

## REPERE BIBLIOGRAFICE

**Alexandru Boboc**, *Semiotică și comunicare. Conceptul modern de limbaj la întâlnirea dintre gramatică, logică și filosofie*, Cluj-Napoca, Editura Tribuna, 2015, 292 p.

Concepută sub motto-ul „Limba este organul formator al gândului” (W. von Humbolt, 1836), lucrarea *Semiotică și comunicare. Conceptul modern de limbaj la întâlnirea dintre gramatică, logică și filosofie* abordează probleme teoretico-filosofice cu relevanță semiotico-logico-ontologică, nuanțând relația dintre demersul semiotic și construirea limbajelor de comunicare, relație întemeiată pe concepte universale, cum ar fi sensul, valoarea, ființa și adevărul.

Cartea este structurată pe capitole care identifică teme și relaționări centrale pentru demersul semiotic: „Limbă și limbaj. Demersuri tradiționale și demersul semiotic”; „Semiotică și modelări ale semioticii. Tipuri de semne și tipuri de limbaje. Semn și simbol în concepții de referință”; „Semantica și modelări ale semanticii. Concepte de bază. Teorii ale semnificației. Referința. «Despre denotare. «Teoria obiectului» și problema «non-entităților»”; „Semantică și ontologie. Interpretare și «lumi posibile». Semantică și hermeneutică”; „Semantică și logică. «Semantica logică». Categorii semantice. Conceptul semantic de adevăr”; „Semantică și sintaxă. «Sintaxa logică». Sintaxă și Teoria textului”; „Logică și gramatică. Conceptul modern de gramatică”; „Pragmatică și comunicare. «Pragmatic turn» în gândirea contemporană”; „In loc de *Încheiere*: Semantic și magic în limbajul de comunicare”. Anexele cărții prezintă fragmente pertinente corelate cu temele abordate: „Corespondența lui Frege cu D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell ș.a.”; „G. Frege, Considerații despre sens și semnificație”; „H.-G. Gadamer, Semantica și hermeneutica”; „R. Carnap, Logica veche și logica nouă; Discuție despre fundamentele matematicii”.

Alexandru Boboc arată că demersul semiotic se naște din raportarea la lumea lucrurilor, din resemnificarea generată de libertatea spiritului și de conceptualizarea ființării prin limbă. Modernitatea cristalizează ridicarea la „universalitate”, subliniază Alexandru Boboc: „Cu aceasta magia naturală a cuvântului este înlocuită cu un adevărat miraj: al semnului și simbolului, prin care limbajul apare nu numai ca purtător al unei semnificații spirituale, ci devine condiția, chiar structura de bază a universului uman. Căci omul trăiește într-un univers simbolic, nu într-unul numai natural. Limbajul, mitul, arta și religia constituie părți ale acestui univers, firele multicolore care țes pânza simbolică, rețeaua compactă a experienței umane. Orice progres uman în gândire și în experiență rafinează și fortifică această rețea” (p. 11).

Comunicarea este chiar această concretizare a limbii, expresie a unei continue nuanțări și apropieri a realității prin mijlocirea simbolico-semiotică a limbajului uman care creionează universul limbă-vorbire, exprimând diversitatea de forme ale universalității. Limba este formatoare a gândirii, este „*innere Sprachform*”, o „carcasă a gândului, iar gândirea decide în privința întrebuirii limbii într-un dinamism specific comunicării, generând „o *Energieia*” humboldtiană corespunzătoare gramaticii generative a lui Chomsky, o „creativitate a fiecărui act de vorbire” (Humboldt). Limbii îi revine „organizarea proprie a datelor experienței” (Martinet). Omul trăiește în mediile naturale, în concret, dar și în „medii artificiale”, culturale, prin și printre „forme simbolice” (Cassirer). Prin vorbire și limbaj omul participă la creația valorică, creându-și și recreându-și sfera umanului – în acest sens, ca limbaj, limba este modalitatea de a fi a ființei în calitate de creație, *das Haus des Seins* (p. 21).

În capitolul „Semiotică și modelări ale semioticii”, analiza realizată identifică tipuri de semne și tipuri de limbaje, aprofundând investigarea conceptelor centrale: semn, simbol, limbi naturale, limbaje, întrebuirii semnelor și fapte de limbaj, conceptele *langue, parole, semnificat, semnificant* la Saussure, semioză, semiotică, semiologie (U. Eco), semiotism, conceptele distincte semnificație (*Bedeutung*), sens (*Sinn*) la Frege, relația triadică semn (*Representamen*) – obiect – interpretant și *meaning*, adevăr și semn la Peirce, iconicitatea, semantica (M. Bréal). Enumerarea surprinde și o relativă evoluție conceptuală în domeniul semioticii, autorul analizei evidențiind pe tot parcursul lucrării resursele clasice ale conceptualizărilor „deschizătoare de drumuri ale gândirii moderne”.

Peirce, un astfel de deschizător de drumuri prin conceperea epistemologică a *semiosis*-ului ca relație triadică intraductibilă, este valorificat de autor în tradiția Aristotel – Duns Scotus care vede știința ca pe cunoaștere „despre universalul care determină acest particular” (p. 50) de cunoscut. Statutul peircean al „realului” este conferit de rezultatul unui act de gândire, apreciat ca un „consens atocuprinzător”. Atât relația triadică, cât și semnele iconice, indiciile și simbolurile se află într-o relație de corespondență cu setul de concepte generate de relația cu subiectul – termen, propoziție, raționament, Alexandru Boboc evidențiind semnificația deosebită a tipologiei și gândirii peirciene la logică și filosofia matematicii, în special în zona semnelor convenționale și a limbajelor formale.

Lucrarea urmărește valorificările ulterioare diverse ale tradiției peirciene. Ch.W. Morris a adus o dezvoltare a semioticii lui Peirce în sens behaviorist, pe terenul acțiunii. M. Schullz interpretează tradiția peirceană în sensul identificării unei „situații semiotice”. S. Marcus discută funcțiile specifice și diferențiate ale relației triadice, G. Deledalle, continuând filosofia lui Peirce, evidențiază inseparabilitatea domeniului obiectelor de câmpul interpretelor. În tradiția culturii matematice deschisă de Peirce, se înscrie și „logica semnelor” a lui E. Husserl, o filosofie a complexității operării cu semne situată la baza reconstrucției moderne a logicii, care își propune ca scop obținerea adevărului care decurge din temeuri cognitive.

În perspectiva problemei semnificației, așa cum apare aceasta la Cassirer, domeniul culturii este în întregime acela al simbolurilor care nu mai sunt simple semne ale unei simbolici naturale sau copii ale unui conținut inteligibil deja constituit, fiind nu doar expresie (*Ausdruck*), nu doar prezentare (*Darstellung*), ci și conceptualizări sau conferire de semnificație (*Bedeutung*) (p. 61). Semnificarea se regăsește în corelație consecventă cu evoluția istorică a comunităților umane, iar semantica, în calitate de disciplină (fie aceasta lingvistică sau logică), își găsește în acest aspect o fundamentare pragmatică directă. Discuția teoretică asupra studiului sensului este marcată de diversitate și pluralism. Autorul punctează identitatea și evoluția conceptuală a domeniului prin interpretări ale contribuțiilor lui Carnap și Frege la „semantica de referință”, precum și prin comentarii și corelații pertinente între puncte de vedere ale altor autori importanți precum J. Lyons, E. Coșeriu, Em. Vasiliu, T. De Mauro, A.J. Greimas. Conceptualizarea sensului evidențiază pluralitatea, multidirecționalitatea raporturilor dintre gândire și expresie, care dezvăluie orientări și finalități filosofice diverse. La H. Rickert regăsim o teorie axiologică și ontologică a sensului. Sensul cuprinde un caracter valoric – prin judecata de valoare și prin valoarea teoretică a sensului (care poate fi afirmat și negat) –, deschizând interpretărilor o „valabilitate transcendentă” a sensului. Dar perspectiva ontologică asupra sensului este dezvoltată de Husserl, prin teoretizarea raportării obiectuale care intermediază semnificația, fără a suprapune obiectul și semnificația. Filosoful discerne între lipsa de obiectualitate și lipsa de semnificație, precum și între lipsa de sens și absurd. La Husserl, semanticul interacționează cu ideaticul, un domeniu al semnificațiilor ideale sau „semnificațiilor în sine” și numai prin interacțiune se generează semnificațiile „exprimate” („efectuate” sau împlinite) (p. 88). Ca urmare, se dezvăluie angajamentul ontologic spre formele universalității a semanticii moderne.

La Frege, unitățile semnifice fundamentale sunt numele, care subordonează o referință – cu două valori logice, adevărat sau fals – și o semnificație, distincte una în raport cu cealaltă, dar care nu pot fi analizate în mod separat. Adevărul are în această construcție teoretică un rol primordial, iar corectitudinea de sens funcționează ca precedent și generator al corectitudinii logico-formale. Prin diferențierea între *Bezug* (referință) și *Bedeutung* (semnificație), Alexandru Boboc observă că Frege reintroduce vechea disincție între, respectiv, denotație și conotație și corelația cu teoria intensiunilor construită de Carnap (p. 99). Comparația Frege – Carnap continuă: dacă la Frege acționează nestingherit „principiul substituirii” și în contexte diferite se exprimă semnificații diferite, la Carnap principiul este limitat (intensiunile sunt primordiale față de extensiuni) și expresiile își păstrează semnificațiile în pofida schimbării de context.

B. Russell completează analiza fregeeană, de care se și distanțează, printr-o interpretare a denotării și a distincției între existență și ființă, precum și a diverselor modalități de a ființa (*Seinsweisen*). Distincția dintre cunoașterea directă și cunoașterea indirectă precizează rolul sintagmelor denotative care se referă la ceea ce avem în fața ochilor și putem cunoaște în mod direct. Sintagmele denotative implică existența denotatului și a înțelesului. De aici apar dificultățile în cazul

în care pare că nu există denotație și se vorbește despre nonentități, căci se păstrează concepția fregeeană potrivit căreia numai în propoziție cuvintele ca atare au semnificație. Odată cu Russell se pot concepe și „sintagme denotative care nu denotă nimic” (p. 119). Reconstrucția teoretico-metodologică a ontologiei reprezintă o revigorare a teoriei obiectului și noi perspective interpretative privind „ceea ce există” (Quine, 1953, v. p. 121).

Fenomenul semnificabilității ne conduce la o asociere imperativă a semanticii cu hermeneutica. Ceea ce este expresie și interpretare este, de asemenea, creație și comprehensiune. În acest sens, așa cum arăta Carnap, valoarea de adevăr este o determinare a interpretării, care se poate susține atât în lumea noastră, cât și în toate lumile posibile. Interpretarea comprehensivă nu face decât să releve conținutul (autentic, substanțial etc.), inclusiv conținutul de adevăr. Alexandru Boboc redă valențele coprezenței expresiei, creației, interpretării și comprehensiunii într-un complex unitar și caracteristic analizei semantice.

Abordarea conceptului semantic de adevăr reia raportarea la Frege și Carnap pentru a evidenția ideea că „funcția semantică se determină ca sens prin semnificație și deci prin valoarea de adevăr” (p. 145). Entitățile abstracte nu pot fi concepute realist decât în lumina unui angajament ontologic fundamentat pe adevăr. Dacă Frege stabilește un punct de cotitură în istoria semanticii, Carnap reprezintă un moment la fel de important prin teza sa: „pentru fiecare expresie pe care o putem înțelege se pune problema semnificației și problema aplicării sale reale; în consecință expresia are în primul rând o intensiune, iar în al doilea rând o extensiune” (p. 146). Pentru Carnap, semnificația enunțului și interpretarea acestuia depind de regulile de desemnare și de regulile de adevăr. În această filiație, Tarski afirmă că „adevărul unei expresii constă în acordul acesteia cu realitatea”, ceea ce prezintă adevărul ca pe un concept semantic, care se sprijină la rândul său pe alte concepte semantice, neafectate de confuziile limbajului comun. Acest deziderat se atinge în limbile formalizate întemeiate pe logica deductivă, cu o structură determinată exact. „Conceptul semantic de adevăr vine astfel ca rezultat al unei interpretări a unui limbaj dat (p. 155).

În semantică se întâlnesc teoria semnificației și teoria referinței, cele două teorii fiind suficient de interrelaționate (cum apar la Tarski, spre exemplu) pentru a face iluzorie rezolvarea problemelor sciziunii dintre semnificație și referință prin separarea semanticii în două teorii. Întemeierea semanticii pe referință conduce la o logică a claselor sau o semantică extensională, în timp ce întemeierea semanticii pe semnificație conduce la un studiu aprofundat al simbolismului. C.K. Ogden și I.A. Richards arătau că „simbolurile dirijează și organizează, înregistrează și comunică”, iar toate acestea se pot petrece numai prin limbaj natural, prin limbaj formalizat sau prin conceptualizare etc., adică printr-un tip de gândire. Simbolurile dirijează și organizează, înregistrează și comunică anumite constelații de semnificații situate mai aproape ori mai departe de logica pură, sau de idealitate (la Husserl, sintagma denotativă la Russell), sau mereu în relație cu valoarea.

Interpretarea nu este altceva decât asocierea unor semnificații exprimării, enunțurilor și textelor. Textul prezintă universul discursului, o lume, dar și un „loc” de cuprindere, cu dimensiuni sintactice, semantice și pragmatice, caracterizat de semnificație, intenționalitate și transcendență. Născut într-o rețea de desemnări, textul naște alte desemnări pe care le indică, vizează un demers comprehensiv și coerent, este o lume posibilă, un produs și un contributor al unui context de semnificare, fiind productivitate și sursă a intertextualității. Textul se face ecou altor texte „îndesate în alte texte”, iar intertextualitatea este și un corespondent al intersubiectivității, cum spunea Julia Kristeva (p. 176).

Gramatica se înscrie ca aspect universal în unitatea limbă-gândire, un mecanism de reguli pe care Wittgenstein îl asemăna cu un joc. Regulile conferă structura și funcționalitatea limbii. N. Chomsky vorbește despre o „gramatică universală” programată genetic în ființa umană. Pentru Chomsky, gramatica are întotdeauna o componentă sintactică, o altă semantică și o a treia componentă, fonologică, ultimele două, fără rol în crearea structurii enunțurilor. Acesta distinge între „gramatica generativă”, cea care prin reguli face posibilă creativitatea, sau gramatica regulilor creativității și „gramatica transformațională”, a structurilor de adâncime ilustrate prin regulile de transformare în structuri de suprafață. Orice gramatică generativă include universalii formale și substanțiale, adică anumite condiții, respectiv însușiri pe care le întâlnim la orice gramatică generativă. Sistemul de

reguli care interrelaționează reprezentări mentale de semn și semnificație este denumit „competență gramaticală” aflată în corelație cu alte competențe ale spiritului (p. 201). Gramatica relevă anumite esențe, un tip de ontologie a universalilor și o logică a desemnărilor, un adevărat temei al oricărei culturi.

Exprimarea relevă ființa umană inclusiv în dimensiunea pragmatică, acțională, faptică, în corelație cu gândirea pragmatică. Astfel, se întâlnesc atât „semantizarea pragmaticii”, cât și „pragmatizarea semanticii”. Valoarea de utilizare a cuvântului este la fel de importantă ca și valoarea sa de adevăr. „Ecuția *semnificație-întrebuințare*, adusă de Wittgenstein, constituie formula concisă cea mai cunoscută a noii paradigme. *Semantica devine parte a pragmaticii*” (p. 209). Peirce a extins principiul pragmatismului în teoria adevărului. Ch.W. Morris a argumentat o perspectivă pragmatico-behavioristă a semioticii, care devine un demers interdisciplinar. Wittgenstein propunea o filosofie pragmatică a comunicării care avea în centrul său „Sprachspiele”, jocul de limbaj, ideea de întrebuințare a limbii, care descrie și logica și filosofia. Regula devine „normă pragmatică”. Semnificarea este rezultatul întrebuințării limbii în situații concrete. Austin aduce în discuție actul locuționar – bazat pe ideea că rostirea este un tip de acțiune. Filosofia limbajului examinează sistematic „semnificația limbii pentru om ca om” (p. 222). În perspectiva semantică, unitatea structurală limbă-gândire are câteva consecințe. În primul rând, în discurs și numai în discurs se dezvăluie sensurile cuvintelor. În al doilea rând, așa cum arată Wittgenstein, limba este o limită dincolo de care nu există sens. Humboldt formula principiul potrivit căruia limba este organul formator al gândului. La Heidegger, limba susține co-existența și modul specific uman de „a-fi-în-lume”. În jocul interacțiunii, comunicarea nu este niciodată perfectă (p. 224–225).

Utilizarea semantică a cuvintelor nu elimină întrebuințarea magică a acestora. În timp, sensurile magice le înlocuiesc pe cele curente și limba se transformă în mare parte. Miturile se insinuează în discursul curent, nu ca producții ale imaginației, ci în calitate de creații planificate, cu o anumită utilitate (spre exemplu, așa cum arată Cassirer, să conducă la înlocuirea organizării sociale raționale cu o organizare mitică). Mitul și magia nu se suprapun, deși se pot completa, și pot acționa, atât în mod complementar, cât și în mod independent. Echilibrul factorilor magic și semantic creează sensul unei lumi autentice umane.

Anexele cuprind traduceri ale unor texte-cheie în filosofia limbajului, lingvisticii, hermeneuticii și logicii. Lucrarea se adresează studenților și mai ales specialiștilor, tuturor celor care se desprind gradual de ideea banalității vorbirii, pentru a deschide porțile semiotico-semantico-simbolice către perspective novatoare în filosofia limbajului, a comunicării și a subiectivității.

*Henrieta Anișoara Șerban*

**Ion Dur**, *Cel de al treilea sens*, Editura Institutului European, Iași, 2014

Interogațiile care frământă sufletul și mintea unui intelectual de marcă, l-am numit pe criticul și istoricul filosofiei românești Ion Dur, care în recenta sa carte *Cel de al treilea sens*, nu oferă o simplă diagramă, ci, mai degrabă, ilustrează o poliperspectivă asupra fenomenului cultural românesc. Termenul-cheie al volumului în întregul său este cel de „comunicare”, termen care desemnează și circumscrie corolarul sau incinta superioară a evoluției spiritualității umane.

Dar nu e vorba de comunicare ca proces polivalent, ci de comunicare sub forma de comunicat, fapt care implică un text elaborat, răsfrângerea umbrei autorului în text, prezența și acțiunea mesajului ideatic. Atenția sporită față de clarificarea conceptuală, față de așezare cuvintelor în propoziții și enunțuri, precum și față de acuratețe și inteligibilitate sunt calități care alcătuiesc personalitatea filosofului Ion Dur. Nimeni nu poate nega lada de zestre a culturii populare românești și zăcămintele primare ale acesteia. Nimeni nu poate nega echilibrul psihismului românesc instituit sub simbolul crucii, a creștinismului popular, ulterior evanghelic.

Dar nici unul care se apleacă cu răbdare de călugăr benedictin asupra avatarurilor ființării istorice a poporului și națiunii române nu are cum să nu rămână consternat de șirul îndelung al trădărilor pe cale de a nega orice efort de rezistență și supraviețuire, altfel zis, pe cale de a ne năruți. Trădări, ezitări, șovăiri care au subminat calmul organic al firii românești. Însă peste tot și întotdeauna s-au găsit un Ion sau un Ilie Moromete care să îngrijească și să dreneze scurgerea sângelui și a sudorii, a chinului și suferinței în confruntarea cu forțele stihinice ale naturii, cu răvășirile și năpăstuirile istoriei, îndrumând și îndreptând pâraiașele firave înspre fâgașul normalității.

Discernerea acestor filoane aurifere ale etosului românesc, Ion Dur încearcă să o identifice în literatura română referindu-se la Eminescu ca reprezentant exponențial, primul din seria personalităților accentuate românești de calibru valoric european. Conexiunea și interpotențarea dintre „arhaic și universal” sunt etalate recurgând la termenii lui Sergiu Al. George, de creația poetică eminesciană. Și totuși a trebuit să apară un temperament rebel și pătimaș din marginea Sibiului, într-o continuă febră și căutare creatoare, iscată de insomnia pentru a activa inconștientul amorțit, pentru a-l trezi din somnul letargic și din bătăile ticăite ale inimii la supravegherea făcerii istoriei.

O „piatră de poticnire” reprezintă Emil Cioran în filosofia și cultura românească (cf. Alexandru Surdu *Pietre de poticnire*, Editura Ardealul, Tg. Mureș, 2014, zicere preluată de la Sf. A. Boca). Și-a început opera pe pământ românesc, s-a pătruns de zăcămintele culturii populare, dar i-a negat piesa esențială, și anume, mitul mioritic, deși în retortele elanului său creator au fuzionat sevele arhaice și universale ale etosului românesc, nestratificat și necristalizat până la capăt. El ilustrează această îndelungă gestație și afirmare dificilă a spiritualității autohtone în orizontul culturii universale.

Crucea așezată pe întinderea Europei circumscrie încheieturile dintre cele două brațe tocmai în locul de răspântii în care se afla țara noastră. Să nu ne mirăm că de-a lungul celor două milenii și a câtorva veacuri ne-a fost greu să ridicăm crucea pe verticală. Nu numai în Câmpia Română în perioada interbelică „timpul n-a mai avut răbdare”, ci și în cazul unui vlăstar de preot din marginea Sibiului. El a reușit să ardă în etapele culturii populare creștinismul popular evanghelic, filosofie europeană etc. și să se împlinească prin operă. Poetă și eseistă originală îndeosebi în descifrarea etosului transilvănean, Marta Petreu încearcă cu suficient curaj să elaboreze unele judecăți de valoare în aria cugetării filosofice românești.

Ea consideră ca Emil Cioran s-a structurat în descendența filosofiei lui Schopenhauer și, am zice noi, și în siajul operei nietzscheniene. La fel ca și Schopenhauer, consideră că individuația prin limitele și limitările sale dă naștere unui izvor de suferință de netălmăduit, „căci pentru Cioran ca și pentru Schopenhauer individuația este Răul” (Marta Petreu *Filosofii paralele*, Editura Gimes Cluj-Napoca p. 54). Vitalismul la Emil Cioran ocupă un loc mai important decât voința de a trăi la Schopenhauer. El atribuie trăsăturilor dionisiace în procesul creației același rol ca și contemplației estetice. Cioran nu recunoaște mila ca sursă a valorilor morale, ca și Schopenhauer, fiind uneori acuzat de un scepticism radical. El tânjește după liniștea de dinaintea nașterii. I. Dur dispune de o poliperspectivă asupra operei nicasiene. A compara nu înseamnă a gândi, dar este operație necesară, consideră francezul, iar în virtutea acestei exigențe ne-am gândit că e bine să întreprindem ceva asemănător. Reconstituirea ad integrum din perspectiva înnoirii științifice, a demersului fragmentarist, a unor interpretări de acest gen de factură paradoxală îi permit lui Cioran să se afirme în prim planul spiritualității franceze, adică să iasă din minorat și să se afirme pe deplin în cuprinsul marilor culturi ale lumii. El a ajuns la un grad de notorietate vizibil în Europa, ba chiar în rândul studenților care studiau filosofia în Mexic. Dacă Eminescu și Cioran au ieșit de sub aceeași mantie ale cărei falduri le-a animat cândva Schopenhauer, nu ne îndoim că prezența și acțiunea acestuia ca și catalizator în spațiul culturii românești a fost marcată în mod indubitabil de T. Maiorescu.

Supraviețuirea acestei insule de latinitate în această parte a lumii, în pofida unor obstacole aproape insurmontabile, s-a datorat de-a lungul mileniilor și veacurilor, mai ales a celor din urmă, unui proces de rezistență prin autoregenerare ce ar putea fi numită un fel de „miracol”, așa cum considera D.D. Roșca despre filosofia pre- și postsocratică. *Nu știm exact prin ce metamorfoze și anamorfoze au prins contur și viață plămădirea și trasarea liniamentelor fenomenului cultural insolit și unic românesc. Nu se poate explica nici imanentist printr-o înlănțuire și încatenate cauzal, fără zăgaz și zăbavă, nici prin creație ex nihilo (din nimic), prin deducere sau derivare.*

Nu cumva acel „loc” dinaintea nașterii, după care tânjește E. Cioran, a fost în favoarea constituirii fenomenului culturii românești? Deslușirea ițelor gândirii cioraniene, în primul rând disocierea sau departajarea dintre soartă și destin, necesită trecerea de la suportare la asumarea facerii istoriei. Poate acesta a fost și impetuosul acestor meleaguri premioritice. Nici L. Blaga, nici D.D. Roșca, nici E. Cioran, nici C. Noica nu s-au abătut de la acest îndemn. Dar febra și căile lor de căutare creatoare au fost divergente. Ieșirea din blocaj, din „boicotul istoriei” de care vorbea L. Blaga, din mănunchiul îngustimilor profesate de utilitarism și pragmatism combătute de D.D. Roșca, toate aceste atitudini sunt în favoarea depășirii lichelismului, a intereselor mărunț meschine, în favoarea esențializărilor universale ale sculpturilor brâncușiene.

Instituirea culturii populare prin cutume și obiceiuri în diferite zone sau ținuturi ale țării a constituit premisa fecundă a autogenerării, a reaprinderii rugului, a cărei intensitate în ardere a fost când mai scăzută, când mai vie, precum focul lui Heraclit.

E. Cioran a fost conștient că acceptarea sorții, a urmelor trasate de survenirea evenimentelor din afară stagnează elanul creator implicat de o cultură majoră, întrucât căutarea de adăpost cu orice preț înseamnă a nu participa la deciziile hotărâtoare de destin, la „orele astrale” ale omenirii de care vorbea S. Zweig.

Aceste meleaguri premioritice au fost în favoarea constituirii unor tradiții transmise de la o generație la alta de-a lungul istoriei prin instaurarea de obiceiuri, de cutume, de datini, prielnice creștinismului popular. Ele s-au impus prin milenii și veacuri, făcându-ne să aspirăm precum L. Blaga la zarea cosmică a unui viitor măreț. Inițiativa lui E. Cioran, pentru unii chiar provocatoare, a fost aceea conform căreia linia nonistorică trebuie frântă și să dobândim un rang istoric prin propria voință de asumare ca națiune. E. Cioran s-a decis pentru competiția torțelor (valorilor), despre care vorbea E. Speranția, înainte ca toate condițiile necesare și suficiente să fi fost prielnice și coapte în țară. „Fatalismul este amoralism al devenirii” (E. Cioran, *Schimbarea la față a României*, Editura Humanitas, 1990, p. 52). *Într-o manieră profetică, E. Cioran subliniază: Dacă nu trăiești cu sentimentul că tot ce s-a făcut până la tine, în vederea ta s-a făcut și că ești o răspântie unică în istorie, dacă nu simți că te cere devenirea și momentul existenței tale, e absolut, un ce nesubstituibil și unic, atunci nu vei reuși să fii decât un licurici în soare.*

I. Dur nu pierde din vedere aceste momente, le-aș numi de resurecție creatoare, prin care să depășim condiția minoratului, provincialismului cultural pentru a ne pregăti intrarea în elita marilor culturi. Munca migăloasă pe care o face pe tăcute, cunoașterea și traducerea pe care o face din H. Rarend, confirmă faptul că are în față aproape tot timpul două registre valorice: cel românesc și cel european. De altfel, o valorificare temeinică nici nu ar putea avea loc fără aceste registre valorice, întrucât cel de-al treilea registru axiologic pe care l-am putea desemna ca ilustrând ceea ce se numește *coincidentia oppositorum*, adică cel național-universal, se suprapune celorlalte două.

E. Cioran a sesizat zdruncinarea unității și a rădăcinilor perene din spațiul culturii occidentale, alunecarea de la idee la ideologie, de la calitatea umană la scoaterea în prim plan a bunurilor ca produse în profitul consumismului. El a fost suficient de lucid pentru a pleda în favoarea prezenței și acțiunii valorilor în spațiul public ținând seama de aceste aspecte calitative a activității și operei lui E. Cioran, exegetul parcimonios, în accepțiunea de măsurat, ponderat care este I. Dur, se pronunță pentru valorizarea atenta a activității și operei acestuia, dincolo de controversile de conjunctură și vanitățile inerente creatorilor.

Probabil n-aș fi elaborat acest eseu dacă nu aș fi fost marcat de portretul moral, după știința mea, cel mai reușit creionat lui M. Vulcănescu: „Orice s-ar spune însă, Mircea Vulcănescu rămâne, chiar și atunci când pare atins de aripa zădărniceii Eccleziastului său de precaritatea pe care poate încerca forța unui popor – un spirit robust, mereu profund și coerent cu sine, încrezător în biruința neamului românesc, având deopotrivă o morală a convingerii și responsabilităților, cu judecăți și atitudini necontradictorii, chiar dacă, se spune, marile personalități au cunoscut cezurile și rătăcirile unor rupturi pe măsură” (p. 73–74).

Aceeași personalitate este creionată altfel de Marta Pereu referindu-se la „dimensiunea românească a existenței”, deși faptele comportamentului său în viață și în detenție certifică portretul moral stabilit de I. Dur. Dar M. Petreu e plină de patos și se bazează mai mult pe intuiția ei poetică și

nu știu dacă a ajuns să culeagă roadele înțelepciunii. Ca atare, după Vulcănescu, românul este nepragmatic, nepractic, lipsit de spiritul acțiunii, neinteresat să-și împlinească practic ideile; departe de a avea spirit istoric și interes pentru istorie, românul trăiește într-un univers atemporal, mitic în care nici faptele istorice, nici peripețiile individuale, cum ar fi viața și moartea, nu sunt cu totul distincte; căci la români, zice Vulcănescu, între existent și virtual, între aici și lumea de dincolo, nu există ruptură, ci numai vază, punct de trecere (M. Petreu, *Filosofii paralele*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2005, p. 115).

Nu e vorba de o confruntare propriu-zisă între cei doi exegeți, ci de luări de poziție diferită, pornind de la reacții axiologice diferențiate. Demersul lui M. Vulcănescu este unul fenomenologic care vizează particularitățile unei „ontologii regionale” și existența romanescă receptată în chip felurit și singular în cele trei provincii românești, raportându-ne la conceptul central de ființă. În această ordine de idei, I. Dur încearcă să surprindă nu numai aportul lui M. Vulcănescu – izvorul și factorul de echilibru al generației sale –, ci și pe acela a lui Cioran văzut din interiorul evoluției sale. Față de cele specificate anterior, în virtutea abordării poliperspectiviste la care recurge I. Dur, subliniem următoarele aspecte legate de concepția propusă de E. Cioran. Ieșirea ființei umane din ceea ce Cioran numește inocența primordială (liniște dinaintea nașterii), iar această ieșire existențialistă o numesc expulzare și cădere în timp prin intermediul temporalităților, a fost generată de Dumnezeu (care i-a dăruit ignoranța), de cunoaștere, de îndoiala de sine. A urmat până azi o lungă perioadă a decăderii, marcată de scepticism cu câteva roluri existențiale fundamentale jucate de personaje cum ar fi: barbarul, omul civilizată, demonul (purător de rău) și marioneta, de fapt în esența lor, toate aceste personaje, existențiale, sunt marionete. Căci marioneta a știut să exprime ceea ce nimeni n-ar fi îndrăznit să spună fără mască: este eroina dorințelor ascunse și a gândurilor tănuite, este mărturisirea directă făcută despre sine altora și despre sine sieși.

„Lumea aceasta dezavuată și denunțată de Cioran, din care el însuși face parte, este aceea care parcă a vrut și încă vrea să-și răscumpere inocența pierdută prin lucrarea făcută laolaltă asupra omului de gândirea sceptică, de luciditate” (p. 133).

Pentru a înțelege și pune în valoare demersul de mare amploare a lui Blaga și Noica, e necesar să ne referim la conținutul și contextul filosofiei europene. Prin demersul fenomenologic la care a recurs M. Vulcănescu, înțelegem arta de a face să fie ceva prezent sub privire, care îl sesizează deîndată fără să se lase abaterilor de la ceea ce este esențial. Perspectiva apropierei derivă nu de la obiect, ci de la orizontul de semnificație al subiectului. Spre deosebire de Descartes care pleacă de la aserțiunea „Dubito ergo cogito, cogito ergo sum” și de Husserl care pornește de la reducțiile succesive ale ființei-în-existență sau în și față de existență, Heidegger pleacă de la facticitatea ca notă pentru caracterul de ființă al ființei aflată în deschis. Facticitatea nu este prezență într-o situație, ci ființa în deschis „Dasein”, adică își este ei însăși deschisă. Facem aceste precizări necesare pentru a înțelege locul și rolul lui Noica în cuprinsul acestei generații căreia i-a aparținut. El nu înțelege prin hermeneutică, doctrina despre explicitare (*Auslegung*), ci ea are ca obiectiv să comunice să urmărească înstrăinarea de sine de care este atinsă ființa în deschis, tinzându-se prin hermeneutică să se pregătească pentru *Dasein* (ființa de aici) o posibilitate de a deveni și de a fi pentru sine însăși comprehensibilă. Putem identifica un punct pe harta filosofiei europene în ceea ce privește comprehensiunea de sine tălmăcită prin apelul de a fi treaz.

Heidegger susține că ființările ființei în deschis sunt prinse de grijă și îngrijorare, altfel spus marcate de facticitate și de obstacolul sau primejdia premergătoare morții. Eliberarea de sub aceste constrângeri e posibilă prin dezvăluirea insolită a învăliurilor pe care le implică opera de artă. Noica a zăbovit îndelung asupra parcurgerii căii regale în filosofia europeană, îndeosebi la început, să deslușească fenomenul originar al ontologiei, a faptului că existența este și devine în același timp, propunând sintagma ființa întru devenire, fapt care ne poate ajuta pentru o supraviețuire demnă în această parte de lume, îndeosebi dacă suntem capabili să combatem maladiile spiritului. Cioran precum albina a cules polenul de la florile inocente, dar și de la acelea pe care Baudelaire le-a numit „florile răului”, punând accentul pe supraveghere la facerea istoriei.

În acest context ideatic, remarcăm că Heidegger nu rămâne la pretenția husserliană a idealului de evidență. Pentru el, fenomenologia nu este decât un mod de a cerceta, anume de a considera ceva

așa cum se arată și numai întrucât se arată. El vrea să producă o regenerare a fenomenologiei printr-o hermeneutică a facticității. Dacă cea mai mare descoperire a lui Husserl a fost aceea a descoperirii dimensiunii noetico-noematice, a conștiinței prin descifrarea intenționalității ca și condiționare dintre *intentio* (intenție) și *itenum* (intenționat), Heidegger pleacă de la termenul de „phainomenon” (ceea ce se arată el însuși), acesta este fiindul (*das Seiende*).

Marta Petreu consideră că Vulcănescu în *Dimensiunea românească a existenței* a urmat exemplul lui M. Scheler și M. Heidegger fără să avanseze înspre opera lui și fără să se ocupe de „rostirea filosofică românească”. În schimb, subliniază foarte accentuat că ceea ce l-a scos din minți pe Cioran referitor la carete lui Vulcănescu este faptul că nu s-a referit la politic, că trăim în mitul mioritic, că ne domină fatalismul, că suntem pasivi în fața istoriei, că acceptăm orice aberație morală sub pretextul că între oameni se întâmplă de toate. Mănată de un temperament polemic salutar, chiar dacă mai puțin cordial sau colocvial, Marta Petreu sesizează ca E. Cioran nu este de acord doar cu analiza concepției populare bazată pe limbă și simboluri, iar nu pe cultura de autor.

Or, aceste goluri (orice gol este o lipsă) sunt suplinite de opera lui C. Noica, care dacă nu este primul între egali, face parte dintre cele trei personalități de marcă ale gândirii românești. Nu întâmplător acestui filosof, I. Dur îi acordă o investigație amănunțită și am zice într-u fel chiar edificatoare. Între cei doi exegeți pătimași de încrederea lor în destinul filosofiei românești există indubitabil o complementaritate în discurs, chiar dacă plămada temperamentelor e diferită. Amândoi exegeții sunt de acord cu generația lui Vulcănescu, că e necesar să creăm o cultură română care să devină valoare. Numai că Vulcănescu, sesizează M. Petreu, se pronunță pentru un „personalism teofanic” în locul celui energetic propus de C. Rădulescu Motru. Dacă Cioran consideră mitul mioritic blestemul nostru, Vulcănescu consideră că el exprimă lipsa noastră de spaimă în fața morții. De acord cu remarca „Conștiința identității române, cred eu (subliniază, în mod apăsător, M. Petreu, n.n.) trebuie să se regăsească printr-o evaluare critică nepărtinitoare făcută după criteriile științifice nu afective a valorilor pe care le deține” (M. Petreu, *Filosofii paralele*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2005 p. 179). Dar mă chestionez în mod legitim de ce autoarea în analiza sau dezbateră analizei pe care o face la adresa operei lui N. Ionescu nu s-a ocupat sau nici măcar nu a amintit de cartea *Istoria Logice* publicată în 1943. Este o carte precum *Logica* lui T. Maiorescu care și-a pus amprenta pe orice slujitor al filosofiei românești.

Dincolo de această nedumerire, observațiile și judecățile de valoare ale M. Petreu sunt pertinente și alcătuiesc un ferment activ în peisajul filosofiei românești. Recurgem deopotrivă la o distanțare și apropiere fenomenologică pentru a aprecia aportul operei lui I. Dur referitor la revirimentul cel mai salutar al filosofiei românești, și anume acela din perioada interbelică. Viața fără artă e perfect posibilă, dar ar însemna o decădere a ființei umane. Faptul de a ne trezi din însingurare, din izolare, faptul de a ne întreține în mod lucid teama de moarte, izbăvirea de suferință, toate aceste griji care au accentuat pesimismul lui Cioran încât l-a adus la a se gândi sub o formă sau alta la sinucidere confirmă disperarea și luciditatea care i-au marcat întregul parcurs al existenței sale. Ai impresia că tot timpul a fost un arc întins la maximum pentru a trimite săgeata cât mai departe. Pe rând Cioran s-a confruntat cu toate personajele sale (barbar, om civilizat, demon, marionetă), mai puțin manechin dacă avem în vedere prezentul. Considerăm că dacă acceptăm ipoteza creației divine, poziție pe care pare să se situeze Cioran, de abia atunci se pune problema căderii în timp a (parcurgând registrul tuturor temporalităților: magie, mitologie, religie, filosofie, știință) personajele existențiale care reflectă căderea și degradarea ființei umane și probabil să se întâmple și ultimul stadiu al involuției ființei umane, căderea din timp. Dar dacă îl intuim bine pe destoinicul exeget al lui Noica și Cioran, atunci reflecțiile sale poposesc în zona creațiilor artistice propriu-zise. Pendularea între filosofie și artă se poate metamorfoza în filosofia artei, sintagmă care a înlocuit termenul de estetică.

Căci raporturile cu lumea, cu existența umană și nonumană le are deopotrivă și filosofia, și arta, darămite filosofia artei. Arta este un fel de rostire, ea nu este un pretext pentru a demonstra diferite idei filosofice, arta exprimă ceva despre modul uman de raportare la lume. Particularitatea artei constă în faptul că ea este un limbaj cu mai multe nivele de înțelegere. Acesta e aria de cunoaștere și



înțelegere, și am zice noi de interpretare în care I. Dur se regăsește și se definește ca autentic intelectual al zilelor noastre. În consecință, intelectualii sunt cei dintâi care pot echilibra relațiile dintre adevăr, putere și sinele unei etnii, această sfântă treime a unui neam.

În acest context ideatic, I. Dur se pronunță categoric împotriva acelor care s-au complăcut în apele călduțe, dar murdare ale căii de mijloc situate între ambiguitate și promiscuitate, acei inși care erau cu toți și cu niciunul. Cât privește *Cel de al treilea sens* răspunsurile vor fi multe, dar ne limităm la a pune și noi o întrebare. Oare știm cu precizie cine este Interogatorul și cum se prezintă el în și față de „Cel mai de departe și cel mai de aproape”?

Teodor Vidam

**Gabriel Hasmațuchi, *Structuri filosofice în scrierile lui N. Crainic*, Editura UVLBS, 2014**

Lucrarea *Structuri filosofice în scrierile lui Nichifor Crainic*, elaborată de Gabriel Hasmațuchi, este o exegeză săvârșită sub semnul completitudinii, adică ea răspunde unor virtuți analitice și sintetice deopotrivă edificatoare și clarificatoare. Primul aspect are în vedere personalitatea polivalentă și contradictorie a lui N. Crainic. Al doilea aspect circumscrie elementele valoroase și durabile ale concepției teologico-filosofice ale lui N. Crainic. Subliniem, de la bun început, că avem de-a face cu o carte performantă, deoarece este printre puținele lucrări, după știința noastră, care face o radiografie spirituală din interior a concepției teologice-filosofice a lui N. Crainic, constituitor, în perioada interbelică, perioadă marcată de contradicții ce le-am putea caracteriza ca fiind în același timp agasante și bulversante.

Însuși termenul de structură nu este ales și profestat în mod întâmplător. Căci, perioada fostă a elaborării concepției teologice-filosofice a lui N. Crainic corespunde aceleia a constituirii și afirmării în prim planul vieții spirituale europene a structuralismului lingvistic, pe când cealaltă jumătate a secolului 20 corespunde confruntării și prăbușirii efective a marilor ideologii, îndeosebi a fascismului și comunismului. N. Crainic este unul dintre gânditorii romani interbelici care, prin viziunea și doctrina sa, a contribuit la apariția unui nou curent de idei în spațiul culturii române, cel gândirist, orientare detașată de semănătorism care a susținut cultura și interesele naționale, de poporanism, orientare profesată îndeosebi de G. Ibrăileanu și M. Ralea și nu în ultimul rând de trăirism, grupare ce s-a constituit în jurul personalității lui Nae Ionescu și fiind reprezentată în principal de cercul său de discipoli (M. Eliade, E. Cioran și C. Noica).

N. Crainic a considerat că prin creștinismul ortodox poporul român poate crea o cultură originală și perenă. Ortodoxia a descoperit dragostea lui Dumnezeu față de oameni. În mod îndreptățit, concepția lui N. Crainic este o concepție teologico-filosofică, adică o concepție profund marcată de dogmatica creștină. Lumea așa cum este ea e creația lui Dumnezeu. Plecând de la această premisă, ortodoxia ajută ființa umană să-și depășească condiția umană, să se desăvârșească și să se împlinească moral. N. Crainic considera că în și prin perspectiva filosofiei creștine și datorita culturii bizantine suntem integrați în unitatea spirituală europeană. Plecând de la creștinismul românesc, aflăm după N. Crainic cel puțin două forme manifeste ale acestuia: în primul rând, creștinismul popular, cu evidente caracteristici etnice, și cel profestat de evangheliile Noului Testament sau creștinismul evanghelic. Împletirea dintre ideea creștină și ideea națională e dimensiunea constitutivă a edificiului teologico-filosofic elaborat de N. Crainic precum și a creației sale poetice, publicistice, într-un cuvânt, culturale. În și din perspectiva teologico-filosofică, N. Crainic a contribuit la potențarea și revigorarea culturii române.

El deplasează accentul axiologic de pe o cultură românească înrădăcinată în autohtonism și clădită în principal pe tradiții, înspre o cultură cu descinderi în matricea ecumenică a spiritualității europene. El a deschis o fereastră prin care a pătruns razele creatoare ale ortodoxismului. În calitate

de ctitor al teologiei mistice, el a reunit într-un *mixtum compositum*, elemente de inspirație slavă și germană. N. Crainic este implicat în disputa celor două tendințe majore ale culturii românești, tradiționalism și modernism.

Astfel, în cazul său asistăm la o desprindere de sub fascinația datelor patriarhale întreținute de semănătorism, la o detașare de elementele juste, instinctuale și la o sublimare a acestora identificată sub cupola spiritualității creștin ortodoxe. Aspirațiile și interesele naționale profesate de N. Iorga s-au realizat odata cu Primul Război Mondial. Acestea în opera teologico-filosofică a lui N. Crainic se subordonează unui palier mai înalt, și anume acela al aspirațiilor, convingerilor și valorilor profesate de morala creștină în cuprinsul culturii europene.

N. Crainic identifică unele calități afine între spațiul biblic și cel românesc, îndeosebi între natura teandrică a lui Iisus și esența spiritualității românești. În mod legitim, D. Stăniloae, teolog de primă linie în gândirea europeană, specifică faptul că N. Crainic a atras atenția intelectualilor din perioada interbelică asupra problemelor teologice. După 1 decembrie 1918, România s-a împlinit politic, dar nu cultural. Cele două spiritualități preconizate de C. Rădulescu-Motru și N. Crainic se deosebesc prin conținut, deoarece Crainic pleacă de la un temei ontic transcendent, pe când Rădulescu-Motru de la un temei transcendental, adică ipotetic nu respinge creația divină, dar se centrează pe experiența nemijlocită, furnizată și prelucrată de științele particulare, ori Crainic pleacă de la admiterea prezenței și acțiunii dominante a divinității în și față de celelalte tipuri de experiență (nemijlocită, mijlocită și mixtă).

El recunoaște frumusețea-în-sine, ideea prototip de sorginte platoniciană, ceea ce îi permite să întemeieze o estetică proprie nemarcată de stigmatele vremelnice. Altfel zis, o nostalgie a paradisului dintru începuturi, dincolo de proximitățile spațio-temporale. C. Rădulescu-Motru pleacă de la o armătura conceptuală de sorginte pozitivistă, de la cooperarea intimă dintre stările discrete de ordin energetic, la dinamismul vieții psihice. Orientările lor spirituale sunt radical opuse, dar admit în comun fondul etnic românesc.

O altă problemă pe care G. Hasmațuchi o tratează *in extenso* și nu doar o decupează prin considerații fragmentare sporadice este binomul civilizație și cultură. În viziunea lui N. Crainic, termenii binomului sunt inseparabili și simultani, pe când în viziune lui O. Spengler ei sunt tratați în succesiune. Aprofundarea explorărilor întreprinse de G. Hasmațuchi îl determină și în cazul acestei probleme să aleagă ca și termen de comparație o personalitate pe potrivă, și anume Simion Mehedinți. Acesta nu consideră civilizația și cultura ca un amalgam haotic, un împrumut de forme exterioare, ci ca o dezvoltare unitară și domoală a tuturor formelor de viață a unui popor.

S. Mehedinți îi oferă un punct de sprijin lui N. Crainic atunci când consideră că operele ce alcătuiesc cultura oferă o expresie unică și ultimă a unui popor cu privire la universul moral. După cum constată în mod îndreptățit G. Hasmațuchi, ceea ce îl diferențiază în mod substanțial pe N. Crainic de S. Mehedinți și C. Rădulescu-Motru este tratarea de natură spirituală, întrucât ambele fenomene au ca izvor spiritul omenesc și există un raport de simultaneitate, dar diferă ca finalitate: faptele și procesele civilizației sunt de natura utilitară, pe când cele de ordin cultural au ca destinație înobilarea, alinarea sau cu o zicere nietzscheniană „plantarea în sus”.

Pe întreg parcursul lucrării, G. Hasmațuchi are darul de a ține seama de unele amănunte semnificative. Unul dintre aceste amănunte este constatarea lui N. Crainic conform căreia civilizația uniformizează, pe când cultura diferențiază. Astfel, o cultură națională care depune efortul sau strădania de a ieși din minorat, de a depăși cercul restrâns al specialiștilor în a cunoaște o popularitate sau notorietate sporită este indiciul unui trend deopotrivă comprehensiv și ascensional. O asemenea afirmare în cutare și *in extenso* viza N. Crainic. O îngemănare și potențare între arhaic și universal, între național și universal.

Prin unele constatări profunde pe care le face N. Crainic la adresa operei de artă, precum translația de la microcosmos la macrocosmos în cazul operei homerice a *Divinei Comedii* a lui Dante, el aspira spre pragul superior al valorilor artistice. În acest sens, G. Hasmațuchi consideră că opera *Nostalgia Paradisului* e o lucrare de referință în peisajul filosofic românesc și în cel european. Cultura scrisă cu majusculă și cu valori corespunzătoare este cea care umanizează și poate scoate ființa umană din impasul alienării sau din starea larvară a ființării. În acest context, ideatic subscriem

observației pertinente a lui G. Hasmațuchi conform căreia „Nichifor Crainic este un estetician cu totul aparte în cultura românească și europeană pentru că a dat un sens teologic frumosului în opera de artă” (p. 113). Întâlnim o departajare a lui N. Crainic de T. Vianu nu numai în considerarea frumosului și a sofianicului, ci și una față de L. Blaga în considerarea sofiei și sofianicului. Dacă la L. Balga sofianicul este un anumit sentiment al omului în raport cu transcendența, întrucât el este un fel de receptacul al unei transcendențe care coboară, în cazul lui N. Crainic întreaga creație umană se naște din nostalgia paradisului. Noi nu aparținem lumii în care trăim, întrucât nutrim un dor pentru o parie cerească. Față de religie ca temei al crezământului de nezdruncinat, arta este doar o sugestie a posibilităților. Diferențele de stiluri sunt diferențe dogmatice după cum confirmă comparația dintre stilul gotic și stilul bizantin. N. Crainic distinge între stilurile individuale, cele colectiv epocale și cele instituționale. Stilul personal (Rafael sau Michelangelo), stilul colectiv epocal (construcția ierarhică în Evul Mediu și stilul renașterii), stilul instituțional (bisericele de-a lungul secolelor ca adăpostire a sacrului și disocierea lui de profan și prozaic).

Reversul medaliei în scrierile lui N. Crainic îl reprezintă doctrina sa politică și statul etnocratic. Ea reprezintă „talpa de jos” a concepției sale teologico-filosofice care îl face complet teluric și îl expune la toate mizeriile și imoralitățile degradante ale secolului XX. În acest univers al vieții politice marcat de confruntări și interese meschine, N. Crainic își pierde orice identitate umană autentică. El ne propune doar o zăranie de lumină creștină, și anume sentimentul demofiliei (hrană și milă pentru cei mulți).

În optica lui N. Crainic, păzirea și sporirea tradiției prin crearea de noi valori erau obligații sacre. Nimic nu se poate construi pe o lipsă de fundament. Până și modernității în lipsa tradiției nu ar fi avut un punct de plecare. Exista la nivelul culturii mai ales, un spirit de conservare prin care o comunitate se manifestă în inegalitatea și singularitatea sa. În acest sens, G. Hasmațuchi afirmă: „se știe că omul fără o tradiție nu numai că se înstrăinează de om, dar își trăiește viața și se raportează la superficialitate” (p. 191).

Cu o mîgală de bijutier, G. Hasmațuchi cernă și discerne structurile filosofice din scrierile lui N. Crainic. Obiectivul principal e realizat cu o dăruire pasionată și profesională. Acest gânditor setos de absolut, după cum remarcă G. Călinescu continuă să incite gândirea, să iște probleme, să constituie un germen activ pe plan cultural. Filosof de orientare creștină, N. Crainic se pronunță pentru eradicarea individualismului exagerat prin intermediul atitudinii demofile. La reușita acestei opere remarcabile, un merit real l-a avut desigur și conducătorul acestei lucrări, specializat în valorificarea filosofiei românești în context european, dl profesor Ion Dur.

Teodor Vidam

**Mihail Diaconescu**, *Dialoguri și meditații metafizice despre literatură, muzică și artele plastice*, București, Tipografia Gutenberg, 2015, 384 p.

În planul naturii, „ziua bună se cunoaște de dimineța”. Sau, cum ar zice un gânditor-filosof, naturii îi este propriu un anume tip de determinare; în jargon filosofic, de determinism. Și aici, în funcție de diferite niveluri ontice, guvernează variate forme de determinism.

În planul socio-umanului, s-a zis, cu întemeiere speculativă, că determinismul este mult mai complex. Și, de aici, variate forme de previzibilitate. Iar în planul creației culturale, abia *post hoc* putem reconstitui determinarea devenirii.

Într-un fapt concret, debutul editorial al lui Mihail Diaconescu, în 1963, cu romanul *Visele au contururi precise*, în niciun fel nu prefigura evoluția din următoarele trei decenii a romancierului și a gânditorului din ultimele două decenii.

Atât evoluția profesională – de la profesor de liceu într-un orașel transilvan, la redactor la un cotidian brașovean, mai apoi, redactor-șef al revistei culturale din Pitești, prin activitatea ca

universitar și cea de cercetător științific – încă și autoproiectarea prin romanele istorice sub semnul „fenomenologiei narative” – sunt momente și trepte spre lucrările de teorie literară și cele de estetică teologică, cu aspirație, pregătire și înfăptuire către o frumoasă deschidere și întemeiere filosofică.

În planul istoriei literaturii, începutul, făcut cu monografia *Gib I. Mihăescu* (1973; teză de doctorat; 1972) și continuat cu studii sau publicistică de istorie literară, nu pregătește tratatul *Istoria literaturii dacoromane* (1999; ed. a II-a, revăzută și adăugită: 2013) – prin care istoria literaturii române este îmbogățită, în începuturile ei, cu creații plătuite, înfăptuite în mai mult de un mileniu.

Aici, după ce evidențiază „sintezele” înfăptuite de Ioan G. Coman și Nestor Vornicescu, Mihail Diaconescu precizează propria-i contribuție: „(...) Pentru prima dată, contextul etno-spiritual, social, instituțional și politic al epocii literare dacoromane este schițat în datele sale esențiale. Am procedat astfel în conformitate cu convingerea noastră că istoria literară este un aspect particular al istoriei culturale, care, la rândul ei, este un aspect distinct al istoriei naționale și universale. Încercarea unor autori de a realiza istorii literare în care este valorificată doar latura artistică a vechilor creații, pe motiv că aceasta corespunde unor criterii estetice actuale, este un abuz și un fals, o mistificare. În realitate, vechile creații literare sunt inepuizabile sub cele mai variate aspecte. Nu putem înțelege valoarea estetică a unor texte literare fără s-o raportăm la alte tipuri de valori. Valorile sunt *însoțitori* ai unor anumite aspecte ale realului. Valorile comunică între ele și se susțin reciproc. Un abuz și un fals grosolan este și afirmația conformă căreia istoria literaturii noastre ar începe doar prin secolul al XVII-lea, eventual, prin al XVIII-lea sau chiar al XIX-lea, pe motiv că abia atunci apar în limba română opere ce corespund sensului actual al noțiunii de literatură” (p. 198, în ed. a II-a).

Tratatul este urmat, în chip firesc, la doar câțiva ani după ediția princeps, de o *Antologie de literatură dacoromană. Texte comentate* (2003).

Dintre scrierile cu deschidere moral-teologică și filosofică, semnalez (pentru istoricul filosofiei românești) *Mic tratat de moravuri* al lui Martinus de Breca, admirator, imitator și continuator al lui Seneca, în secolul al VI-lea.

Fundamental pentru domeniul esteticii va rămâne tratatul *Prelegeri de estetica ortodoxiei* (vol. I–II, 1996; ed. a II-a, 2009, 979 p.).

Către această lucrare Mihail Diaconescu a pornit în toamna lui 1994, când a început să predea cursul *Prelegeri de estetica ortodoxiei* la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Pitești și la Facultatea de Sociologie a Universității din București.

Într-un studiu introductiv, autorul prezintă raportul dintre teologie și estetică, spre a concluziona că estetica ortodoxiei este disciplină teologică.

Desigur, și pentru estetica ortodoxiei, frumosul este categoria fundamentală – cu evidențierea frumosului în ipostazele: divin, al lumii, uman și artistic. Se continuă cu valoarea estetică și norma estetică și se încheie vol. I cu raportul dintre artist și creație.

În volumul al II-lea sunt tratate ipostazele artei, ca: rugăciune, doxologie, ofrandă, bucurie, tradiție vie, reuniune de simboluri, expresie a libertății, spiritualizare ș.a. Spre a se încorona într-un studiu-concluzie cu o bună deschidere către filosofie: *Teologhisire, filosofare, contemplație estetică și revelație teoretică*, subintitulat *O mărturie necesară*.

Aici, Mihail Diaconescu pornește de la distincția clasică a metafilosofiei dintre *filosofie* și *filosofare* – filosofie înțelege „ca „iubire de înțelepciune, ca modalitate specifică de cunoaștere rațională, ca act al clarificării logice și ca domeniu al spiritului”, iar filosofare, concepută „ca modalitate a reflecției speculative în cuprinsul căreia apar ideile noastre de maximă generalitate despre om, societate, transcendență și existență” (p. 450). Spre a concluziona că „singura estetică generală este estetica ortodoxiei” (p. 450) – concluzie pe care probabil că nu o împărtășesc, în primul rând, esteticienii filosofi, și într-un al doilea rând, nici cei preocupați de estetica literară sau cea artistică, fie ea: muzicală, a artelor plastice ori a arhitecturii, alături de cei care se situează pe alte poziții religios-teologice decât ortodoxia ori pe o poziție ateistă.

Prelegeri de estetica ortodoxiei și autorul lor se bucură de o prefață semnată de Alexandru Surdu și intitulată *Filosofie, teologie și estetică în perspectiva rațiunii speculative*. În opinia logicianului și filosofului Surdu, „*Prelegeri de estetica ortodoxiei* este o carte singulară în cultura

română și europeană, o apariție mai mult decât semnificativă pentru etapa actuală a științei și spiritualității în care ne înscriem și, mai presus de toate, expresia unui mod profund original, uimitor uneori, revelator totdeauna, de a stăruii asupra unor constante ale cugetării filosofice. Ortodoxia românilor și marile tradiții ale filosofiei europene coexistă într-un mod inextricabil în această carte, care nu seamănă cu nimic din ceea ce ne-au oferit gânditorii de până acum” (vol. I, p. XII).

Pentru cititorul umblat pe cărări filosofice – și care n-are suficient timp și destulă răbdare să-l urmeze prin cele aproape o mie de pagini ale tratatului –, Mihail Diaconescu recomandă – într-o însemnare înmănată personal – următoarea „ordine la lectură”: „1) *Filosofie, teologie și estetică în perspectiva rațiunii speculative* de Alexandru Surdu, în vol. I; 2) *Teologhisire, filosofare, contemplație estetică și revelația teoretică*, în vol. II, cap. final; 3) *Frumosul – categorii fundamentale în estetica ortodoxiei*, în vol. I; 4) *Preliminarii*, în vol. II; 5) *Arta ca reuniune de simboluri*, în vol. II”.

Cea mai recentă carte apărută sub semnătura lui Mihail Diaconescu este *Dialoguri și meditații metafizice despre literatură, muzică și artele plastice* (București, Tipogr. Gutenberg, 2015, 384 p.).

În fapt real, este o culegere cu convorbiri avute cu scriitori, publiciști sau simpli ziariști, dintre care amintesc pe: Florentin Popescu, Daniel Drăgan și Rodica Lăzărescu.

Mihail Diaconescu concepe interviul, dialogul cu un publicist ca un „act de cultură”, care „implică o imensă responsabilitate intelectuală, civică, morală, patriotică și, bineînțeles, jurnalistică” (p. 61). El este necesar, întrucât „comunicarea întreține comuniunea” (p. 59). Ceva mai mult și cu profundă semnificația filosofică: „dialogul a fundamentat dialectica. Platon înțelegea dialectica fie în sens ascendent, ca o înaintare a rațiunii subiective de la aparența sensibilă spre ideea de bine, fie în sens descendent, ca o coborâre a cugetării de la ideea de bine spre ceea ce este concret, tangențial, superficial, cotidian, obișnuit în viața oamenilor. Pornind da la Platon, citit și receptat într-un mod nou în plină epocă romantică, Hegel a înțeles dialectica drept o mișcare (o înaintare) a puterii de judecată, aptă să favorizeze apropierea și conlucrarea unor principii, termeni, situații și realități mai mult sau mai puțin diferite. Uneori, chiar foarte diferite și contradictorii” (p. 299–300).

Îndeobște, dialogul sub forma interviului este o specie publicistică prin care o personalitate (la limită: și un om simplu și totodată deosebit de semenii săi) se adresează publicului larg, cel care îi pune întrebări prin mijlocirea publicistului convorbitor. Arar, interviul este destinat profesioniștilor dintr-un anume domeniu.

Ceva mai mult. Personalitatea care răspunde la întrebări prezintă, într-o formă succintă, rezumativă și într-un limbaj situat la confluența jargonului literar, filosofic, artistic sau științific cu cel obișnuit, cotidian. Este o exprimare, o formulare mult mai restrânsă a unui raționament care într-o carte se poate desfășura pe zeci ori chiar sute de pagini.

Totodată, interviul este și o formă publicistică de a invita cititorul sau specialistul, universitarul dintr-un domeniu înrudit înspre, către lucrarea, ideile sau forma și conținutul literar, artistic, științific, filosofic ori teologic.

Prin interviu se oferă, uneori, „chei” pentru o înțelegere mai adecvată a cărții, a împrejurărilor socio-culturale ori personale ale creației.

Fără îndoială că, în chip firesc, majoritatea convorbirilor din cartea semnată de Mihail Diaconescu au ca obiect și ca obiectiv romanele înscrise în „fenomenologia narativă”. Câteva dintre ele merg înspre arhitectură, înspre muzică sau înspre arte plastice, domenii în care și-a prelungit căutarea, documentarea sau înfăptuirea Mihail Diaconescu.

Lipsește o convorbire în marginea și în interiorul esteticii și o alta chiar al filosofiei (Sugestie pentru un tânăr cu preocupare estetică ori filosofică sau pentru un publicist pe tărâm filosofic...). Și totuși, acestea din urmă sunt din plin prezente în convorbiri – fapt literal și spiritual care îndreptățește pe deplin prima parte a titlului: *Dialoguri și meditații metafizice ...* (subl. M.D.).

Înspre încheierea operei – pe care, cu un alt prilej publicistic, am comparat-o cu un „palat cultural” (dată fiind și aspirația adolescentină și mersul liceal înspre arhitectură, la Școala Medie Tehnică de Arhitectură și Construcții) –, Mihail Diaconescu urcă înspre podișul estetic și cel filosofic. Este un urcuș pregătit prin decenii de lecturi, convertite în asimilări și meditări ideatice care au precumpănit în activitatea sa – atât aceea de cercetare, cea didactică, încă și cea de creație de la

mijlocul anilor '90 și până în prezent. Prin acumulări – cu răbdare benedictină –, și-a format „convingeri artistice și filosofice”, întrupate în romanele orientate fenomenologic și în tratatele amintite mai înainte. „Pe mine, dezbaterile speculative dedicate în ultimele trei secole problemelor teoretice impuse de noțiunile de *fenomen* și *fenomenologie* m-au atras în mod deosebit. M-a atras și problema teoretică a *esenței*, care îi preocupă pe marii gânditori chiar de la începuturile filosofiei. (...) M-a preocupat și m-a fascinat esența fenomenului spiritual românesc” (p. 10).

În cei trei ani cât a fost *Gastdozent* (conferențiar-oaspete) la Universitatea „Humboldt” din Berlin (1972–1975), Mihai Diaconescu studiază îndeosebi pe G.W.Fr. Hegel, fost profesor al Universității berlineze în urmă cu un veac și jumătate și al cărui spirit era deosebit de viu în viața filosofică din țările socialiste europene până la sfârșitul anilor '80 ai secolului trecut. „Am fost uluit să descopăr că Hegel a conceput *fenomenologia spiritului* ca pe o *poveste*, respectiv, ca pe o *istorie a trăirilor sufletești*, dar și a *conștiinței* afirmate tot mai puternic, în cuprinsul unei evoluții istorice și spirituale multimilenare. În *Teologia ortodoxă și arta cuvântului. Introducere în teoria literaturii*, lucrare în care Hegel este atât de des utilizat și citat, am insistat asupra genului epic, ca reuniune de forme (specii, instituții literare) în care filosoficul își poate afla un adăpost adecvat” (p. 11). Spre a mărturisii: „Sunt sigur că Hegel a contribuit în mod decisiv la modelarea conștiinței mele literare și teoretico-estetice” (p. 11). Această modelare orientează atât creația literară a anilor '70–'80, cât și, îndeosebi, nemijlocit, estetic și filosofic *Prelegerile de estetica ortodoxiei și Introducerea în teoria literaturii* (vol. I–III, 2013, 1664 p.).

În multe pagini ale cărții (deci, în variate convorbiri), Diaconescu invocă pe Franz Brentano (vezi: p. 15, 41–42, 45, 153–155, 188–191 ș. a.) sau amintește pe: Aristotel, Platon, Baumgarten, Leibniz, Kant, Schopenhauer, Karl Barth, Carlyle, Heidegger ș.a.; încă și pe românii: Cantemir, Nae Ionescu, Camil Petrescu, Frenkian, Crainic, Blaga și mulți alții, dintre care îi amintesc pe Noica și Vulcănescu.

Într-o convorbire, interlocutorul (în fapt: interlocutoarea) *insistă* ca scriitorul-gânditor, estetician, să-i rezume, într-o formă accesibilă publicului larg, viziunea filosofică a lui Martin Heidegger. Cu sfială, Mihai Diaconescu rezumă opera și vedenia speculativului gânditor neamț (vezi: p. 191–193), fără a abuza de terminologia proprie lui Heidegger – astfel încât, într-o asemenea *nevoită* rezumare, filosoful este și nu este acela rezumat ad-hoc.

Din păcate, cartea – ca, de altfel, și cele două tratate numite mai sus – nu are un indice de nume, care să ajute mult pe cititorul sau cercetătorul interesat de Noica sau de Hegel, să zicem.

Cu această bună, fructuoasă și onorantă deschidere către filosofie, Mihai Diaconescu ține să precizeze (de cel puțin două ori, în p. 167–168 și 198): „Nu m-am considerat niciodată filosof... Eu nu sunt filosof. Dar asta nu m-a împiedicat să fiu pasionat de filosofie. Așa cum sunt pasionat de teologie, de logică, de principiile esteticii teoretice și de problemele vaste ale teoriei literare” (p. 167–168).

Cu deplină îndreptățire ne-am putea întreba: care dintre cei care se preocupă cu filosofia în genere sunt și filosofi?! Esteticienii – nu sunt; nici eticienii și nici logicienii; și mai puțin epistemologii sau istoricii filosofiei. Cei ce scriu despre ontologie ori despre metafilosofie, să fie ei filosofi? Iar dacă ei se cred – nu-i musai să-i credem și noi...

Identificarea nu o poate înfăptui decât cel specializat în metafilosofie și în istoria filosofiei – fără a fi, el însuși, prin această creație, și filosof.

Până atunci, să mergem mai departe – și fără filosofi identificați în stare filosofică.

Ca o recunoaștere instituționalizată, *Prelegeri de estetica ortodoxiei* au fost onorate cu Premiul „Mircea Florian” al Academiei Române.

Marin Diaconu