

REPERE BIBLIOGRAFICE

Ion Piso, *The Crisis of the Opera? A study of Musical Hermeneutics*, Cambridge Scholars Publishing, 2013

Deși nu sunt un fan al internetului, trebuie să recunosc că acest mijloc actual este de mare folos pentru a comunica fără frontiere. Așa se face că, nu de mult, cineva mi-a pus sub ochi rezultatul unei „investigații”, și anume pe mai mult 400 de pagini A4, tot atâtea scanări de pe internet despre surprinzătoarea „soartă” a unei cărți publicată de Cambridge Scholars Publishing în 2013. De atunci – în timp ce în România nici o editură nu arătase vreun minim interes pentru a o încredința tiparului – versiunea engleză a pornit la drum făcând înconjurul pământului, așa după cum arată cele peste 400 de prezentări care i se fac prin bibliotecile lumii universitare, pe cele cinci continente, punând-o astfel la îndemâna celor interesați de cultură.

Este vorba de *Criza Operei* de Ion Piso, studiu care, mai apoi, a fost editat și la noi în România, și care a primit în 2017 Premiul Academiei Române.

Și că nu exagerez deloc cu privire la „cariera mondială” a acestei cărți, iată dovada: începând cu University of Oxford (United Kingdom) sau Warwick Library (Classic Collection) și University of Liverpool, National Library of Scotland sau The Royal Library (Copenhagen), apoi New York University (USA) sau American University Washington, The University of Auckland – New Zealand, Victoria University Melbourne Australia, până și The Chinese University of Hong Kong, sau Turcia, cu Izmir Institute of Technology, ca și University of Johannesburg. De asemenea Canada, cu University of British Columbia, University of Alberta, University of Ottawa, University of Calgary, vreo 10 universități. De fapt, numai în USA cartea se află în programul a peste 250 de institute de cultură ca: Biblioteci de Stat, Universități, Colegii din diferite State: Illinois (Chicago etc.) California (San Diego, Los Angeles etc.), Ohio (Cleveland etc.) sau Nebraska, Pennsylvania, Virginia, Seattle, Massachusetts, Yale, Texas, New Mexico, Utah, Indian Tech. Library, Stanford University, University of San Francisco, Alaska State Library, Hawaii Pacific University, Howard University, University of Alaska Southeast, Dominican University, American Jewish University, sau Holy Names University, ca și Virginia Theological Seminary.

Nici universitățile multor state europene nu au ocolit această carte, în frunte cu Bayerische Staatsbibliothek – München, Eberhard Karls Universität Tübingen, Goethe-Universität – Frankfurt, Justus Liebig Universität – Giessen (unde studiasse pe vremuri Titu Maiorescu), Bamberger Katalog, sau Utrecht University, Universität Bern, IDS Basel-Bern, sau faimoasa British Library. Până și vecinii noștri bulgari au arătat interes acestei cărți, prezentând-o prin American University în Bulgaria.

Fiecare din aceste peste 400 instituții (lista se poate consulta accesând *ACTION RECORD; THE CRISIS OF THE OPERA Taylor.on.wordcat.org*) îi rezervă între 1 și 5 pagini, începând cu prezentarea cărții, precum și a autorului, ca de pildă California University – Marymount Library, sau UMKC – Merlin Library Catalog, sau Drake Memorial Library etc. etc., din care extrag câteva citate:

Acest studiu de hermeneutică artistică conține obiecții și critici care au fost generate de peisajul cultural contemporan al interpretării muzicale, în special cu referire la spectacolul de operă. Cu toate acestea, după cum poate observa cu ușurință cititorul, o astfel de critică se potrivește întregului peisaj cultural contemporan, deoarece fenomenele descrise sunt prezente peste tot. Studiul – un semnal de alarmă a lui Piso – este o lectură esențială în special datorită faptului că aparține cuiva care are mai mult de 50 de ani de experiență ca interpret de operă pe scena mondială. Ca atare, Piso este în poziția cea mai bună, fiind îndreptățit să facă asemenea critică, și astfel să împlinească dezideratul provocator al lui Goethe: „Poți aprecia just numai ceea ce tu însuși ești în stare să faci”. Or, acest lucru este deplin ilustrat de citatele următoare: „Piso a fost noul Duce (...)

El întrupează toate virtuțile pe care trebuie să le aibă interpretul acestui rol, și care se întâlnesc rar într-unite într-o singură persoană. Acestea sunt motivele pentru care se caută tenori specializați. Piso este tânăr și svelt, elegant și plin de temperament, adică un play-boy credibil și cuceritor (...) La donna e mobile are calitățile lui Gigli, iar legato-ul vocii sale este seducător. Mai mult; cine reușește astăzi să îmbine finețea belcantoului cu prodigioase și strălucitoare acute?” (K. Honolka, Stuttgart, aprilie 1964)...; „...Piso în Werther a fost punctul culminant al sezonului de operă. El reprezintă adevăratul stil romantic; ce s-ar putea spune mai mult decât că acesta este modul în care trebuie interpretat” (A. J. Potter Opera, London, Februarie 1968); „...Virtuozitatea tehnicii lui Piso produce ascultătorului o adevărată plăcere, mai ales în felul cum cel mai puternic forte se stinge treptat în cel mai delicat piano. Printr-o bogată gamă a expresivității a știut să dezvăluie conținutul liedurilor, interpretându-le cu o excelentă tehnică a dicțiunii” (Potsdam, Potsdamer Blick, 17.03.1966) etc. etc. Publisher: Cambridge Scholars Publishing.

Ca încheiere, trebuie să spun că Piso, ca de altfel și subsemnatul, suntem ȘAGUNIȘTI, adică absolvenți ai faimosului Liceu din Brașov „Andrei Șaguna”, care a dat Academiei Române 49 Academicieni, printre care mă număr și eu, ca de altfel și Președintele Academiei Române, Ioan-Aurel Pop, Rector al Universității Clujene.

Academician Profesor Dr. *Alexandru Surdu*,
Directorul Institutului de Filosofie al Academiei Române.

Anton Adămuț, *Amicus Plato sed magis amica veritas. Istoria spusei de la Homer la Tarski*, Iași, Institutul European, 2018, 218 p.

Lucrarea de față, mai puțin obișnuită ca temă și finalitate, urmărește prin meandrele istoriei cugetării umane istoria unei „spuse” – „*Amicus Plato sed magis amica veritas*” (Îmi e amic Platon, dar mai amic îmi este adevărul) – vrând să afle a cui este expresia și unde și când a fost exprimată; pentru aceasta pleacă de la disputa Aristotel–Platon pe tema lui Homer și urmărește „istoria spusei de la Homer la Tarski”.

Binecunoscuta „spusă” poate fi înțeleasă – scrie autorul – „corelat cu asigurarea lui Aristotel că ambele, atât adevărul, cât și legătura lui personală cu Platon îi sunt «dragi», deși este «o datorie sfântă, să dea întâietate adevărului» (*Etica nicomahică*, 1096 a). Alfred Tarski s-ar fi inspirat din această spusă atunci când parodiază: *Inimicus Plato sed magis inimica falsitas*, cu referire la *Republica*, X, 595 b.c cu ecoul ei cu tot din *Etica Nicomahică*, 1096 a. Oricum, prin faptul că Aristotel se referă și invocă acest loc platonician, el vrea să spună că propria lui relație cu Platon se recunoaște în relația descrisă de Platon cu Homer” (p. 196).

Prin numita parodiare a „spusei”, tabloul se schimbă, și (printr-o referire la un text al lui H. Weidemann, „Platon über die Dialektik von Freundschaft und Liebe”) ni se arată că problema „este și aceea a diferenței dintre a fi prieten (Freudsein) și a deveni prieten (Freundwerden)” și că „întrebarea este: *Pot să fiu prieten unuia care îmi este dușman? – Este prietenia unilaterală o condiție pentru prietenia bilaterală?* Sau, cu o altă formulare – *este prietenia o stare sau o activitate, care să presupună un răspuns?* Weidemann analizează soluțiile lui Socrate pentru a afla în ele inconsistențele logice” (p. 196).

După aceea, autorul concluzionează: „Până la urmă și peste toate acestea, atunci ca și acum, istoria însăși pare să spună doar – *magis amica veritas*. Cu o fericită formulare a lui Gilson (*La philosophie du Moyen Âge*, ed. 1944, p. 268), Platon însuși nu e nicăieri, dar platonismul este pretutindeni sau, mai degrabă, poate impune că pretutindeni există platonisme... Da, lumina adevărului e durabilă, finalitatea cunoașterii e autoperfecționarea!” (p. 197) și se apelează la formula biblică (*Ezichiel*, 3): *dixi et salvavi animam meam* („am spus și mi-am salvat sufletul”), folosită în spovedanie la catolici.

Această din urmă „spusă”, forma „canonică”, schimbă perspectiva, căci deliberarea privește acum „o stare și o activitate” a credinciosului, pentru care ni se oferă două formule: „Dacă tu îl vei atenționa pe cel nelegiuit, iar el nu se va întoarce din nelegiuirea lui și de la calea lui cea nelegiuită, el va muri din cauza nelegiuirii sale, dar tu îți vei salva sufletul... și: „Dar dacă tu îl vei atenționa pe cel drept să nu păcătuiască și el, cel drept, nu va păcătui, va trăi pentru că s-a lăsat atenționat, iar tu îți vei salva sufletul...” (p. 197).

Și într-un caz, și în altul e vorba de „lumina adevărului, dar prin stări sau activități diferite: cunoaștere și credință sau comportament în cunoaștere și în credință. Rămâne constantă o finalitate a demersului, fie că se vrea a ști a cui e expresia «amicus Plato sed magis amica veritas» și când a fost ea exprimată, fie că se vrea a găsi calea salvării (sufletului)”.

Dezbaterea, pe larg urmărită în istoria cugetării și a spiritualității (cu buna cunoaștere a acestei istorii), sub *titluri* sugestive (Despre fii risipitori și despre felul lor de a fi: de la Homer la Platon și Aristotel; Risipiți în absolut. În căutarea Lânii de Aur; Unde s-a ajuns? Sau despre folositele „amicității”; Risipiți în relativ. Istoria spusei de la Cicero la Tarski; „Oglinda Dianei”. De la Lâna de Aur la Creanga de Aur), este de interes nu prin aflarea unui răspuns (căci în cele două situații menționate, *adevărul* se comportă în modalitatea lui *a-letheia*, adică nu se ascunde, dar nici nu se arată), ci prin punerea unei probleme.

„«Mai prieten îmi este adevărul!», adică am a-l căuta și a-l privi față către față, mă aflu cumva între Lâna de Aur și Creanga de Aur, ambele poartă cu sine, nu lumina într-o formă sau alta, poartă lumina în esența ei. Și Lumina care luminează Adevărul pe mine mă luminează și nu mă poate transforma pe mine în adversarul Adevărului, după cum adevărul nu poate să-mi devină adversar. Lumina este un simbol nu o metaforă, «radiația luminii pornită din punctul primordial dă naștere spațiului». Este interpretarea simbolică a lui *Fiat lux* din *Facerea*...” (p. 189).

Așadar, totul se finalizează în punerea unei probleme. Între Homer și Tarski s-au petrecut multe (și autorul realizează un tablou adecvat și convingător), ceea ce l-a determinat pe Tarski să spună: „*Inimicus Plato sed magis inimica falsitas*”, „de unde și antiplatonismul lui Platon, zice-se” (p. 181).

Chestiunea nu-i simplă! Dar putem să întrebăm: ceea ce s-a numit „antiplatonismul lui Tarski nu ar putea fi ca și platonismul lui Platon: *pretutinden*?”

Rățiunile ar fi multiple, și decurg din faptul că *adevărul și falsul* (valorile logice fundamentale) sunt valori polare: ele sunt opuse, dar nu cad în raportul de contradicție, căci merg pe același plan: amicus; inimicus; veritas falsitas, unde și negativul rămâne tot în planul valabilității: ca valoare negativă (care este valabilă, nu se reduce la vidul de valoare).

Apelăm la Kant: „Este vorba, scria Kant, de a ști dacă neplăcerea este numai o lipsă de plăcere sau un temei al privării de aceasta, care ar fi ceva pozitiv în sine... și dacă, în consecință, putem numi *neplăcerea o plăcere negativă*. Sentimentul interior ne spune îndată că neplăcerea este mai mult decât o simplă negare” (Imm. Kant, *Încercare de a introduce în filosofie conceptul de mărimi negative*, în: „Revista de filosofie”, 1, 2017, p. 157). Mai clar: „...neplăcerea nu este numai o lipsă a plăcerii, ci și un motiv pozitiv al suprimării, totale sau parțiale, plăcere care decurge dintr-un alt principiu, pe care eu îl numesc o plăcere negativă” (*Ibidem*, p. 158).

Dincolo de rolul (și „locul”) contextualizării adevărului, putem lua în considerație dreptul la adevăr al *ficțiunii* (nu numai în artă, ci și în modelarea în teoria științifică) și „spusa” lui Nietzsche (pusă interogativ): „Warum die Dichter so viel lügen?” Sau altă „spusă” (căci sunt destule în istoria cugetării!): „Die Wahrheit ist eine Art von Irrtum!”. Ridicăm o problemă, nu aducem obiecții!

Înțelegând bine intenția (orientarea) logică a discuției despre „spusa” în cauză, reținem, totuși, că avea dreptate Cantor, atunci când introducea diferența dintre infinitul absolut al lui Dumnezeu și infinitul actual al matematicienilor (al doilea: infinitul transfinit), apreciat nu de oricine, ci de David Hilbert. Ceea ce ne oferă acum cartea de față rămâne o pagină memorabilă.

Alexandru Boboc

Ioan N. Roșca, *Istoria în oglinda spiritului filosofic modern și contemporan*, București, Editura Fundației România de Măine, 2018, 309 p.

1. Preocupările teoretico-metodologice pentru studiul istoriei, vizând în principal o filosofie a istoriei, marchează o etapă nouă în afirmarea modernității în cultura europeană. Atunci când e vorba de a pune în atenție aceste preocupări, reflecția filosofică nu poate să nu ne trimită la Imm. Kant, gânditorul care a dat o expresie exemplară principiului ireductibilității și autonomiei domeniilor culturii, având deplina conștiință a valorii omului și a perspectivelor raționale ale emancipării lui: „Omul și în genere orice ființă rațională – scria Kant – *există* ca scop în sine, *nu numai ca un mijloc*, de care o voință sau alta ar putea să ne folosească după bunul ei plac, ci în toate acțiunile lui, atât cele care îl privesc pe el însuși, cât și în cele care au în vedere alte ființe raționale, omul trebuie considerat totdeauna în același timp ca scop” (*Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, București, 1972, p. 46).

Ca urmare, este pe deplin îndreptățită teza lui W. Dilthey (reprezentativ pentru o filosofie modernă a istoriei, urmat de Rickert, Xenopol, Spengler și alții), care exprimă o profundă înțelegere a noului ca survenire în spiritualitatea europeană: „Ce este omul, aceasta i-o spune numai istoria sa. Ce este și ce vrea omul, o aflăm din dezvoltarea esenței sale prin milenii” (*Weltanschauungslehre*, în: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, 4. Aufl., p. 226).

Întregul „științelor spiritului”, preciza Dilthey, materialul lor „il constituie realitatea social-istorică în măsura în care, în conștiința omenirii, ea este conștiință a unui mesaj istoric” (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, în: *G. Sohr*, Bd. I, 7. Aufl., p. 24).

Acest mesaj vine printr-o suită de scrieri care constituie adevărate evenimente culturale în creația teoretico-metodologică modernă: W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894); H. Rickert, *Die Grenzen der Naturwissenschaften Begriffsbildung* (1896); A.D. Xenopol, *Théorie de l'histoire* (1889). În aceasta din urmă, Xenopol scria: „En un mot, nous avons essayé de formuler la théorie de l'histoire” (p. 1, ed. II, 1908).

2. Pe acest fond, volumul de față selectează și reconstituie (cu buna cunoaștere a domeniului) importante orientări moderne și contemporane de filosofia istoriei și încheie „cu o încercare personală în acest vast domeniu”, încercare pe care autorul o consideră „ca ofertă pentru un dialog” (p. 7, 9).

Cartea este structurată în trei secțiuni: *Filosofi străini moderni și contemporani* (Hobbes, Locke, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Windelband, Rickert, Gramsci, Sartre, Cl. Lévi-Strauss, Althusser, M. D'Abbio, Merleau-Ponty); *Filosofi români moderni și contemporani* (N. Bălcescu, C. Dobrogeanu-Gherea, A.D. Xenopol, N. Iorga, V. Pârvan, C. Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, M. Florian, L. Blaga); *Încercare de sistematică în filosofia istoriei* (Principalele premise ale istoriei și factorul istoric determinant; Fapt istoric-sucesiv și repetitiv, pozitiv sau negativ; Subiectul istoric: individ-colectivitate-stat-societate; Sensul istoriei; Explicație și comprehensiune în știința istoriei).

Preocupat de problematica filosofiei istorice, autorul prezintă și analizează (în semnificația lor teoretico-metodologică) principalele orientări în filosofia istoriei din gândirea modernă și contemporană, precizând însă că, „deși reflecții despre societate și, implicit, despre istorie au existat încă din antichitate, o viziune mai cuprinzătoare asupra istoriei și mai apropiată de științele particulare și de celelalte forme ale cunoașterii, cu prelungiri în gândirea contemporană, s-a constituit abia în a doua parte a modernității” (p. 7).

Analiza (în principal hermeneutică) pune în evidență contribuția majoră a fiecăruia dintre autorii studiați, ale căror opere vin aici într-o „lectură” (interpretare) desfășurată cu discernământ și nuanță, marcând, de fiecare dată, dincolo de soluții, problemele, ceea ce este de mare semnificație metodologică, întrucât acestea din urmă oferă un orizont obiectiv în aprecierea soluțiilor și integrarea lor pe filiera genezei unei teorii a istoriei. Căci într-o veritabilă valorificare se păstrează, prin forța lucrurilor, o unitate între teoretizările succesive în istoria gândirii și reconstrucția actuală a domeniului într-o teorie (care nu poate să nu fie filosofică – deci: filosofia istoriei). Așa cum spunea

Hegel, „actuala formă a spiritului cuprinde în sine toate etapele anterioare”, care (comentează autorul) „s-au dezvoltat succesiv, dar provin din ceea ce este spiritul în sine, deosebirea dintre ele constând în dezvoltarea acestuia în sine” (p. 71).

3. Așadar, putem spune că la fiecare capitol este prezentă preocuparea pentru contribuția (privită în istoria gândirii) fiecărui autor în această geneză a teoriei (sistematice) a istoriei, a filosofiei istoriei care, ca disciplină filosofică, își are problematica ei (desprinsă treptat din istoria reflecțiilor asupra istoriei).

Aceasta și dă un nou sens analizelor din istoria gândirii, care devin premise ale reconstrucției actuale a filosofiei istoriei (ca disciplină filosofică, poate: filosofia aplicată), ceea ce îi și reușește pe deplin autorului în partea a treia a volumului, într-o sistematizare pe probleme (teme) și concepte, dincolo (sau dincoace) de prezența acestora în concepțiile despre istorie (ale unor autori din diferite spații ale istoriei și culturii umane).

În acest sens, sunt de subliniat analizele din ceea ce autorul numește „sinteze personale pentru o sistematică a problematicii și pentru expunerea mai pe larg a propriei concepții”, formată „prin analiza critică a orientărilor cercetate” (p. 9), în tratarea cărora se evidențiază o dublă unitate (imperios necesară), anume: dintre probleme și soluții și dintre gândirea în spațiul nostru cultural și gândirea în cel european, punând în lumină nu o simplă sincronizare la „filosofia europeană”, ci participarea activă (în reconstrucția teoretică a domeniului) a gânditorilor români.

Fără a încerca dezvoltări mai largi, considerăm partea a treia a volumului o reușită în planul structurării tematice și conceptuale a unei teorii moderne a istoriei. În acest context este bine gândită interacțiunea dintre factorii care reliefează complexitatea procesului istoric, accentul pe „factorul determinant” centrând structurarea procesului numai prin integrarea cu rol constitutiv a celorlalți factori. Căci „nu putem considera un singur tip de activitate ca determinant, pentru că am ignora rolul celorlalte activități”, dar, pe de altă parte, „nu putem socoti nici toate tipurile de activități, ca determinante simultan” (p. 263). Pe acest fond vine și precizarea: „Consider că domeniul economic nu reprezintă factorul istoric determinant”, dar „constituie, de regulă, elementul dominant al istoriei” (p. 266).

4. Analize bine finalizate sunt de relevat și în alte planuri (conceptuale și tematice): faptul istoric; subiectul istoric; sensul istoriei. Ne oprim însă la aspectele metodologice privind raporturile dintre *explicație* și *comprehensiune* din unghiul de vedere al unei duble determinări, cauzală și teleologică, ceea ce justifică valoarea distincției dintre *explicație* și *comprehensiune* prin unitatea dintre ele în domeniul interpretativ, întrucât „același fapt poate fi cercetat prin ambele modalități, pentru că subiecții istorici acționează sub impulsul dat atât de motivațiile lor, cât și de cauzele de care depind motivațiile” (p. 291).

Comprehensiunea însă ar necesita și un mai larg apel la studiul ei în planul hermeneuticii moderne, al cărei principiu (destul de tolerant) favorizează o viziune pluralistă perspectivă: „Este de ajuns să spunem că se înțelege *altfel*, dacă în genere se înțelege” (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode...*). Această sugestie nu minimalizează însă valoarea acestei cărți, înscrierea ei ca o contribuție la reconstrucția modernă în filosofie.

Alexandru Boboc

Victor Emanuel Gica, Dragoș Popescu, Luminița Gliga, Cristian Radu Nema (editori), *Filosofia ca sărbătoare. Alexandru Surdu la 80 de ani*, București, Editura Academiei Române, 2018, 632 p.

Să fim împreună *he aletheia, he zoe, he hodos*. Pe drumul nostru de viață și înțelepciune să ne reamintim de Orfeu, de barzi, de aezi, de înțelepți și de sofști, de Via Sacra, de Platon și *Banchetul* său și, mai apoape de noi, de Vasile Băncilă și de Duhul Sărbătorii, de Constantin Noica, de

Constantin Rădulescu-Motru sau, chiar mai aproape, de filosoful și logicianul Alexandru Surdu, alături de toți înțelepții noștri aparte, de latinieri, să deschidem larg instrumentele fermecate ale gândirii, acele *specule* nobile, un fel de oglinzi măritoare, luminând coincidența binecuvântată dintre înțelepciune, adevăr, viață, credință și dragoste.

Iată câteva resurse ale conceptului „filosofiei ca sărbătoare”, cu cea mai clară manifestare la sărbătoarea de Dragobete, prilej de meditație asupra tradiției și tradiției filosofice, dar nu a oricărui tip de tradiție, și nu doar a tradiției autentice, ci a celei cu rădăcini adânci în filosofie și adevăr, indicând către acele primordialități și principii abia zărite, cuprinse de mister. În străfunduri misterioase ale înțelepciunii stau și îndatoririle noastre sărbătorești. În spiritul sărbătorii, ființa umană are privilegiul de a cuprinde bogăția filoanelor noastre tradiționale neprețuite și aducătoare de spiritualitate și noblețe, întru cele spirituale. Alexandru Surdu ne reamintește de tradiții precum cea a lykantropilor, a junilor de la Pietrele lui Solomon, care ascund tainele solomonarilor, tradițiile de cunoaștere și dragoste de țară din Șcheii Brașovului, tradițiile de Blagoveștenie și multe altele, împietrite în tomuri de cunoaștere, iubire și istorie, prea multe pentru a putea fi cuprinse în rânduri de recenzii.

Coincidența fericită a tradiției românești de Dragobete cu ziua de naștere a academicianului Alexandru Surdu a avut un rol fast, stimulant. Duratale personale stau în lumina duratelor lungi ale reflecției filosofice, în lumina credinței și a tradiției; toate acestea iluminează în volum, în ordinea unei vieți înscrise pe calea filosofiei, realizări bio-bibliografice, evenimente memorabile, conferințe individuale sau instituționale, interviuri, publicații, momente speciale, repere stabile pentru ritmul dinamic al muncii academicianului, răspunzând întrebărilor științifice și temelor care, hrănite de resursele lor filosofice și românești, sunt recuperate ca probleme vii ale actualității.

Tradiția ca sărbătoare consonează cu filosofia ca sărbătoare. Alexandru Surdu ca filosof ne reamintește rostul adânc al acestor coincidențe cu rezonanțe înalte, ne îndreaptă către ideile clare, esențiale, asupra cărora merită să mai stăruim, fiecare moment sărbătorec fiind un prilej de a regăsi profunzimile filosofice, ca mize ale autenticității ființei.

Volumul evidențiază contribuțiile filosofice ale academicianului, profesorului și filosofului Alexandru Surdu, între care, un loc central îl ocupă interesul său pentru conturarea unui semn al „structurilor privilegiate”, al unui sistem filosofic pentadic categorial, un sistem de tip dialectico-speculativ, cu un punct clar de sprijin în tradiția filosofiei categoriale deschise de Aristotel. Din perspectiva sa, aspectul categorial este și cel care *tine aproape* deopotrivă de filonul de înțelepciune tradițională și de filonul filosofiei românești; valorificări, cuprinderi și evaluări care au produs trei volume importante, părți consistente ale filosofiei sistemice – *Problema transcendenței*, publicată inițial în 2007 și, apoi, în 2012, *Teoria Subsistenței* din 2012 și *Existența nemijlocită* din 2014.

Dialectico-speculativă este bine să fie și raportarea filosofică la lume, la teme filosofice, la concepte și raportarea la *eudaimonie*. Distanțarea de modele este la fel de importantă ca ancorarea în tradițiile consacrate ale filosofiei („dacă este vorba de sfaturi, nu l-am urmat nici pe Constantin Noica”, mărturisește academicianul Alexandru Surdu), filosofiei pentadice corespunzându-i o călăuză valorică, de asemenea, pentadică vitală unei eudaimonii. În acest sens, așa cum am mai evidențiat cu altă ocazie, academicianul Alexandru Surdu propune pentru știință – adevărul, pentru artă – frumosul, pentru morală – binele, pentru justiție – dreptatea și pentru politică – libertatea, considerând și rostul etern al filosofiei *de a da seama* de ceea ce se petrece, cam așa cum spunea și Lucian Blaga și cum dorim să reafirmăm ca valoroasă învățătură, cu toate ocaziile: *filosofia se arată mai folositoare decât toate lucrurile pe care ne-am grăbi să le considerăm folositoare din obișnuite datorate culturii și societății, lăsate sau rămase neexamine.*

Filosofia ca sărbătoare este astfel un demers de reamintire, de regăsire, de întregire și de împlinire personală chiar, într-o ordine a comunității, a unei comunități intelectuale și de tradiție. Nu doar marii eroi descalecă. Evenimentele memorabile ale istoriei recente a filosofiei românești la care a contribuit în mod hotărâtor academicianul Alexandru Surdu, adesea alături de academicianul Alexandru Boboc și de cercetătorii Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române sunt astfel de „descălecări” ale filosofiei și filosofilor – când la Târgu Mureș, când la Suceava, când la Lancrăm, când în Maramureș, când la Brașov, când la București, aproape anual la Alba Iulia și în alte locuri purtând flăclia filosofiei ca făclie patriotică, la

monumentele mândriei naționale, deopotrivă în planul concret, geografic și în planul spiritual. Cu totul aparte, descălecările de suflet maramureșene (marmașiene, spune filosoful) prilejuiesc reflecții despre noblețea poporului român, noblețea tradiției, exact în sensul nobleței duhului sărbătorii, cu forța de a transfigura luminos omul, dincolo de colecțiile de diplome.

Consistența și persistența acestui deziderat este dovedită de tradițiile frumoase ale simpoziunilor naționale „Constantin Noica” și „Constantin Rădulescu-Motru”, dedicate cu deerență acestor personalități marcante ale filosofiei românești, de interviurile și medalioanele emoționante dedicate culturii române în presă, de lucrările pline de dragoste care au continuat să împlinească seria deschisă de academicianul Alexandru Surdu prin cărțile *Izvoare de filosofie românească*, 2010 și *A sufletului românesc cinstire*, 2011, prin cărțile *Pietre de poticnire*, 2014, *La porțile Împărăției*, 2016 și *Monumente pentru eroii culturii române*, din 2018, acestea înscrise într-o „recoltă” impresionantă de dată recentă (este vorba despre un arc peste timp, cam de cinci ani), pe care o putem consulta în lucrarea omagiată aici, pe câteva pagini bune.

Există o tentație, consecință principală a volumului de față, de a contura profilul academicianului în relație fie cu imaginea istorico-religioasă al lui Daniil Sihastrul, fie cu filosofii *semădăi*, în limbaj noician. Am putea să îl vedem ca pe un vechi solomonar, ca pe o piatră de poticnire sau ca pe un model cărturăresc brașovean (transilvan și românesc). Alexandru Surdu este în primul rând un filosof care a înțeles implicațiile luminoase și „alungite” ale filosofiei, până în sărbătoare și până în viața noastră, zi de zi. Dacă înțelegem *să fim* în semnificațiile cele mai profunde, numai în filosofie putem să ne *regăsim*, să „dăm seama” de noi înșine, cu toate valențele acestor termeni.

Filosofia ca sărbătoare realizează o eternizare a activității Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, alături de activitatea strălucită a academicianului Alexandru Surdu și a momentelor marcante din viața științifică românească, a sărbătorii și sărbătoririi filosofice românești, ca test și pavăză în fața neființei. Suntem proiectați cu cinste și noblețe în eternitate, dacă nu în calitate de filosofi, de gânditori sau de eroi ai culturii, sau ai istoriei, atunci în calitate de români.

Henrieta Anișoara Șerban

Ștefan Afloroaei, *Fabula existențială*, Editura Polirom, Iași, 2018, 222 p.

Unele expresii ajung printr-un îndelungat uzaj să nu mai spună nimic. Cu toate acestea, într-un alt registru, nondiscursiv, ele par să aibă o relevanță deplină, să fie imediat percepute și „înțelese” de către interlocutori. Devin aproape interjecționale, vocabule care-i asigură pe participanții la actul de comunicare că se află „pe aceeași lungime de undă”, că sunt „pe recepție”, că recunosc și împărtășesc „codul” în care se transmite mesajul. Un fel de „Amin!” desacralizat este prezent, intermitent, în toate argumentațiile omului contemporan, survenind pe fondul unui acord unanim al auditoriului. Acest „amin” laic al omului contemporan este: „depinde din ce punct de vedere privești....” Sau: „totul e relativ”, „adevărul este undeva (!) la mijloc”, „adevărul absolut nu există”.

Tochmai pentru că nu spun nimic nimănui, stereotipiile și clișeele în cauză sunt rareori chestionate. Nimeni nu se mai întreabă de pildă care este proveniența lor, când și unde au apărut asemenea „formule” de o evidență atât de... aparentă. Și nici – presupunând că fiecare idee servește și un anumit interes politic, ideologic – care ar putea fi „centrul de putere” interesat de propagarea și implementarea „ideilor de-a gata” cuprinse în formulele amintite. Paradoxul ridicat de o aserțiune „infinită” (de tipul „nu există nici un adevăr”) pare să fi obosit la rândul lui câtă vreme nimeni nu mai este „încurcat” de consecințele asumării ei: dacă propoziția „nu există adevăr absolut” este adevărată, atunci propoziția „nu există adevăr absolut” este falsă. După cum nimeni nu mai e interesat să „numere” câte „absoluturi” presupun de fapt tezele relativiste: absolutul „punctului de vedere”, al „relativului”, al „credinței subiective”, al „utilității” unei idei, al „eficienței”...

A pune în discuție principiile unui asemenea „relativism absolut” echivalează cu ceea ce altădată era dezbateră legitimității stăpânirii unui prea-puternic principe al lumii. Adică o întreprindere ce pare multora absurdă și extrem de riscantă...

Profesorul Ștefan Afloroaei își asumă de ceva vreme acest risc interogând temeurile – culturale, mentale, simbolice – ale lumii noastre de azi. În ultimii ani, cercetările filosofice ale lui Ștefan Afloroaei s-au concentrat mai ales pe problema „sensului existenței umane” – o problemă a cărei epocă de glorie a apus odată cu existențialismul, supraviețuind oarecum în fenomenologie și fiind preluată, într-o formă specifică și simplificată de psihologia existențială. În filosofia „actuală” – ca și în lumea pe care aceasta o face posibilă sau o reflectă –, o asemenea problemă a sensului existenței umane este absurdă, fără sens. Turnura lingvistică și analitică a filosofiei, dar și cea sceptic-relativistă, îi determină pe filosofi „oficiali” să retragă cetățenia acestei teme: o asemenea problematică nu mai este legitimă în câmpul filosofiei. Dar a recunoaște despre o *problemă* că este fără sens, absurdă, înseamnă a mărturisi indirect și totuși cât se poate de viu despre sensurile cele mai adânci ale propriei existențe, a-ți dezvălui partea ascunsă și irațională a convingerilor, absolutul lor... indiscutabil! Tocmai de la identificarea și decriptarea acestor „supoziții”... prezente într-o asemenea atitudine, de la chestionarea limitelor gândirii omului de astăzi – trebuie să înceapă orice hermeneutică a datelor existenței umane. Căci aceste supoziții se află dincolo de nivelul formal, logic, analitic în care ne exprimăm – pe un plan ale cărui importanță și semnificație ni le semnaleză însuși refuzul omului de azi de a lua act de el, de a coborî în adâncimea lui obscură și nesigură.

Dar, așa cum Ștefan Afloroaei ne spune explorând etimologic termenul „absurd”, acesta nu semnifică doar ceea ce este irațional sau de neînțeles, ilogic sau neîntemeiat, ci și ceea ce apare ca neobișnuit, insolit, diferit de ordinea curentă a lucrurilor, ieșit din comun, extra-ordinar. Or, nu este chiar acest „sens” al absurdului cel vizat de un atare refuz al problemei sensului existenței, nu cumva teama de a se confrunta cu o dimensiune neobișnuită a propriei vieți îl explică, ni-l face inteligibil? Despre ce neobișnuit al vieții poate fi însă vorba? Este neobișnuitul pe care-l dezvăluie însuși faptul existenței ca atare. Absurdul declarat al problemei sensului existenței umane dezvăluie teama de absurdul existenței omului, de diferența radicală pe care însăși noțiunea de existență o trasează, în interiorul vieții umane, față de simplul fapt de a fi, de a trăi. Omul de astăzi ar fi, astfel, constrâns să accepte că viața lui este scindată între „a fi” sau „a trăi” și „a exista”. Și că nu doar că nu este suficient pentru o ființă să fie ca să existe, ci că de cele mai multe ori a fi și a exista se află într-un raport invers proporțional: cu cât un om „este” mai mult, cu atât el există mai puțin; cu cât există mai mult, cu atât „este” mai puțin. O asemenea perspectivă este într-adevăr extrem de derutantă și neliniștitoare pentru omul actual și explică refuzul său de a lua act de o asemenea problematică. Căci faptul existenței intervine cu o imensă putere a negativului. Existența este tocmai „nimicul” vieții sale: este ceea ce neagă toate sensurile care fundamentează în mod obișnuit viața unui om, însuși orizontul ei de semnificație. Voința de a face, voința de a avea, voința de afirmare sau de recunoaștere, voința de putere sau chiar voința de... interpretare – adică tocmai acele „absoluturi” subînțelese, travestite, *ascunse* în miezul relativismului de azi și de ieri, în miezul relativismului omului obișnuit – sunt relativizate până la disoluție, până la aneantizare de absolutul negativ al existenței, de nimicul însuși al existenței. Tocmai pentru că existența este... nimic, faptele, actele vieții capătă, în lumina ei oarbă, transparența neantului.

Chiar de acest „gol” al existenței sale fuge atâta timp cât trăiește omul. Îl evită încercând să-și umple viața de diferite „conținuturi” – carieră, avere, aventuri, divertisment, competiții, confruntări, războaie – și de „trăirile” corespondente: mânie, plăcere, suferință, dragoste sexuală, ură. De trăit, fiecare știe – chiar dacă nu a învățat niciodată – cum să trăiască. În unele aspecte ale vieții noastre, nici nu trebuie să facem altceva în afară de a da curs imboldurilor elementare. În altele nu trebuie decât să imităm și să repetăm ceea ce fac ceilalți, ceea ce *se* face îndeobște. Nu ne putem deci niciodată plânge de lipsa unui conținut al vieții noastre și nici de lipsa de sens a actelor noastre – atunci când vizat este numai faptul de a fi / de a trăi. Dar poate fi acest fapt vizat în exclusivitate? Nu cumva existența însoțește – cu golul ei secund – plenitudinea de primă instanță a vieților noastre? Și nu-și face ea simțită prezența într-un mod paradoxal și deplin tocmai când absența, indispoziția plictiselii sau insatisfacția ce urmează oricărei realizări pun stăpânire, fie și momentan, pe noi?

„Scaunul lui Vincent”, pictura lui van Gogh, „reproduce” magistral o asemenea situație: scaunul gol *arată* ceva ce lipsește, este „mărturia unei absențe”, este indiciul, modest și banal, că *extraordinarul* nu este de față. Dar se întâmplă un lucru la rândul lui ieșit din comun: prin simplul fapt că-l mărturisește, arătându-i lipsa, *il face vizibil*. Existența se arată pe sine prin acest gen de „întrupări” paradoxale: se arată ca nefiind de față, se dezvăluie ca lipsă, este prezentă ca absență („Absență și însingurare”, pp. 115–118). Asemenea situații împing rațiunea noastră într-o zonă de limită, frecventată altădată de cei care practicau un așa-numit discurs apofatic în marginea celor transcendente și inefabile (Platon, Plotin, Damascius, Dionisie Areopagitul). După cum știm, ideea transcendenței a fost acerb criticată în ultimele aproape două secole, fiind exclusă laolaltă cu o așa-numită metafizică dualistă ce afirma prezența unei alte lumi. Mai are vreun loc transcendența în viața omului de astăzi, omul unei singure lumi și omul unei singure vieți? Cum își mai pot face loc alteritatea, diferența în viața celui care, deja de mult timp, se conține pe sine într-un mod deopotrivă autoreferențial și pluralist. Desființarea alterității a deschis locul multiplicității, pluralității (lumilor, a perspectivelor, a „adevărurilor”, a opiniilor, a posibilităților) în care „omul” se configurează și reconfigurează neîncetat, se scrie și se rescrie, își caută un sine deja pierdut. Unde mai pot fi găsite în lumea (lumile) de astăzi semne ale atitudinii așa-numite metafizice și ce relevanță mai au ele pentru omul de astăzi? Cum mai poate fi readusă ideea de absolut sau de „în sine” în spațiul mental al unui om pentru care, de pildă, totul este limbaj, interpretare sau perspectivă? Ce relevanță mai pot avea noțiuni „vagi” precum „frumos” sau „bine” pentru o omenire excedată de exigența rigorii și univocității sensului, în mod bizar simultană paradigmei multiplicității perspectivelor „legitime”. Științele exacte și științele naturii au devenit modelul „absolut” al cunoașterii pentru o epocă în a cărei „iconografie” stau la loc de cinste – moartea subiectului, înfinitatea interpretării, inexistența realității sau a obiectivității. Nu cumva însă în chiar această exaltare a științei drept „cunoaștere adevărată” putem găsi repetarea precară a unei vechi atitudini metafizice: devalorizarea lumii „terestre” în raport cu o altă lume – reală și adevărată? În vreme ce lumea cotidiană, obișnuită este guvernată de „principiul” absenței oricărui principiu, al instabilității, al multiplicității, al opiniei înfinit „falsificabile”, „lumea” dezvăluită de știință poartă – cel puțin într-o percepție comună – atributele preciziei, rigorii, legității, „formulei”. Cerescul și pământescul, eternul și temporalul, cunoașterea adevărată și opinia se despart, iar după aceleași tipar, chiar dacă în forme desacralizate și asumate anti-metafizice.

Cartea lui Ștefan Afloroaei reține însă alte moduri, mult mai semnificative, de „prezență” a transcendenței într-o lume care o respinge în mod vehement. Deloc întâmplător este des invocat Friedrich Nietzsche – o referință „permanentă” a „ideologilor” postmodernismului. Sigur, Martin Heidegger a știut să citească scrierile lui Nietzsche într-o cheie metafizică, să dezvăluie modul în care, în profunzimile sale, gândirea lui Nietzsche este acaparată de ceea ce contestă atât de spumos la suprafața ei. Ștefan Afloroaei preferă însă să rămână aproape de intenția autorului și să caute „semne” ale transcendenței și absolutului în chiar câmpul pe care acesta l-a delimitat. Cum pot fi ele întâlnite și recunoscute la omul unei „singure lumi”? La cel pentru care tot ce „există” devine motiv de îndoială, negare sau suferință? La cel care privind în „abisul” lumii a văzut doar clocotul fără sens al unei confruntări universale, al unui nesfârșit război? Și cum poate acest om, în ciuda acestei „cunoașteri” tragice să afirme viața? Ei bine, răspunsul la primele întrebări ni-l oferă răspunsul la ultima chestiune, mai exact o lectură cât se poate de „literală” a ideii de „afirmare a vieții”. Prin simpla re-producere, re-prezentare artistică a vieții, a tragismului inerent ei – omul reușește să „depășească” viața, întrucupările ei de primă instanță. Arta asigură o formă de „transcendere” în interiorul vieții și lumii înseși, *este* o „altă lume” în „interiorul” uneia-și-aceleiași lumi. Poate că „eterna reîntoarcere a identicului” nu este deloc străină de ideea „salvării prin artă” identificată de Ștefan Afloroaei în scrierile lui Nietzsche, cu atât mai mult cu cât, în definitiv, eterna reîntoarcere îmbracă doar metaforic și ironic haina unei legi „obiective” a universului, ea referindu-se mai curând la un „experiment mental” și la reacția subiectivă pe care ne-o declanșează. Suntem noi capabili să „repetăm” până la cele mai mici amănunte propria noastră viață *exact* în felul în care am trăit-o – iar această repetiție să ne producă – nu suferință, nu angoasă, ci *desfătare*, plăcere, bucurie estetică? Nu este aceasta „soluția” găsită de Hamlet în fața teribilei tragedii a vieții sale: re-prezentarea ei într-o piesă de teatru?

Ideea salvării prin artă – iar când vorbim despre salvare vorbim implicit despre „depășire”, despre „transcendere” – nu-i este străină nici maestrului lui Nietzsche. Pentru Schopenhauer, viața unui individ seamănă cu un text deja-scriș asupra căruia nu avem cum să intervenim. Nu contează deloc autorul acestui text, este un text anonim, mai mult chiar este un text fără niciun autor sau, dacă se preferă, un text al cărui autor este hazardul însuși, după cum tot hazardul este singurul „motiv” pentru care „l-am primit” sau, mai exact, singurul motiv pentru care „i-am” fost „repartizați”. Dacă suntem conștienți de aceste lucruri, vom putea să „salvăm” mult din timpul ce ni s-a dat fără să-l risipim în două încercări extrem de tentante cărora cei mai mulți le cad pradă: aceea de a lua în posesie textul vieții noastre, de a ne crede autorii lui sau – o întreprindere la fel de perdantă – aceea de ne întreba cu privire la sensul pentru care am primit acest text al vieții și nu un altul, la *intențiile* avute în vedere de „cineva” (autorul textului) cu privire la persoana noastră. Important este cu totul altceva, un lucru care pare la prima vedere extrem de mărunț: *comentariul* pe care-l facem noi la textul, anonim, al vieții noastre. Abia în acest comentariu eliberat de prejudecățile mai sus-amintite ne putem cu adevărat manifesta personalitatea într-un mod liber și pe cât ne stă în putință... creator. Transcendența apare și de această dată ca o „depășire” înăuntrul aceleiași lumi, ca un „dincolo” secund, al unei a doua instanțe.

Acest mod de a concepe „transcendența” nu a rămas doar o idee sau teorie filosofică. Ștefan Afloroaei ne arată, magistral, cum se „verifică” în câteva opere literare de o mare forță artistică ale unor autori precum F. N. Dostoievski, Lev Tolstoi, Milan Kundera, Jose Saramago, Yasunari Kawabata. Mă opresc doar asupra a două dintre ele, *Toate numele* de Jose Saramago și *Stăpân și slugă* de L.N. Tolstoi. În *Toate numele*, un registrator de la Arhiva Generală, domnul Jose, își găsește „sensul” vieții sale în „căutarea unei alte persoane”, în re-facerea biografiei, a vieții unor indivizi din care nu a mai rămas decât numele înscris pe o fișă de arhivă sau pe o piatră funerară. E adevărat că „învierea” acestor oameni ce au devenit niște simple nume... anonime se face în corpul unor cuvinte, în trupuri de hârtie –, dar sensul soteriologic al acestei acțiuni nu este mai puțin evident. O soteriologie care-l vizează și pe (mai ales?) domnul Jose, cel care se salvează pe sine de la „neantul existenței sale” prin cei pe care-i salvează de neantul în care au căzut viețile lor. În exemplul domnului Jose vedem că transcendența își desface și alte semnificații în lumea omului de azi, semnificații care ne împiedică să asociem „salvarea prin artă” unui dezabuzat estetism. Transcendența înseamnă pentru omul de astăzi depășirea vieții noastre înspre celălalt. Nu mai este vorba nicicum despre Altul absolut, cum îl numește Rudolf Otto pe Dumnezeu, ci despre „alteritatea de lângă noi”, din preajma noastră.

Dincolo de culoarea intenționat religioasă a scrierilor lui Tolstoi, nu este greu să ne dăm seama că tot o transcendență... umană vizează scriitorul rus într-o nuvelă precum *Stăpân și slugă*. Vasili Andreici – un negustor înstărit a cărui viață s-a desfășurat în marginea verbelor a „face” și „a avea” – descoperă, înzăpezit în mijlocul unei pustietăți imense, alături de servitorul său, însuși golul existenței sale și în cele din urmă modul în care se poate salva de el: salvarea vieții servitorului său, cu prețul propriei vieți. Chemarea pe care o aude nu este glasul unei divinități „ascunse”, ci este chemarea însăși a Celuilalt de lângă el, a alterității proxime revelate de trupul simplu și degerat al unui om a cărui viață o detestase mereu până atunci pentru neînsemnătatea ei. Nu credința în Dumnezeu îl face pe Vasili Andreici să se sacrifice pentru sluga lui, nu dorința de a face o ultimă faptă bună, mântuitoare. Ci simpla prezență a celuilalt de lângă el dezvăluită de vulnerabilitatea și fragilitatea acestuia în fața morții. Din nefericire, clipele în care cel de lângă noi se arată în întreaga maiestate a ființei sale sunt de obicei clipele în care umbra morții și-a pus deja pecetea pe chipul său, când stă să moară sau după ce a murit. Oricât de străin ne-ar fi fost, oricât de puțin l-am fi cunoscut, frecventat sau chiar plăcut – faptul morții sale ni-l face intim într-un mod neașteptat, ni-l apropie la nesfârșit și pentru totdeauna, face să se reverse în inimile noastre întreaga plenitudine miraculoasă a simplului fapt de a fi, de a fi fost. Așadar, nu apropierea morții lui Vasili Andreici – sau nu aceasta în primul rând –, ci apropierea morții servitorului său i-l face infinit apropiat, i-l descoperă ca pe aproapele său... absolut. Dar tocmai cu această descoperire a aproapelei, cu această transcendență de sine înspre celălalt survine supraumplerea golului propriei sale existențe, apropierea supremă de sine însuși. Așezându-se peste servitorul lui pentru a-l încălzi cu trupul și cu viața sa, Vasili Andreici ne arată că numai în felul acesta, atât de pământesc și de uman, al iubirii față de semenul nostru, putem să

devenim noi înșine, putem să dăm un sens existenței noastre. În termenii lui Martin Buber, se poate spune că Vasili Andreici nu a devenit Eu decât în momentul în care l-a descoperit ca Tu pe servitorul său.

Ce se întâmplă însă cu experiența religioasă într-o lume despre care s-a tot spus, până la saturație, că este desacralizată, dez-vrăjită, pentru care „Dumnezeu a murit”? Cum supraviețuiește, dacă există, o asemenea experiență într-o lume lipsită de un „dincolo” al ei, într-o lume proclamată drept unică și infinită în ea însăși? Un hermeneut al faptului religios, precum Mircea Eliade, ne poate oferi, crede Ștefan Afloroaei, un răspuns. Fără să o știe, omul unei astfel de lumi repetă un comportament specific omului religios, căci „sacru este un element al conștiinței” umane. Doar că „locul” unei alte lumi va fi descoperit, în mod aparent paradoxal, chiar în interiorul acestei lumi, ca „paradis terestru”, ca „insulă” îndepărtată, dar accesibilă, învăluită în ceața fermecătoare a unor insolite și mereu reînnoite promisiuni exotice. Acea altă lume este, pentru omul de azi, deopotrivă aici și acolo, departe și totuși aproape. Atât de multă sacralitate investește într-un asemenea „loc” miraculos – încât, odată descins pe el, vulgaritatea lui „reală” nu-l mai contrariază, el vede ceea ce a pre-văzut, întâlnește ceea ce a anticipat, modifică într-un mod spontan – donquijotesc – „obiectul” pentru ca acesta să se adecveze imaginii deja formate despre el. Nimeni nu mai vede că pretensele frumuseți thailandeze sunt *de fapt* niște femei urâte și obeze... („Un dincolo tangibil: paradisul din Oceanul Mare”, pp. 104–107). În definitiv, nici măcar nu putem afirma că un asemenea comportament ar constitui o diferență specifică a religiozității omului din zilele noastre câtă vreme „paradisul terestru”, „porțile către alte lumi”, „insulele fericiților”, tărâmul „subteran” (deci pământesc) al morților sunt elemente comune ale imaginarului omului religios. Eventual, cel mult, se poate spune că în omul de azi, eliberat de servituțurile unei religii „culte”, intelectualizate, se reactivează comportamente „natural” religioase, lesne de regăsit în cadrul societăților arhaice, tradiționale, dar și într-o mare parte din viziunea religioasă a grecilor antici. Marca comportamentului religios este, după spusele lui Eliade, „camuflarea sacrului în profan”, or această marcă o regăsim în atitudinea omului de azi, a omului „unei singure lumi” – atunci când acesta vede într-un loc îndepărtat de spațiul său familiar, în ciuda evidentelor asemănări cu acesta, o „altă lume”. La rândul lor, întâmplările cele mai banale, faptele cele mai obișnuite sunt mereu interpretate ca *semne* ce anunță altceva, un altceva care, de cele mai multe ori, ține de același registru ontologic, dar care are aceeași importanță cu a mesajului primit dintr-o altă lume. Te poți întreba dacă – în afara acestui „reflex hermeneutic” – omul ar putea suporta strivitoarea povară a plătudinii și rutinei, gigantica „ușurătate a ființei”.

Există însă și situații în care insignifianța vieții și a lumii devine de-a dreptul evidentă, indenegabilă, așa cum ne-o arată dialogul lui Ivan Karamazov cu Diavolul („Metafizica oaspetelui nocturn”, pp. 75–83). Cercul și cercul vieții îți provoacă dezgust și o implacabilă plictiseală. Nimic nu are importanță, nici măcar acest fapt că nimic nu are importanță. Existența și inexistența lui Dumnezeu, a lumii, viața și moartea ajung să se topească într-o indistinție totală, într-o completă indiferență. „Ce oră este? – Eternitatea”. În asemenea situații pare că transcendența a dispărut cu totul din lumea omului, că omul a rămas golit de tot și de el însuși, că nu are de făcut decât să suporte aceste nefaste clipe, să aștepte ca „eternitatea” să treacă de la sine, ca în acea poveste a unui „mare filosof” condamnat să străbată un drum de un cvadrilion de verste prin beznă până la paradis și care alege să se culce la marginea drumului; când se trezește, constată că a ajuns. „Repausul” total („să nu faci nimic”, „să nu opui nicio rezistență”, „să te miști cât mai puțin”) era și recomandarea sfinților părinți pentru asceții care se confruntau cu akedia – unul din numele epocale ale unei asemenea stări. Heidegger îl vede pe cel cuprins de angoasă tot ca pe un simplu pacient, „subiect” al unei pasiuni „nimitoare”: abia după ce iese din această dispoziție afectivă, el poate înțelege că ceea ce i s-a arătat a fost tocmai „nimitul”. Ștefan Afloroaei constată ceva deosebit de interesant: geniul lui Dostoievski descoperă o *activitate* specifică acestei stări, un *răspuns* pe care un „pătimitor” încercat îl poate da patimei de care este devorat, un act „de-o ființă cu ea” și totuși diferită de ea: *negația ca distracție și suferința ca divertisment*. Nihilistul este acel om „al unei singure lumi” care, copleșit de o plictiseală nimitoare, își „creează” o altă lume din chiar substanța întunecată a umorii sale. Căci, spre deosebire de credinciosul creștin care, după învingerea akediei, trăia o negrăit de dulce liniște, ca o mireasmă a Paradisului așteptat, „nihilistul” dostoievskian este plictisit de chiar acel paradis. El nu cunoaște nici

strălucirea faptului de a fi survenită pe fondul prealabilei lui aneantizări, așa cum este descrisă de Heidegger în ultimele pagini ale prelegerii sale *Ce este metafizica?* Sau, presupunând că i se dezvăluie și lui, plictiseala nu întârzie s-o întunece. Nimicul plictiselii se întinde și se regenerează la nesfârșit pentru cel care nu mai poate recunoaște Diferența și nu mai este sensibil la nicio ipostază a ei. Negația devine atunci singura formă de acțiune a celui care nu mai poate face nimic, *spectacolul* suferinței este tot ce-l mai poate amuza pe cel care suferă în totalitate. „Salvarea” – chiar dacă într-o formă macabră – vine și aici tot dintr-o reduplicare spectaculară a situației sale de viață. „Aici și acum” îl creează, prin repetarea de astă dată intenționată a nihilistului, pe „acolo și atunci”. După cum știm, atât Dostoievski cât și Nietzsche au anticipat, pe un ton amar profetic, triumful nihilismului. Acceptând că profeția lor s-a adeverit și că ne aflăm în mijlocul unei epoci nihiliste, nu putem inventaria oare omniprezența negației și suferința de divertisment printre formele de transcendență la care aderă omul de azi? Poate că, într-adevăr, este modul în care omul unei singure lumi preferă cel mai mult să depășească neantul și plictiseala care-l devoră la nesfârșit.

Aș încheia această cronică la una dintre cele mai remarcabile cărți de filosofie apărute în ultima vreme în România referindu-mă la paginile, absolut memorabile, scrise de filosoful român în marginea ideii enunțate de Borges în cadrul conferinței *Frumusețea ca senzație fizică*. Scriitorul argentinian descoperă sensul concret, aproape carnal al frumuseții, stârnind astfel perplexitate în cititorul său, chiar și în cel care știe că însăși etimologia cuvântului „estetic” trimite la sensibilitate. Percepția sau judecata estetică s-au asociat în mintea noastră cu imaginea unei sensibilități... lipsite de senzații, a unei sensibilități nesenzoriale, eterice, ideale... Ca și cum frumusețea ar ține de un alt gen de perceptivitate, unul de ordin afectiv-rațional – căci vorbim despre *sentimentul* sau *categoria* de frumos și nu despre senzația de frumos. Printr-o simplă și fericită alăturare de cuvinte, Borges ne readuce într-o puternică lumină această situație și îndrăznește „să coboare” așa-numitul „sentiment” estetic la nivelul „fizic” al senzației de frumos. Senzația de frumos fiind asociată telereceptorilor (putem spune: „o imagine frumoasă”, „o muzică frumoasă” sau „un miros frumos”, dar nu și „un gust frumos” sau „o atingere, o mângâiere frumoasă”; senzațiile obținute prin contact par să fie inadecvate „categoriei” de frumos) – tot ce putem spune în mod sigur despre ea este că presupune de la bun început o anumită distanță, o îndepărtare față de obiectul său, sortit să rămână, prin definiție, intangibil. Altfel, orice încercare de precizare a ei se lovește de eterna dificultate ridicată de „natura” oricărei senzații: aceea de a fi inefabilă. Inefabilă și totală, dat fiind că orice senzație este resimțită nu doar cu o parte a corpului sau a minții, ci cu totalitatea ființei noastre. În plus însă, „senzația” frumuseții se detașează de toate celelalte prin aceea că activează în cel care o resimte „dorința de frumusețe în sine”. Frumosul instaurează în cel care-l contemplă senzația unei donații inepuizabile și incomprehensibile. Deși frumosul se dă aici și acum, în totalitate și fără rest, el nu poate fi cuprins sau „reduș” la „aici și acum”-ul său – dar de-necuprinsul lui nu trimite la ceva în afara acestui „aici și acum”. Fără prezența efectivă a frumosului nu este posibilă nici frumusețea în sine; frumosul survine deodată cu ceea ce este dincolo de el; iar această frumusețe aflată „dincolo” coincide cu însuși frumosul văzut aici și acum. S-ar putea spune că numai un asemenea înțeles al frumuseții îl mai poate „salva” pe nihilistul care, precum Ivan Karamazov, nu mai poate crede într-o mântuire ce vine de dincolo de această lume. „Senzația frumuseții” îi va dezvălui prezența *fizică* a unui dincolo în însăși prezența ei absolută și unică.

Fabula existențială este o carte de referință pentru oricine vrea să înțeleagă cum mai este posibilă atitudinea metafizică în contextul relativismului, cum se reface această atitudine într-o lume fundamentată pe limbajul și datele acestuia; cum este posibilă metafizica pentru omul unei singure lumi.

Horia Vicențiu Pătrașcu