

ȘTEFAN AFLOROEI

AUREL CODOBAN: DESPRE
COMPREHENSION ȘI REFLECȚIE CRITICĂ

AUREL CODOBAN: ON COMPREHENSION
AND CRITICAL REFLECTION

In the following pages I intend to bring to attention the way in which the concrete effort of comprehension (as sensitive yet lucid grasping of a state of affairs) becomes critical reflection. I am constantly referring to several of Aurel Codoban's writings, using as a departure point his 2001 book, *Sign and interpretation. A postmodern introduction in semiotics and hermeneutics*, whose pages might serve as a good guide for such a discussion. I remark that critical reflection manifests in several ways: as a reflexive philosophical exercise (when the conscience of the self is assuming her actual philosophical condition), as a careful examination of the phenomenon of communication and of our world of signs and, lastly, as hermeneutical ontology. This is a type of reflections that leaves space to critical judgement, sharp irony and free, relaxed meditation, in equal proportion. Such an effort is always laudable in a philosophical community and, consequently, worthy of appreciation.

Ștefan Afloroei

Professor, Ph.D., Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences, Al. I. Cuza University Iași, Romania. He is author of *Ipostaze ale rațiunii negative. Scenarii istorico-simbolice* (1991), *Întâmplare și destin* (1993), *Lumea ca reprezentare a celuilalt* (1994), *Cum este posibilă filosofia în estul Europei* (1997), *Locul metafizic al străinului* (2003). He is editor of *Petre Botezatu. Itinerarii logico-filosofice* (1996), *Alternative hermeneutice* (1999), *Limite ale interpretării* (2001), *Interpretare & ideologie* (2002), *Ideea europeană în filosofia românească* (2005, 2006).

Key Words:

philosophy of love, interpretation, critical thinking, hermeneutics, philosophy of religion, communication, discourse, Aurel Codoban

Am motive să cred că atunci când judeci scrierile unui autor de marcă poți greși mai puțin dacă ai în vedere, din capul locului, acele pagini ale sale care au un caracter confesiv. De fapt, confesiunea, în acest caz, nu trebuie să fie neapărat directă și explicită. Este suficient, de exemplu, ca atunci când vorbește despre un fenomen anume, cum este cel pe care-l reprezintă astăzi lumea semnelor și a comunicării, autorul în atenție să revină mult, aproape obsesiv, la situația cu totul distinctă a timpului în care el însuși trăiește. Sau să revadă pe cont propriu condiția cu totul diferită a conștiinței de sine, percepția nouă a celor semnificative din punct de vedere omenesc. El vorbește atunci «despre lucrurile cu adevărat importante», cum a spus Alexandru Paleologu, adică despre ceea ce se întâmplă cu sine și cu lumea sa. Nu este deloc străin de acest fapt, anume că în chip inevitabil vorbește și despre sine¹. În măsura în care felul său de a vorbi este reflexiv, cu o vizibilă contingentă existențială, ceea ce spune poate fi luat în parte asemeni unei confesiuni retrase.

Este motivul pentru care, dorind să spun ceva despre «muncile și zilele» unui filosof cum este Aurel Codoban, nu am socotit că trebuie să am în vedere neapărat cronologia și tematica distinctă a cărților sale, eventual

să fac un bilanț al contribuțiilor sale în contextul mai larg al unor preocupări teoretice. Firește, se poate proceda și în acest fel, cu un folos indiscutabil pentru cititorul atras de doxografii bine făcute. Însă, dincoace de toate acestea, am preferat să plec la drum cu ceea ce singur ne lasă să înțelegem despre lumea ideilor și a vieții sale, o lume în care noi înșine ne vedem situați mai mult sau mai puțin. Așadar, am deschis din nou scrierea sa intitulată *Semn și interpretare*, excelentă în această privință². Ce anume poți afla din paginile introductive ale acestei scrieri? Ni se va spune de la bun început că ceva demn de atenția oricui se petrece în această istorie recentă, chiar sub ochii noștri. Este greu de știut dacă într-adevăr se repetă sau nu ceva esențial, un fapt asupra căruia au meditat și grecii de altădată. Însă o cunoscută trilemă, atribuită lui Gorgias («nu există nimic; dacă totuși există ceva, nu poate fi cunoscut; dacă ar putea fi cunoscut, nu poate fi comunicat»), ne face deja atenți asupra acestui fapt mai aparte. Altfel spus, sentința vechiului grec rămâne elocventă în continuare. Căci ea ar fi anticipat, sub forma unor alternative, «succesiunea marilor tematizări din istoria /occidentală a /filosofiei»³. De la tematizarea greacă a ființei sau a ceea ce este, s-a trecut mai târziu, cumva inevitabil, la tematizarea cunoașterii, preocupare dominantă mai ales în epoca modernă. În cele din urmă, tematizarea care ne confiscă de cel puțin un secol încoace privește fenomenul comunicării. Probabil că nici una din aceste trei alternative nu le exclude complet pe celelalte două; însă fiecare din ele ajunge să domine o epocă întreagă, mai mult chiar, să dea numele istoric al unei episteme sau al unei epoci.

În marginea acestei observații preliminare, Aurel Codoban face o mențiune care, din câte cred, îl exprimă pe sine cu destulă exactitate. Anume, consideră că dintotdeauna filosofia caută o formă de acces la ceva absolut sau necondiționat. Cum singur spune, «filosofia este angajată în această căutare și nu poate renunța la ea fără a renunța la sine»⁴. Este în joc, într-adevăr, o credință filosofică aparte și de fond, mai greu de întâlnit astăzi. Când neașteptat de vizibilă este tocmai conștiința nomadă (cum i-a spus Kant), sceptică și instabilă, adesea frivolă, aptă să domine scenariul discuțiilor filosofice de astăzi, este greu să întâlnești o astfel de credință. Cum ne dăm seama, ea nu conduce neapărat la ideea de restaurare a unui mod clasic de a face filosofie, o asemenea utopie este lăsată neîndoielnic în spate. Dimpotrivă, va genera o reflecție cu adevărat critică, în sensul mai vechi al acestui din urmă cuvânt. Altfel spus, solicită o formă nouă de luciditate, când privirea atentă la ceea ce se întâmplă în viața de toate zilele este dublată de discernământ, pe de o parte, și de deschiderea către o posibilă viziune, pe de altă parte. Nu este vorba, așadar, nici de o privire simplu sceptică, rezervată, însă nici de livrarea facilă unui vizionarism sentențios și apocaliptic, întotdeauna suspect. Am apreciat de fiecare dată atitudinea distinctă a lui Aurel Codoban în astfel de discuții, amestecul de gravitate și ironie în judecățile pe care le formulează cu privire la situația

în care se vede omul de astăzi. Cum se exprimă însă, în cazul său, această conștiință critică?

Înainte de toate, ea se face prezentă ca încercare de a regândi datele noi ale exercițiului nostru filosofic. Formulează din nou, cu destulă prospețime, acele întrebări care privesc conștiința de sine a filosofului (și care pot da, din acest motiv, un conținut nou unei formule clasice: «despre conștiința filosofică»). În definitiv, este important să-ți dai seama în ce mod se consumă astăzi judecata filosofică, ce întrebări o frecventează mai mult, ce formă a discursului îi apare a fi convenabilă, nu mai puțin care îi sunt proximitățile sale discursive, noile relații cu științele timpului, pe de o parte, și cu experiența narativă sau ficțională, pe de altă parte. La astfel de întrebări caută să răspundă, cum știm, în scrierea *Filosofia ca gen literar*⁵. Va reveni însă tot timpul asupra acestor chestiuni, confirmând o idee mai veche, anume că filosofia nu stă atât în răspunsurile date sub o formă sau alta, cât în exercițiul ei viu, reflexiv, în reluarea și aprofundarea unor întrebări care privesc în chip nemijlocit ceea ce se întâmplă cu noi în timp.

Deopotrivă, câtă vreme lumea în care trăim este cea a comunicării, a concurenței și expansiunii unor limbaje, devine absolut firească reflecția asupra acestui fenomen. În fond, totul se petrece până la urmă în felul unei reflecții cu privire la sine. Nu mai suntem acum convinși de sensul pe care l-ar putea avea tematizarea ființei celor existente, nici de posibilitatea cunoașterii unor principii sau a unor legi care să privească lumea ca atare. Însă avem în continuare posibilitatea să comunicăm, fapt prin care se reconfigurează mereu granițele lumii noastre și ceea ce numim realitate. Ne livrăm cu totul acestui fapt decisiv de comunicare, doar că, ne spune Aurel Codoban, «singura realitate /acum/ este semnul». Nu lucrul însuși stă în fața noastră, nici conceptul său, ideea produsă în cunoaștere, ci doar semnul ca atare. În consecință, nelimitată devine lumea unor semne, sintaxa acestora sau, mai exact, orizontul nesigur al unor acte de semnificare. Despre acest fenomen, care caută să ne preia ineluctabil într-o economie a suprafeței lipsite de profunzime, Aurel Codoban vorbește inițial în *Structura semiologică a structuralismului*⁶, apoi în *Introducere în filosofie*⁷ sau, cu noi argumente și dezvoltări, în scrierea deja amintită, *Semn și interpretare*. Chestiunea ca atare revine în atenția autorului până târziu, de exemplu în *Amurgul iubirii*⁸. Firește, este vorba de o reflecție ce devine tot mai mult un gen de critică a comunicării, atenția fiind orientată către limitele și riscurile mari ale modului în care se constituie acum această lume a comunicării.

Dar să nu uităm că, așa cum singur spune, filosofia nu poate renunța la ideea a ceva absolut – liber sau necondiționat – fără a renunța la sine. Ar fi acesta pariul ei ascuns și, deocamdată, cel care avea să o aducă în fața unor dificultăți maxime. În timpurile de astăzi, o astfel de intenționalitate a filosofiei poate să apară fie ca utopică, fie de o ciudată naivitate. Cu toate acestea, nu poate fi uitată pur și simplu, reacția noastră de primă instanță nu justifică deloc așa ceva. În definitiv, care sunt datele epocii (non)istorice

în care faptul de comunicare se substituie celui de existență ? Lumea socotită reală ajunge să fie redusă la ceea ce poate fi comunicat, spus ori semnatificat într-un fel sau altul. Granițele lumii reale se trasează în limbajul de care ne folosim. În consecință, «ceea ce există devine coextensiv cu limba, cu comunicabilul; lumea devine propriu-zis lumea semnificațiilor»⁹. Ce înseamnă în cele din urmă acest lucru ? Ontologia pe care o subîntinde ceea ce poate fi comunicat este mult diluată, relaxată la maximum. Iar inteligibilitatea care, acum, se întemeiază pe actul de semnificare, adică pe limbă, se poate extinde oricât și oricum. Ceea ce se poate comunica accede astfel la existență, ceea ce nu se comunică nu există¹⁰. Doar că orice din cele semnificate (ca lume, lucruri, fenomene, fapte etc.) ajunge «un semn printre semne». Termenii minimali ai acestei ontologii (semnul ca pură diferență, cod și structură, metonimie etc.) tind să țină exclusiv de o sintactică neutră. «Se neagă astfel ontologia profunzimii și originii, tot așa cum criticismul kantian negase mai vechea ontologie a transcendenței. Se estompează opozițiile: esențial și neesențial (aparent), exterior și interior, calități primare și calități secundare, profunzime și suprafață, abstract și sensibil, origine și descendență, centru și periferie»¹¹.

Am putea crede, în marginea acestor considerații, că orice ontologie se poate reduce la o semiologie minimală. Însă nu se întâmplă astfel. Chiar și atunci când lumea devine o «suprafață semnificantă», asemeni unui spațiu în care «lucrurile, forțele au numai o consistență de semne», ea lasă în continuare posibilitatea unor multiple ontologii. Este greu a le sesiza o anume ordine, în cazul în care au una distinctă, la fel și o formă de inegalitate a lor sau, eventual, privilegiul ascuns al uneia dintre ele. Însă prezența lor multiplă, cu diferențe importante de la una la alta, nu mai poate fi ocultată. Una din aceste ontologii va fi pusă în relație, așa cum am văzut, cu situs-ul epistemic al semiologiei. Émile Benveniste, de exemplu în *Probleme de lingvistică generală*¹², extinde în chip neașteptat această ontologie; la fel reușesc să facă, deși în moduri diferite, Umberto Eco, Tzvetan Todorov, Thomas A. Sebeok și alții. O altă ontologie însă va fi pusă în relație cu situs-ul epistemic al hermeneuticii¹³. Ne amintim de altfel că în *Adevăr și metodă*, partea a treia, Hans-Georg Gadamer are în vedere «reorientarea ontologică a hermeneuticii călăuzite de limbă» (punctul 3 al acestei secțiuni privește nemijlocit «limba ca orizont al unei ontologii hermeneutice»). Nu mai puțin, Tillich, Eliade, Ricoeur, Vattimo și alții au avut în vedere această posibilitate distinctă a hermeneuticii. Faptul ca atare este bine cunoscut lui Aurel Codoban. Nu doar cunoscut, ci apt de a fi reluat într-o versiune nouă, mai puțin explorată în literatura filosofică de până acum. «Nietzsche este cel care a arătat că dacă noi construim lumea, atunci cu siguranță o construim nu în cunoaștere, ci în interpretare /.../. Dezvoltând această direcție fertilă din marea moștenire nietzscheanoheideggeriană, pe care Gadamer a formulat-o la timpul său, Vattimo a remarcat: “acum ontologia chiar este hermeneutică”. Nu avem decât să procedăm cu ironie postmodernă pentru a replica în continuare:

hermeneutica este chiar ontologie, de altfel singura care mai este posibilă¹⁴. De altfel, în paginile cu care se încheie cartea despre semiologie și hermeneutică, pagini dedicate intervalului numit postmodernism, este reluată ideea unui posibil model ontologic (chiar dacă termenul ethnic «ontologie» va fi ignorat de către unii autori invocați). «Este vorba în primul rând despre excluderea oricărei transcendențe și despre refuzul oricărui model ontologic al originii sau profunzimii. Apoi, despre excluderea istoriei, care este categoria temporalității moderne a noutății care se învechește, depășită de noutatea mai nouă /.../. În fine, acest model ontologic nu se mai bazează pe o relație arhetipală între principiu și manifestările sale, adică pe analogie, ci pe diferență»¹⁵. La ce fel de ontologie s-ar putea ajunge cu aceste multiple excluderi sau nu-uri ? Doar la o ontologie a «suprafeței semnificante», pentru care în locul unui principiu – acum absent sau vacant – lucrează diferența pură și simplă. Scrierile lui Derrida, Lyotard și Deleuze ar ilustra destul de bine această ontologie de limită. Cum bine observă Aurel Codoban, un astfel de model ontologic, ce face din insuficiență o diferență tare a sa, produce mai curând o formă de critică decât o ontologie propriu-zisă¹⁶. Este o critică situată ea însăși la distanță de conceptele canonice ale criticii, cu o dispoziție mai degrabă frivolă, ludică și iconoclastă.

Aș dori să observ aici, dincolo de ceea ce aflăm despre unele sintagme folosite până la uzură semantică, faptul că Aurel Codoban nu evită un mod de a vorbi ce ar putea fi numit în continuare metafizic. Sau chiar speculativ, în sensul premodern și pozitiv al cuvântului. Căci ne amintește de elementul grav – și în parte gratuit, eterat – al unei narațiuni metafizice. O face uneori sub forma unui ecou livresc, simplu și destul de relaxat. Se întâmplă frecvent acest lucru, ceea ce înseamnă că dispoziția sa metafizică, deși discretă, uneori retrasă, nu s-a supus agresiei timpului ce a proclamat zgomotos și infantil «moartea metafizicii». Este ceea ce am putea sesiza de pildă atunci când ne spune că, astăzi, aproape totul înseamnă un limbaj «la care lumea se reduce ca simplă suprafață semnificantă»¹⁷. Enunță în același loc un corolar al acestui nou peisaj metafizic: «transformarea inițierii în joc și a teoriilor semnelor și interpretării în rețete pragmatice pentru eficiența comunicării». De altfel, este destul de greu – dacă nu imposibil – să te situezi în afara oricărei metafizici. Să nu uităm încă de acea *metaphysica naturalis*, care, cum spune Kant, este dintotdeauna inevitabilă minții omenești, întrucât survine sub forma unor întrebări sau credințe ce conduc dincolo de limitele sensibile și comune ale experienței. Sau, în altă privință, să ne gândim mai des la acel gen de metafizică pe care-l asigură exercițiul firesc al unor idei, credințe și reprezentări de limită (numite presupozii de către Collingwood, Strawson și alții). Nu am în vedere aici revenirea în formă ascunsă a metafizicii refulate, așa cum se întâmplă în cazul celor care clamează public depășirea sau eliminarea definitivă a oricărei metafizici, fie că este vorba de Carnap și cei din apropierea sa, fie de Lyotard, Derrida și alții. De exemplu, termenii

ce par să asigure deconstrucția metafizicii clasice, așa cum sunt cei de diferență și joc multiplu, semn și paralogie, pot avea ei înșiși ca efect neașteptat un nou scenariu metafizic. Firește, este vorba acum de o metafizică implicită și marginală, câtă vreme ea se consumă la distanță de exercițiul unor categorii istorice cum sunt cele de identitate, opoziție și analogie¹⁸. Jean Baudrillard, fără a se referi explicit la această ciudată revenire a metafizicii, oferă totuși o mărturie prețioasă atunci când spune că diferența mult exaltată de către Derrida și alții este în fond o condiție în mașinăria mai extinsă a indiferenței.

Sunt posibili însă și alți pași în acest exercițiu critic al gândirii, de exemplu cei făcuți spre a recunoaște ceea ce dorința însăși înseamnă astăzi (cum aflăm în *Amurgul iubirii*). În definitiv, «discursul îndrăgostit afirmă, extatic și tangent la existență, un absolut contrar realității experiențelor noastre dezastruoase sau decepționante». Este vorba aici, într-un astfel de discurs, de «prezența semnificativă a “dorinței metafizice”»¹⁹. Un alt pas, la fel de semnificativ, deși puțin mai riscant, este cel prin care se recunoaște în fenomenologia sa ceva cu adevărat sacru. Cum știm, Aurel Codoban a discutat despre acest lucru în *Sacru și ontofanie*²⁰. Tind să cred că aceste două cărți, despre experiența iubirii în lumea de astăzi și despre ceea ce este sacru, intersectează mult mai mult decât am fi dispuși să credem. În consecință, ele pot fi situate față în față și discutate în mod distinct, ceea ce însă vom face cu alt prilej. Oricum, află deja destule motive ca să prețuiești cum se cuvine un astfel de efort reflexiv în spațiul filosofiei noastre de astăzi.

References:

- Benveniste, Émile. *Probleme de lingvistică generală*, II. Trad. de Lucia Magdalena Dumitru. București : Universitas, 2000.
- Codoban, Aurel. *Structura semiologică a structuralismului*. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1984.
- Codoban, Aurel. *Filosofia ca gen literar*. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1992.
- Codoban, Aurel. *Introducere în filosofie*. Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 1995.
- Codoban, Aurel. *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*. Iași: Editura Polirom, 1998.
- Codoban, Aurel. *Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 2001.
- Codoban, Aurel. *Amurgul iubirii. De la iubirea pasiune la comunicarea corporală*. Cluj: Idea Design & Print, 2004.
- Gadamer, Hans-Georg. *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cercel și Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcan, București: Editura Teora, 2001.

Notes:

1 Într-o notă din primele pagini ale scrierii *Amurgul iubirii. De la iubirea pasiune la comunicarea corporală*, (Cluj: Idea Design & Print, 2004), Aurel Codoban observă bine acest din urmă lucru. «În filosofia bună se întâmplă, discursiv, ca în ironia fină: discursul este reflexiv. Ironistul se are în vedere mai întâi pe sine, abia apoi pe ceilalți. La fel în filosofie: cel care gândește o face mai întâi pentru sine și abia apoi pentru ceilalți» (p. 12, nota 8).

2 Aurel Codoban, *Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*, (Cluj-Napoca: Editura Dacia, 2001).

3 Aurel Codoban, *Semn și interpretare*, 5.

4 *Ibidem*, 6.

5 Aurel Codoban, *Filosofia ca gen literar*, Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1992. Cu prilejul reeditării ei, în 2005, autorul adaugă două noi capitole, *Note la o fenomenologie a filosofiei ca gen literar în cultura română* și *Filosof și jurnalist, sinteza unei ideologii ostensive*. În felul acesta, este revăzută condiția de astăzi a filosofului, așa cum se reface ea singură o dată cu noua relevanță a imaginii și a celor vizibile. Sensibil acum la irupția digitalului și la formele cotidiene de comunicare, atent la ceea ce poate să genereze în exces sistemul mass-media, filosoful devine în egală măsură un critic al acelor imagini care seduc și nasc o adevărată idolatrie.

6 Aurel Codoban, *Structura semiologică a structuralismului*, Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1984.

7 Aurel Codoban, *Introducere în filosofie*, Cluj-Napoca: Editura Argonaut, 1995.

8 Aurel Codoban, *Amurgul iubirii. De la iubirea pasiune la comunicarea corporală* (Cluj: Idea Design & Print, 2004). Despre relația dintre gest, cuvânt și iubire – în noul spațiu al comunicării – autorul vorbește chiar din primele pagini ale acestei scrieri. «O dată cu tematizarea comunicării, polii situației antropologice nu mai sunt, ca altădată, corpul și sufletul, ci gestul și cuvântul (respectiv comunicarea prin acțiune și comunicarea prin cuvânt). Antropologia poate defini omul – și umanul – situându-l între gesturile pe care acesta le face și cuvintele pe care le spune, între operaționalitate și semnificație, între adaptare și poezie. Dacă definim omul ca acel punct al contextului Ființei unde semnificațiile trec în comportament, iar gesturile se pot ridica la semnificații, atunci cu siguranță, în contextul omului, la rândul lui, punctul privilegiat în care această trecere se petrece este acela al iubirii» (p. 9).

9 Aurel Codoban, *Semn și interpretare*, 7.

10 *Ibidem*, 18.

11 *Ibidem*, 16. Cum va spune în continuare, «întrucât nu există altă origine decât un alt sistem semnificant, nu există descendență, ci numai transformări și nu mai poate funcționa modelul istoric tradițional» (p. 16). Probabil că nici un model nu mai funcționează ca model exemplar. În jocul lor multiplu și provizoriu, modelele, cât încă se mai pot socoti astfel, ascultă de o logică operațională cu totul diferită.

12 Émile Benveniste, *Probleme de lingvistică generală*, II, trad. de Lucia Magdalena Dumitru (București: Universitas, 2000) vezi cap. VI, *Structura limbii și structura societății*.

13 Aurel Codoban, *Semn și interpretare*, 75 sq.

14 Cf. Aurel Codoban, *Amurgul iubirii*, 14. În consecință, discuția cu privire la fenomenul iubirii apare într-o privință ca o adevărată ontologie. «Această hermeneutică a iubirii devine atunci o „ontologie” a iubirii, pentru a ne spune, o dată mai mult și chiar pe un domeniu altădată al metafizicii, că este posibilă o altă filosofie sau cel puțin că există un proiect riscant al unei modalități antispeculative de a face filosofie».

15 Aurel Codoban, *Semn și interpretare*, 131.

16 *Ibidem*, 132.

17 *Ibidem*, 132.

18 *Ibidem*, 133.

19 Importă în acest loc mențiunea pe care o face autorul la un moment dat în legătură cu obiectul acestei cărți. «Pare că iubirea păstrează acele trăsături care aparțineau sacralului. Ar trebui să spunem – și la sfârșit o voi spune, dar din alte motive – că iubirea ar fi singura moștenire paradisiacă ce ne-a rămas pe acest pământ (dacă n-ar exista notabila excepție a lenei). Tocmai de aceea aș vrea să previn de la început ămpotriva oricărei manii religioase

sentimental-erotic-apetitive, respectiv împotriva modalității de a face din iubire o recuperare a sacralității pierdute» (Aurel Codoban, *Amurgul iubirii*, 10-11).

20 Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor* (Iași: Editura Polirom, 1998).