

## REPERE BIBLIOGRAFICE

**Vasile Muscă, *Momente filosofice din 50 de ani*, Editura Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2019, 406 p.**

1. Volumul întrunește, într-o cuprindere peste timp și vârste, contribuții de cercetare istorico-filosofică și valorizare, realizate de-a lungul unei jumătăți de veac, de profesorul Vasile Muscă, remarcabil istoric al filosofiei (de fapt, unul dintre cei mai înzestrați specialiști în acest domeniu), demn urmaș al marilor dascăli de odinioară ai Universității clujene.

Când citesc astăzi mărturisirea lui din „Cuvânt înainte”, încerc un sentiment de tristețe (parcă de vinovăție) la gândul că se cădea să-l întâmpinăm la împlinirea vârstei de 75 ani măcar cu un volum omagial! Dar, cu darul înțelepciunii dobândit prin truda în înțelegerea marilor clasici ai gândirii filosofice, colegul și prietenul meu Vasile mă scoate el însuși din încurcătură mărturisind: „La împlinirea în acest an, a unei vârste aniversare – 75 de ani de viață – am considerat potrivit să editez un volum cu caracter antologic cu titlul *Momente filosofice*, care să strângă între copertile sale câteva din realizările care mi se par cele mai reușite din recolta a aproximativ 50 de ani de când mă manifest pe tărâmul scrisului filosofic” (p. 5)

2. Studiile, unite tematic și stilistic, sub genericul anunțat prin titlul volumului, constituie de fapt o carte, în care sunt prezentate și valorizate sub semnul posterității lor în vârstele culturii europene, momente de referință din istoria spiritului uman. Principalii gânditori prezentați aici sunt „maßgebenden Menschen”, ca să reiau formula lui Karl Jaspers, vorbind de „Größe und Geschichte” (*Die maßgebenden Menschen*, Piper Verlag, München, 1964, la p. 9 notând: „Was ist Größe? Der große Mensch ist wie ein Widerschein des Ganzen des Seins, unendlich deutbar. Er ist dessen Spiegel oder Stellvertreter” – *Ce este măreție?* Omul mare este ca o oglindire a întregului ființei, înfinit semnificabil).

O astfel de poziție, ca permanențe istorice sub semnul „măreției”, au și unii dintre cei mari, prezentați prin ceea ce este important în gândirea lor: Socrate, Platon, Aristotel, Descartes, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Goethe, Nietzsche, Heidegger ș.a., mergând „de la începuturile presocratice ale gândirii grecești, și, desigur, și europene, până la filosofia mai apropiată de zilele noastre. E vorba așadar de o suprafață întinsă cu o concentrare asupra unor teme pe care le-am socotit de importanță deosebită... Toate aceste contribuții conturează, cred, o concepție unitară despre natura și caracteristicile procesului de evoluție a filosofiei europene” (p. 7).

Această precizare vine după o motivare de fond a unei astfel de cercetări: studiile din acest volum „constituie exerciții pe marginea unor teme de istoria filosofiei, ceea ce corespunde cu direcția principală a intereselor mele filosofice. Aceasta era ideea pe care mi-am însușit-o încă din primii ani de studenție de la profesorul meu D.D. Roșca... Consecința ce urmează în plan didactic pedagogic este că a face filosofie înseamnă a frecventa istoria filosofiei. Acest principiu m-a condus în întreaga mea activitate filosofică, ce, considerată în profilul ei, este una de istoric al filosofiei” (p. 6-7).

3. Desigur, referiri la acesta... se pot face numai prin luarea în considerare a studiilor în parte și de aceea, menționăm aici titlurile (precizând că date ale aparițiilor editoriale și derularea temelor în fiecare capitol sunt date de autor în „Cuvânt înainte” și în „Cuprins”): Sensul grecesc al filosofiei și filosoful ca tip uman în gândirea greacă; Platon și experiența politică a vremii sale; Aristotel sau filosofia în slujba polis-ului; Filosofie și libertate. Mitul peșterii și Condiția politicului la Platon; Neoplatonismul între epoca sa și epoca noastră; Însemnări privind nașterea modernității; Leibniz – filosof al epocii baroce; Iluminism și istorism; Metamorfozele rațiunii în secolul al XVIII-lea; Fețele iluministe ale rațiunii; Mari teme ale gândirii în epoca Luminilor; M. Mendelssohn: un profil din istoria iluminismului german; Montesquieu: Iluminismul și filosofia istoriei; „Revista

Athenaeum” – între fragmentarism și conștiința epocii; Schelling și dialogul său Bruno; Din filosofia lui Goethe; Hegel și istoria germană; „*Fenomenologia spiritului*: Hegel, Napoleon și balconul istoriei universale; „Voința de putere” și/sau „voința de sistem”.

Așadar, o cuprindere de momente semnificative din istoria spiritului uman, urmărită pe teme de bază ale cugetării filosofice la mari gânditori, cu preocuparea (anunțată ca program) de „exerciții pe marginea unor teme de istoria filosofiei”, susținute sub convingerea „că a face filosofie înseamnă a frecventa istoria filosofiei” (p. 6).

Este urmărită, pe teme fundamentale și în contexte istorico-culturale caracterizate cu buna cunoaștere a epocilor și domeniilor, o vastă arie a istoriei cugetării, mai întâi în lumea greacă (presocraticii, Socrate, Platon și Aristotel, neoplatonism) „întâlnirea plină de efecte istorice, mai ales prin neoplatonism, dintre politeismul păgân grec și monoteismul creștin”, apoi nașterea gândirii moderne (Descartes și Leibniz), iluminismul și Kant, idealismul german (Schelling, Hegel, Goethe, romanticii) și, prin Nietzsche și Heidegger, o latură esențială a gândirii contemporane.

4. Autorul procedează la o prezentare a gânditorilor studiați prin contextualizare în epocile de cultură și prin relevarea posterității ideilor directe ale construcției (și reconstrucției) teoretico-metodologice, istoria ideilor înfățișându-se ca parte integrantă a istoriei culturii. Exemplare în acest sens îmi par îndeosebi: prezentarea filosofiei și a filosofului ca tip uman în gândirea greacă; explicarea nașterii modernității și a afirmării ei prin filosofii timpurilor noi în legătură cu progresele științei, artelor și literaturii, împreună cu care contribuie substanțial la făurirea noului univers - „lumea modernă” mai precis: „În locul universului finit și închis, moștenit din Antichitate și consacrat de creștinismul medieval, stă într-o poziție privilegiată, pământul, iar în centrul pământului, ca simbolic rege neîncoronat al întregii creații, se află omul, acest *Imago Dei* care asigură demnitatea întregii creații” (p. 145).

Mai pronunțat specifică modernității este prezentarea filosofilor prin prisma stilului cultural al epocilor: „Leibniz – filosof al epocii baroce”, privit în lumina distincției, „între latura istorică și latura stilistică a noțiunii de baroc”: „tendința manifestă ca dominantă în câmpul stilistic pe care și l-a creat barocul, a unei imaginații îndrăgostită de forme excesive, a prezidat și la elaborarea metafizicii monadelor a lui Leibniz, ca produs tipic, și, totodată, cel mai valoros al barocului în filosofie” (p. 153).

Analiza (avizată, la obiect) a concepției lui Leibniz prilejuiește și o semnificație mai largă a unui „principiu filosofic fundamental”, al barocului, principiu care „rezidă în convingerea că esența fiecărei existențe se dezvăluie mai profund în actul mișcării decât în repaus. În viziunea barocă a realității, tot ceea ce există constituie sediul unei tensiuni interioare abia ascuse, încât mișcarea devine un limbaj universal, cel mai propriu al întregii realități. În acest sens, programul baroc al artei își propune să exprime mișcarea și fluiditatea, care nu pot fi fixate, oprite din loc. Noțiunea barocă a creației implică, mai degrabă, ideea contemporană de operă deschisă... O operă, așadar, în care linia de despărțire dintre interior și exterior tinde să se șteargă” (p. 162).

5. Mutatis mutandis, aceeași idee a cosubstanțialității filosofiei cu stilul cultural al epocilor, cu acel „Zeitgeist” (caracterizat de Hegel) persistă și în caracterizarea iluminismului, prin: relevarea „metamorfozelor rațiunii în secolul al XVIII-lea”; nașterea rațiunii istorice; fețele iluministe ale rațiunii; mari teme ale gândirii în epoca Luminilor și celelalte capitole legate de epoca modernă. Teza susținută prin acest context istorico-cultural, întru totul îndreptățită, credem, este următoarea: „Trebuie să admitem că în judecățile noastre istorice suntem înclinați, de cele mai multe ori, să nedreptăm epoca Luminilor, deprecind rolul excepțional pe care aceasta l-a jucat în conturarea profilului lumii moderne. Ne-am lăsat pradă obișnuinței de a considera că spiritul modern, și lumea modernă în care acesta s-a încorporat, s-au născut în Renaștere, cea care reprezintă cu adevărat zorii modernității... Fără îndoială, contribuția Renașterii la apariția lumii moderne este de o importanță ce nu poate fi ignorată în niciun fel. Dar, în toate planurile sale de existență materială și spirituală, lumea modernă este îndatorată Secolului al XVIII-lea al Luminilor, chiar mai mult decât Renașterii” (p. 186).

Și prezentările ce urmează, realizate cu buna cunoaștere a operelor filosofice și a contextelor istorico-culturale ale epocilor, confirmă această concluzie prin punerea în lumină și valorizarea

creațiilor acestui secol din istoria cugetării europene. Chiar dacă dintre acestea nu ar fi relevantă decât semnificația ideii nașterii rațiunii istorice, spiritul istoric, și tot ar fi de ajuns pentru a îndreptăți judecata de mai sus. Bineînțeles, nu-s de neglijat marile contribuții ale gânditorilor acestei epoci, cum spune autorul „marile teme ale gândirii în epoca Luminilor: Rațiune, Natură și Istorie. Căci „iluminismul așază în fața omenirii un orizont nou și vast, pe care epoca ce urmează îl va umple apoi cu magnificele realizări ale tehnicismului industrial ce asigură puterea omului asupra mediului înconjurător. În elanul său constructiv, ce urmărește să reazeze societatea omenească pe temelia unor noi principii intelectuale, iluminismul crede că aceste principii emană din rațiunea însăși. Dar, pe de altă parte, neputând duce până la capăt ceea ce și-a propus, eforturile iluminismului eșuează, proiectele... rămânând un adevărat «santier abandonat», cum se exprimă Paul Hazard” (p. 247).

Atunci când este vorba de „istorism”, trebuie însă rediscutat „conflictul inevitabil dintre istorie-rațiune, dar și ideea mai veche, a unui secol al XVIII-lea anistoric, opus prin aceasta secolului al XIX-lea istorist” (p. 269). Căci Montesquieu – precizează autorul (în unul dintre cele mai bune studii din volumul de față), „prin tendințele fundamentale care îi susțin concepția asupra istoriei, se află pe drumul care duce de la iluminism către istorismul romantic propriu-zis” (p. 270), situându-se „pe linia eforturilor pe care secolul său le depune în vederea constituirii unei gândiri istorice” (p. 271), poziționându-se totodată „față de ideile de progres și dezvoltare” (p. 287).

6. După acestea (este adevărat, prin relatări scurte, nu analize, dar cu buna intenție de a aprecia contribuțiile autorului), se face trecerea la studiile privitoare la epoca romantică (de fapt, ca și epoca greacă și idealismul german) una dintre preferințele autorului: Revista *Athenum*, și numitul „Frühromantik”; Schelling; Goethe; Hegel. Totul se desfășoară de-acum parcă sub semnul ideii că: „Datorită complexității conținutului său, bogăției manifestărilor sale în cele mai diferite planuri de existență omenească, romantismul constituie unul dintre fenomenele istoriei culturale europene care se lasă cel mai greu de prins într-o definiție clară și precisă. Oricât de multe tentative s-au consumat în acest efort... nu au izbutit decât o delimitare a fenomenului romantismului, o circumscriere mai precisă a perimetrului său, în sfârșit, o localizare a sa între niște coordonate mai exacte pe o imaginată hartă a vieții spirituale europene, într-un posibil *globus intellectualis*” (p. 292).

Frumos spus! Dar parcă aici s-ar simți și mai mult nevoia contextualizării în stilul cultural, prin apel și la alte cercetări, dar mai ales la greu egalabila vreodată contribuție a unui mare istoric al culturii, care ne dă mai întâi un sfat: „Am căutat pe cât posibil, să deschid o perspectivă cu totul nouă asupra acestui fenomen, prin care să i se identifice mai din adânc structura. O tentativă nu înseamnă, însă, necondiționat și o reușită. Voi lăsa, de aceea critica și, mai cu seamă timpul să-și spună cuvântul” (Edgar Papu, *Existența romantică. Schiță morfologică a romantismului*, Editura Minerva, București, 1980, p. 6).

„De-a lungul veacurilor – subliniază E. Papu – orice conținut lăuntric și-a creat o formă în artă, adică s-a adaptat unui *stil* corespunzător. Unul și același fenomen stilistic a apărut reiterat în istorie ori de câte ori anumite împrejurări similare se repetau și îl determinau. Așa a fost cazul cu barocul, bunăoară, sau cu manierismul. Această indeterminare stilistică a devenit de multă vreme un obiect elementar al cunoașterii în raportarea sa la clasicism. Există, totuși, și o excepție, în această privință. Un anumit conținut lăuntric nu și-a găsit adevărata formă artistică decât o singură dată – și foarte târziu – abia o dată cu momentul istoric al romantismului” (*Ibidem*, p. 199) – și în continuare, autorul caracterizează „ceea ce numim *starea muzicală* în sensul ei romantic, de neconfundat, cu muzica propriu-zisă și nici măcar cu *muzicalitatea*... Veacuri și veacuri întregi, asemenea stări constituiau un câmp alb, neutru, ignorat sau neluat în seamă. Ele nu încăpeau în nici o categorie... Numai momentul romantic, care aduce emanciparea deplină a tuturor funcțiunilor psihice, le face și pe ele... «să spargă formele spațiului și ale timpului mărginit»... Le face... să străpungă orice plafon categorial” (p. 200) și de aceea: „*Romantismul – apariție unică*”.

Dincolo de aceasta, trebuie subliniată valoarea studiilor asupra romanticilor, asupra lui Goethe, Schelling și Hegel, studii în a căror elaborare se recunoaște preferința autorului pentru această mare epocă din istoria culturii. Informarea bogată, la surse directe și valorizarea cu discernământ critic, dar și cu nuanță și simpatie constituie modalitatea de înfățișare a acestor creații de referință în istoria

gândirii, dar și în perspectivă, în construcțiile teoretice până în modernitatea târzie și după, așa cum o arată dezbateră în jurul lui Nietzsche și Heidegger (solicitând, parcă, și câteva considerații despre ce mai poate fi filosoful în vremea noastră: Dichter-Philosoph sau, permițându-ne impietatea de a schimba sensul întrebării pusă de Hölderlin: „...und wozu Dichter in dürftigen Zeit” (*Brot und Wein*, 7) în: ...und wozu Philosoph in dürftigen Zeit (și dacă formula lui Hölderlin s-a tradus prin: „Și la ce bun poeți în timpuri sărace”, să înlocuim în formulă „sărace” cu „de restriște”).

Dar să revenim la tema noastră, subliniind valoarea metodologică, de „reconstrucție filosofică” a modului (de fapt, a stilurilor) de gândire din epocile clasicului și romanticului. Încheierea la: *Schelling și Dialogul său Bruno...* ne spune ceva în acest sens: nu „stingerea dialogului”, ci „continuare pe linia menirii sale firești ca mijloc de căutare a adevărului”... (p. 326). Și e bine că „dialogul însuși este frânt, Bruno rămânând neterminat. Împrejurare favorabilă... pentru cititor, căruia i se întinde oferta de a se transpune în ipostaza de spectator al unui dialog real, efectiv, în cea de participant la un dialog imaginar pe care fiecare îl poate continua în planul propriei sale gândiri, cu mijloacele propriei sale fantezii filosofice, dacă, desigur, este dotat cu așa ceva”... (p. 327).

Dacă „vremea sistemelor filosofice a trecut, aceasta nu înseamnă „inutilitatea gândirii sistematice”; numai că aceasta merge pe o altă cale, care nu mai este cea a sistemului de gândire”, ci „a gândirii problemelor”, sistemele au pierit, „gândirea problemelor” este ceva peren (N. Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung, Kleine Schriften*, I, 1955).

Întrucât spațiul de joc al „gândirii constructive” s-a restrâns, „gândirea problemelor” poate lua și alte căi; așa cum au arătat-o romanticii, Nietzsche, Heidegger, orizontul pe care filosofia trebuie și să-l apropie, nu este *numai* cel al „raționalității științifice”, ci este și al altor tipuri de raționalitate.

7. Fără a încerca să cuprindem conținutul bogat și bine structurat logic și stilistic al volumului de față, încheiem printr-un text semnificativ pentru modul în care acesta a fost conceput: să ne spună nu numai ceea ce ne-au lăsat moștenire cei mari din istoria gândirii, ci și ceea ce putem desprinde noi pentru a înțelege noul „Zeitgeist” (Hegel): „În lumea contemporană, neliniștea pare sădită adânc în cutele sufletului european, sămânța ei fiind aruncată chiar la temeliiile culturii noastre actuale... Cultura europeană și sufletul european sunt așezute, în mod esențial, sub semnul devenirii absolute, și dialectica intuitivă a lui Goethe, la fel ca și cea conceptuală a lui Hegel, au contribuit din plin să impună ideea devenirii fără repaos în însuși miezul mentalității europene de astăzi... Ce surprize poate rezerva omenirii, pentru viitor, această nesfârșită devenire? Ce ar fi cultura europeană fără neliniștea devenirii?... este adevărat că astăzi seninătatea și calmul pe care grecii antici, creând, până acum singura cultură închisă, perfect rotundă a omenirii, ni l-au lăsat moștenire, l-am pierdut... sub impulsul devenirii istorice... (p. 339).

Subliniind gândul îndrăzneț al apelului la modele ale trecutului pentru a înțelege viitorul, consider că nu aș putea încheia altfel decât tot cu o trimitere în orizontul modelului grec al culturii: «*Dosis d'olige te phile te*» („Dorul e plăcut, oricât ar fi de mic”), Homer, *Odiseea*, VI, 208.

Alexandru Boboc

## Nicolae Georgescu, *Cuvinte și semne. Hermeneutica punctuației în poezia antumă eminesciană*, București, Editura Academiei Române, 2018, 616 p.

1. Cunoscut prin studii bine documentate și elaborate în perspectiva unei înțelegeri adecvate a operei lui Eminescu, autorul volumului de față impresionant nu atât prin proporții, cât printr-o abordare multilaterală a „fenomenului-Eminescu” prezintă (parcă într-o sinteză a contribuțiilor sale de până acum), într-o cercetare filologică și de istorie literară totodată, un model de hermeneutică aplicată la înțelegerea textului mării creații poetice eminesciene. Recunoaștem în elaborarea de față personalitatea unui remarcabil clasicist, pentru care domeniul investigat survine sub condeiul său ca un univers structurat în logica faptelor și în armonia formelor de viață și de gândire pe care le cuprinde.

Programul acesta sub multiple aspecte inedite elaborării este clar anunțat în „Cuvânt înainte”: „În lucrarea de față strângem la un loc studiile și cercetările care au stat la baza elaborării ediției noastre (în notă: M. Eminescu, *Poezii*, ediție critică, studiu introductiv, comentarii filologice și scenariul posibil al ediției princeps, Editura Academiei Române, 2012); lucrarea se constituie, așadar, în volumul al doilea al acestei ediții, și se dorește a fi un instrument de cercetare pentru eminescologi, pentru filosofi în general – și un instrument de lectură pentru iubitorii poeziei lui Eminescu. Intenția noastră este de a stabili un text al poeziei antume eminesciene cât mai apropiat de voința auctorială – ar pierde în subiectivism și ar fi considerată doar o nouă manieră de a-l edita pe poet dacă n-ar avea întemeierea necesară, adică trecerea efectivă prin nisipul fierbinte al tuturor experimentelor editoriale în domeniu” (p. 9).

2. Cu aceasta și începe o adevărată cursă cu obstacole de-a lungul timpului în care au fost editate poeziile lui Eminescu, într-un parcurs investigatoriu ce poartă semnul exigenței, al spiritului critic obiectiv, nuanțat prin darul cărturarului familiarizat de multă vreme cu acest gen de cercetare, de fapt de geneză a unei ediții critice a *Poeziilor* lui Eminescu, marcând momentele pe care le consideră semnificative (alese de un bun cunoscător al problemelor pe care le ridică o asemenea ediție și, bineînțeles, al operei eminesciene).

Și acum „Cuprinsul”: Eminescu și Marea Unire; Cuvânt înainte – Critica maioreșciană – de la cuvânt la idee; Cronologia antumelor (Poeziile în limba română, traduceri în limbi străine, traduceri de M. Eminescu în limba română); De ce îl căutăm mereu pe Maiorescu?; Edițiile Maiorescu; Întemeierea Eminescologiei; Între Maiorescu și *Convorbiri*; Între *Convorbiri* și Maiorescu; Ediția V.G. Morțun; Ediția Matei Eminescu: o cauză de familie; Ediția Ioan Scurtu; A.C. Cuza – sau Măsura faptei ziaristice; Ediția Adamescu – și (în continuare) edițiile: N. Iorga, Bogdan-Duică; Ibrăileanu, C. Botez, Mihai Dragomirescu, G. Călinescu, Perpessiciu, Gh. Bulgăr, Traianus Costa – după care: *Anexa*: Tendințe actuale în editarea poeziei postume (Școala de la Iași; Umanioarele în pericol; Efectul Petru Zugun; Școala de la București); În loc de concluzii; Apendix; Indice de autori; Indice de titluri ...

Așadar, o cuprindere realizată cu excelența cunoaștere a acestei istorii (deloc simple!) și cu perspectivă, nu numai pentru noi cei de astăzi, de aici și de acum. E de la sine înțeles că mă voi referi la unele probleme și soluții, pe care le aduce această istorie, încercând să nu procedez după preferințele mele, ci respectând demersurile interpretative ale autorului, care, trebuie să o recunoaștem, stăpânește domeniul cercetat la un nivel de cunoaștere și reflecție greu de atins chiar de cei care, prin specialitatea lor, îl pot aborda cu profesionalism.

3. Înainte de toate, aș începe cu sublinierea câtorva idei din „Concluzii” (de fapt, din „Interviurile României literare”), în care atenție se află, bineînțeles, *reeditarea antumelor*, în legătură cu care N. Georgescu spune „că impresia generală că Maiorescu a fost arhitectul Ediției princeps nu se susține”, și „că Eminescu este arhitectul volumului său de versuri” (p. 564, 565) – pentru toate acestea aducând argumente dintr-o documentare minuțioasă, cu apel la opiniile unor autorități în acest domeniu (Perpessiciu, scrisorile lui Eminescu, C. Botez, I.E. Torouțiu, G. Călinescu ș.a.) și consideră că sub Ibrăileanu „se întrevede o spargere a tradiției maioreșciene”, Ibrăileanu „este un Aristotel al eminescologiei noastre” (p. 569).

În același context, autorul face precizări și cu privire la *Postumele* eminesciene: acestea „necesită un tratament filologic asemănător” și consideră că „ar trebui, totuși, înființat un Institut Eminescu pentru validarea generală a operei poetului” (p. 571).

4. Revenind la sumarul bogat, judicios alcătuit în vederea unei evaluări obiective, cu discernământ și nuanță a importanței și valorii edițiilor de până acum ale *Poeziilor*, este de relevant faptul că această modalitate de lucru implică o concepție despre ceea ce trebuie să fie *o ediție critică*: o unitate, între *idee* și *cuvânt*, un echilibru în organizarea acesteia ca „*operă*” (cu nimic mai puțin semnificativă în afirmarea spiritului unei culturi decât operele de gen literar și artistic).

Aceasta decurge, în fond, din conceperea hermeneutică a proiecției unui rezultat al creativității umane în mediul culturii unei epoci. „Pentru interpret, – preciza H.-G. Gadamer – a se lăsa determinat

de fapte nu constituie, evident, o decizie «cuminte» unică, ci, realmente, «sarcina primă, permanentă și ultimă». Căci e vorba de a stăru cu privirea asupra lucrărilor de-a lungul oricărei induceri în eroare în care poate cădea interpretul, pornind chiar de la el însuși. Cine vrea să înțeleagă un text face întotdeauna o schiță. De îndată ce se arată un prim sens în text, el își conturează repede *un sens al întregului* (subl. n.). Un astfel de sens se arată, pe de altă parte, numai întrucât sensul însuși favorizează așteptările înscrierii către un sens determinat. În elaborarea unui astfel de proiect preliminar, pornind de la care, firește, este permanent revizuit ceea ce se obține în pătrunderea mai departe în sens, constă comprehensiunea a ceea ce se află aici” (*Von Zirkel des Verstehens / Cercul comprehensiunii – în: Fenomenologie și hermeneutică în scrieri de referință*, trad. și note de Alexandru Boboc, Cluj-Napoca, 2013, p. 216).

În „cercul comprehensiunii”, după conținut „al Întregului și Părții”, este formulată „o premisă care călăuzește orice comprehensiune”. Ea spune că este inteligibil numai ceea ce reprezintă efectiv *o unitate desăvârșită* (subl. n.). Astfel și considerăm această premisă a perfecțiunii atunci când citim un text. Numai când această premisă se dovedește nesolvabilă, adică textul nu este inteligibil, punem sub semnul întrebării, ne îndoim în privința moștenirilor și căutăm să le îndreptăm” (p. 220).

5. Acest „căutăm să le îndreptăm” călăuzește și pașii autorului de față în cercetarea și evaluarea „moștenirilor”: „Toate edițiile critice ale antumelor eminesciene sunt de luat în seamă, având în spate editori care au trudit mult pe text și pe interpretarea lui filologică. S-a instituit, însă, un stil, un comportament general: nici un editor nu notează diferențele de lectură ale predecesorilor săi. Numai sporadic, unde sunt semnificative aceste diferențe sunt semnalate în note finale (rar, și în note de subsol). De aceea eu am procedat la o lectură sinoptică, adică la o comparație, vers cu vers, a textului din fiecare ediție în parte, oferind selectiv și fotocopii ale surselor comparate”; de fapt, „fiecare ediție este un punct de sprijin pe spații mici, îți arată că textul a fost judecat de-a lungul drumului, îți dă curaj și întemeiere în cercetare” (N. Georgescu, *op.cit.*, p. 569).

Ceea ce ne anunță autorul este, într-adevăr, o muncă temeinică, dar necesară într-o ediție critică în care are importanță nu numai așezarea în ordine a poeziilor, ci și chestiunile de punctuație a textului eminescian, „chestiuni, spune autorul, care țin, ca să zic așa, de interpretare, dar nu a textului original, al lui Eminescu, ci a interpretărilor lui” (*Ibidem*, p. 570).

De fapt, toți editorii „doresc accesibilitate, se adresează unui cerc cât mai larg de cititori, mai ales tinerilor școlari sau studenți în formare. În această ediție a mea, am scos vreo mie și ceva de virgule puse de-a lungul timpului în textul eminescian – și am repus la locul lor, vreo câteva sute, eminesciene, scoase de alții (notând fiecare loc, desigur) (p. 570) și exemplific pe larg cu finalul Luceafărului.

Fără a încerca să redau caracterizările fiecărei ediții a *Poeziilor* antume ale lui Eminescu, întreprinsă de autor cu autoritatea filologului clasic și a pregătirii metodologice hermeneutice, rămân și eu, ca și autoarea „Interviurilor României literare”, în „așteptarea cu interes a dezbaterilor pe marginea acestei ediții a antumelor” și îmi exprim admirația și prețuirea acestui neprețuit dar pe care colegul Nicolae Georgescu îl face culturii noastre, îndeosebi în epoca nouă, în care atitudinile distructive îndeamnă la „răsturnarea miturilor”.

Drept încheiere, îmi îngădui să-l citez pe autor în postura lui de om al echilibrului, al înțelegerii situației în care ne aflăm în raportarea la tradiția culturii noastre: „Mi-ar surânde să-mi dau pseudonimul *Didim* (acesta a fost un critic rău de tot, poreclit *Helkenteros*, adică «Mațe de aramă», pentru că digera orice) și să scriu despre fiecare ediție eminesciană în parte. Cred însă că s-ar speria lumea și nu l-ar mai edita pe Eminescu. Mai bine în sălbăticia de acum, cu atâtea sisteme ortografice, de punctuație, de antologare – decât deloc. Eminescu se așază în mintea și în sufletul românilor și așa, lăsând fiecăruia dreptul și răgazul să-l regândească” (p. 571). Orice comentariu îmi pare de prisos!

*Alexandru Boboc*

**Gheorghe Dănișor, *Însingurare. O filosofie despre istoria eșuată a umanității*, Editura Universul Juridic și Editura Simbol, 2019, 302 p.**

Raportarea omului la sine și la ceilalți, la societate și la lume, are în general două înfățișări, pe cât de relevante, pe atât de contradictorii: prima, în care ceilalți și societatea valorică a sinelui, ori, a doua, prin care ceilalți și societatea sunt realități străine, solicitante și, eventual, împovărătoare, dar, de pe urma cărora uneori se pot trage foloase.

Preocupările de definire a omului, de analiză și autoanaliză, de recunoaștere a celui alt și a sinelui în celălalt urmăresc „surprinderea adevăratei valori a logosului” (p. 7), adică, atât ca *ratio*, cât și ca *sermo*, după cum formulează perspectiva de interpretare Gh. Dănișor, în lucrarea intitulată *Însingurare. O filosofie despre istoria eșuată a umanității*. Individualismul timpului prezent aduce omului însingurare atât față de ceilalți, cât și față de sine. Totodată filosofia politică se desfășoară ca forță de legitimare a individualismului, al cărui apogeu, în zilele noastre, face din însingurare un fenomen accentuat, determinant.

După părerea noastră însă, problema ireductibilă este aceea că trebuie să recunoaștem, în spirit esopian (vezi fabula sa despre limbă), că atât *ratio*, cât și *sermo* sunt (chiar și luate împreună, nedisociate) în mod potențial uneori surse ale conexiunii interumane și alteori surse ale separării; nu putem identifica o parte a logosului sau a rațiunii inteligibile și discursive ca fiind determinantă cu necesitate pentru coeziunea și solidaritatea, plină de responsabilitate și recunoaștere între oameni, ci este necesar să identificăm logosul social.

Lucrarea ne propune o cercetare organizată diacronic axată pe coordonatele Antichității, Evului Mediu și, apoi, ale modernității și postmodernității. Pornind de la logică ca temei al politicului, ajungem la noetic, la binele ontologico-noetic și la semnificația binelui. De asemenea, gândirea antică platoniciană evidențiază rolul educației (*paideia*). Prin filosofie și *paideia*, deschiderea către *theoreo* conduce către *agathon*. Prin contemplație accedem la *nous* și la domeniul ideilor și arhetipurilor care stau la baza creației.

Calea filosofică este în mod potențial calea spre conștiință. Calea filosofică prin viață este descrisă și de vechiul îndemn „Cunoaște-te pe tine însuți!” Cunoaștere în raport cu ce? Cum contemplăm și ce analizăm, dacă eliminăm raportarea la marile idei și arhetipuri, multe dintre acestea, cu un pronunțat caracter principial. Poate că există o cunoaștere în absolut, lipsită de referențial și termeni comparativi, dar această cunoaștere produce un tip de informație, nu neapărat și semnificație (relevanță socio-umană). Conștiința individuală, ca și cea colectivă, este structurată și orientată de interpretarea prin raportare la principii, adică, de semnificațiile asumate, prin raportarea la perspective coerente, la corpusuri de idei și arhetipuri. Și aici, principiul și arhetipul sunt alăturate prin asemănare: arhetipul este interpretat și ca model, cu „forță” de semnificare, etică, politică și paideutică așa cum abordam recent și în cadrul unei tipologii a reprezentărilor și imaginilor, în societatea umană guvernată de imagine.

Dar îndemnul „Cunoaște-te pe tine însuți!” nu se referă numai la privirea filosofică înăuntru, ci și la cea socială, gnoseologică, axiologică și etică, îndreptată spre „în afară”, în prezent, în trecut și în viitor. Cunoașterea vine cu putere și responsabilizare, precum și cu adecvarea relaționării cu celălalt, la celălalt și la context. Cu toate acestea, chiar și dacă urmărim demersul interpretativ principial, după Platon, prin cunoaștere, stăm doar la „porțile Binelui și în vestibulul locuinței acestuia” (p. 29).

Acest beneficiu (de a sta – măcar – „la porțile Binelui”) nu este apanajul exclusiv al filosofului, dar aparține omului înzestrat cu capacitatea intelectuală de conștientizare a beneficiilor logosului și nu doar pe cele ale relaționării, acesta fiind avantajul individului cu apetențe filosofice. Odată cu semnificațiile clare avem și o mare probabilitate a deschiderii către domeniul responsabilității, al asumării, al consecințelor și al finalităților, adică al eticii. Această mare probabilitate nu este garantată. Dar, fără această iluminare filosofică a raționalității întru socialitate, demersul etic devine irelevant, iar raționalitatea umană se reduce la calcul. Renunțarea la *agathon*, la principiul călăuzitor ontologico-noetic, presupune că „nimic nu se «leagă»”. Fără raportarea la principiu, relațiile devin superficiale și ușor de destrămat, solidaritatea socială având de suferit. Fiecare cu adevărul său, fiecare cu interesul său sunt ingrediente care alterează politicul și îl îndepărtează tot mai mult de spiritul *polis*-ului. Această separare însă este distructivă, pentru că dispar țelul, finalitatea acțiunilor”.

(p. 65) După părerea noastră, separarea este periculoasă într-adevăr, dar mai degrabă pentru că în multiplicarea individualistă a țelurilor și finalităților, care nu dispar, se creează o logică de tipul „scopul scuză mijloacele”, dublată de apariția unui „spațiu” al țelurilor și finalităților, o adevărată „piață” guvernată de o logică economică a cererii și ofertei, care, la rândul său, conduce la creșterea ponderii țelurilor și finalităților care presupun câștigul imediat, cu relevanță individuală, aici și acum.

Pe calea investigației conduse de Gh. Dănișor, găsim chiar în istoria filosofiei surse ale individualismului rampant și ale însigurării. „Sofiștii sau momentul fragmentării logosului” atenționează asupra separării *physis*-ului de *nomos*, care echivalează cu separarea politicului de natural (p. 54), astfel încât gândirea nu mai pune în mișcare, cu adevărat, logosul. Acesta, logosul, implică un *cogito plural* (spre deosebire de ceea ce întâlnim la sofști și la Descartes), un dialog al gândirii cu ea însăși (vezi principiul aristotelic al gândirii care se gândește pe sine) – p. 58. „Viciul curentului sofist de gândire este cel al susținerii cuvântului suficient sieși, având aroganța de a elimina principiile, ca fiind nefolositoare, pentru că nu pot fi dovedite. Conform logicii, principiile sunt nedemonstrabile, dar sunt cunoscute nemijlocit”. (p. 59) În consecință, sofștii renunțau și la importanța acordată principiului unic – Binele. Gândirea mai degrabă neprincipială implică politica-negociere și chiar politica-negoț, arată Gh. Dănișor, cu consecințe negative, neprincipiale, pentru întreaga societate. Gândirea și vorbirea filosofică au rostul de a surprinde ceea ce există „genul celor reale” (Platon), temeiurile și fundamentele (*ce estele* despre care vorbește și Alexandru Surdu) și de aceea *miza filosofică* este ca drumul ce trece deopotrivă prin gândire întemeiată și vorbire întemeiată, adică, și cu temei și cu fundament să conducă la Adevăr. Soluția *contractului*, ancorat în zona lui *nomos*, a convenționalului relativ emancipat de principii, deoarece urmează doar reguli, îngăduie avantajul, persuasiunea și, până la urmă, manipularea.

Elenismul a contribuit la „istoria eșuată” prin separarea interiorității de exterioritatea umană. Accentul pus pe relație, care decurge din separare, neglijează esența: unitatea dintre *polis* și *politeia*, faptul că „*polis*-ul nu este decât o modalitate trecătoare de exprimare a celui a-fi-împreună-cu-ceilalți” (p. 67), a cărui calitate (respectul pentru individualitatea umană *întru* coeziune socială) depinde de logosul unitar și decurge din acesta. Lucrarea lui Ion Banu, *Filosofia elenismului ca etică* (1980), este frumos valorificată într-o discuție despre filosofeme și structură consonantă cu pledoaria pentru unitatea dintre intuiția individuală și rațional-discursivul structurant de care depinde a-fi-împreună-cu-ceilalți, care este tocmai expresia logosului plener.

Autorul demonstrează că Evul Mediu a adâncit ruptura dintre *ratio* și *sermo*, care a generat și emergența individualismului în filosofie și drept, o disociere a logosului exprimată socio-politic prin fărâmițare excesivă, rezolvată apoi prin absolutism. Dacă „Universalul este idealitate (formă preexistentă) incorporată în lucruri. Acesta este existențial-noeticul ca fundament” (p. 98), iar raportarea omului la logos, universal și idealitate „face” istoria. Dar acesta este un temei cu potențial etic. Este aspectul prin care în *logos* avem și dimensiunea conexiunii, *lego*. *Ancorarea ontologiei în logos* presupune un tip de deschidere, de libertate și eliberare, a căror înțelegere și valorificare pornesc de la acest îndemn, prin care totul câștigă în semnificație și claritate.

Descartes este emblematic deopotrivă pentru „ideile clare” și pentru o filosofie a certitudinii, precum și pentru individualismul filosofic modern. Gh. Dănișor demonstrează, pe urmele lui Kant, faptul că „figura specific carteziană a adevărului va fi de acum înainte *certitudinea*, al cărei centru este raportul cu sine însuși al «eului» ca «Eu gândesc»” (p. 107). Altfel spus, problema cartezianismului este eul care triumfă în raport cu obiectivitatea. *Cuget, deci există* este maxima individualismului modern și generatoarea „închiderii conștiinței în sine” și a unei monadologii de tip leibnizian, fără beneficii pentru coeziunea socială. Kant, fără a anula acel „eu gândesc”, abordează omul rațional-acțional, care își dă (singur) legea și care, întemeind individualismul pe lege, îl deschide, prin răspunderea cu care îl investește, către ceilalți. Hegel angrenează individul în dialecticitatea unui Spirit absolut, într-o devenire universală, întru înfăptuirea libertății, iar înfăptuirea libertății și devenirea Ideii nu sunt „meritul” individualului, ci numai implică individualul (p. 113–125). Ca urmare, „Omul lui Descartes este un individ care se izolează pe sine”, pe când „Omul lui Kant și Hegel se rătăcește într-o obiectivitate în care el este simplu instrument al unei realizări către care



privește cu uimire și n-o mai înțelege”, fiind „prea supus raționalului”, este totuși îndepărtat de *agathon*. Autorul observă că abia Levinas precizează că „Nu există libertate și, ca urmare, înțelegere decât în măsura în care îl găsec pe celălalt ca fiind eu însumi exteriorizat”, în „înțelegere ca act al bunăvoinței originare”, fiind șansa omului complet și nu în concepția unui „supraom” (ca preamărire nietzscheană a individualismului), ori a omului nou de tip totalitar.

Critica logicii contractualiste este o critică a logicii convenționale orientată într-un fel sau altul de un interes, a căror valoare întemeietoare morală nu se va putea ridica niciodată la nivelul logicii principiale orientată de *agathon*. Kant însuși în contractualismul său, identificând conceptul de „voință bună”, se apropie mult de o necesară întemeiere ontologică a moralei. Comparând modelele aristotelic și kantian de a gândi, așa cum o face și Anton Dumitriu, Gh. Dănișor evidențiază că modelul aristotelic este bazat pe sezizarea intuitivă a esențelor (modelul kantian fiind formal) și astfel deschide calea spre surprinderea realității, spre *înțelegere* și de aici spre posibilitatea *apartenenței* și *participării* (p. 163). Sunt ingredientele existenței sociale nedistorsionate. Ce semnificație poate avea cu adevărat o concepție ca cea rawlsiană, a dreptății ca echitate dacă este independentă de orice pretenție de adevăr obiectiv, se întreabă autorul, valorificând o observație făcută de R. Dworkin. Până la urmă, la o analiză mai atentă se poate să rămânem cu un argument (circular) de tipul „dacă echitatea este, echitatea trebuie să fie”.

În postmodernism, interpretarea autorului își propune depășirea viziunii deconstructiviste prin cuprindere-comprehenșiune-înțelegere. Filosoful Gh. Dănișor recurge în acest sens la o estetică a „uitării” de sine, totodată, o filosofie a „uitării” ca privire (o coincidență interesantă, această metaforă și „metodă” a privirii, care aminteste de Levinas și de discuția despre problema cunoașterii în feminism și „cunoașterea situată” la Donna Haraway, unde privirea evaluează distanțele și le reduce), implicând „relaționarea «la vedere»”, o „artă a răbdării înălțătoare”, o tendință cvasispontană și unificatoare a privirii, o întoarcere la sine prin uitarea de sine. A fi vizibil devine a fi pentru celălalt și un mod de a ajunge la postmodernismul etic. „*Însingurarea* contemporană a ființei umane este rezultat al incapacității sale de a transpune în reguli acea dispoziție interioară de a face bine. Această dispoziție naturală trebuie conștientizată și transpusă în comportament universal, scoțând în relief capacitatea morală a ființei umane. Nu trebuie inventate reguli” (p. 193), căci sentimentul aristotelian al binelui ca firesc va implica și rațiunea, care, colaborând cu simțirea, va face ca o anumită vibrație a binelui și a iubirii (*agathon*) să ajungă la celălalt, să-l „atingă” și să-i fie în aceeași măsură specifică, așa, ca și cum ar fi pornit de la sine. Conștiința individuală rămâne instanță etico-morală și în postmodernism, acceptă autorul, dar este de părere că această instanță este în postmodernism slăbită de accentul plasat pe *sermo*, pe discursivitate. De aici rezultă și o dispersie a normelor în contingent (p. 204), discutată în capitolul intitulat „Dreptul postmodern”.

„A-fi-împreună-cu-ceilalți”, centrul de greutate al acestui demers, „structura *unificatoare* a vieții în societate” este logos social unificator, aducând împreună rațiunea și simțirea; grație și educației, al cărui rol este de a aduce în domeniul vizibil al recunoașterii grija, libertatea, corectitudinea, loialitatea, autoritatea, caracterul sacru. Prin educație, oamenii își recunosc adevărata natură de ființe drepte, ale Binelui, care sunt determinate să se manifeste liber pentru a-și confirma acest *habitus*. Voluntariatul este întocmai o confirmare a acestui *habitus* uman de a face bine în mod dezinteresat (p. 287-297).

Societatea a fost și este relativ distorsionată față de idealitatea contemplării, care conduce la logos („logos social”), responsabilizare și recunoaștere, adică, la un tip de socialitate dezirabilă. *Relaționarea întru bine reprezintă o înclinație* de ordinul normalității, care devine eveniment doar în existența „întru imediat și pentru securitate” (Lucian Blaga).

Henrieta Anișoara Șerban

