

„LA IZVOARELE IMAGINAȚIEI CREATOARE”

**Studii și evocări în onoarea
profesorului Mircea Borcilă**

BCU Cluj / Central University Library Cluj

**Editori:
Elena Faur, Diana Feurdean, Iulia Pop**

Argonaut & Eikon

Seria: PHILOGIA

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

LA izvoarele imaginației creatoare : studii și evocări în onoarea profesorului Mircea Borcilă / editori: Elena Faur, Diana Feurdean, Iulia Pop. – Cluj-Napoca : Argonaut, – București : Eikon , 2022. –

Bibliogr.

ISBN 978-606-085-113-4

ISBN 978-606-49-0753-0

I. Faur, Elena

II. Feurdean, Diana

III. Pop, Iulia

IV. Borcilă, Mircea (despre)

082.2(Borcilă,M.)

BCU Cluj / Central University Library Cluj

DOI: 10.26424/978-606-085-113-4

© Autorii își asumă răspunderea pentru ideile exprimate în materialele publicate./ The authors assume all the responsibility for the ideas expressed in the published materials.

Editori: Elena Faur, Diana Feurdean, Iulia Pop

Tehnoredactare și copertă: Ioachim Gherman

CUPRINS

CUVÂNT-ÎNAINTE	17
Mircea Borcilă – Un promotor ilustru al științelor culturii.....	21
Mircea Borcilă – Activitate științifică și editorială	41
REVERBERAȚII	63
Iulian Boldea Sub zodia integralismului.....	65
Sanda Cordoș Schiță de portret în mișcare	72
Alin-Mihai Gherman Trei cuvinte rare	75
Ion Istrate Cum l-am cunoscut pe Mircea Borcilă	78
Johannes Kabatek, Cristina Bleorțu Correspondența dintre Mircea Borcilă și Eugeniu Coșeriu	83
TEORIA ȘI FILOSOFIA LIMBAJULUI.....	121
Mircea Flonta Abordarea naturalistă și abordarea istoric-culturală a cercetării limbajului în viziunea lui Eugeniu Coșeriu	123
Jesús Martínez del Castillo La filosofía hecha lingüística	145

CUPRINS

Dumitru-Cornel Vîlcu Sensul celor patru – o conversație imaginară despre poezie (și înțelegerea omului in-actual)	169
Floarea Vîrban Lingvistica [integrală] – știință eidetică?	206
HERMENEUTICĂ ȘI SEMIOTICĂ	227
Lucia Cifor Statutul și identitatea hermeneuticii literare	229
Aurel Codoban Trei întâlniri teoretice cu poeticianul Mircea Borcilă	239
Göran Sonesson On the Borders of Metaphorology: Creativity Beyond and Ahead of Metaphors	247
Jordan Zlatev, Tapani Möttönen Semiotica cognitivă și lingvistica cognitivă	277
LINGVISTICĂ, PRAGMATICĂ ȘI POETICĂ	315
Maria Aldea Termeni de gramatică. O abordare lexicografică	317
Iulia Bobăilă La metáfora científica y la anulación de la incongruencia. Implicaciones traductológicas	333
Oana Boc Poezia lui Gherasim Luca – armonia unei lumi dizarmonice. O abordare funcțional-tipologică	344
Eugenia Bojoga Dezbaterea limbă română sau „moldovenească” în spațiul online rusesc	364

CUPRINS

Pompiliu Crăciunescu O tainică relianță: poetician – poet	396
Daniela Filip La nature sémantique de l'ironie textuelle. Une approche de la perspective de l'intégralisme linguistique	407
Rodica Frențiu Tipologia textuală și discursul hagiografic	423
George Dan Istrate Metafora în terminologia artelor vizuale în română și italiană.....	441
Mariana Istrate Substitute stereotipice ale coronimelor în limbajul publicitar al turismului	454
Victoria Jumbei Configurații semantice cognitive în <i>Povestea lui Harap-Alb</i> de Ion Creangă	469
Mihai Lisei Cuvântul scris și fotografia în reportajul de ziar. Modalități de analiză	480
Rodica Marian Subiectul absolut al artei și alteritatea creatoare	498
Ion Mării Note lexicografice	513
Nicoleta Neșu Câteva observații legate de rolul profesorului-vorbitor de limbă maternă în traducerea pedagogică utilizată în predarea limbilor străine.....	533
Cristian Pașcalău Modul orfic în poezia lui Teofil Răchițeanu. O abordare în lumina poeziei antropologice.....	543

CUPRINS

Iulia Pop Prolog de Nichifor Crainic. O lectură în cheie „semantic-logică” (Revelații la cursul de poetică)	569
Liana Pop Parcours métaphoriques: de l’écrit à l’oral	574
Maria Ștefănescu, Mircea Minică O privire, din perspectiva lingvisticii coșeriene, asupra vocabularului religios reflectat în dicționarele generale de limbă	580
Emma Tămâianu-Morita Beyond the Poetic: Exploring the General Mechanisms of Textual Sense Construction	592
Flavia Teoc The Theory of Discourse Poiesis in <i>Perpetua’s Passion</i>	619
Maria-Alexandrina Tomoiagă Desemnarea metaforică a <i>vieții</i> în limba română	641
Cristina Varga Metaforele conceptuale ale socializării online în limba română	669
Dina Vîlcu The Religious Element and the Language of the 1989 Revolution in Romania. An Integralist Approach	689
INTERFERENȚE CULTURALE	709
Doru Radosav Cărțile sfinte și retorica sentimentului religios	711
Ion Taloș Despre întâlnirile dintre culturi și efectele lor	720

CUPRINS

Rudolf Windisch
**Mircea Borcilă macht Eugenio Coseriu
in Cluj-Napoca bekannt 725**

FOTOGRAFII..... 745

LISTA CONTRIBUTORILOR 759

TABULA GRATULATORIA..... 787

BCU Cluj / Central University Library Cluj

TABLE OF CONTENTS

FOREWORD	17
Mircea Borcilă – An Illustrious Promoter of Cultural Sciences	21
Mircea Borcilă – Scientific and Editorial Activity	41
REVERBERATIONS	63
Iulian Boldea Under the Sign of Integralism	65
Sanda Cordoş A Portrait Sketch in Motion	72
Alin-Mihai Gherman Three Rare Words	75
Ion Istrate How I Met Mircea Borcilă	78
Johannes Kabatek, Cristina Bleorţu Correspondence Between Mircea Borcilă and Eugenio Coseriu	83
THEORY AND PHILOSOPHY OF LANGUAGE	121
Mircea Flonta The Naturalistic Approach and the Historical-Cultural Approach to Language Research According to Eugenio Coseriu	123
Jesús Martínez del Castillo Philosophy Made Linguistics	145

TABLE OF CONTENTS

Dumitru-Cornel Vâlcu <i>The Sense of Four – An Imaginary Conversation on Poetry (and the Understanding of the In-actual Man)</i>	169
Floarea Vîrban [Integral] Linguistics – an Eidetic Science?	206
HERMENEUTICS AND SEMIOTICS	227
Lucia Cifor The Status and Identity of Literary Hermeneutics	229
Aurel Codoban Three Theoretical Encounters With the Poetician Mircea Borcilă	239
Göran Sonesson On the Borders of Metaphorology: Creativity Beyond and Ahead of Metaphors	247
Jordan Zlatev, Tapani Möttönen Cognitive Linguistics and Cognitive Semiotics	277
LINGUISTICS, PRAGMATICS, AND POETICS	315
Maria Aldea Grammar Terms. A Lexicographical Approach	317
Iulia Bobăilă The Scientific Metaphor and the Cancellation of Incongruency. Translation Implications	333
Oana Boc The Poetry of Gherasim Luca – The Harmony of a Disharmonious World. A Functional-Typological Approach	344

TABLE OF CONTENTS

Eugenia Bojoga The Romanian vs. "Moldovan" Language Debate in the Russian Online Space	364
Pompiliu Crăciunescu A Mysterious Reliance: Poetician–Poet	396
Daniela Filip On the Semantic Nature of Textual Irony. An Approach in the Light of Linguistic Integralism	407
Rodica Frentiu Textual Typology and the Hagiographic Discourse	423
George Dan Istrate Metaphor in the Terminology of the Visual Arts in Romanian and Italian	441
Mariana Istrate Stereotyped Substitutes of Coronyms in the Language of Tourist Advertising	454
Victoria Jumbei Semantic-Cognitive Configurations in <i>Povestea lui Harap-Alb</i> by Ion Creangă	469
Mihai Lisei The Written Word and the Photo in the Newspaper Report. Possibilities of Analysis	480
Rodica Marian The Absolute Subject of Art and the Creative Alterity	498
Ion Mării Lexicographical Notes	513
Nicoleta Neșu Some Observations Regarding the Role of the Native Speaker Teacher in Pedagogical Translation Used in Foreign Language Teaching	533

TABLE OF CONTENTS

Cristian Pașcalău The Orfic Mode in the Poetry of Teofil Răchiteanu. An Approach in the Light of Anthropological Poetics	543
Iulia Pop “Prolog” by Nichifor Crainic. A Key Reading in Logical Semantics (Revelations in the Poetics Course)	569
Liana Pop Metaphorical Pathways: From Writing to Oral	574
Maria Ștefănescu, Mircea Minică Some Remarks on E. Coseriu's Structural Semantics and its Relevance for Lexicographic Definitions	580
Emma Tămâianu-Morita Beyond the Poetic: Exploring the General Mechanisms of Textual Sense Construction	592
Flavia Teoc <small>BCU Cluj / Central University Library Cluj</small> The Theory of Discourse Poiesis in <i>Perpetua's Passion</i>	619
Maria-Alexandrina Tomoiagă The Metaphorical Designation of <i>Life</i> in the Romanian Language	641
Cristina Varga Conceptual Metaphors of Online Socialization in Romanian	669
Dina Vilcu The Religious Element and the Language of the 1989 Revolution in Romania. An Integralist Approach	689

TABLE OF CONTENTS

CULTURAL INTERFERENCES	709
Doru Radosav	
The Holy Books and the Rhetoric of Religious Feeling	711
Ion Talos	
On the Encounters Between Cultures and Their Effects	720
Rudolf Windisch	
Mircea Borcilă Makes Known	
Eugenio Coseriu in Cluj-Napoca	725
PHOTOS	745
THE LIST OF CONTRIBUTORS	759
TABULA GRATULATORIA	787

BCU Cluj / Central University Library Cluj

DUMITRU-CORNEL VÎLCU¹

***SENSUL CELOR PATRU –
O CONVERSAȚIE IMAGINARĂ DESPRE POEZIE
(ȘI ÎNȚELEGEREA OMULUI IN-ACTUAL)***

Un filosof, un lingvist, un poetician și un poet intră într-un bar. Sau nu trebuie neapărat să fie un bar – mai degrabă, într-un loc pe care-o să-l acceptăm drept *nedeterminat*: un fel de scenă goală, ca-n *Dogville*-ul lui Trier, doar că mai prietenoasă cu colocvialitatea și decât filmul pomenit, și decât spațiul, totuși, în mod asumat scientist, al acestor pagini învăluitoare.

Pe cei patru îi (re)cunoaștem în mod obișnuit după numele: Martin (Heidegger), Eugeniu (Coșeriu), Mircea (Borcilă), Anton (Horvath); cu toate acestea, nu putem acum fi siguri (dată fiind straniețatea, imprecizia, poate chiar abstracția circumstanțelor) că-i avem în față „chiar” pe ei, cei pe care i-am citit sau întâlnit în carne și oase – sau doar o ficțiune de-propriile-noastre-mintii-proiectată. N-avem, și ne-ar fi greu să o găsim, măsura certă a gradului de apropiere pe care fiecare replică mai-jos-consemnată o are față de ceea ce, în mod normal, ar spune fiecare dintre vorbitori. Nimic nu e „normal” în următorul dialog; dar când vorbim de(spre) sensul poeziei, tocmai *normalitatea* nu ne-ar putea la mai nimic folosi. De aceea, destul de puțin interesați/ pășători dacă urechile noastre sunt cele ale unui corp concret ascultând propoziții și fraze concrete sau, fără trup, aparțin unui spirit neliniștit care „aude voci”, le vom ciuli doar, atent. Nu credem, oricum, în ideea (post-)saussureiană sau, cu atât mai puțin, în teoriile informației potrivit cărora noi, „receptorul”, am fi complet pasivi, găleți inerte în care cade ploaia sunetelor semnificative; suntem, dimpotrivă, din start convingși că rolul și locul nostru e al unor *interpreți* – capabili și datori să facă *sens* din ce auzim/ consemnăm în continuare.

¹ Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca; dumitru.vilcu@ubbcluj.ro.

Ma(rtin): Mă bucur să vă revăd, dragii mei – și sunt convins că și de data asta (ca după fiecare întâlnire de până acum) voi ieși din convorbirea noastră cu idei, sau măcar cu argumente, noi.

E(ugeniu): Iar eu mă bucur că îți asumi, întrucâtva, din nou rolul de amfitrion – sau, cel puțin, de deschizător al dialogului, semnalând, implicit, nivelul și cuprinderea acestei discuții, una nu doar despre limbaj și poezie, ci și despre ființă, sau mai exact despre ființa care survine în fața (dinaintea/ înaintea) actului lingvistic al text-discursului poetic.

A(nton): Remarc, din start, o ambiguitate, cel mai probabil, voită, a acestei triplete (*în față, dinaintea, înaintea*), pentru că nu-mi dau seama dacă ființa precede actul „vorbirii” poetice, sau mișcarea lui împinge, în față-i, cum ar face un șlep cu o barjă, o manifestare a ființei.

Mi(rcea): *Tomato, tomato*², dragilor și, mai ales, Antoane! Tu însuși ai scris un doctorat/ o carte foarte provocatoare³ în care afirmi, cu argumente și de la Martin, și de la Eugeniu, și de-ale mele, dar mai ales într-o linie pronunțat (aristotelian-)humboldtiană, că, deși se înrădăcinează, material vorbind, în limbă și-și poate produce efectele (în sens nu doar real-pragmatic, ci mai cu seamă fundamental-semantic) doar prin (re-)rostirea unor cuvinte, poezia e, ca *Energeia*, anterioară limbajului. Sau, ca să repetăm modul în care Eugeniu îl reia și îl interpretează pe Stagirit: e o activitate care își depășește (și prin aceasta își instituie, își precede) propria potență⁴.

E: Aici nu știu dacă Martin n-ar avea oarecare obiecții – el, care conferă limbii un prestigiu și un mister (ca să nu spun de-a dreptul: o învăluie într-o mistică), din punctul nostru („lingvistic”) de vedere, un pic

² Acesta e momentul în care noi, cititor-interpreții, nu doar că sesizăm discrepanța între scrierea, voit non-fonetică, a lizibilului și efectul sonor pe care cunoașterea prealabilă a expresiei rostite îl provoacă..., ci realizăm, nu fără oarecare îngrijorare, cât de importantă e contribuția noastră la dialogul, aparent, al celor patru doar.

³ Horvath 2018.

⁴ Cu o foarte provocatoare diferență – asupra căreia, pe drept cuvânt, se insistă și în Horvath (2018: 167, nota 10) – aplicabilă la dualitatea (în ordinea în care par a apărea aici) *poezie/ limbaj*: „... pentru virtualitățile care mai au o devenire în afară de folosința [aptitudinii], actualizarea se află în obiectul care tocmai este realizat (precum construirea efectivă se află în obiectul care tocmai este construit, iar țeserea efectivă se află în obiectul țesut, /.../ în general, mișcarea se află în obiectul ce tocmai este mișcat). Pentru virtualitățile, însă, care nu mai conduc la altă activitate dincolo de actualizare, actualizarea se află chiar în ele (precum viziunea se află nemijlocit în cel care vede efectiv, cercetarea în cel care cercetează efectiv, iar viața în suflet)” (Aristotel 2007, Met. θ, 1050b, p. 348).

exagerate⁵. Greșesc? Dacă bine-mi amintesc, pentru tine sarcina poetului/ a artistului în general nu e una neapărat inovativ-disruptivă (cum s-a cam întâmplat, în fapt, constant din modernitate încoace), ci presupune mai degrabă o ascultare a ființei, o contemplare-rostire a stării de neascundere, o săpare de brazde în limbă din partea „plugarului cu pas domol”⁶.

Ma: Mai ales după ceea ce mulți ați numit *die Kehre*, răsturnarea din modul meu de a gândi (și pe care eu o consider doar o inversare a direcției înspre, fundamental, același lucru, anume: descoperirea ființei ființării), am încercat să privesc lucrurile „grecește”, adică să scot din discuție o categorie/ un concept pentru mulți – și, sub multe aspecte, pentru fiecare dintre voi trei – esențială/ esențial, și anume ideea, de fapt târzie, de *subiect* în sensul cartezian, empirist, kantian etc. Or, consecințele acestei tentative (desfășurate, firește, fără a renunța la *Dasein*, dar

⁵ Pe de o parte, contribuția lui Martin Heidegger la, dacă putem spune astfel, recăștigarea prestigiului limbajului/ al limbii în dezbateră științifico-filosofică europeană, cu greu, ar putea fi exagerată. Pe de altă parte, însă, și marelui gânditor german i se pot aplica cel puțin unele dintre remarcile, inevitabil critice, pe care (asumat-) lingvistul Eugeniu Coșeriu le face la adresa filosofilor: „Despre limbaj s-a spus, de fapt, aproape tot ce era de spus. Dar s-au mai spus și continuă să se spună multe lucruri – prea multe – care ar fi fost mai bine să nu se fi spus” (Coșeriu 2009a [1968]: 36); „... filosofii sunt înclinați să așeze pe aceeași treaptă limbajul pur și simplu, vorbirea în general, cu limba particularizată; mai mult, să interpreteze limbajul ca limbaj special și, prin aceasta, să identifice desemnarea cu semnificația; pe deasupra, să echivaleze și limba particulară cu textul, respectiv cu discursul, iar discursul să-l echivaleze în special cu enunțul afirmativ. Ei procedează astfel fiindcă sunt interesați de modul de a fi prin limbaj al tuturor lucrurilor, precum și de valoarea pur gnoseologică a limbajului și a exprimării asertorice prin limbaj” (Coșeriu 1993 [1992]: 7). Mai precis, chiar dacă Heidegger, tocmai, *nu* poate fi învinuit că ar fi confundat *logos-ul semantikos* cu cel *apophantikos* (dimpotrivă, el a condamnat, în repetate rânduri chiar și simpla traducere a lui *zoon logon ekhon* prin *animal înzestrat cu rațiune* – vezi, de exemplu, Heidegger 2009 [1934]: 22), observațiile coșeriene privind indistinția planurilor și a conținuturilor limbajului, confuzia dintre raporturile semiotice sau dintre limbajul însuși și folosirea limbajului ca semn se manifestă, pe deplin, și la autorul *Scrisorii despre „umanism”*.

⁶ Cu această expresie – identificând, de această dată, însăși „sarcina gândirii” care trebuie să-i urmeze filosofiei – se încheie *Scrisoarea despre „umanism”*: „Gândirea este pe cale să coboare în sărăcia esenței sale precursoră. Gândirea adună limba în rostirea simplă. Căci limba este limba ființei, așa cum norii sunt nori ai cerului. Gândirea lasă, prin rostirea ei, brazde abia văzute în limbă. Ele sunt și mai șterse decât brazdele pe care le lasă, în urmă-i, pe câmp, plugarul cu pas domol” (Heidegger 1988 [1946]: 343).

privându-l de rolul „prea” central pe care i-l atribuia inclusiv fenomenologia transcendențială) sunt numeroase și funcționează în multiple..., de fapt, în toate planurile.

Am insistat, cum bine știți, asupra dualității, ambiguității voit subiectiv-obiective din genitivul „gândire a ființei” și am început să văd în *Dasein* mai puțin dominatorul lumii, cât un (voi n-o să-mi luați în nume de rău o metaforă, dimpotrivă) trimis, reprezentant al ființei⁷: (pe) cel ce vine în *Ortschaft*, în starea-de-neascundere deja pregătită pentru noi de către ființă, pentru a ne spune ceea ce ea îi/ ne arată.

Iar „misticismul” despre care vorbești, Eugeniu, provine mai degrabă din ceea ce eu numesc uitare a esenței/ a funcției funciare a limbii, care nu e nicidecum să ne ajute în comerțul cu ființarea, ci (îmi vine să zic: dimpotrivă,) să fie casa ființei⁸; uitarea aceasta determină instalarea/ instaurarea unui limbaj rău-utilizat, decăzut prin faptul că ne-am pierdut, dacă se poate spune astfel, relația originară și originantă cu el. Prins în orizontul lumii concrete și preocupat de buna-sa-încadrare printre ceilalți (ca masă sau presiune impersonală), omul își ignoră propria speranță de a „ieși”, de a nu fi de-aici⁹. Aici intervin poezii, al căror rol este să experi(ment)eze o relație directă cu limbajul. Insist: nu atât cu lumea, nu atât cu ceilalți, ci cu limbajul; or aceasta, mistică sau nu, e o idee foarte apropiată de ceea ce știu că și voi (poziționați, în mod asumat, mai aproape de știință și poezie decât de filosofie) credeți/ gândiți.

Mi: O, e clar că Eugeniu și Martin insistă amândoi – probabil, în prelungirea uriașei tradiții ce ne vine de la Vico – asupra acestei situații a

⁷ „Omul nu este stăpânul ființării. Omul este păstorul ființei. În acest ‘mai puțin’ omul nu pierde nimic, ci câștigă, ajungând în adevărul ființei. El câștigă sărăcia care ține de esența păstorului, a cărui demnitate constă în faptul de a fi chemat de către ființa însăși întru vegherea propriului ei adevăr” (*ibidem*: 322).

⁸ *Das Haus des Seins* – într-o traducere poate prea indirectă, „locul de adăpost al ființei”: „Gândirea aduce la îndeplinire raportul ființei cu esența omului. Ea nu face acest raport și nu se află la originea lui. Gândirea îl oferă ființei doar ca ceea ce ei înseși îi este conferit de către ființă. Această oferire constă în faptul că în gândire ființa vine înspre limbă. Limba este locul de adăpost al ființei. În adăpostul ei locuiește omul. Cei ce gândesc și făuritorii de vers sunt veghetorii acestui adăpost” (*ibidem*: 297).

⁹ „extraordinarul nu se măsoară cu măsurile timpului. /.../ ‘Cine ești? De unde vii?’ iată întrebarea [pe] care-ți venea să i-o pui fără să stai pe gânduri. N-ar fi putut răspunde, într-atât se confunda cu misterul /.../ ori nu-i plăcea să-l trădeze. /.../ Sigur este că nu era de aici și că nu ne împărțășea decăderea decât din politețe ori din cine știe ce curiozitate morbidă. Doar îngerii și bolnavii incurabili pot inspira un sentiment analog” (Cioran 2003 [1986]: 205).

poetului¹⁰ în fața, ca să zic așa, a limbii înseși (cu „toate potențialitățile ei funcționale”¹¹). Asta, ca să nu mai vorbim de apariția pe alocuri, la Martin, cu precădere în conferințele și în scrierile sale în care discută, pe lângă alte teme mai „acreditate” ale filosofiei (metafizice), problemele limbajului-și-poeziei, a unui termen pentru mine cum nu se poate mai prețios: cel de *mister*. (Ceea ce mă face să invoc, în sprijinul/ completarea discuției noastre „tetradice”¹², poziția/ ideile lui Blaga.)

E: „Mister” văzut – desigur – într-un sens pozitiv¹³, ca „loc” unde se poate produce ceea ce Martin ar numi o scoatere (eminamente creativă, poietică) din ascuns.

A: Revenind la chestiunile... epistemologice, voiam și eu să atrag atenția asupra faptului că, dacă recitim interpretările pe care Eugeniu, pe de o parte și Martin, de cealaltă, le aduc problemei tipurilor de obiect (și de știință) la Aristotel, vom constata (cel puțin) o subtilă, dar, în cele din urmă, importantă diferență. Și anume, poziția lui Eugeniu pare să fie că, în interiorul triadei obiectelor naturale/ matematice/ culturale, diferența între ceea ce azi am numi, pe de-o parte, *meșteșug* și, pe de altă parte, *artă* nu e foarte importantă: în ambele cazuri, avem de-a face cu lucruri prezente material (ceea ce le face intersubiectiv-„constatabile”), dar pe care trebuie să le abordăm prin prisma formal-teleologică a ideii/ intenției care le animă și pe care meșteșugarul/ artistul a încarnat-o folosind sau resituând respectivul lucru (și am acceptat aici varianta „resituând”, în pofida faptului că, prin însăși firea mea individual-omenească, tind să resping gesturi artistice cum e *Fântâna* lui Marcel

¹⁰ Ca subiectivitate absolută, la Coșeriu; excluzând din discuție, pe cât posibil, însăși noțiunea de subiect, la Heidegger.

¹¹ „... limbajul poetic se dovedește a fi nu un uz lingvistic printre altele, ci limbaj pur și simplu (fără adjective): realizare a tuturor posibilităților limbajului-ca-atare” (Coșeriu 2009b [1971]: 162).

¹² Tetrada nu e, evident, cea clasică a lui Heidegger (pământ, muritori, zei, ...), ci chiar grupul nostru de patru con-vorbitori.

¹³ „Misterul este înțeles nu ca limită a actului teoretic de cunoaștere, nu ca lucrul în sine sau incognoscibilul, acela până la care se ajunge – deși, de multe ori, s-ar părea că se prezintă tocmai ca acest incognoscibil –, ci ca origine și ca stimulent al actului teoretic și ca orizont specific al existenței umane, al omului care se înfruntă cu misterul și care are misiunea de a încerca revelația misterului. Iar modul de existență al omului este înțeles ca mod la care s-a ajuns printr-o mutație ontologică a speciei umane, dincolo de animal și dincolo chiar de un om originar, primitiv, numai presupus, spune și Blaga, „omul paradisiac” (care încă nu a trecut dincolo de posibilitățile ultime sau supreme ale animalului)” (Coșeriu 2021 [1997]: 98).

Duchamp). Sau, ca să vă reamintesc modul cum Humboldt pune problema atunci când scrie despre Goethe, *Hermann & Dorothea*: poetul/ artistul restituie lumii un obiect impregnat de propria (și, aș adăuga: unica, irepetabila) lui subiectivitate¹⁴. Dar la Humboldt¹⁵ o linie de separare între, să zicem, un scaun produs de tâmplar și o sculptură, o pictură, o creație muzicală există: primul ar fi un obiect situabil într-o clasă și care poate fi înlocuit, funcțional, de către oricare alt membru al acesteia – dacă mi se strică scaunul, voi folosi altul; în schimb opera de artă e *un individ*, nu poate fi subsumată unei clase, iar destinul ei nu e să fie utilizată, ci să servească *înlăcărării imaginației prin imaginație*¹⁶.

Mi: Da, modul în care Humboldt pune această problemă pare imposibil de separat de dihotomia *subiect-obiect* – asta chiar dacă sensul însuși al demersului e să afirme că ea poate fi și chiar este mereu depășită în limbaj. Să ne gândim doar la paginile în care el discută trecerea/ manifestarea energiei spiritual-subiective, în ea însăși emina-mente egologică, singulară, cu ajutorul aerului¹⁷, în obiectivitatea sunetului și importanța nu doar a revenirii acestuia la urechile vorbitorului¹⁸, cât mai ales a reacției, niciodată conformiste, complet confirmante a interlocutorilor¹⁹. M-a mirat și pe mine sau aș putea spune chiar

¹⁴ „A transforma realul în imagine, iată sarcina cea mai generală a artei. Toate celelalte exigențe ale sale decurg mai mult sau mai puțin direct din aceasta” (Humboldt 1999b [1799]: 63–64); „Chiar și atunci când își împrumută obiectul în mod imediat din natură, poetul îl recrează prin imaginație. Forma pe care, prin acest proces, el o dă obiectului său excede natura reală sau chiar se îndepărtează net de aceasta, căci el suprimă trăsăturile care au o origine pur accidentală, pentru ca, în cele din urmă, fiecare trăsătură să depindă de o alta și totalitatea de ea însăși” (*ibidem*: 66–67).

¹⁵ Această demarcație vine, evident, dinspre Kant și teoria morală a acestuia – spre deosebire de obiecte, indivizii/ eurile/ persoanele sunt scopuri în sine.

¹⁶ „Pentru a ne trezi entuziasmul, poetul trebuie să îl încerce el însuși; să ne încălzească imaginația prin focul imaginației sale, iată secretul lui” (Humboldt 1999 [1799]: 241).

¹⁷ „La fel cum gândirea, în laturile sale cele mai specific umane, este o aspirație de a urca din întuneric către lumină, dinspre limitare către infinitate, tot așa și sunetul izbucnește din profunzimea pieptului spre exterior și găsește o substanță admirabilă propriei sale esențe, aerul, cel mai fin și mai mobil dintre toate elementele, a cărui aparentă incorporalitate corespunde spiritului și din punct de vedere senzorial” (Humboldt 2008 [1836]: 89).

¹⁸ „Reprezentarea este preschimbată astfel în obiectivitate efectivă, fără ca prin aceasta să fie privată de subiectivitate” (*ibidem*: 90).

¹⁹ „... omul se înțelege pe sine numai în măsura în care a verificat, prin încercări, cât de inteligibile sunt cuvintele sale pentru ceilalți. Obiectivitatea sporește când

că m-a neliniștit, această re-aplatizare, dacă-mi permite Eugeniu să folosesc un cuvânt poate prea dur, a artei și a meșteșugului în obiectele culturale. Și, da, este evident că la Martin există o diferență nu doar netă, ci crucială pentru ansamblul discuției despre ființa ființării, între ustensil și opera de artă. Dar diferențierea aceasta nu folosește, atunci când se autoexplicitază/ legitimează, noțiunea de subiect, ci – dimpotrivă – îl evită în mod voit.

E: Foarte probabil că aveți dreptate, dacă ne gândim doar la texte cum sunt *Principiile lingvisticii ca știință a culturii* sau capitolele 2, 3, 4 din *Lecții de lingvistică generală*: acolo eram interesat, mai degrabă, de sarcina noastră, ca oameni de știință, de a *spune*, conform îndemnului platonice, *lucrurile așa cum sunt* și, în consecință, de a completa principiul obiectivității cu principiul umanismului. Altfel spus, voiam în primul rând să evităm abordările fie fiziciste, fie – dimpotrivă – strict formală ale obiectelor culturale și în schimb să reluăm, dacă vreți, tipul de demers pe care, cum bine știm, îl făcea și Dilthey în definirea sa a *Geisteswissenschaften*, recunoscând că realitatea primară e trăirea, însă afirmând că, în absența accesului „meu” la trăirea „altuia”, cercetarea științifică umanistă trebuie să li se adreseze „obiectivărilor vieții”²⁰.

Pe de altă parte, însă, trebuie să nu pierdem din vedere ceea ce tocmai ne spunea Mircea – și, cred, ne va fi confirmat și, poate, re-explicitat de către Martin: diferențierea dintre obiectul, ca să zic așa, „meșteșugăresc” și opera de artă poate fi dezvoltată, fără mari probleme, fără a face uz de noțiunea de subiect, și anume însăși relația dintre materie și formă se desfășoară diferit în acestea două.

Ma: În obiectul făcut de mâna omului, dar cu scop utilitar, materia (și odată cu ea, ființa, ca să zic așa, intrinsecă aceluia mod-de-a-fi – a lemnului, a pietrei, a uleiurilor și a pigmentilor etc.) *se șterge* pe sine, se

cuvântul plăsmuit de către un subiect este rostit din nou de gura altcuiva. Prin aceasta nu i se răpește nimic subiectivității, căci un om se simte mereu una cu alt om; dimpotrivă, subiectivitatea este întărită, dat fiind că, preschimbată în limbă, reprezentarea nu mai aparține exclusiv unui unic subiect” (*ibidem*: 91); pe de altă parte, nu trebuie să scăpăm niciodată din vedere faptul că „nimeni nu gândește printr-unul și același cuvânt întocmai același lucru pe care îl gândește altcineva, iar o astfel de diferență infinitesimală străbate întreaga limbă asemeni unui cerc tremurător la suprafața apei. Orice act de înțelegere este, din această cauză, în același timp, un act de non-înțelegere, orice consens în gânduri și în sentimente este, în același timp, o divergență” (*ibidem*: 99).

²⁰ *Die Objektivierung des Lebens* e chiar titlul unui subcapitol din faimosul volum *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (în traducerea românească Dilthey 1999 [1910]).

ascunde, dacă putem spune astfel, în spatele utilității; esența ustensilului este să fie-de-folos și tocmai în această aflare-la-îndemână el devine, ca să zic așa, invizibil, insesizabil – până când, eventual, se defectează/ se strică, nu mai corespunde pe deplin scopului lui domestic și redevine, brusc, prezent... la un mod *inconvenient* însă. Dimpotrivă, în opera de artă, materia se arată pe sine, se înalță, vine-în-deschis și manifestă, strânge-laolaltă o lume²¹. Iar ceea ce era deja interesant și spectaculos, în cazul deja menționat al artelor „plastice”, devine și mai interesant în sunetul muzicii sau în limbajul poeziei²².

A: Da, poezia înțeală ca operă de artă făcută din materia / ieșită, ridicată din ființa limbajului în chiar sensul precizat de către Martin – iată o provocare cu adevărat serioasă pentru orice gânditor. Și nu doar în sensul cel mai evident, care e cel de a scoate limba din toate definițiile și, în consecință, reducățiile²³ ei instrumentale²⁴ (în primul rând, de a o elibera de sarcina comunicării de informație).

Mi: Ideea brazdei noi pe care, în limbă, o deschid poetul și/ sau gânditorul e totodată briliantă, dacă o menținem acolo, la nivelul de discuție pentru care, Martin, ai lansat-o tu (unde limba nu e unealtă a comunicării sau persuasiunii, ci – pur și simplu – casă a ființei), dar și riscantă, cu potențial uriaș de a duce spre autoînșelare, odată ajunsă pe

²¹ Odată cu conferința *Das Ding* – în bibliografia noastră, Heidegger (2001 [1949]), această „lumire” privilegiată pe care o exercită opera de artă e văzută ca revelare/ menținere împreună a *tetradiei* (pământ, cer, muritori, divini).

²² „Ne găsim astfel așezați înaintea unei duble exigențe: pe de o parte, trebuie să gândim așa-numita ‘existență umană’ pornind de la esența locuirii; pe de altă parte, trebuie să gândim esența creației poetice ca pe o activitate care lasă să survină locuirea, ca pe o construire privilegiată, dacă nu chiar pe construirea privilegiată însăși” (Heidegger 1995b [1951]: 201–202).

²³ Aici cuvântul acoperă o realitate mai gravă decât simpla „înțelegere greșită a fenomenului din partea unei științe” – e vorba despre reducăție în cel mai autentic sens al cuvântului: incapacitatea de a mai vedea dincolo de un rol pe care i l-am atribuit unui lucru. Orbirea la ființa limbajului e, într-un anume sens, mai gravă decât orbirea privind ființa oricărei alte ființări.

²⁴ „Limba nu este nicidecum un instrument, o unealtă. Căci de esența uneltei ține faptul că noi stăpânim utilizarea ei, adică o manevrăm și o punem deoparte atunci când ea și-a îndeplinit funcția. Aici nu este vorba despre același lucru ca și când atunci când pronunțăm cuvintele disponibile ale unei limbi și, după utilizarea lor, le lăsăm să se scufunde din nou în rezerva generală de cuvinte de care dispunem. O astfel de analogie este falsă, pentru că noi nu ne aflăm niciodată, în calitate de conștiință, în fața lumii și, într-o stare în care limba este oarecum absentă, [să] întindem mâna către unealta comunicării” (Gadamer 2001a [1966]: 471).

mâna „profesionistului” lingvist-stilistician. Spun asta, pentru că ea poate fi citită și în sensul caracterizării poeziei drept simplă tehnică a insolitării lingvistico-literare: rolul literațiilor-în-general ar fi să „scuture” & reînnoiască limba, așa cum o societate rațională se odihnește-distrează într-o duminică/ zi de carnaval, în vederea unei mai bune utilizări apofantico-pragmatice, odată săptămâna „de lucru” reîncepută. Mă tem că prea adesea recoborâm această formidabilă intuiție a unei *energeia* prezente la/ în ambii poli ai funcției semnificative (adică, dacă bine te înțelegem²⁵, Eugeniu, atât în creație, ceea ce nu e surprinzător, cât și în semnat, ca *eidos* în sensul fenomenologic²⁶ al termenului) în teoria/ metoda unui studiu al deviației. Multă lingvistică și multă poetică *mainstream* de azi se fac revenind la ideea, atât de greșită și în cele din urmă dăunătoare, a limbajului ca unealtă a cunoașterii și/ sau acțiunii... care unealtă, când de prea multă utilizare se tocește, le e înapoiată poezilor/ „beletriștilor” spre reascuțire.

A: ...Care poeți/ beletriști devin, atunci, niște ciudați/ tolerați în societate, cam ca depravatul, dar în ultimă instanță acceptabilul greiere pe lângă virtuozitatea furnici.

Ma: Nu-mi prea stă, cum bine știți, în obicei să fac simple recapitulări (fără importante reinterpretări în direcția propriei „mele” linii de gândire) ale ideilor, foarte prețioase, pe care le-am moștenit cu

²⁵ „Creația de semnificați’, ca dimensiune funcțională autonomă și esențială a vorbirii, reprezintă conceptul fundamental prin care gândirea coșeriană reușește să depășească, în mod radical, antinomia dintre lingvistica structurală, liminar pozitivă, și cea idealistă europeană, rămasă încă prizoniera unei viziuni subiectivist-individualiste” (Borcilă 2003: 61; vezi, în același sens, întreg subcap. 3 din Borcilă 2002).

²⁶ Semnificatul care, pentru lingvistica „de rit saussureian”, structuralistă era în primul rând o negativitate – pentru că „limba e o formă, nu o substanță” (Saussure 1998 [1916]: 127), e un sistem în care „diferențe de formă se corelează cu diferențe de conținut, fără termeni pozitivi” (*ibidem*: 133) –, devine, privit fenomenologic (și *actual*, în actualitatea actului lingvistic), o investiție intențională (în și înspre designare, în primul raport semiotic) a vorbitorului. În acest sens, „golul” pe care un semnat îl marchează în rețeaua limbii funcționale sau, cu un termen metaforic ceva mai ilustrativ, „ochiul” cutărui sau cutărui semnat în rețeaua orizon(t)ală a limbii e, tocmai, spațiul *prin* care intenționalitatea mea „perpendiculară” sesizează, constituie, i se adresează obiectului în identitatea lui. Și, firește, în subsidiar ar fi de adăugat, aici, observația conform căreia „în limbă /.../ diferențele înseși sunt ‘pozitive’, ele sunt trăsături determinabile. /.../ În plus, este vorba de specificul delimitării: chiar un câmp fără împrejmuire proprie este în mod indirect împrejmuire, dacă toate cele care îl înconjoară sunt împrejmuite” (Coșeriu 2000 [1973]: 192-193).

toții și fiecare de la marii noștri dascăli, dar în acest stadiu al discuției chiar vreau să subliniez două lucruri din(spre) fenomenologia transcendentă, husserliană.

Primul e (iar aici avem un aspect nu doar pozitiv, ci cu adevărat întemeietor/ generator de nouă paradigmă) că intuiția eidetică nu lipsește niciodată, nu poate, propriu-zis, lipsi din actele noastre de vizare – vedem, ca să zic așa, întotdeauna dublu, în sensul metaforic-bun al cuvântului: nu doar această masă, nu atât concretă, cât *individuală* la care stăm, ci și, neapărat! faptul-de-a-fi-masă, caracterul-de-masă, „ființa” mesei (pe care Husserl ar fi disociat-o apăsător de limbaj/ limbi, dar pe care noi toți, relativști în sens humboldtian, o recunoaștem drept posibilizată specific fiecăreia dintre ele). Asta înseamnă – iar aici Eugeniu va fi, pe bună dreptate, înclinat să ne amintească principiul antipozitivist al *universalității individului*²⁷ – că fiecare lucru, neîncetând să fie chiar cel care este, reprezintă/ „cheamă” totodată, în orizontul lumii, propria lui posibilitate infinită de a fi. Avem, așadar, prin însuși dubletul intuițiilor („empirică”²⁸ și eidetică) o dualitate orizontică de pus în discuție. (Pentru că îl înțeleg prea puțin pe Blaga, vă revine vouă sarcina de a spune dacă aceste dualități se suprapun²⁹ sau trebuie la rândul lor diferențiate): pe

²⁷ Cf. Coșeriu 2000 [1973]: 36–37.

²⁸ În sensul pe care trebuie să-l fi urmărit Brentano când își intitula faimoasa carte din 1874, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*.

²⁹ Cel mai probabil, nu; în această privință – deși nu i-a acordat niciodată în mod explicit limbajului (limbilor, cu *eidos*-urile lor, *semnificatele*) rolul pe care el îl merită –, Husserl poate fi, cel mai probabil, situat alături de exemplele predilecte ale lui Coșeriu, Aristotel, Vico, și Hegel în lista filosofilor europeni clasici în relație cu care poziția lui Blaga ar trebui diferențiată: „Pentru ceilalți filosofi pe care i-am amintit, momentul diferențial, începutul umanității și baza umanității sau a omenescului, este limbajul. /.../ Blaga, dimpotrivă, pune această frontieră între omul paradisiac și omul luciferic, sau omul în sensul deplin al cuvântului, după limbaj, fiindcă omul paradisiac poate ajunge la idei, noțiuni și, deci, la cuvinte. Adică Blaga aplică aici, sau reinterpretează, ceea ce se spune în Geneză: limbajul e încă la omul nevinovat, paradisiac, e încă Adam care dă nume lucrurilor, înainte de consumarea nevinovată a mărului” (Coșeriu 2021 [1997]: 104–105). Nu e, însă, deloc sigur că în lista, foarte cuprinzătoare, a gânditorilor „altfel-decât-Blaga” poate fi așezat și Heidegger însuși; spre deosebire de Husserl – care ar fi respins cu aproape-dispreț orice valorizare pozitivă a *misterului* –, inițiatorul fenomenologiei hermeneutice tocmai că așază o graniță, în mod cert post-lingvistică, între existența *Dasein*-ului inautentic (care, de altfel, nici nu prea merită acest nume, fiind mai degrabă un simplu subiect conformist prins în orizontul și regulile lumii impersonale a lui “se”) și cea autentică, ilustrată maximal prin gânditori și poeți.

de o parte, o dimensiune a real-actualului în care avem de-a face, rînd pe rînd, cu fiecare lucru, eveniment, ba chiar, mai la bază, fiecare trăire în parte; și o dimensiune a temporalului totodată extins și înglobant (aceasta însemnând, evident, și: eminentemente istoric), o dimensiune *nu atît a ceea ce lucrurile sunt, cît a ceea ce ele înseamnă*³⁰, în care, după ce am intuit/ conferit *eid*-uri substratului „real”-hyletic, le lăsăm să ne orienteze & stabilizeze în imensitatea deja explozivă a lumii.

Al doilea e că același Husserl, deși descoperă excepționala valoare a *variației imaginare* pentru raportarea la eidetic, o limitează, de cele mai multe ori, la o tehnică de purificare, în ultimă instanță, negativă – cam în același sens în care Mircea pomenea, adineaori, stilistica deviației sau a insolitării. Exercițiul variației imaginare tocmai spre a descoperi limitele conceptelor: există un grad de modificare în fantezie a acestei mese de la care, tocmai, ea încetează să fie o masă. E întrucâtva trist (și e o prezență... grea a leșului metafizicii în această tentativă de radicalizare a raționalismului) că formidabilul meu profesor, deși a afirmat net că intuiția și reducția eidetică pot fi ilustrate pur ficțional³¹, i-a conferit imaginației-ca-fantezie acest rol negativ.

A: Acum, că Martin ne-a reamintit aceste – deloc ne semnificative – detalii, simt nevoia unei observații, un-pic-întristate despre om: nu

³⁰ „Cea mai importantă presupuziție fenomenologică a unei filosofii a interpretării este aceea că orice întrebare asupra unui existent oarecare este o întrebare asupra sensului acestui ‘existent’. /.../ Prin aceasta este presupusă deja alegerea în favoarea atitudinii fenomenologice împotriva atitudinii naturalist-obiectiviste. Alegerea în favoarea sensului este deci presupuziția cea mai generală a oricărei hermeneutici” (Ricoeur 1995a [1975]: 51). Sau: „Fenomenologia începe atunci când, nemulțumiți să ‘trăim’ – sau să ‘retrăim’ – întrerupem trăitul pentru a-l semnifica. *Epoché* și vizarea sensului sunt astfel strâns legate” (*ibidem*: 53).

³¹ „*Eidos*-ul, pura esență poate fi ilustrată prin exemple cu caracter intuitiv luate din datele experienței, din cele ale percepției, ale amintirii etc. etc., dar, de asemenea, din simplele date ale imaginației (*Phantasie*). Iată de ce, pentru a sesiza o esență în persoană și în mod original, putem pleca de la intuiții empirice corespunzătoare, dar de asemenea de la intuiții fără raport cu experiența și care nu ating existența, intuiții pur fictive (*bloss einbildenden*)” (Husserl 1950 [1913]: 24). [Din neîncredere față de propria noastră traducere a variantei franceze – care îi aparține eminentului Paul Ricoeur – includem aici, cu voia cititorului, și fragmentul de text german: „Das Eidos, das reine Wesen, kann sich intuitiv in Erfahrungsgegebenheiten, in solchen der Wahrnehmung, Erinnerung usw., exemplifizieren, ebensogut aber auch in bloßen Phantasiegegebenheiten. Demgemäß können wir, ein Wesen selbst und originär zu erfassen, von entsprechenden erfahrenden Anschauungen ausgehen, ebensowohl aber auch von nicht-erfahrenden, nicht-daseinerfassenden, vielmehr ‘bloß einbildenden’ Anschauungen”.]

încetez să mă minunez cum fiecare dezvăluire, fiecare *silver lining* filosofic presupune și o reascundere, un *cloud[ing]* față de ceea ce ar-fi-putut-fi gândit. În ceea ce mă privește, deși înțeleg destul de bine, sper, plusul de *originaritate* din înțelegerea imaginației ca *Einbildungskraft*, țin, ca să zic așa, să fie notată opoziția mea categorică față de tendința ca, în contrast, să fie diminuată, minimalizată, aruncată-la-gunoi sau măcar la marginea esenței imaginația ca *Phantasie*.

Ma: Tocmai asta e, Anton, că reascunderea de care vorbeai stă, cred eu, în chiar firea lucrurilor. În opinia mea, tocmai starea-de-aruncare, mai mult, apartenența istorică, sau pentru a folosi cuvântul cel mai grav și bun: *istorialitatea* (funciară, constitutivă a) fiecăruia dintre noi face, din ceea ce nouă, azi, ne poate apărea firesc-de-gândit, ceva, la momentul „acela”, imposibil.

E: Cu observația că nu știu dacă e corect, față de Anton, să vorbim atât de profesoral (dar o facem în virtutea tinereții sale și, tot datorită ei, sper să ne ierte), o să adaug că e enorm de important să înțelegem potența, *dynamis*-ul aristotelian într-un mod nealterat de către noțiunea noastră modernă, în esență matematic-combinatorie, de posibilitate. Gândind exclusiv cu mintea occidentalului de secolul al XX-lea – al XXI-lea (care tinde să-și imagineze o uriașă cutie a tuturor posibilităților semantico-referențiale, completate cu toate operațiunile sintactice posibile, din care realul – nu doar ca discurs, ci mai ales ca fapt – doar selectează, bifează în interiorul deja-configuratului), devine pur și simplu ininteligibilă creativitatea/ *Energeia*, așa cum Humboldt, spre a da doar cel mai brilliant și important exemplu, o înțelegea.

Omul (comun) modern va spune despre orice lucru: *dacă este real, înseamnă că era deja posibil*. Or, pe de o parte, pentru vechii greci *dynamis*-ul nu era un ansamblu orizontal (egal, în sensul rău, cvasi-aneantizant al cuvântului) de „posibilități”, ci un domeniu ierarhizat și, în acest sens, pre(con)figurat³², al plauzibilului³³: al dezvăluirii/ realizării ființei ființării; pe de altă parte – și, aici, aș spune că oricine dorește nu doar să înțeleagă, ci de-a dreptul să „facă” lingvistică integrală trebuie să-și asume această premisă – *Energeia* ca activitate își precede/ instituie

³² „...posibilul este un posibil determinat, anume ca ceva să existe, într-un anumit moment, într-un anumit fel și având toate celelalte însușiri cuprinse în definiție” (Aristotel 2007, Met. θ, 1047b-48a, p. 337).

³³ „Inventatorul” fenomenologiei transcendente pare să reafirme această înțelegere atunci când spune, în capitolul 19 (*Actualitatea și potențialitatea vieții intenționale*) din cea de-a doua *Meditație carteziană*: „Orizonturile sunt niște potențialități prefigurate” (Husserl 1994 [1931]: 77).

propriul *dynamis*³⁴. Firește că, în ordinea „naturii”, forma pe care, în cele din urmă, au căpătat-o tușele solidificate de vopsea pe pânza Giocondei lui Da Vinci era perfect posibilă între alte miliarde de miliarde, practic o infinitate de alte configurații materiale (egal de plauzibile ca simplu aranjament, ca să zic așa, molecular). Dar, pe de o parte, *tocmai* aceste culori, pe această pânză, din acest muzeu constituie nu doar modelul a nenumărate reproduceri prin diverse tehnici, ci și – mai cu seamă – încarnarea exemplară a unei viziuni artistice (a unei subiectivități ale cărei acte artistice s-au fixat, ca să repet vorba deja pomenită, a lui Dilthey, ca *obiectivare a vieții*) care, ca *viziune*, devine cognoscibilă, imitabilă, pastişabilă, contestabilă etc.; pe de altă parte, și în contextul discuției noastre actuale acest lucru devine foarte important, e foarte posibil ca Leonardo însuși să nu fi întrevăzut posibilitatea de a o picta pe Mona Lisa întocmai așa decât în clipa în care, ridicând pensula după o ultimă tușă, a decis, tocmai, că ea a fost ultima.

Firește că, în orice moment al istoriei, toate posibilitățile „ei” de a se desfășura empiric-real sunt deja acolo. Dar, o repet, acest concept de posibilitate nu ne ajută cu nimic, ba chiar aș spune că ne barează accesul spre relația *energeia– dynamis*. Nu avem de-a face doar cu o rearanjare a ceea ce există deja în univers, ci, efectiv, cu o survenire a ceva în două sensuri nou: ca operă, dar și ca model. Nu trebuie omisă aici nicio idee, un fel de neașteptată definiție a timpului, care apare, după știința mea, doar la Bergson, în cartea al cărei titlu, în fond, îi rezumă esența, *Evoluția creatoare*³⁵. După ce legase timpul, inițial³⁶, de viața în general (sau de ceea ce, pentru el, e echivalent – de „survenirea” în univers a liberului arbitru), iar apoi³⁷ de domeniul (mai ales cel abisal, al) memoriei, acest gânditor, criticabil, în viziunea mea, pentru că nu a înțeles niciodată limbajul și adevărata lui sarcină, deci nu a atribuit omului o diferență de esență față de animale, ne lasă – totuși – prin această a treia mare carte a lui o idee formidabilă. Și anume: *viitorul este*, dacă putem spune așa, locul unde survine, efectiv, *ne-mai-întâmplatul*, ceva cu totul inedit. *Viitor este (doar) acolo unde, și prin faptul că există creație*.

A: Nu avem aici și o distanțare față de tot ceea ce înseamnă pragmatică? Nu la Bergson, firește (unde „peste” memoria autentică lucrează, dominant, cea practică, iar omul rămâne un tip, oricât de evoluat,

³⁴ Vezi, *supra*, nota 3.

³⁵ Bergson 1998 [1907].

³⁶ În *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, Bergson (1992 [1889]) – operă tradusă în engleză cu titlul *Time and Free Will*.

³⁷ În *Materie și memorie*, Bergson (1996 [1896]).

de *zóon*), ci, cum să spun, *la* sau, mai exact, *pentru* noi? Mă gândesc și la cele două orizonturi blagiene (și/sau, ca să îi dăm dreptate lui Martin și profesorului lui, Edmund Husserl, fenomenologice): pragmatica ar fi orientare, prin excelență, acțională spre viitorul preferabil/ construibil „efectiv” în orizontul nostru al, în cele din urmă, palpabilului – un fel de variantă în oglindă, căci privește nu cunoașterea, ci acțiunea, a ceea ce spuneau, adineaori, Mircea și Martin despre stilistica deviației, respectiv variația imaginară. În schimb, viitorul înțeles fenomenologic à la Husserl și po(i)etic à la Bergson aparține unui cu totul alt orizont, al *creaturalui* nu ca să folosească imediat, ci *ca să fie*, pur și simplu, iar prin însuși faptul că este, să îmbogățească universul și să fi generat viitor?

Mi: Vorbești, de fapt, Anton, despre ceea ce nouă ne e deja-bine-cunoscut, „dinspre” Eugeniu, drept reducere, de data aceasta, pragmatică a *logos*-ului *semantikos* – tot așa cum, cu tot regretul o spun, alături de Martin – variația imaginară din fenomenologia husserliană era o metodă a reducerii, în fond, apofantice. Iar atunci eu vin și întreb, iar întrebarea nu-i doar sau nu-i complet retorică: de ce, spre deosebire de trecerile dinspre semantic spre științific-cognitiv, respectiv spre tehnic-(comunicativ)-acțional, care sunt reducerii, trecerea spre poetic-beletristic nu e? Poate ne mai lămurește o dată Eugeniu privitor la această „discriminare”?

Ma: Înainte să ne lămurească Eugeniu, țin să-i amintesc lui Anton că, în ciuda a numeroase interpretări prea grăbite (a se înțelege, efectiv: ahtiate să înțeleagă imediat, fără să-i lase gândului șansa de a sta să dospească, să lucreze), nici interpretarea mea a viitorului nu e corelabilă cu cea a unui, să zicem, Charles Sanders Peirce. Zic asta fiindcă, deși amândoi vorbim, într-un oarecare sens, despre om drept o ființă în mod definitoriu ancorată-în-proiect (*id est*: mai degrabă absorbită de viitor decât împinsă de trecut), la mine timpul, *tot* timpul e înțeles nu ca succesiune lineară de clipe și sau evenimente care ar putea trece vreodată dintr-unul din marile trei domenii într-altul, „însuși” lucrul care a fost viitor devenind prezent și apoi rămânând trecut, ci, în excepționala linie de gândire deschisă în Cartea a 11-a a *Confesiunilor* de către Sfântul Augustin, (timpul trebuie înțeles) drept comanifestare a ceea ce eu aveam să numesc cele trei *ek-staze* ale *Dasein*-ului.

Deja pentru, cum așa de frumos îi spuneți voi, *Fericitul* Augustin, apăsarea ipoteza sau chiar afirmația conform căreia măsurarea timpului e posibilă doar ca adresată unor domenii ale sufletului³⁸, iar trecutul era

³⁸ *Nihil esse aliud tempus quam distensionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi* (Sfântul Augustin 2006: 269).

amintirea, prezentul contemplarea și viitorul starea-de-așteptare. Or, asta deja însemna, cum avea să ne atragă atenția, cu peste un mileniu și jumătate mai târziu, deja-pomenitul Henri Bergson, că „însuși” ceea ce e viitor nu poate niciodată deveni prezent sau trecut, că greșim spațializând timpul drept o linie pe care, parcurgând-o, obiectele sau noi înșine s-ar/ ne-am mișca într-un mediu omogen. Timpul nu are nimic cantitativ, el este calitate pură.

Acesta e sensul în care eu afirm că, transcendent prin definiție, *Dasein*-ul se află, dacă putem spune astfel, în trei feluri în afara lui însuși, dacă pot spune astfel mereu-deja-dincolo de el însuși și de întregul lumii lui: 1) în ceea ce, chiar dacă revizităm și rescriem mereu, știm deja – trecutul; 2) în ceea ce irumpe pentru noi sau facem chiar noi să fie chiar aici și acum, în dimensiunea potențial *kairotică* a prezentului; în fine, 3) în ceea ce habar n-avem cum va fi, viitorul... care nici nu va fi, propriu-zis, vreodată, exact așa cum e acum pentru noi, căci asta, tocmai, l-ar transforma în prezent. Repet: trei dimensiuni ale sufletului, ne spune autorul *Confesiunilor*; trei direcții ale transcendenței *Dasein*-ului, zic eu, cu precizarea suplimentară – prin care răspund importanteii observații, de acum câteva minute, a lui Eugeniu privitor la Bergson – că, da, pentru mine *ek-staza* cea mai importantă e cea a viitorului.

E: Tot așa cum, pentru Aristotel, cauza finală le domina pe celelalte trei. Aș zice „nimic nou sub soare”, dar ar fi doar ca să-l tachinez/ enervez pe Martin³⁹. De fapt, dimpotrivă, cred că ideea care ne-a adunat pe toți aici e, tocmai, că măcar poezia e nouă.

Mi: Și, uneori, soarele – când îi e contrapus, plasticizant, Julietei sau când, revelatoriu, Blaga îl numește „lacrima Domnului”. Dar sunt sigur că vom reveni la asta; deocamdată vreau să verific (pentru că mă entuziasmează ideea) dacă înțeleg corect/ bine încotro „bateți” tustrei aici: voi spuneți că *tocmai* poezia, în sensul cel mai larg, puternic, generos al termenului (poezia, dacă vrem) e cea care, prin excelență, *face să fie* (să existe un domeniu pentru) *nou sub soare*.

Tu, Martin, ai vorbit despre mineralul *weltlos*, planta/ animalul *weltarm* și omul *weltbildend*⁴⁰; în continuarea acestei idei, Gadamer a

³⁹ Filosoful german critică explicit această expresie/ idee: „*La urma-urmelor, nimic nu-i nou sub soare* – această afirmație devine un certificat al lipsei-deputere a timpului; el îi oferă cunoașterii un simulacru de superioritate și solidifică o condiție pe care aș numi-o a indolenței istorice” (Heidegger 2004 [1934]: 95).

⁴⁰ Vezi # 42 din Heidegger 1995 [1929–1930].

discutat⁴¹ ridicarea-la-lume (*Erhebung zur Welt*), în mod exclusiv, a omului. Iar toate aceste idei mi se par extrem de constructive, *cu precizarea* fundamentală (și eminentamente fenomenologică) potrivit căreia originea, atât în sens de cunoaștere, cât și ca, pur și simplu, survenire, se găsește mereu în lumea/ orizontul uman-cultural. Da, suntem obișnuiți cu piramida, să-i zicem, pe moment, filogenetică „materialitate, peste care se suprapune pe alocuri viața, în domeniul căreia, și mai restrâns, se manifestă, uneori, spiritul”. Dar, ca să folosesc o metaforă nu doar plastică, dar și destul de bine cunoscută/ pregnantă cultural, *vederea* cu care se văd toate cele deja zise, *ochiul* fără de care însăși existența lor ar fi inactivă (inactuală, în sensul cel mai propriu i-reală) se situează de la început în vârful piramidei. Orice discuție despre o ierarhie a ființării sau un lanț al ființei nu doar că propune un soi de logică „în ansamblu” a universului, ci îi conferă omului un loc întemeietor, chiar dacă temeiul astfel înțeleș, cum ne spune Martin, e unul abisal.

A: „Dar deodat-un punct se mișcă” – cineva, undeva, într-o limbă oarecare, scrie (sau poate că nici măcar nu o scrie, o inventează doar, [și-]o spune) o poezie. În consecință, timpul, dislocat din însuși sânul prezentului către de-acum posibilul viitorului (nu în calitate de ce va fi, cândva, prezent... ci, tocmai, ca *ek-stază*), începe să *fie*.

E: Pentru că Mircea mi-a adresat întrebarea – retorică, desigur, în măsura în care, formulând-o, el juca rolul unui avocat... nu al diavolului, ci al științei (cognitiv-apofantice) și al tehnicii (acțional-pragmatice), privind inexistența unei reducții poetice, o să încerc să o re-explic venind, de data aceasta, dintr-o direcție întrucâtva inedită: cea a gândirii/ constituirii timpului, sau mai exact a temporalității umane. În mod evident, orice discurs apofantic trimite spre trecut, pentru că „a spune lucrurile așa cum sunt” presupune, firesc, o întâietate și extralingvistică („referențială”), și prepredicativă a acelor lucruri. Viitorul, în schimb, *nu poate fi* obiect al științei⁴² – el constituie, dimpotrivă, ținta unei comunicări retorice, proiective, persuasive. Reducțiile apofantice, respectiv pragmatică sunt și *renunțări*, dacă putem spune astfel, *la totalitatea timpului* pe care designarea strict semantică o făcea posibilă. Mai mult, fiindcă Martin a invocat deja fascinanta teorie a Sfântului Augustin, vreau să vă amintesc că, pentru el, „înseși” trecutul și viitorul (trecutul și viitorul din afara sufletului), pur și simplu, nu sunt: unul nu mai este, celălalt nu e încă.

⁴¹ Gadamer 2001b [1960]: 331.

⁴² „...el futuro como tal no puede ser materia de conocimiento” (Coseriu 1978 [1958]: 171).

A: Și prezentul? Dacă bine îmi amintesc, la Preafericitul Augustin, el exista – dar era inextensiv. Dacă ducem spre consecințele sale cele mai firești linia ta de gândire, Eugeniu, e evident că prezentul îi revine... n-o să pronunț cuvântul „reducție”... îi revine po(i)eticii. Iar invers privind lucrurile, poezia (nu doar ca act creativ, ci și ca text lingvistic), tocmai pentru că nu se pretinde a fi nici spunere a adevărului, nici discurs în vederea unui efect concret, e *producție de prezent* – însă nu punctiform, ci extins sau mai degrabă *durativ*.

E: Ai început să înțelegi, Anton, unde bat: re-instaurarea discursului, ca *telos* extern, mundan, drept reprezentare a trecutului sau proiecție a viitorului nu sunt, desigur, în ele însele, reducții, dat fiind că vorbitorul ca ființă nu doar temporală, ci și temporalizantă, e capabil, ba chiar dator să le producă pe acestea două mereu. De-abia actul teoreticianului, al analistului, al lingvistului-semiotician de a spune că întregul limbaj, sau măcar limbajul în esența lui, e orientat către una dintre aceste două dimensiuni e o reducție. Pe de o parte, pentru că, pur și simplu, e un *neadevăr* privitor la obiectul de cercetare al științei pe care savantul o practică. Mai apoi, pentru că se răsfârâge, ca să zic așa, „îndărăt” dinspre limbaj asupra omului în general, făcându-l să fie sau un mărturisitor *post-factum* al realului, sau un producător vehement, anti-natural, al unui cosmos mereu mai complet tehnicizat.

Or, dacă un lucru e evident cel puțin pentru noi, cei adunați aici, e că omul, deși poate spune (și bine ar fi să spună cât mai des!) adevărul, deși poate și, cu respect pentru natură, chiar intervine cosmicizant în aceasta, nu aparține prin esența/ ființa (ființării) lui trecutului sau viitorului, ceea ce, pentru mine cel puțin (dar, firește, datorându-i această descoperire lui Aristotel) se rezumă la a spune că el, omul, e „semantic(izant)” – în sensul *logos*-ului *semantikos* – înainte de toate. Iar semanticitatea nu se deschide, funcțional („în sincronie”, ar fi zis Saussure”) altundeva decât *în*, sau mai exact *ca prezent*.

Mă refer, în primul rând, la faptul că poezia sau, mai exact, literatura „beletristică”, ficționalizantă, produce din start acea dedublare a fabulei și subiectului⁴³ care ne mută din prezentul (adimensional al) evenimentului în cel („istoric”) al poveștii. Iar aici, din nou, analogia cu Sfântul Augustin („prezentul lucrurilor trecute e memoria” etc.) e, cred, evidentă.

Ma: Tocmai acesta îmi pare a fi lucrul pe care profesorul meu, Edmund Husserl, în excepționalele lui prelegeri privitoare la conștiința internă a timpului, pare să nu-l fi înțeles. Iar noi, studenții și

⁴³ Coșeriu 2009c [1988]: 349.

colaboratorii lui de atunci, dar cred că și oricine citește azi volumul pe care eu însumi i l-am editat în 1928⁴⁴, rămâne(m) cu o senzație, ca să zic așa, duală, împărțită.

Pe de o parte, e fundamental și revoluționar faptul că „intrarea în scenă” a fenomenologiei ca teorie, dar mai ales ca metodă filosofică s-a petrecut în corelație cu o discuție a temporalității, mai precis a temporalizării fluxului intern al conștiinței.

Pe de altă parte, există în acele, altfel brilante, conferințe și lucruri care, evident, le trag înapoi, le împiedică să vadă prea departe – în fond, timpul e tratat tot spațializant, ba chiar cu o regretabilă simetrie între retenție și protenție, trecut și viitor (ca în matematică sau în geometrie, unde ne „mișcăm” cu egală ușurință în ambele direcții, propriu-zis în orice direcție, fiindcă suntem într-o retroproiecție asupra conștiinței, ca *res cogitans*, a unor scheme specifice *res extensa*).

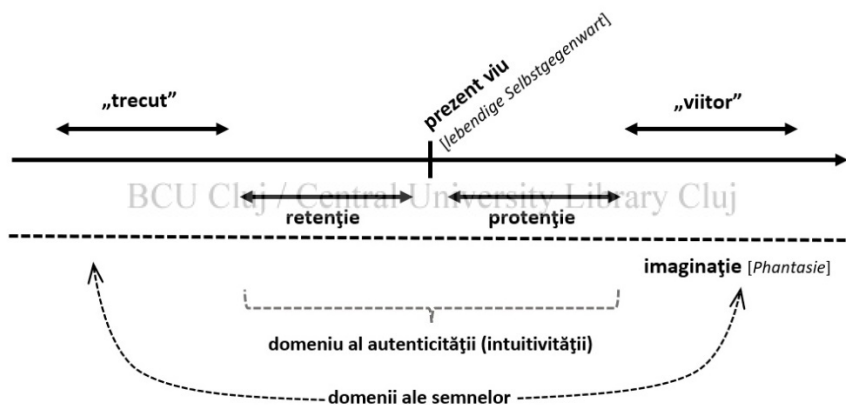


Figura 1: Structura temporalității în *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* – Husserl (1993 [1928])

Cu alte cuvinte, un element crucial al înțelegerii timpului care fusese inclus deja de către Aristotel în definiția „*arithmos kineseōs kata to proteron kai husteron*” – mă refer la faimosul „anteroposterior” ca *directionalitate* a temporalității – aproape că e trecut sub tăcere. Ca să nu mai vorbim despre convingerea lui Husserl că semnele (inclusiv, și mai-cu-seamă, limbajul), dacă, pe de o parte, ne permit să întindem trecutul și viitorul până la infinit, ne aduc în mod clar într-un teritoriu al

⁴⁴ Husserl 1993 [1928].

artificialului, ne scot din intuitivitatea, autenticitatea pe care, dincolo de prezentul viu, o aveau retenția și protenția.

Mi: Da, mă tem că acest gânditor [Husserl] căruia, într-adevăr, îi datorăm enorm (mai exact: îi datorăm fenomenologia) nu a reușit – poate dintr-o deformare profesională inițială de matematician, poate din cauza asumării explicite a sarcinii de a radicaliza raționalismul (ceea ce e excelent, dar exclude din start orice poziționare contestatară) – să înțeleagă *originaritatea* în sens *forte* în fața căreia ne pune orice (obiect de) artă, inclusiv, sau mai ales, poezia. Nu i-ar fi stricat profesorului tău, Martin, niște lecturi (pe care tu le-ai avut și de care în cele din urmă⁴⁵ ai profitat) „din” Wilhelm von Humboldt – și mă gândesc la cel puțin două idei fundamentale ale acestuia din urmă: mai întâi, că preocuparea excesivă privind originea filogenetică a limbajului ne face orbi la sorginea lui transcendentală: de fapt, limbajul nu s-a născut *cândva* din vreun gest întâmplător al unor oameni primitivi, ci se naște mereu, *în prezent*, din activitatea vorbitorilor, astfel încât justa lui definiție nu poate fi decât una genetică⁴⁶.

A doua idee, poate și mai importantă, e cea, deja pomenită în treacăt, a „incitării imaginației prin imaginație” – produsă în relația noastră cu arta/ poezia. În descendența unei faimoase poziționări kantiene, Humboldt spune că obiectul de artă (o sculptură, un poem), mai degrabă decât să fie un lucru subsumabil unei clase, e *un individ* – o prezență obiectuală „unică”, încărcată, „îmbibată” chiar, așa spune, de subiectivitatea creatorului ei. În fața fiecărei asemenea opere (sau, ca să fim realiști, măcar în fața celor câteva opere, pentru câte unul dintre noi, fundamentale, cele care ne „vorbesc” provocator și personal), nu ne comportăm analitic sau taxonomizant, nici nu ne simțim neapărat îndemnați să facem, să întreprindem ceva în ordinul realității – ci, pur și simplu, răspundem imaginației, ca să zic așa, încarnate în operă (dar poate mai bine ar fi: canalizate prin ea) cu propria noastră imaginație. Cel

⁴⁵ În *Ființă și timp*, poziția lui Heidegger față de filosofia lingvistică humboldtiană pare a fi mai degrabă negativă (pentru că fenomenologul vede limbajul însuși drept una dintre formele de dominație ale impersonalului „se” – cu alte cuvinte, drept un obstacol major, fundamental în calea autenticității *Dasein*-ului. După „răsturnarea” (*die Kehre*) marcată de către conferința *Despre esența adevărului* (1931–1932) și mai cu seamă după *Scrisoare despre „umanism”* (1946), în care limba e numită „casa ființei”, odată cu revalorizarea limbajului, și poziția lui Heidegger față de Humboldt se schimbă profund, culminând cu considerațiile extrem de entuziaste din *Drumul spre limbă* (1959).

⁴⁶ Cf. Humboldt 2008 [1836]: 82.

mai bun răspuns la un tablou, la un poem, nu e un comentariu sau un gest existențial (deși, firește, nici acestea nu strică), ci sunt o altă pictură, o altă invenție „literară”, o altă creație artistică, oarecum în oglindă - dar exponențializa(n)tă.

E: Așadar, nu doar că omul – în genere și prin definiție – trăiește într-o lume non-concretă, de limbaj și semne, într-un univers „simbolic” ci, mai mult decât atât, printre oameni se nasc, există, se manifestă poezii și literații care, dacă putem spune astfel, ridică la pătrat această non-apartenență, producând ficțiuni ce pun în suspensie „lumirea” (în sensul acreditat de către Martin) însăși. Ceea ce nu-l împiedică pe același Martin să-i socotească taman pe poeți drept înaintemergătorii gândirii care ar trebui să înlocuiască, la un moment dat, filosofia/ metafizica. Formidabilă provocare, aproape incredibilă sarcină!

Acesta e, dacă bine înțeleg, și motivul pentru care, mergând pe urmele lui Blaga, Mircea, aici de față, crede că putem – și chiar suntem datori – să „sărim” de la metaforica limbajului (și mai ales a poeziei) la o teorie generală a creativității culturale⁴⁷.

Mi: Perfect adevărat; doar că adesea... sau, ca să nu exagerez, reformulez: nu arareori e dificil să facem diferența între o metaforă doar-plasticizantă și una deja-revelatorie. Asta nu înseamnă că aceste două concepte ar trebui să ne fie mai puțin clare în conținutul și, mai ales, în miza lor. Adică, da, „moartea-nuntă” din balada *Miorița* sau „Soarele, lacrima Domnului” sunt, evident, revelatorii, iar „cicoarea ochilor” și chiar „Julietta-i soarele” sunt plasticizante. Dar ce facem când re-citim/ reauzim versurile lui Anton, aici de față:

[A:] „am plutit pe o plută de flăcări/ mângâindu-mi brațele cu pară”⁴⁸

Mi: ...sau pentru că, în fața acestui fragment de text, nu prea are rost să analizăm metaforele separat(e), ci, în mod evident, avem de-a face cu o alegorie „de ansamblu”, putem considera că nu mai avem o problemă tehnică – iar atunci semnificația non-mundană, implauzibilă, a gestului de a (să mă scuze Anton că încerc să mă apăr de revelație printr-o glumă) te da în mod voit pe brațe, în loc de loțiune de plajă, cu *arderea* însăși ne scapă?

A: Ei, aici simt nevoia să intervin – chiar dacă de la Schleiermacher până la Gadamer s-a pierdut sublima, dar atât de naiva speranță să recuperăm intenția autorului, eu sunt, totuși, de față. Și să nu uităm că

⁴⁷ La o poetică a culturii, în sensul precizat în Borcilă (1997a).

⁴⁸ Horvath 1999: 21.

Ricoeur⁴⁹ pune necesitatea hermeneuticii tocmai în seama dispariției interlocuției (mai simplu spus: a lămuririi reciproce) posibile în dialogul „viu”. Pe Shakespeare sau pe Blaga-poetul nu-i mai putem întreba, în mod asumat naiv, „la ce s-au gândit” când au produs respectivele metafore, însă, *mutatis mutandis*, eu îmi amintesc destul de bine. Înseși metaforele au fost, evident, strict plasticizante – ba chiar „alegoria” despre care vorbea Mircea se poate, în mod evident, referi la situația destul-de-firesc umană în care cineva își asumă un oarecare risc extraordinar și o face cu un plus de bravadă. Dacă, însă, o să vă gândiți la aflarea-în-limbaj a omului ca la o modalitate de a pluti ca duhul lui Dumnezeu (doar că infinit mai vulnerabil/ periclitat) deasupra apelor, atunci a folosi acest risc o a doua, „exponențializată” oară nu poate decât să fie *o metaforă a poeziei* – cea mai nevinovată dintre îndeletnicirile⁵⁰ cu cel mai periculos dintre bunuri⁵¹, limba. Or, cu riscul de a încălca toate regulile analizei tehnice și de a părea în nepermisă măsură militant *pro domo*, o metaforă care vorbește despre esența poeziei *nu poate fi plasticizantă*⁵². De ce râzi, Martin?

⁴⁹ „Textul produce /.../ o dublă ocultare a cititorului și a scriitorului; el se substituie, deci, relației de dialog care leagă vocea unuia de auzul celuilalt. /.../ în vorbirea vie, sensul ideal a ceea ce se spune se mlădiază după referința reală, adică după lucrul despre care se vorbește; această referință reală tinde, la limită, să se confunde cu o desemnare ostensivă /.../ Altfel stau lucrurile când textul ia locul vorbirii. Mișcarea referinței în direcția desemnării ostensive este interceptată odată cu întreruperea dialogului de către text. /.../ Textul nu este lipsit de referință; este tocmai sarcina lecturii, ca interpretare, să efectueze referința” (Ricoeur 1995b [1970]: 113–114).

⁵⁰ Hölderlin, într-o scrisoare către mama sa din 1799 – citat și comentat în Heidegger (1995c [1936]: 223).

⁵¹ Hölderlin, fragment de text (rămas nefinisat/ nepublicat în timpul vieții autorului) din 1800 – *apud ibidem*: 224.

⁵² E util să includem aici modul în care Emma Tămâianu-Morita (2013: 34), referindu-se, în principal, la Borcilă (1987), rezumă/ explicitează cele două tipuri de *finalitate* metaforică: “(a) Finalitatea ‘plasticantă’: sporirea și ‘revoluționarea’ percepției, vizând a reconstrui lumea din/ în detalii intensificate, eterogene, dispartate, după un principiu iconic-diagramatic; lumea creată prin discurs este monostratificată, în ea esențele sunt identice cu manifestările lor perceptibile; (b) Finalitatea ‘revelatoare’: dezvăluirea unor esențe ascunse în spatele aparențelor sensibile; lumea creată prin discurs este independentă de structura și legile lumii empirice, iar fenomenele îndeplinesc doar rolul de semne simbolice, în virtutea cărora se întrevede existența unui plan ontologic secund, al misterului sau al esențelor inaccesibile direct cogniției”.

Ma: În mod evident, mă gândesc la (re-)argumentarea carteziană a veracității divine – gândul perfecțiunii se găsește în mine, însă cum eu, ființă creată, imperfectă, nu pot fi sursa unui asemenea gând, perfecțiunea – și deci Dumnezeu – există (cu adevărat, în afara mea).

A: Și fiindcă tocmai s-a deschis cutia Pandorei (în ceea ce privește „imprecizia” conceptelor noastre operatorii) vreți să vă spun un lucru care riscă să vă înfurie și pe tine, Eugeniu, și pe tine, Mircea, ba chiar poate și pe Martin, dacă ne gândim la lucrurile pe care le afirma el în prelegerile despre logică și esența limbajului⁵³? E (și aici n-o să ezit rostind cuvântul:) *întotdeauna* greu-până-la-imposibil să facem diferența concretă, „reală”, actuală între ceea ce e doar limbaj ca *logos semantikos*, inclusiv la nivelul textului sau al sensului și ceea ce e deja utilizare, cu o intenționalitate secundară adăugată de către vorbitor sau inferată de către ascultător-interpret, a limbajului. Sau, dacă vreți să folosim o terminologie metaștiințifică: e aproape imposibil de reperat cu exactitate limita dintre domeniul de cercetare al lingvisticii și cel al semioticii (*apofantică, pragmatică* sau chiar *poetică*, a) textului.

E: În tot ceea ce e rațional, tot ceea ce e „cunoscător”, tot ce e – cu cel mai bun termen – intel(l)igent, *distincțiile* sunt fundamentale. Nu întâmplător insistă cei vechi asupra ideii limbajului ca *diacriticon tes ousias*. La fel, nu întâmplător am pledat întotdeauna împotriva semanticii „prototipice” sau „fuzzy”. Faptul că ne e greu să aplicăm unele concepte nu înseamnă că ele ar fi nesigure, ci pur și simplu că suntem noi nehotărâți sau ne-(îndeajuns de)văzători. Și, în mod evident, mă refer aici atât la cuvintele limbii, ca purtătoare de semnificate, cât și la (felul cum ar trebui să fie) termenii cunoașterii științific-obiective. În cazul de față (al alegoriei de mai sus), dacă vom aplica strict definiția noastră, nu e nicio tensiune semantică (una care să amenințe cu ininteligibilitatea la nivel, ca să zic așa, *designațional*) între *plutire* și *flăcări*, nici între *mângâiere* și *pară* – ba dimpotrivă, ni se descriu două gesturi umane în alte condiții destul de firești, la care se adaugă doar *focul*. Pe de altă parte, însă, nu trebuie să uităm că limbajul este semnatificat cu expresie (deci formularea strict verbală, fie ea și metaforic-alegorică, e un mijloc și nu un scop); în consecință, posibi-

⁵³ *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, în bibliografia noastră, Heidegger (2009 [1934]) – unde și filosoful german arată cu claritate că *logos* nu înseamnă rațiune, ci, pur și simplu, limbaj.

litatea ca vehiculul să se contamineze⁵⁴ „dinspre” caracterul, în mod cert revelatoriu, al țintei metaforice nu trebuie nicidecum exclusă.

Cât despre observația privitoare la tipurile de *logos*: am încercat eu însumi să arăt, în *Semn, simbol, cuvânt*, de ce simptomele/ indiciile, pe de o parte, nu sunt semne⁵⁵ și nici (lucru important pentru noi, acum), cuvintele sau limbajul-ca-vorbire nu sunt semne/ nu e, încă, semn⁵⁶.

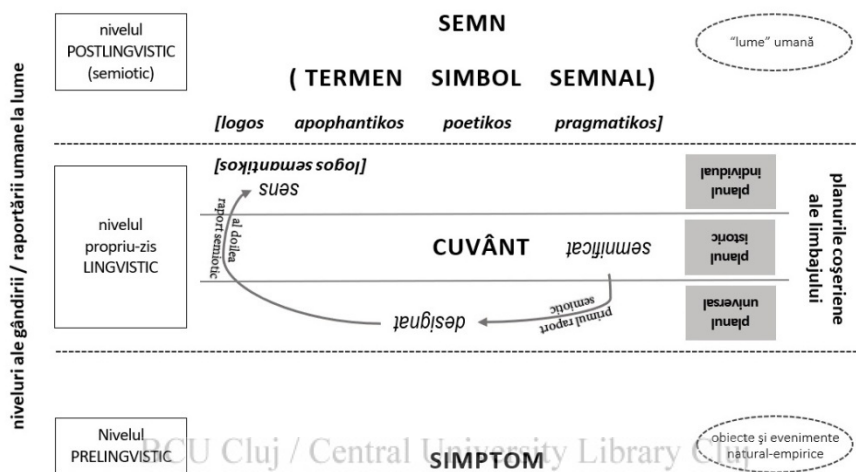


Figura 2: Relația dintre simptome, limbaj și semne în sens propriu, în *Zeichen, Symbol, Wort* – Coșeriu (1993 [1992])

Orice act lingvistic presupune, însă, cum bine știți, și palierul *individual* al sensului... or, riguros spunând lucrurile, (real-) individual înseamnă și: indisociabil *apartenent unei intenții actuale* a celui care vorbește, care intenție e, conștient sau nu, *deja* apofantică, pragmatică sau poetică. De aceea, a vorbi despre caracterul de *logos* (strict) semantic al limbii și vorbirii (al actelor de limbaj în planurile istoric și universal) e cum nu se poate mai firesc, dar a discuta recuperabilitatea *sensului* în dimensiunea lui de *logos semantikos* reprezintă, mai degrabă, o sarcină asimptotică, fiindcă text-discursurile ne apar, în realitate, în lume, în fapt,

⁵⁴ La urma-urmelor, „criteriul ‘orientării’ sau al ‘intenției generale’ a procesului de poesis discursiv” (cf. Borcilă 1987: 188) este unul fundamental.

⁵⁵ Pentru că nu manifestă o intenționalitate productivă, “auctorială” (cf. Coșeriu 1993 [1992]: 8).

⁵⁶ Cuvintele nu trimit la altceva decât propriul lor conținut (semnificat); vorbirea își generează propria designare (vezi *ibidem*: 13).

deja ca semne (în sensul semiotic, propriu al termenului), deci manifestă intenționalitatea „secundară”, individuală pe care deja am pomenit-o.

Nu întâmplător, în textul pe care tocmai l-am amintit, vorbeam despre exact *trei* tipuri de semne în acest sens propriu: *termenii*⁵⁷ sunt în principal unelte ale demersurilor apofantice; *semnalele*, cu rolul lor pronunțat conativ și i- sau chiar perlocuționar, sunt instrumente(le) tipice ale *logos*-ului pragmatic; iar *simbolurile* – înțelese într-un sens mai adânc, poate chiar ca metafore, și nu doar plasticizante („de expresivitate”), ci și revelatorii – sunt, cum nu se poate mai firesc, *semnele* în sens propriu ale *logos*-ului poetic.

Revenind la chestiunea delimitării dintre *logos*-ul lingvistic și intenționalitățile vorbitorilor sau dintre domeniul lingvisticii și cel al semioticii pe care am putea-o numi verbale, trebuie să spun că, probabil, ne joacă (mici) feste această pendulare, altfel atât de firească, între rolul nostru de emițători/ creatori și cel de receptori/ interpreți: acestea sunt poziții pe care tindem să le echivalăm (ceea ce e mult mai bine decât să afirmăm, ca Saussure, că actul receptării pasive, în masă reprezintă etalonul pentru înțelegerea tuturor fenomenelor de limbaj). Dar suprapunerea lor nu e perfectă – din motivul pe care am încercat să-l surprind în mica mea *Introducere în lingvistică*: limbajul fiind în esența lui un act eminent creativ, la „polul” vorbitorului există identitate între intuiție și expresie, însă ea (identitatea) nu are cum persista între expresia unuia și intuiția celuilalt, a ascultătorului⁵⁸.

Ma: Cred că aici pot veni cu o soluție oarecum paradoxală la toate dilemele voastre legate pe de o parte de claritatea, pe de altă parte de aplicabilitatea „la lucrurile însele”⁵⁹ a cuvintelor din limbă sau a termenilor din investigațiile noastre apofantice. S-ar putea, când vrem să trăsăm o graniță absolut netă între, de exemplu, limbaj ca *logos semantikos* și utilizările-limbajului-ca-semn (inclusiv, sau mai ales ca semn „poetic”), să fim păcăliți de tendința noastră inerentă de a gândi lucrurile spațializant (forțându-le, implicit, la o simultaneitate în relație cu care poate fi

⁵⁷ În *Zeichen, Symbol, Wort/ Semn, simbol, cuvânt*, semnele de acest tip (semne în adevăratul sens al cuvântului, post-lingvistic) sunt numite *limbaj special / Fachsprache* – vezi *ibidem*, subpunctul 5.3.

⁵⁸ Coșeriu 1995 [1951]: 26.

⁵⁹ Cititorul acestor rânduri va recunoaște aici o faimoasă deviză husserliană a fenomenologiei; dar trebuie, în context, să ne amintim și că „orice obiect real al unei lumi oarecare și, în primul rând, al lumii înseși reprezintă o idee infinită care se raportează la infinitatea experiențelor ce trebuie unite în mod concordant” (Husserl 1994 [1931]: 95).

desenată o „hartă”, o schemă grafică). Or, cum bine știți, în această privință eu, unul (dar oricine a văzut, de exemplu, *Sincronia, diacronia și istoria* a lui Eugeniu, știe că și el) înclin să le dau dreptate, mai degrabă, lui Husserl și lui Bergson. Alături de primul, cred că orice constituire – până și cea a obiectelor spațiale, a se vedea celebrul lui exemplu al cubului⁶⁰ „în jurul” căruia mă mișc atât fizic, cât, mai ales, în variație imaginară – se produce *temporaliza(n)t*. Alături de Bergson, cred că cel mai rău lucru pe care, ca să zic așa, i-l putem face timpului e să-l tratăm ca și când ar fi spațiu. Or, când desenăm scheme ale structurării sau funcționării limbajului, *situăm ferm* ceea ce în actele reale de rostire/ scriere/ citire, chiar, de cuvinte e un *moment* totodată trecător și adunător, prin voința-de-sens, al unei durate.

Nu vreau să fiu greșit înțeles, nu militez deloc pentru o apofantică vagă, nici măcar nu m-aș declara de acord cu prietenul nostru Gadamer în ceea ce privește contradicția dintre adevăr și cunoașterea metodică; dar vreau să ne aducem aminte că un desen, o diagramă e o simplificare care, mai înainte de orice, *scoate din joc devenirea* și, astfel, nu doar că produce ficțiunea unui real fără timp (acesta e un efect inevitabil al intuiției eidetice, altfel spus al limbajului), dar *scapă din vedere unitatea-în-act* a ceea ce devine.

În cazul *logos*-urilor, pe care le discutăm, se întâmplă în fapt ceva de genul următor: ceea ce până adineaori a fost doar un gând al meu „pentru mine însumi”, nici măcar privit reflexiv, cu distanțare internă – ceea ce s-a desfășurat în limbajul, în mintea și în viața mea intimă ca simplu *logos* semantic – se deschide, odată cu buzele mele care rostesc sau cu mișcarea degetelor care scriu, înspre ceva post-lingvistic și, totodată, interuman. Ceea ce în schematizarea spațială e (a devenit, a înghețat ca) o frontieră, în temporalitatea efectivă e (ra, la *imperfect*) un releu, un pivot.

Iar aici, pentru a nu fi greșit înțeles tocmai din cauza unei noi analogii spațiale: într-un joc sportiv, pivotul primește mingea și are rolul de a o da mai departe – iar noi, privitorii, putem să ne concentrăm atenția asupra rolului lui în fază (desprinzând din ansamblu ceea ce i-a aparținut, efectiv, respectivului sportiv) sau, dimpotrivă, și acesta e sensul în care aș vrea să gândim, asupra coerenței interne a fazei înseși, a mișcării (continue, calitative) a mingii spre poartă (în engleză, *goal*, în franceză, *but*).

Mi: Atenție, Martin, ceea ce tocmai spui mie îmi sugerează că diferențierea primară de la care pleacă totul, acel prim punct mișcător despre care vorbea Eminescu și pe care, mai adineaori, îl re-pomenea

⁶⁰ *Ibidem*: 71–72.

Anton, e cea între subiectiv (fie el și transcendențial, cum e întotdeauna *Dasein*-ul tău) și intersubiectiv (tot al tău *Miteinandersein*⁶¹). Or, dacă în cazul limbajului științific sau, dimpotrivă, persuasiv intersubiectivitatea se ancorează într-un exterior comun (trecut: ceea ce știm amândoi/ cu toții că a fost, sau, dimpotrivă, viitor: ceea ce am putea conveni și face să fie), în cazul celui poetic ea se aruncă din nou în aer, resorbită în ceea ce Eugeniu numește „subiect absolut”, iar tu, Martin, caracterizai și în prelegerile tale, dar pomeneai și acum câteva minute, în această discuție, drept *mit der Sprache eine Erfahrung zu machen*⁶² (aici tind eu să cad pradă farmecului traducerii englezești: *to undergo an experience with language*⁶³). Nu cumva cădem mereu înapoi în discuția despre limbaj, când, „dimpotrivă”, ar trebui să ne asumăm cu mai mult curaj o vorbire-despre-poezie și, inerent, despre poeți?

Fiindcă din ce ne-am spus unii altora până acum eu înțeleg că ei, poeții sunt în două sensuri *in-actuali*: mai întâi, pur și simplu fiindcă locuiesc în act (poietic) și mai apoi (iar aici avem doar o aparentă contrariedade cu primul mod) fiindcă poezia lor *face să explodeze* însăși ideea comună, „naturală” (în sensul fenomenologiei), „prozaică” (în sensul de la Humboldt), de *actualitate* – prin producerea, simultan cu cea de față, de lumi diferite și ne-orientarea lor spre trecut (apofantic) sau viitor (pragmatic), ci constituirea lor „doar ca să fie”...

A: ... iar acolo unde sunt nu doar evident-ficționale, ci chiar suspendate, ca lumi, în implauzibilitate⁶⁴ (cum în mod normal le așază orice metaforă revelatorie), să semnaleze, insist eu, că *nu* e deloc necesar să configurăm (ca emițători, respectiv receptori) la fel designatele, pentru a fi în energia poeziei. Metafora revelatorie „sare” cu totul peste primul raport semiotic⁶⁵ și trece la o instituire paradoxală de sens, peste o designare lovită, dacă pot spune astfel, de nulitate...

⁶¹ „Faptul-de-a-fi-unul-cu-altul” (cf. Heidegger 2003 [1927]: 168); „existența solidară” (cf. Heidegger 1995d [1935]: 95).

⁶² Pentru formularea originală, vezi Martin Heidegger (1985), *Das Wesen der Sprache*, în *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 187 – în traducere engleză, în bibliografia noastră finală: *The Nature of Language*, în *On the Way to Language*.

⁶³ Heidegger 1979 [1957]: 91.

⁶⁴ În Borcilă (1997b: 102) se vorbește despre „the power of poetic imagination to transcend the first level of ‘image’ and/ or ‘conceptual structuring’ and to project virtually impossible worlds”.

⁶⁵ Se inversează, întrucâtva paradoxal, statutul raporturilor semiotice precizat în *Lingvistica textului*: „... în texte trebuie constatat un raport semiotic dublu. Semnele lingvistice care constituie textul semnifică și desemnează mai întâi ceva

E: Sau, poate (pentru că ultimul tău cuvânt, Anton, îmi pare, totuși, excesiv) de-abia acum cu adevărat pusă între paranteze, ca în mult-căutata, dar mereu-în-orizontalul-lumii, până acum, efectuată *epoché* transcendentă? Ar fi, probabil, momentul să mă plâng (dar, cum bine știți, nu mi-a stat niciodată în fire) că multă lume care îmi înțelegea și cultiva cu acuratețe și sinceritate lingvistica ridică, totuși, din sprânceană atunci când, după ce defineam, *simplissim*, limbajul drept *a vorbi cu cineva despre ceva*, adăugam că doar prima jumătate a definiției e obligatorie, însă toată zona (o, atât de obsesiv-bătătorită și încărcată de atâtea speranțe/ pretenții) lui „despre [aceiași] ceva” poate, fără probleme, să lipsească⁶⁶?

Ma: Stați un pic... am ajuns la capitolul „mărturisire a celor mai mari frustrări”? (râzând:) fiindcă vreau să mă plâng și eu că am fost foarte puțin, aproape deloc înțeles atunci când, pentru a spune cât mai adecvat ceea ce, într-adevăr, era *nou* în gândirea mea, am inventat, pe modelul faimosului *zoon anthropon ekhon*, o expresie *a mea* care să pună în lumină modul cum ajunseseam să văd relația dintre ființă, om, limbaj (și, nenumită, poezie): *physis = logos anthropon ekhon*⁶⁷?

Expresia aceasta a fost considerată și artificială, și misterioasă; or – cum voi, din câte-mi dau seama, ați înțeles sau sunteți pe cale să înțelegeți – voiam „doar” să spun că ceea ce ni se adresează (dinspre ființă) ca motor identic-cu-sine în chiar sânul schimbării fiecărui lucru (*kat' en-erg-eian*) ne poate apărea doar ca *limbaj înzestrat cu rostitor*? Și, firește, rostitorul la care mă refer nu poate fi omul comun, căzut în comoditatea-uitare a unei relații doar-apofantice, doar-comunicative, doar-prescriptive sau retorice cu ceilalți și o lume obiectualizată, ci trebuie să fie poetul – poate chiar “poetul poetului”, cum îmi place să-l numesc pe Hölderlin.

A: Să știți, Eugeniu și Martin, că nici una, nici cealaltă dintre, după părerea mea, revoluționarele idei pe care tocmai le-ați pomenit n-a(u) rămas fără înțelegere și ecou. Dimpotrivă, sunt convins că sunt, chiar dacă, deocamdată, nu destul de vizibili, mulți sau măcar importanți

ce noi înțelegem, în calitate de cunoscători chiar ai acestor semne și ai regulilor utilizării lor; acesta este *primul raport semiotic*. Teoretic, este posibil să pricepem totul la primul nivel semiotic, fără a înțelege nici cel mai mic lucru la cel de-*al doilea nivel semiotic*” (Coșeriu 2013 [1980]: 81).

⁶⁶ Vezi, de exemplu, Coșeriu 2001 [1999], teza nr. 4.

⁶⁷ În „traducerea” autorului însuși: „ființa, apariția copleșitoare, produce în chip necesar strângerea laolaltă, acesteia aparținându-i faptul de a fi om pe care totodată îl întemeiază” (Heidegger 1999 [1935]: 230–231).

(pentru viitor) gânditori/ intelectuali care să fi înțeles cât se poate de bine miza celor două afirmații.

Mai întâi: palierul (re)cunoașterii, al constituirii⁶⁸ lumii comune, universale a oamenilor, deși cel mai vizibil cu puțință, nu reprezintă un punct de sosire (al omului ca animal simbolic și tehnic), ci unul de joncțiune, poate chiar de salt. Aflarea-noastră-împreună e *dincolo* de lume-lumire și, fără îndoială, ca *telos*, o depășește tot așa cum *energeia* e în produsele ei concrete și plutește – cu noi cu tot – deasupra lor.

Mai apoi: omul nu e stăpânul ființării, ci doar o potențială voce (și anume: una care nu vorbește prin toate gurile, ci doar, spre exemplu, prin poeți) pe care ființa însăși a pregătit-o pentru a putea fi scoasă în neascundere. E ceea ce, în notele de final ale cărții mele de teorie a poeziei – vedeți? Eugeniu și Martin, eu nici măcar n-am îndrăznit să includ ideea în textul principal – am numit un (posibil) al treilea raport semiotic⁶⁹: unul în care fiecare individ trăitor (vorba lui Blaga: *amfibic*) în limbaj și univers este semnificant pentru *sensul culturii*.

Mi: Ei, eu ca lingvist o să mă declar încă nelămurit în ceea ce privește această propunere teoretică (a unui al treilea raport semiotic); dar ca poetician/ metaforolog aș vrea să subliniez în cât de mare măsură lucrurile pe care voi trei tocmai le-ați spus se regăsesc în poemul lui Anton pe care nu mă pot abține să-l citez integral aici:

[A:] „21

de n-aș avea datoria de moarte de-a scrie

poemul se surpă aici sau mai departe

poate că nimic în afara mea

poate să-ți spun că privirea mea înceată prin poemul mâlos

până la mine singur

e-o cale-atât de lungă

cât nici măcar eu

suntem aici printr-o izvorâtă poartă

ne vom vedea-ntr-un potir

atingerea ta va zbura ca spinarea curcubeului

peste mărturisire

ne vom întâlni și-atunci

⁶⁸ Constituire nu neapărat conștientă – făcută, mai degrabă (cel puțin de către non-fenomenologi) în somnambulismul/ extrema naivitate a „atitudinii naturale” pe care Paul Ricoeur, în prefața traducerii sale a *Ideilor* lui Husserl (1998 [1913]: xix), o caracteriza prin expresia „je vois sans savoir que je donne”.

⁶⁹ Cf. Horvath 2018: 165, nota 2.

vom deschide ușa
vom ieși amândoi
bine-cuvântând!”⁷⁰

A: Stați un pic; stați un pic tustrei! Că (deși, firește, sunt flatat și de „citare”, și – mai cu seamă – pentru că mă simt, în sfârșit, înțeles cu-sensul-trecerii-mele-prin-lume) încep realmente să mă enervez. O fi din cauză că eu sunt (am rămas) cel mai tânăr „și neliniștit”, cum zicea stupida traducere a titlului unei *soap-opera* din anii 90, dar și pentru că – deși atât Martin, cât și Eugeniu, cum se știe, au „cochetat” cu versurile – dintre noi, cei prezenți, doar eu m-am gândit întotdeauna „pe” mine însumi, în primul rând, *ca poet*. Și, tocmai de asta, voi m-ați, ideile voastre m-au contrariat și chiar m-au chinuit un pic, an după an și poem după poem. Iată despre ce e vorba: prieteni, citindu-vă, pe de o parte am înțeles sau chiar am acceptat, rațional, ceea ce afirmați voi despre subiectul absolut sau despre relația poetului cu limbajul „însuși” (adică „fără” ceilalți oameni, ceilalți vorbitori, nenumărații somnambulici ai vorbirii cotidiene și ai orizontului lumii). Pe de altă parte, însă, scriind și trăind ca autor-de-poezie printre prieteni și colegi literați, n-am putut renunța niciodată la a vedea poezia ca pe un mod al dialogului, ca pe o punte, ca pe o aflare-împreună. Toate ca toate, dar gândiți-vă ce înseamnă pentru un post-adolescent post-modern, care își petrece timpul prin cenacluri literare și discută, la modul cel mai sincer și uneori aprig, despre/ prin poezie, să afle că ea ar fi contrariul intersubiectivității, cel puțin al celei mundane. Și mă refer nu doar la ce e în mintea/ sufletul „persoanei” poetului, ci fie la texte în mod explicit sau implicit adresate unui anumit public, fie la texte care, în autentic spirit modernist sau chiar mai târziu, ridică (în fața unui interlocutor din partea căruia n-ar strica un răspuns) „meta-”problema poeziei înseși.

Sau, dacă tot am ajuns aici, Eugeniu... te-ai gândit vreodată cum e, pentru tânărul pe care tocmai l-am pomenit, să afle că *semnificatele* limbii și *designatele* vorbirii se transmit/ comunică, însă *sensul* nu, el nu se comunică, nu trece de la unul la altul, ci „se interpretează”? Păi, mă scuzi, să nu te urci pe pereți?

E: (cu vădit amuzament): Pot cădea de acord, Anton, că presupoziția transiterii sensului (sau, mă rog, a „ceva” care este, ajunge la interlocutor ca „fix ceea ce” am vrut să transmitem) e una care funcționează în mintea, sau mai degrabă în sufletul inseparabil-de-speranță al fiecăruia dintre noi. Dar ți-aș putea atrage atenția că astfel

⁷⁰ Horvath 1999: 51.

de credințe în lucruri absolut nedemonstrabile au fost recunoscute ca necesare (pentru ca omul, în relația lui cu realitatea și sensul să funcționeze) și „la case mai mari” – dacă e să luăm în calcul doar faimosul exemplu kantian al celor trei idei ale rațiunii.

Dar nu vreau să merg pe această cale, fiindcă, pe de o parte, e prea lesnicioasă (a vorbi despre inevitabilitatea iluziei și retroacția ei asupra viziunii noastre despre lume nu mi s-a părut niciodată un mod, nu știu cum să-i spun, îndeajuns de respectuos de a caracteriza omul), iar, pe de alta, (aici sunt sigur că Martin îmi va da dreptate), e realmente încărcată cu un nefericit leș metafizic. În schimb, o să nuanțez un pic afirmația mea despre non-transmisibilitatea sensului: mai corect ar fi să spunem că *nu putem ști și e absurd să ne întrebăm „cât de mult”* sens se transmite într-un dialog, iar asta din simplul motiv că oricărei întrebări despre acest conținut al limbajului i se răspunde, dacă i se răspunde, tot cu cuvinte și despre lucruri (cu semnificate și designate).

Cu alte cuvinte, nu e deloc exclus ca, într-un moment de mare apropiere sufletească sau, ca să dau exemplul meu favorit, în fața unei opere de artă pe care o iubim amândoi, tu și cu mine, Anton, sau oricare doi, trei, cinci, toți oamenii să avem trăiri interioare și chiar un flux de idei similar(e). Dar nici nu e în vreun fel demonstrabil (chiar atunci când, pentru momente cruciale ale vieții noastre, în relație cu ființele pentru noi cele mai importante, simțim că am trăit un moment de formidabilă consonanță spirituală) că sensul, și anume „atât”, cantitativ și „acest”, calitativ, sens a fost transmis.

Și ca să nu închei această discuție fără a aduce argumentul pentru mine cel mai important: mă deranjează, Anton și dragi prieteni, nu doar ca lingvist, ci și ca om, să văd de atâtea ori această perspectivă sceptică, dar în fond atât de naivă, a celor care ne spun: limbajul e imperfect fiindcă ne trădează, ne „lasă în pană” taman atunci când am avea de transmis cu exactitate, cu fidelitate, până în cea mai mică nuanță ceea ce ne preocupă, exaltă sau apasă. A criticilor limbajului care pun incomunicabilitatea (dar nu ca dat-de-esență, asta ar fi cu totul altceva, ci ca simplă caducitate) în seama lui și nu a lor înșile. A deplângătorilor stării de ultimă singurătate la care ne-ar condamna acest mediu de transmisie a informației atât de imperfect.

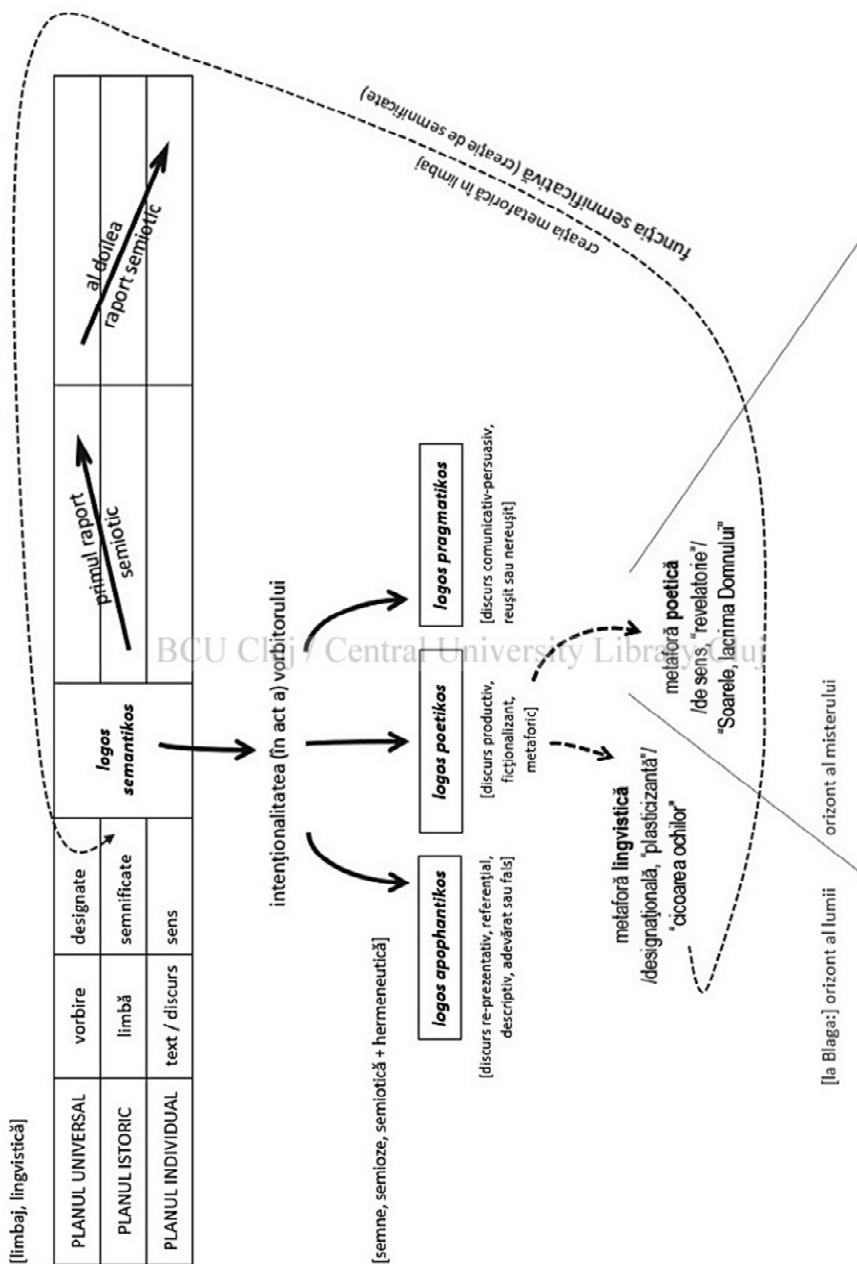


Figura 3: Schematizare a relației limbaj-poezie (Blaga, Coșeriu, Borciliă)

Ei bine, tuturor acestor sceptici simt nevoia să le ofer o replică, un fel de exercițiu de gândire sugerat de către Humboldt (dar care apare aproape identic și la Bergson): ce s-ar întâmpla, oare, dacă ne-am putea pune gândurile, sensurile *ca atare* în mintea altcuiva? Simplu: am deține rețeta manipulării totale. Intransmisibilitatea (sau non-verificabilitatea concret-cantitativă a transmisiei) sensului este garanția libertății individuale. Iar ca preț pentru singularitatea fiecăruia și a fiecăreia dintre noi, mie adineaori-pomenita (și atât de sentimentală) singurărate nu mi se pare deloc (un preț) nepotrivit.

Ma: În schimb și în contrast (cu acea intervenție a unuia în constituirea-de-real a celui alt care ar însemna dominație și ne-libertate), să fim, ca-n poemul anterior pomenit al lui Anton, dincolo de poarta bine trecută (cu singularitatea și responsabilitatea păstrate) a limbajului și să bine-cuvântăm, adică să vorbim împreună-productiv, creativ, poetic... iată o maximalitate a sensului care e totodată eliberatoare (căci nu așteaptă înfrigerat, nu depinde de-un răspuns) și gratuită (*donează* dincolo de orice miză mundană).

A: Și cum în basmele românești sunt mari sarcini care nu reușesc decât la a treia încercare, cred că ar trebui pomenită o dată în plus, în discuția noastră, *înflăcărarea imaginației prin imaginație*. Să trăiești *împreună* cu altcineva nu neapărat sensul, dar *productivitatea de sens* – iată un lucru nu atât de insolit sau inimaginabil. Cine a văzut/ ascultat doi sau mai mulți instrumentiști de talent improvizând un jam-session de jazz, cine a privit perechi de dans de-abia formate în care, nepierzându-și inventivitatea, partenerii funcționează ca și când s-ar ști de o viață, cine, ca să dau în sfârșit un exemplu mai apropiat de noi, a participat sau măcar a asistat la un duel „live” între poeți sau chiar între rapperi va înțelege fără dificultate ce voia tânărul⁷¹ Humboldt să spună.

Să însemne asta că, după *Ființă și timp* a prietenului Martin, după *Ființa și neantul*, a lui Sartre, după *Ființă și eveniment* a lui Badiou, după *Timp și limbaj*, micul, dar esențialul studiu al lui Eugeniu, după, eu știu, un Virgil Ciomoș, care a scris și el o excepțională carte de exegeză aristoteliană și fenomenologică, pe numele ei *Timp și eternitate*, vreun alt prieten – poate Mircea, singurul dintre noi, cei acum de față, încă în activitate – va scrie un text intitulat *Timp și poezie*?

⁷¹ Tânăr nu atât în ceea ce privește vârsta (la vremea redactării *Scrisorii către D-na de Staël*, Humboldt avea deja 32 de ani), cât în privința unei experiențe încă neaprofundate (aceasta e și perioada în care el descoperea cu-totul-neobișnuitul idiom al bascilor) cu limbajul și cu varietatea limbilor.

Mi: Ei, Antoane, ei, prieteni, eu mai am atâtea altele de scris (ca să nu mai zic că, blagian cum mă știți, cu siguranță, aș fi preferat titlul *Poezie și eternitate*). Dar, cum bine știm, nu suntem doar noi, cei care azi am vorbit, aici; suntem întotdeauna mai mulți, întotdeauna și alții... potențial, suntem toți, prin simplul fapt originar/ originant că suntem ființe umane. Va scrie cineva și textul despre care zici, Antoane... și atunci poate că va lua în seamă și dialogul acesta al nostru.

BIBLIOGRAFIE

- Aristotel, (2007), *Metafizica*, București, Editura Humanitas.
- Sfântul Augustin (2006), *Confesiuni*. Ediție bilingvă latină-română, București, Nemira.
- Bergson, Henri (1998 [1907]), *Evoluția creatoare*, Iași, Institutul European.
- Bergson, Henri (1996 [1896]), *Materie și memorie*, Iași, Editura Polirom.
- Bergson, Henri (1992 [1889]), *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, Iași, Institutul European.
- Borcilă, Mircea (2003), *Lingvistica integrală și fundamentele metaforologiei*, în „Dacoromania”, serie nouă, VII-VIII, Cluj-Napoca, p. 47–77.
- Borcilă, Mircea (2002), *Eugeniu Coșeriu, fondator al lingvisticii ca știință a culturii*, în Gheorghe Popa, Maria Șleahțișchi & Nicolae Leahu (eds.), *Un lingvist pentru secolul XXI*, Chișinău, Editura Știința, p. 31–48.
- Borcilă, Mircea (1997a), *Între Blaga și Coșeriu. De la metaforica limbajului la o poetică a culturii*, în „Revista de filosofie”, XLIV, nr. 1–2, p. 147–163.
- Borcilă, Mircea (1997b), *The Metaphoric Model in Poetic Texts*, în Janos Pentek (ed.), *Text și stil. Text and Style. Szöveg és stílus*, Cluj-Napoca, Presa Universitară, p. 97–104.
- Borcilă, Mircea (1987), *Contribuții la elaborarea unei tipologii a textelor poetice*, în „Studii și cercetări lingvistice”, XXXVIII, nr. 3, p. 185–196.
- Cioran, Emil (2003 [1986]), *Exerciții de admirație*, București, Editura Humanitas.
- Coșeriu, Eugeniu (2021 [1997]), *Estetica lui Blaga în perspectivă europeană*, în „Limba română”, anul XXXI, nr. 4, Chișinău, p. 95–106.
- Coșeriu, Eugeniu (2013 [1980]), *Lingvistica textului. O introducere în hermeneutica sensului*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”.

Coșeriu, Eugeniu (2009a [1968]), *Omul și limbajul său*, în Dorel Fînaru (ed.), *Omul și limbajul său. Studii de filosofie a limbajului, teorie a limbii și lingvistică generală*. Antologie, argument, note, bibliografie și indici de Dorel Fînaru, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, p. 36–53.

Coșeriu, Eugeniu (2009b [1971]), *Teze despre tema „limbaj și poezie”*, în Dorel Fînaru (ed.), *Omul și limbajul său. Studii de filosofie a limbajului, teorie a limbii și lingvistică generală*. Antologie, argument, note, bibliografie și indici de Dorel Fînaru, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, p. 161–166.

Coșeriu, Eugeniu (2009c [1988]), *Timp și limbaj*, în Dorel Fînaru (ed.), *Omul și limbajul său. Studii de filosofie a limbajului, teorie a limbii și lingvistică generală*. Antologie, argument, note, bibliografie și indici de Dorel Fînaru, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, p. 333–354.

Coseriu, Eugenio (2001 [1999]), *Le langage: diacriticon tes ousias. Dix thèses à propos de l'essence du langage et du signifié*, în Dominique Keller, Jean-Pierre Durafour, Jean François P. Bonnot, Rudolph Sock (eds.), *Percevoir: monde et langage. Invariance et variabilité du sens vécu*, Liège, Mardaga, avril 2001, p. 79–84.

Coșeriu, Eugeniu (2000 [1973]), *Lecții de lingvistică generală*, Chișinău, Editura Arc.

Coseriu, Eugenio (1995 [1951]), *Introducere în lingvistică*, Cluj-Napoca, Editura Echinoc.

Coșeriu, Eugeniu (1993 [1992]), *Semn, simbol, cuvânt*, în „Analele științifice ale Universității Alexandru Ioan Cuza din Iași”, Lingvistică, Tomul XXXIX, p. 5–22.

Coseriu, Eugenio (1978 [1958]), *Sincronía, diacronía e historia. El problema del cambio lingüístico*, Madrid, Editorial Gredos.

Dilthey, Wilhelm (1999 [1910]), *Construcția lumii istorice în științele spiritului*, Cluj-Napoca, Editura Dacia.

Gadamer, Hans-Georg (2001a [1966]), *Omul și limba*, în Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*. Traducere de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, București, Editura Teora, p. 469–474.

Gadamer, Hans-Georg (2001b [1960]), *Adevăr și metodă*, în Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*. Traducere de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, București, Editura Teora, p. 9–366.

Heidegger, Martin (2009 [1934]), *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*, New York, State University of New York Press.

Heidegger, Martin (2003 [1927]), *Ființă și timp*, București, Editura Humanitas.

Heidegger, Martin (2001 [1949]), *The Thing*, în Martin Heidegger, *Poetry. Language. Thought*, New York, Harper & Row, p. 161–184.

Heidegger, Martin (1999 [1935]), *Introducere în metafizică*, București, Editura Humanitas.

Heidegger, Martin (1995a [1929-1930]), *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, finitude, solitude*, Bloomington Indianapolis, Indiana University Press.

Heidegger, Martin (1995b [1951]), „... În chip poetic locuiește omul...”, în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, București, Editura Humanitas, p. 199–220.

Heidegger, Martin (1995c [1936]), *Hölderlin și esența poeziei*, în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, București, Editura Humanitas, p. 221–242.

Heidegger, Martin (1995d [1935]), *Originea operei de artă*, în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, București, Editura Humanitas, p. 37–128.

Heidegger, Martin (1988 [1946]), *Scrisoare despre „umanism”*, în Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, p. 291–344.

Heidegger, Martin (1979 [1957]), *The Nature of Language*, în Martin Heidegger, *On the Way to Language*, New York, Evanston, San Francisco, London, Harper & Row, p. 57–110.

Horvath, Anton (2018), *Limbaj & poezie*, Cluj-Napoca, Editura Aqua Forte.

Horvath, Anton (1999), *Întreire. Poeme*, Pitești, Editura Paralela 45.

Humboldt, Wilhelm von (2008 [1836]), *Despre diversitatea structurală a limbilor și influența ei asupra dezvoltării spirituale a umanității*, București, Editura Humanitas.

Humboldt, Wilhelm von (1999 [1799]), *Essais esthétiques sur Hermann et Dorotheé de Goethe*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion.

Husserl, Edmund (1998 [1913]), *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, Tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, Eds. Gallimard.

Husserl, Edmund (1994 [1931]), *Meditații carteziene. O introducere în fenomenologie*, București, Editura Humanitas.

Husserl, Edmund (1993 [1928]), *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Presses Universitaires de France.

Ricoeur, Paul (1995a [1975]), *Fenomenologie și hermeneutică: venind dinspre Husserl*, în Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, București, Editura Humanitas, p. 35–67.

Ricoeur, Paul (1995b [1970]), *Ce este un text?*, în Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, București, Editura Humanitas, p. 111–132.

Saussure, Ferdinand de (1998 [1916]), *Curs de lingvistică generală*, Iași, Editura Polirom.

Tămâianu-Morita, Emma (2013), *Tipologia textelor poetice elaborată de Mircea Borcilă: semnificație și perspective de aplicare*, în „Limba Română”. Revistă de știință și cultură, nr. 5–6 (215–216), Anul XXIII, Chișinău, p. 31–43.

**THE SENSE OF FOUR - AN IMAGINARY CONVERSATION ON POETRY
(AND THE UNDERSTANDING OF THE IN-ACTUAL MAN)
(Abstract)**

This is an imaginary discussion between a philosopher (Martin Heidegger), a linguist (Eugenio Coseriu), a poetician-metaphorologist (Mircea Borcilă) and a poet (Anton Horvath). The progression of the subjects addressed is rather sinuous and there doesn't seem to be a master plan behind the whole talk; still, a few major themes and ideas can be isolated:

- language is much more than an instrument for communication and poetry does not represent a deviation from our everyday, reasonable and pragmatic speaking/ talking;
- for poets and thinkers, language is the house of being; poetry itself surges from the poet's undergoing an experience with language (somehow abstracting from his or her intersubjective position in the world);
- there is a basic and crucial difference between “cultural” (humanistic, “objectivations of life”) objects, on one side, and on the other side natural (physical) or purely formal (logical, mathematic) objects;
- also, inside the epistemology of cultural objects, a difference between objects of craft (of “civilization”) and works of art/ culture (especially in the modern, “individualistic” sense of the word) is necessary - and it can be made even without taking into consideration the post-Cartesian notion of the subject/ ego;
- in objects of craft, physical matter disappears, retreats, conceals itself to the benefit of the object's (“tool's”) utility; in works of art, on the contrary, the very being of the object's matter is risen into the openness of Being; every work of art brings together (the living totality of) its world;

- whenever linguistics (or any other science) defines language either 1) as a means for describing reality/ knowing & expressing the truth or 2) as a means of interpersonal communication and persuasion, it commits a grave error, a reduction of (Aristotle's) *logos semantikos* to *logos apophantikos* or *logos pragmatikos*, respectively;
- for sciences, this reduction brings about a simple misunderstanding/ misconstruing the object of their research; for humanity, such reductions bring about the peril of not seeing/ not manifesting the essence of languages as the "house(s) of being", less philosophically speaking as a depository of *significata*, as primary eidetic resources of our consciousness;
- in the face of this forgetfulness, the task of the poets goes far beyond "replenishing" and "enriching" languages in view of their future rational or pragmatic use; in poetry, the more original relation of man to Being manifests/ expresses itself;
- two main types of metaphor are involved in the constitution of poetic texts. On one hand, illustrating/ expressive metaphors („metafore plasticizante”, in the terminology of Lucian Blaga) are part of the linguistic process (Coseriu's first semiotic articulation) through which a world is constructed/ expressed by means of a language. On the other hand, there are revelatory/ "epiphanic" metaphors (Blaga's „metafore revelatorii”), in which the very fabric of language (the association of *significata* in order to produce *designata*) is, so to say, willingly torn apart and sense is produced (in Coseriu's "second semiotic articulation") beyond and the suspension of the (referential, "designated") world;
- if apophantic texts relate to the dimension of time (or, in Heidegger's terms, to *Dasein's ek-stasis*) that we usually call *past* and if pragmatic texts are directed towards *future*, poetic texts (driven by the force of revelatory metaphors) can only be correlated to the constitution of an extended, simultaneous (synchronic) present and of alternative worlds/ states of facts which have validity and value in themselves (that is: not as re-presentations of something that has already happened and not as promises or tasks for a feasible future);
- even if poets address language itself rather than any concrete "reader(s)", the very question of intersubjectivity/ otherness must not be completely excluded when analyzing poetry as a work of art; rather, we should envisage a being-together of human subjects which does not rest on their sharing the same (image of the) world/ states of affairs, but on (dialogic) creative productivity – as in Wilhelm von Humboldt's concept of "enflaming [one's] imagination with [another's] imagination”.]

Key words: *logos semantikos*, *logos poetikos*; work of art; (types of) metaphor; semiotic articulations (first, second); hermeneutical phenomenology; integral linguistics.