prostia socialmente necesară pentru stabilirea «consensului» ce narcotizează vigilența unei comunități” (*Cercul lui Hermes*, p. 176) – cred că ține de acea capacitate a intelectului cu adevărat superior de a sesiza valoarea paradoxului ca mediator al adevărului noetic, capacitate pe care Jung o pune în legătură cu supraviețuirea nucleului viu al religiei: „Paradoxul aparține în mod surprinzător celui mai înalt bun spiritual; claritatea deplină, însă, este un semn de slăbiciune. De aceea o religie sărăcește în interior dacă își pierde sau își diminuează paradoxurile; înmulțirea lor însă o îmbogățește, pentru că numai paradoxul poate curpinde întreaga viață.” (C. G. Jung, *Psihologie și alchimie*, Teora 1998, p. 23).

Într-adevăr, scrierile profesorului Cornel Mihai Ionescu nu pot fi decât produsul unui intelect prodigios, capabil să vadă foarte departe dincolo de nivelul explicit al textelor și paradigmelor culturale, să sesizeze logica secretă care guvernează cele mai diverse sisteme de gândire și să jongleze simultan cu un material livresc enorm și eteroclit, convocând adesea pentru o interpretare surse precum Sfinții Părinți, poeticile barocului, psihanaliza – nu doar cea freudiană, ci, mai ales, jungiană și lacaniană – și teoriile postmoderne ale deconstrucției și simulacrului, fără să-și piardă niciun moment coerența și fără să disimuleze vreo slăbiciune a argumentelor în spatele unor fraze somptuoase și impenetrabile. Evident că pentru a profita cu adevărat de impulsurile pe care gândirea profesorului le oferă e nevoie de un intelect care să se apropie măcar de un nivel similar de dezvoltare. (Re)Lectura textelor lui CMI: iată o sarcină suficient de dificilă pentru posteritate.

La fel de dificilă și de importantă mi se pare, însă, recuperarea acelor forme de expresie mai puțin sistematice pe care profesorul Cornel Mihai Ionescu le-a împrăștiat cu atâta generozitate în jur: cursuri, conferințe, emisiuni de radio, texte nepublicate. Cu riscul de a știrbi astfel prin „manipulare postumă” desăvârșirea ascetică a unei existențe trăite estetic și situate „la limita apofazei” (cf. CMI: *Peisagiul de cenușe*, Vatra Românească nr. 9-10, 1995, pp. 140-144), mi se pare că la momentul de față un astfel de efort de recuperare ar fi un travaliu frumos și necesar, poate cel mai nimerit travaliu de doliu în memoria acestui om extraordinar.

## ȘTIINȚA INOROGULUI

DRAGOȘ POPESCU

Animal strict simbolic, inorogul dinamizează, fără îndoială, diversificata faună mitologică, fără a-i adăuga vreo trăsătură specială care să fi fost exersată în prealabil pe tărâmul neconținutei deveniri a faunei comune. Mărinimia leului simbolic reprezintă un distilat al puterii și agresivității sale reale; înțelepciunea acvilei simbolice – un produs sintetic, o reconfigurare a elementelor alcătuitoare ale trăsăturilor sale observabile: vederea la distanță și precizia „chirurgicală” cu care-și înhață prada teribila zburătoare.

Atenți la ceea ce-i înconjoară, dornici de a fi cât mai prezenți în realitate, de a o ține, pe cât se poate, în gheare, principii dintotdeauna s-au lăsat simbolizați de lei, de acvile, de alte animale fantastice dispunând de contrapondere „palpabilă”. Nu este cazul principelui Dimitrie Cantemir; autosimbolizându-se – mai mult, integrându-se prin faptele și vorbele din *Istoria ieroglifică* într-o faună simbolică – el se sustrage oricărei posibilități de a fi văzut și în dimensiunea palpabilă. Celelalte viețuitoare ale *Istoriei ieroglifice* (dobitoacele, păsările și corciturile mitologice, cum le clasifică Lucian Blaga) simbolizează atât zoologic, cât și antropologic. Două regnuri stau față în față și-și luminează prin cele ce le populează, reciproc, raporturile interne. Inorogul este excepția; simbolul său descifrează diferit de celelalte. De fapt, procesul constituirii reciproce a celor două lumi tinde să-l excludă pe Inorog, ceea ce nu ignoră nici el, nici corespondentul lui real, principele autor. Atipic pentru un principe, dar cât se poate de firesc pentru un inorog, Inorogul se retrage din prim-planul acțiunii. Neatins de conspirația viețuitoarelor simbolice cu o bază în realitate, care-i blochează doar accesul la supremația vremelnică, Inorogul își conservă intactă supremația spirituală. Un țel deja fixat de Cantemir – încă dinainte ca evenimentele *Istoriei ieroglifice* să-l supună probei – în *Divanul*: „în lume, într-aceasta, și prin întunerecul luminii ei împlând, toate în nemică le socotéște și spre ale ei de poftă învățături, surd și mut te fă” (II, 25).

Dacă ar fi să încercăm a-l zugrăvi cu ajutorul „celor cinci glasuri ale lui Porfirie”, Inorogul s-ar lăsa, poate, încadrat în „neam” și în „chip”; dar „dăosebirea” ne-ar fi cu mult mai greu să i-o surprindem. Căci în neamul viețuitoarelor al căror chip este mersul pedestru, nu zburător, el se deosebește tocmai ca cel ce petrece prin întunericul luminii lumii, surd și mut la învățăturile acesteia. „Surd și mut”, nu însă și nepăsător, fiindcă, „întunerecul luminii” nu este pura obscuritate, bezna haosului, ci ascunde o *frumséțe* aparte, „de Dumnădzău făcută”, ce nu merită așadar a fi disprețuită. „Lumea ca o grădină, oamenii ca florile” (*Divanul*, II, 2) sunt *frumséți* față de care Inorogul surd și mut rămâne, la adăpost de amăgire.

Fiindcă amăgirea este predispoziția celui ce umblă prin lume, nu-i poate fi imputată lumii însăși: „Iar ție aceasta ți se cade, că într-atâta lățime, lărgime și fără nice o opreală a voii slobod vădzându-te, să nu cumva cu frumoasele și bunele sale daruri, carile de la dânsul îți sint dăruite, spre răul și spre perirea ta să te slujești; să nu cândai, în lumină că îmbli pârându-ți, întunérecul să afli” (*Divanul*, II, 23). Ochiul, considerat îndeobște organul receptor al luminii, este, în realitate, receptor al întunérecului; lumina autentică nu ne este accesibilă prin intermediul acestui organ. Drept urmare, nu sunt temeieri ca, seduși de atracția față de întunérec a simțului principal, să ne străduim a-l transforma, după puterile noastre, în falsă lumină. „Nice altă frumséte sau lumină mai frumoasă decât cea dumnădzăiască să cerci, căce el dzice: «Eu sint lumina lumii» (*Ioan*, gl. 8, sh. 12)” (*Divanul*, II, 24).

Absența din opera lui Cantemir a oricărei taxinomii a științelor și artelor, remarcată de Cornel Mihai Ionescu în studiul care deschide volumul *Palimpseste* (ediția a II-a, 2007, p. 15) își găsește în contextul schițat mai sus o explicație. Clasificarea și ierarhizarea sunt activități care, ca atare, nu sunt nicidecum lipsite de rost pentru Cantemir, cum s-ar putea crede. În lumea văzută ca o grădină a lui Dumnezeu putem aplica orice tip de clasificare, de la cea strict empirică, până la cea strict simbolică – fără nici o teamă de a cădea pradă amăgirilor –, pentru ca apoi, pe baza clasificării, să reorganizăm ierarhic vasta grădină. Ceea ce nu poate fi însă clasificat și ierarhizat fără pericolul de a produce o totală confuzie și amăgire ține de lumea științelor însele. Aici, între întunécul luminii și lumina lumii nu există și nu pot exista trepte intermediare. Orice clasificare a științelor ar putea crea impresia dăunătoare că unele dintre ele luminează mai bine decât altele întunécul, chiar dacă niciuna nu-l risipește pe deplin, că merită măcar cu o câtime mai mult să fie cultivate și, prin urmare, să fie și dezirabile. Dorința de a deprinde o știință mai bine plasată ierarhic, pentru a o poseda și a te folosi de ea, nu s-ar deosebi, în esență, de alte dorințe amăgitoare. Lăcomia dobândirii falsei cunoașteri, a acelei cunoașteri care ne promite înlăturarea întunérecului luminii, nu este cu nimic mai bună decât lăcomia dobândirii de avuții sau putere.

Arborele filosofiei, plantat în Occident de către Descartes, ale cărui rădăcini, alcătuite de metafizică, susțin trunchiul fizicii din care se răsfiră ramurile celorlalte științe (cf. *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam și Tannery, IX, 14), nu-și găsește, la Cantemir, vreun loc în lumea ca o grădină, cu atât mai mult cu cât, crescând vertiginos, tânăru arbore tinde să înlocuiască cu totul grădina. Verticalității acestui arbore îi este preferată de Cantemir o sistematică orizontală. În măsura în care practică o știință, Cantemir nu caută s-o altoiască întâi pe arborele filosofiei, ci „elaborează o «filosofie» particulară a științei respective”, fără să se preocupe de vreo sistematică generală. „Cantemir studiază istoria cu rigoarea unui filosof al istoriei și justifică logica din punctul de vedere al unei filosofii a limbajului. Această conștiință a diferențierii specificului fiecărei discipline, care se dovedește a fi extremă în exercitarea fiecărei dintre ele, nu înglobează ansamblul disciplinelor într-o ordine taxinomică, de parcă principiul discriminator ar acționa numai în interiorul fiecăreia dintre ele în raport cu toate celelalte, dar nu și în afara lor în



raportul reciproc dintre ele” (Cornel Mihai Ionescu, *Palimpseste*, ed. cit., p. 16-17). Enumerările cantemiriene ale științelor, precum cea următoare (desprinsă din *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, Liber Tertius, cap. 29), nu dau posibilitatea niciunei ierarhizări sistematice, ci repertoriază tot atâtea căi pe care, înaintând în știință, poți să nu ajungi nicăieri: „Idcirco, unus quidem ad Grammaticae, alius ad Poëticae; unus ad Picturae, alius ad Sculpturae; unus ad Logices, alius ad Rhetorices; unus ad Naturalis, alius ad Moralis Philosophiae; unus, inquam, ad Vniversalis Physices, alius (quasi Physica tanto indigna ingenio) ad Metaphysices; unus ad Geometriae, alius ad Geographiae; unus ad Astronomiae, alius ad Astrologiae; unus ad Magiae, alius ad Necromandiae; unus ad Geomandiae, alius ad Oenoscopiae; unus ad Chironomiae, alius Metoposcopiae; unus ad Praestigiatoriae, alius ad Discantatoriae; unus ad Histrioniae, alius Fabulatoriae; unus ad Adulatoriae, alius ad Parasitoriae, caeterarumque humanarum vanitatum possessionem toto se captivarunt animo, adque stultae sapientiae fastigium capessendum, titulumque Monarchae adipiscendum rabidose flagrabant” [Și astfel, unul gramaticii, altul poeticii; unul picturii, altul sculpturii; unul logicii, altul retoricii; unul filosofiei naturale, altul celei morale; unul, fizicii universale, altul (ca și cum fizica n-ar fi demnă de atare geniu) metafizicii; unul geometriei, altul geografiei; unul astronomiei, altul astrologiei; unul magiei, altul necromanției; unul geomantiei, altul vinoscopiei; unul chironomiei, altul metoposcopiei; unul prestidigitoriei, altul discantatoriei; unul histrioniei, altul fabulatoarei; unul adulatoarei, altul parasitoriei celorlalte vanități umane își vinde cu totul sufletul și se dedă ambiției de-a atinge culmea tâmpei înțelepciunii, adăugându-și titlul de monarh]. Enumerarea nu privilegiază nici o știință omenească, nici nu depreciază vreuna; dacă, pentru cel ce-și vinde cu totul sufletul logicii, filosofiei morale, geografiei sau geometriei, alăturarea de colegul preocupat de magie, necromanție sau geomantie poate să producă dezamăgire, aceștia din urmă o vor resimți, de asemenea, văzându-se puși laolaltă cu practicantii histrioniei, fabulatoarei, adulatoarei și parasitoriei. Prin ele însele, științele, oricare ar fi ele, nu sunt nici mai bune, nici mai rele decât altele. Excesul, însă, care nu li se datorează lor, ci celui care le îmbrățișează, le depreciază în egală măsură.

Deprins cu științele vanității omenești, excelând chiar în câteva dintre ele (logica, retorica, muzica, istoria le-a slujit cu multă pricepere), Cantemir nu se declară de bună voie logician, muzician sau istoric, ci numai adept al teologofizicii, știința sacro-sanctă. Numai față de aceasta, se pare, interesul său nu s-a datorat unor împrejurări exterioare, nu a fost nici stimulat, nici descurajat de ele. Căci dacă scrierile de logică se circumscriu anilor săi de învățatură, cele de muzică și retorică anilor petrecuți pe malurile Bosforului, iar istoria era tot ce-i mai rămăsese după prăbușirea planurilor sale politice, știința sacro-sanctă pare a izvorî doar dintr-o nevoie internă, pe care și-o satisface, de fiecare dată, într-un alt context: cel al scrierilor românești ale sfârșitului de secol XVII (*Divanul...*), al culturii grecești din Imperul otoman, infiltrată, în scopul revitalizării, cu idei

occidentale, precum au fost și cele ale lui van Helmont (*Sacrosanctae scientiae...*) sau al ortodoxiei ruse din perioada exilului (*Loca obscura...*).

Să ni-l imaginăm pe Cantemir însuși evaluând posteritatea scrierilor sale: ce l-ar surprinde nu ar fi, poate, succesul statornic în Europa al *Istoriei creșterii și descreșterii Imperiului otoman*, nici prestigiul de muzician de care s-a bucurat în Turcia sau recunoștința românilor pentru contribuțiile lui istorice și literare, ci puțină înțelegere de care s-au bucurat celelalte lucrări ale sale, cele care nu fac parte dintre științele vanității omenești. Cu siguranță că, prevenit asupra falimentului speculațiilor lui van Helmont asupra arheilor, gazului etc., ca și asupra neîncetatei triumfuri ale științelor vanității omenești, nu s-ar fi grăbit să le recunoască acestora supremația în fața propriei științe infuze. Știința Inorogului, ca și Inorogul însuși, își păstrează supremația retrăgându-se de pretutindeni; căci încercând să răzbată, nicăieri nu se poate impune.

## **CORNEL MIHAI IONESCU: BIBLIOGRAFIA UNUI PALIMPSEST**

### **A**

#### **I. Cărți de autor:**

Cornel Mihai Ionescu, *Generația lui Neptun (Grupul 63): idei și opere*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1967.

Cornel Mihai Ionescu, *Palimpseste*, București, Editura Cartea Românească, 1979. [Ed. a 2-a, București, Editura Cartea Românească, 2007]

Cornel Mihai Ionescu, *Claude Lorrain*, București, Editura Meridiane, 1983. (Clasicii Picturii Universale)

Cornel Mihai Ionescu, *Cercul lui Hermes*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998. (Mentor)

Cornel Mihai Ionescu, *Hermeneutică și apofază în barocul european și în gândirea lui Dimitrie Cantemir*, București, Universitatea București, 1999. [teza de doctorat; cond. șt.: acad. prof. dr. doc. Dan Grigorescu]

#### **II. Lucrări publicate în volume colective și antologii:**

*Metaforă și comparație în Divina Comedie: observații asupra unor metode de analiză stilistică*, în *Studii despre Dante*, cuv. înainte de Alexandru Balaci, București, Editura pentru Literatură Universală, 1965, pp. 201 – 239.

„Remember”: o poetică a negației, în *Mateiu Caragiale*, studiu, antologie și aparat critic de Alexandru George, București, Editura Eminescu, 1985, pp. 201 – 208. (Biblioteca critică) [Din vol. *Palimpseste*, 1979, pp. 76 – 85]

*Ceremonial pentru Emil Botta*, în *Emil Botta*, pref. note, tabel cronologic și bibliogr. de Doina Uricariu, antologie de Paul P. Drogeanu, București, Editura Eminescu, 1986, pp. 317 – 321. (Biblioteca critică) [Din vol. *Palimpseste*, 1979, pp. 132 – 138]

*Melodioasa tragedie*, în *Emil Botta*, pref. note, tabel cronologic și bibliogr. de Doina Uricariu, antologie de Paul P. Drogeanu, București, Editura Eminescu, 1986, pp. 321 – 325. (Biblioteca critică) [Din vol. *Palimpseste*, 1979, pp. 139 – 150]

*Cercetări filosofico-psiologice*, anul IV, nr. 1, p. 151–159, București, 2012

*Cratylus: Oglinda și Punctul*, în *Caietele Mihai Eminescu*, vol. 6, studii, articole, note, documente, iconografie și bibliogr. prezentate de Marin Bucur, București, Editura Eminescu, 1985, pp. 114 – 125.

### III. Traduceri, note, prefețe și postfețe:

#### a. Cărți de filosofie, critică și teorie literară:

*Clasicismul*, st. introd. de Matei Călinescu, antologie și note de Matei Călinescu, Andreea Dobrescu-Warodin, A. Bantaș, Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Tineretului, 1969. [2 vol.]

Umberto Eco, *Opera deschisă: formă și indeterminare în poeziile contemporane*, pref. și trad. de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969.

Galvano Della Volpe, *Critica gustului*, trad. și postf. de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Univers, 1975.

Umberto Eco, *Lector in fabula: cooperarea interpretativă în textele narative*, trad. de Marina Spalas, pref. de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Univers, 1991.

Jacques Derrida, *Diseminarea*, trad. și postf. de Cornel Mihai Ionescu București, Editura Univers Enciclopedic, 1997. (Mentor)

Matila C. Ghyka, *Filosofia și mistica numărului*, trad. de Dumitru Purnichescu, postf. de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998. (Mentor)

Vladimir Jankélévitch, *Ireversibilul și nostalgia*, trad. de Vasile Tonoiu, postf. de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998. (Mentor)

Brice Parain, *Logosul platonician*, trad. de Monica Jităreanu, pref. de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998. (Mentor)

Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului: introducere în arhetipologia generală*, trad. de Marcel Aderca, postf. de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998. (Mentor) [reed. 2000]

Jacques Derrida, *Spectrele lui Marx: starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*, trad. de Bogdan Ghiu și Mihaela Cosma, pref. de Cornel Mihai Ionescu, Iași, Polirom, 1999. (Plural M)

Umberto Eco, *Opera deschisă: formă și indeterminare în poeziile contemporane*, trad. și pref. de Cornel Mihai Ionescu, ed. a 2-a, Pitești, Paralela 45, 2002. (Studii literare) [reed.2006]

Umberto Eco, *Poeziile lui Joyce*, trad. din lb. italiană și pref. de Cornel Mihai Ionescu, Pitești, Editura Paralela 45, 2007. (Studii literare)

*Enciclopedia de filosofie și științe umane*, [coord. gen. Marco Drago, Andrea Boroli], trad. de Luminița Cosma, Anca Dumitru, Florin Frunză, Radu Gâdei, Cornel Mihai Ionescu, Mihaela Pop, Hanibal Stănculescu, Sabin Totu, București, Editura All Educational, 2007.

**b. Literatură:**

Ugo Foscolo, *Ultimele scrisori ale lui Jacopo Ortis*, trad. și pref. de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura pentru Literatură Universală, 1966.

Paolo Volponi, *Mașinăria universului*, trad. Andrei Benedek, pref. Cornel Mihai Ionescu, București, Editura pentru Literatură Universală, 1966. (Meridiane)

Cesare Pavese, *Luna și focurile. Femei singure*, în românește de Florin Chirițescu, pref. de Cornel Mihai Ionescu București, Editura pentru Literatură, 1966. (Biblioteca pentru toți)

Dino Buzzati, *Marele portret*, trad. de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Tineretului, 1969.

Don Francisco de Quevedo y Villegas, *Don Pablos Buscon și alte povestiri*, trad. Aurel Covaci, pref. Cornel Mihai Ionescu București, Editura Univers, 1970. (Clasicii literaturii universale)

Don Francisco de Quevedo y Villegas, *Versuri*, trad. Aurel Covaci, pref. Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Univers, 1970. (Poesis)

*Dincolo de coclauri*, trad. în lb. franceză de Venera Antonescu, trad. în lb. spaniolă de Cristina Hîncu, trad. în lb. italiană de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Litera, 1979.

Gheorghe Istrate, *Rune [versuri]*, cu o postf. de Cornel Mihai Ionescu, București, Cartea Românească, 1980. (Hyperion)

Eugenio Coseriu, *Anotimpul ploilor: povestiri și glume*, cu cinci desene de Nerses Ounanian; trad. din italiană de Adriana Gorăscu, postf. de Cornel Mihai Ionescu, Cluj-Napoca, Clusium, 1992.

Sabina Măduța, *Darul zilei [poezii]*, cuvânt înainte de Cornel Mihai Ionescu, coperta și ilustrațiile Șerban Dumitru Ion, Reșița, Editura Altes, 1993.

Dino Buzzati, *Marele portret*, trad. și postf. de Cornel Mihai Ionescu, Iași Editura Polirom, 2003. (Biblioteca Polirom. Clasicii modernității)

Jane Austen, *Rațiune și simțire*, trad. de Lidia Grădinaru, pref. Cornel Mihai Ionescu București Editura Leda, 2004. (Leda clasic) [ed. a 2-a, 2007]

Miguel de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha*, trad. și note de Ion Frunzetti și Edgar Papu, pref. Cornel Mihai Ionescu, București Editura Leda, 2005. (Leda clasic) [2 vol.]

Italo Svevo, *O viață*, pref. [Italo Svevo și antinomiile sincerității] Cornel Mihai Ionescu, București Editura Leda, 2005. (Leda clasic)

Thomas Hardy, *Departa de lumea dezlănțuită*, trad. Cristina Jinga, pref. Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Leda, 2005. (Leda clasic) [ed. a 2-a, 2007]

Daniel Defoe, *Întâmplările fericite și nefericite ale vestitei Moll Flanders*, trad.: Vera Călin pref. Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Leda, 2005. (Leda clasic)

Charlotte Brontë, *Jane Eyre*, trad. Mirella Acsente, pref. Cornel Mihai Ionescu, București Editura Leda, 2005. (Leda clasic)

Marcel Proust, *În căutarea timpului pierdut*, trad. Radu Cioculescu, pref. Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Corint Junior, 2005. [6 vol.]

## B

### I. Lucrări publicate în periodice științifice:

*Câteva probleme estetice în gândirea lui Dante*, în „Studii de literatură universală”, vol. 7, 1965, pp. 45 -64.

*Don Quijote, mit modern*, în „Studii de literatură universală”, vol. 8, 1966, pp. 35-50.

*Janus Bifrons. Umorul pirandellian, de la retorică la farsa transcendentală*, în „Studii de literatură universală”, vol. 9, 1967, pp. 95 – 111.

„Remember”: o poetică apofatică, în „Studii de literatură universală”, vol. 20, 1978, pp. 140 – 146.

*Emblemele inteligenței*, în „Studii de literatură universală”, vol. 21, 1980, pp. 133 – 139.

*Poetica emblemei*, în „Analele Universității București. Literatură universală și comparată”, anul 22, nr. 2, 1973, pp. 31 – 41. [Despre emblema barocă]

„S”, în „Analele Universității București. Limba și literatura română”, anul 29, 1981, pp. 67 – 76. [Despre limbajul lui Șade]

*Preliminarii la „critica gustului”*, în „Analele Universității București. Limba și literatura română”, anul 30, 1981, pp. 25 – 34.

*Miturile textului: Ouroboros și Arahne*, în „Analele Universității București. Limba și literatura română”, anul 32, 1983, pp. 37 – 48.

*Napoléon: fantôme ou spectre?*, în „Analele Universității București. Limbi și literaturi străine”, anul 32, 1983, pp. 32 – 36.

*Préliminaires à la psychanalyse du saphir (Matei Caragiale, Remember)*, în „Synthesis”, vol. 7, 1980, pp. 177-190.

*L'effet Velázquez*, în „Cahiers roumains d'études littéraires”, nr. 2, 1981, pp. 81 – 89.

*Heidegger „traduit” par Lacan*, în „Cahiers roumains d'études littéraires”, nr. 1, 1983, pp. 93 – 110.

*La rhétorique de l'atopie*, în „Cahiers roumains d'études littéraires”, nr. 4, 1984, pp. 12 - 32. [Despre D. Cantemir]

*Mentalité alchimique et hermé-noétique*, în „Cahiers roumains d'études littéraires”, nr. 1, 1986, pp. 43 – 54.

*L'héliotrope du soleil noir*, în „Cahiers roumains d'études littéraires”, nr. 4, 1986, pp. 57 – 65.

„Claritas” et „radiance”, în „Cahiers roumains d'études littéraires”, nr. 3, 1989, pp. 31 – 50. [Despre James Joyce]

*Complexul Tho(th)d – „Palimpsestele” lui J. Derrida*, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 34, nr. 1, 1986, pp. 41 – 44; *Complexul Tho(th)d (II)*, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 34, nr. 2-3, apr-sept 1986, pp. 38 – 42.

*Palimpsestul centenar*, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 36, nr. 3-4, iul dec 1988, pp. 94 – 100.

*Retorica melancoliei (I)*, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 37, nr. 1-2, 1989, pp. 17-23; *Retorica melancoliei (II)*, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 38, nr. 3-4, 1-2, 1989-1990 pp. 21 – 23. [Despre Mihai Eminescu]

*T. S. Eliot și devoțiunea marianică*, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 41, nr. 1-2, 1an-iun 1993, pp. 101 – 105.

*Psihanaliza safirului (I)*, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 42, nr. 1, ian-mar 1994, pp. 49 – 55; *Psihanaliza safirului (II)*, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 42, nr. 2, apr-iun 1994, pp. 201 – 206.

*Retorica anagramei*, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 43, nr. 1, ian-mar 1995, pp. 35 – 40.

*Orizontul filosofic al poeziei lui Ion Pillat*, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 43, nr. 2, apr-iun 1995, pp. 141-145.

*Poezia lui Friedrich Nietzsche*, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 44, nr. 1-4, ian-dec 1996, pp. 147-152.

*Diderot laconic și laocoonic*, în „Revista de istorie și teorie literară”, anul 45, nr. 1-2, ian-iun 1997, pp. 113 – 119.

*Cercul lui Hermes*, în „Revista de filosofie”, tomul 44, nr. 4, 1997, pp. 389-399. [Despre Constantin Noica]

## II. Articole publicate în reviste și ziare de cultură:

*Poezia greacă și virtuțile umanismului*, în „Secolul 20”, nr. 12, 1963, pp. 93 – 106.

*Shakespeare și barocul*, în „Secolul 20”, nr. 4, 1964, pp. 203 – 208.

*Generația lui Neptun și problemele avangărzii*, în „Secolul 20”, nr. 9, 1965, pp. 186 – 189.

*Mitul unui paradis în destrămare*, în „Secolul 20”, nr. 7, 1966, pp. 170 – 175. [Despre Pavese]

*Don Quijote – Homo barocus (Însemnări pe marginea ediției integrale a romanului lui Cervantes)*, în „Secolul 20”, nr. 8, 1966, pp. 170 – 173.

*Algebra misterului*, în „Secolul 20”, nr. 5, 1967, pp. 63 – 67. [Despre Buzzati]

*Alexandria: Eros, Agape, Agon*, în „Secolul 20”, nr. 9, 1968, pp. 12 – 18. [despre Cvartetul Alexandria de Lawrence Durrell]

*Homunculus și Proteu*, în „Secolul 20”, nr. 1, 1969, pp. 33 – 42.

*Indeterminarea lumii și sentimentul așteptării*, în „Secolul 20”, nr. 6 (102), 1969, pp. 136 – 144. [Despre Borges]

- Ydrasil, paradisul și cartea*, în „Secolul 20”, nr. 1 (109), 1970, pp. 31 – 34. [Despre Gide]
- Atena și Thalassa (eseu despre psihomahia necesară)*, în „Secolul 20”, nr. 7-8 (115-116), 1970, pp. 243 – 249.
- ALS-OB: fascinație și dezamăgire*, în „Secolul 20”, nr. 11 (119), 1970, pp. 84 – 89. [Despre Buzzati]
- Hephaistos și Charis*, în „Secolul 20”, nr. 3-4 (134-135), 1972, pp. 82 – 95.
- Surâsul Gorgonei*, în „Secolul 20”, nr. 1 (144), 1973, pp. 12 – 22. [Despre Seferis]
- Logos și Pathos*, în „Secolul 20”, nr. 5 (148), 1973, pp. 147 – 151. [Despre Carlo Emilio Gadda]
- Suflet-trup ca tensiune barocă în gândirea lui Cantemir*, în „Secolul 20”, nr. 11-12, 1973, pp. 105 – 111.
- Trakl Palimpsest*, în „Secolul 20”, nr. 1-3 (382-384), 1997, pp. 110 – 115.
- Edgar Papu – Călătoriile Renașterii și noile structuri literare*, în „Viața românească”, nr. 12, 1967, pp. 93 – 95.
- Artă și cunoaștere în gândirea lui Cantemir*, în „Viața românească”, nr. 9, sept 1973, pp. 143 – 151.
- Hermeneutică și nostalgie*, în „Viața românească”, anul 86, nr. 2, feb 1991, pp. 106-110. [Despre: Vintilă Horia, *Dumnezeu s-a născut în exil*, Craiova, Editura Europa, 1990]
- „S”, în „Viața românească”, anul 86, nr. 5, mai 1991, pp. 61-68.
- Apocalips frivol*, în „Viața românească”, anul 86, nr. 7, iul 1991, pp. 20-24. [despre: G. Papini, *Gog*, București, Editura Univers, 1990]
- Bestiarul inteligenței*, în „Viața românească”, anul 86, nr. 10, oct 1991, pp. 99-112. [Despre Paul Valery]
- „Ascundere” și „Camuflare”, în „Viața românească”, anul 87, nr. 3-4, mar-apr 1992, pp. 138-142. [Despre Mircea Eliade]
- Complexul Icar*, în „Viața românească”, anul 87, nr. 6-7, iun-iul 1992, pp. 142 – 147. [Despre Toma din Aquino și Joyce]
- Principiul serafic*, în „Viața românească”, anul 87, nr. 10-11, oct-nov 1992, pp. 46 – 51.
- A dărui în joacă un farmec*, în „Viața românească”, anul 88, nr. 4-5, apr-mai 1993, pp. 139 – 146.
- Palimpsestul centenar*, în „Viața românească”, anul 88, nr. 12, dec 1993, pp. 61 – 68.
- Modelul Noica în cultura română. Cercul lui Hermes*, în „Viața românească”, anul 89, nr. 11-12, nov-dec 1994, pp. 28-35.
- Orient și Occident*, în „Viața românească”, anul 90, nr. 3-4, mar-apr 1995, pp. 142 – 147.



- Neantul ca eufemism*, în „Viața românească”, anul 90, nr. 5-6, mai-iun 1995, pp. 144 -148. [Despre Cioran]
- In memoriam Emil Cioran: antifonie*, în „Viața românească”, anul 90, nr. 5-6, mai-iun 1995, p. 148.
- Rue Racine*, în „Viața românească”, anul 90, nr. 7-8, iul-aug 1995, pp. 137 – 141.
- Peisagiul de cenușe (I)*, în „Viața românească”, anul 90, nr. 9-10, sept –oct 1995, pp. 140 – 144.
- Heliotropul soarelui negru*, în „Viața românească”, anul 90, nr. 11-12, nov-dec 1995, pp. 139 – 148.
- Urmărind semnele zilei*, în „Viața românească”, anul 90, nr. 11-12, nov-dec 1995, pp. 129 131. [Despre: Florența Albu, *Zidul martor (Pagini de jurnal, 1970 – 1990)*, București, Cartea Românească, 1994]
- Pharmakon - Venus - Venenum*, în „Viața românească”, anul 91, nr. 5-6, mai-iun 1996, p. 30 – 38. [Despre Mihai Eminescu]
- Descartes și poezia*, în „Viața românească”, anul 91, nr. 7-8, iul-aug 1996, pp. 141 – 146.
- Critică și anamorfoză*, în „Viața românească”, anul 91, nr. 11-12, nov-dec 1996, pp. 30 – 33.
- Complexul To(th)d*, în „Viața românească”, anul 92, nr. 7-8, iul-aug 1997, pp. 145 – 148.
- Retorica anagramei*, în „Viața românească”, anul 92, nr. 9-10, sept-oct 1997, pp. 130 – 134.
- Ludic și paludic*, în „Viața românească”, anul 93, nr. 1-2, ian-feb 1998, pp. 142 - 147.
- Miturile textului: Ouroboros și Arahne*, în „Viața românească”, anul 93, nr. 4-5, apr-mai 1998, pp. 222 – 231.
- Diderot: laconic și laocoonic*, în „Viața românească”, anul 93, nr. 6, 1998, pp. 107 – 112.
- Melcul sideral*, în „Viața românească”, anul 93, nr. 9 – 10, sept-oct 1998, pp. 238 – 243.
- Psihanaliza safirului*, în „Viața românească”, anul 94, nr. 1-2, ian-feb 1999, pp. 164-174. [Despre *Remember* de Mateiu Caragiale]
- T.S. Eliot și devoțiunea marianică*, în „Viața românească”, anul 94, nr. 7, iul 1999, pp. 112-116.
- Poezia lui Friedrich Nietzsche*, în „Viața românească”, anul 94, nr. 12, dec 1999, pp. 132 – 135.
- Hermeneutica melancoliei. Chiasm și schizomorfie*, în „Viața românească”, anul 95, nr. 3-4, mar-apr 2000, pp. 233-241.
- Izvorul pecetluit*, în „Viața românească” anul 95, nr. 7 – 8, iul-aug 2000, pp. 209-216 p. 209-216. [Despre „Psalmii” lui Dosoftei]

- Cratylos: Oglinda și Punctul*, în „Viața românească”, anul 95, nr. 12, dec 2000, pp. 6-15 [Despre Mihai Eminescu]
- Orizontul filosofic al poeziei lui Ion Pillat*, în „Viața românească”, anul 96, nr. 3 – 4, mar-apr 2001, pp. 24-28.
- Drum. A îndruma. Îndrumător*, în „Viața românească”, anul 96, nr. 7-8, iul-aug 2001, pp. 222-224.
- Roza și Ekpiroza*, în „Viața românească”, anul 97, nr. 7, iul. 2002, pp. 73, 74.
- Drum. A îndruma. Îndrumător*, în „Viața românească”, anul 101, nr. 8-9, aug-sep 2006, pp. 193-194.
- Artă și sociologie*, în „Luceafărul”, nr. 49, 2 dec 1972, p. 9. [Despre: L. Goldmann, *Sociologia literaturii*, București, Editura politică, 1972]
- Poetica parafrazei*, în „Luceafărul”, nr. 10, 1 mar 1990, p. 12. [Studiul textului pornind de la remarcă lui Ion Barbu]
- Prințul hermetic*, în „Luceafărul”, nr. 18, 30 mai 1990, p. 14. [Despre Shakespeare]
- Lumina ecumenică*, în „Luceafărul”, nr. 24, 24 iun 1998, pp. 12, 13. [Despre: Mihai Eminescu, *Floare albastră. Fiore azzuro*, versiune italiană, mică antologie critică de Geo Vasile, București, Editura Grammar, 1996]
- Cantemir: elocință și tăcere*, în „Transilvania” (Sibiu), serie nouă, anul 6 (83), nr. 10, oct 1977, pp. 30 – 32.
- Universul – Threnos*, în „Transilvania” (Sibiu), serie nouă, anul 7 (84), nr. 4, apr. 1978, pp. 44 – 46. [Despre Emil Botta]
- Perenitatea valorilor clasice*, în „Transilvania” (Sibiu), serie nouă, anul 7 (84), nr. 6, iun 1978, pp. 39 – 41. [Despre T. S. Eliot]
- „*Romanul poetic*”, în „România literară”, anul 10, nr. 32, 11 aug 1977, p. 19. [Despre: Irina Mavrodin, *Romanul poetic: eseu despre romanul francez modern*, București, Editura Univers, 1977]
- Constelația artelor*, în „Contemporanul”, nr. 7, 15 febr 1980, p. 10. [Despre: Dan Grigorescu, *Constelația gemenilor: arta și literatura în perspectivă comparativă*, București, Editura Meridiane, 1979]
- Andrei Brezianu – Ieșirea la țărături*, în „Contemporanul”, nr. 15, 18 apr 1980, p. 10.
- Dali și Velasquez*, în „Arta”, anul 36, nr. 11, 1989, pp. 36-38.
- Glume*, în „Steaua” (Cluj-Napoca), anul 41, nr. 11-12, nov-dec 1990, pp. 13,15. [Pe marginea volumului de povestiri: *La stagione delle piogge (Anotimpul ploilor)* al lui Eugen Coșeriu]
- Simulacrele cercului*, în „Academica”, anul 1, nr. 10, 1991, p. 22.
- Cucernicia paricidului*, în „Jurnalul literar”, anul 3, nr. 9-12, apr 1992, pp. 1,7. [Despre sculptorul Ion Vlad (1920-1992)]
- Pe marginea unui „cuvânt înainte”*, „Jurnalul literar”, anul 3, nr. 15-18, iun 1992, pp. 3, 6. [Despre: „Cuvânt înainte” scris de Eugen Ionescu la volumul *Nu* ediția 1986]

- Oceanica limbă*, în „Jurnalul literar”, anul 4, nr. 37-40 oct 1993, p. 3. [Despre poezia „Melancolie” scrisă de Eminescu în 1876]
- Raiul baroc*, în „Jurnalul literar”, anul 4, nr. 11-20, apr-mai 1993, p. 3, 6. [Despre *Viața lumii*, prima lucrare în versuri a lui Miron Costin]
- Peisagiul de cenușă*, în „Jurnalul literar”, anul 4, nr. 27-28, iul-aug 1993, pp. 1, 5. [Despre estetica și critica lui Eugen Lovinescu]
- Drum. A îndruma. Îndrumător*, în „Jurnalul literar”, anul 4, nr. 29-32, sep 1993, pp. 1,5. [Octavian Vuia despre influența lui Heidegger asupra altor filosofi]
- Emil Cioran sau „mania candorii”*, în „Jurnalul literar”, anul 4, nr. 13-16, mai 1993, pp. 1, 4. [Dialog cu Ferdinand Leopold, traducător în germană al operei lui Emil Cioran]
- Post scriptum (la Colocviile Centrului Cultural American de la Paris 1971-1974)*, în „Jurnalul literar”, anul 13, nr. 5-10, mar-apr-mai 2002, p. 14.
- Post-scriptum (la intervenția lui Gabriel Marcel)*, în „Jurnalul literar”, anul 14, nr. 1-6 ian-feb-mar 2003, p. 14.
- Post-scriptum (la intervenția lui Andre Dumas)*, în „Jurnalul literar”, anul 14, nr. 1-6, ian-feb-mar 2003, p. 15.
- De la Elsinore în Schwarzwald*, în „Dilema”, anul 4, nr. 161, 9-15 febr 1996, p. 14.
- Moftul yankeu (câteva lămuriri pe înțelesul unei „prezentatoare”)*, în „Adevărul literar și artistic”, anul 7, nr. 409, 17 mar 1998, p. 14. [Răspuns la articolul *(Re)Venirea lui Derrida* de Andreea Deciu, despre *Diseminarea* de Jacques Derrida în traducerea lui Cornel Mihai Ionescu, din „România literară”, anul 31, nr. 4, 28 ian 1998, p. 19]
- Mentalitate alchimică și hermenoetică*, în „Origini. Caiete Silvane” (Zalău), serie nouă, anul 5, nr. 1 (7), 2002, pp. 119 – 124.
- Hermeneutica atopiei*, în „Origini. Caiete Silvane” (Zalău), serie nouă, anul 5, nr. 2 (8), 2002, pp. 64 – 73.
- Metaforele ineității*, în „Origini. Caiete Silvane” (Zalău), serie nouă, anul 5, nr. 3-4 (9-10), 2002, pp. 100, 101.
- L'héliotrope du soleil noir*, în „Origini. Caiete Silvane” (Zalău), serie nouă, anul 6, nr. 1-2, 2003, pp. 45 – 49 [Religious studies].
- Trei trepte cu Mircea Eliade*, în „Origini. Caiete Silvane” (Zalău), serie nouă, anul 6, nr. 3-4, 2003, pp. 159 – 164.

*Titus Lates*