

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

**STUDII DE ISTORIE
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI**

V

**CENTENAR CONSTANTIN NOICA
(1909–2009)**

Coordonatori:
Acad. Alexandru Surdu
Viorel Cernica
Titus Lates

Ediție îngrijită de: Mona Mamulea



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

București, 2009

FENOMEN ȘI FIINȚĂ SAU DESPRE ÎNȚELESUL FENOMENOLOGIC AL ONTOLOGIEI LUI NOICA

CLAUDIU BACIU

Noica pretinde că realizează o „fenomenologie a ființei”¹ în care sunt descrise fenomenele ei, dar această întreprindere el o numește totuși „Tratat de ontologie”. Însă ontologia, în sens obișnuit, vorbește despre ceea ce nu este fenomen, sau mai exact despre realul așa cum este el în sine, iar nu așa cum apare pentru om, pentru gândire, ca fenomen. Este la mijloc o confuzie, o scăpare (sistematică?!) a lui Noica, sau este vorba despre o afirmație pe care trebuie să o acceptăm ca atare, încredințați fiind de adevărul și temeinicia ei?² Cum ar putea vorbi fenomenologic o ontologie fără să se contrazică singură? Heidegger centra discursul ontologic pe cel care întreabă, deplasând propriu-zis interogația de la ființă la „sensul ființei”

¹ C. Noica, *Devenirea întru ființă. Încercare asupra filosofiei tradiționale. Tratat de ontologie. Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Humanitas, 1998, p. 225.

² În ce măsură ontologia fenomenologică a lui Noica este o problemă se poate vedea din modul în care este gândit acest tip de ontologie în primele trei exegeze complete ale ontologiei noiciene scrise la noi (fiecare dintre ele, având în vedere cuprinderea analizei făcute și caracterul lor de pionierat, lucrări excepționale): Laura Pamfil, *Noica necunoscut* (Cluj-Napoca, Apostrof, 2007), Andrei-Dragoș Giulea, *Ființă și proces în ontologia lui Noica* (București, Humanitas, 2005) și Sorin Lavric, *Ontologia lui Noica. O exegeză* (București, Humanitas, 2005). Pentru Laura Pamfil, Noica construiește „pe cont propriu ceea ce el numește «ontologia ca fenomenologie a ființei». În mod evident, nu se poate vorbi literalmente de o fenomenologie noiciană, ci de o construcție autonomă de inspirație fenomenologică” (*op. cit.*, p. 23). Pentru Dragoș Giulea, „cercetarea fenomenologică noiciană este mai apropiată de cea hegeliană [...] decât de cea a lui Husserl și Heidegger” (*op. cit.*, p. 171). Pe de altă parte, ultimul autor consideră că „filosofia noiciană nu este una solipsistă, doar a rațiunii, a sinelui în lipsa unei lumi exterioare. În mod esențial deci, ființa este legată cu necesitate de o realitate concretă în care ființa este descoperită prin cercetare fenomenologică. Această legătură este necesară pentru că în lipsa realului (a firii sau a ființării concrete) nu poate fi vorba de nici un fenomen, de nici o apariție a ființei” (*op. cit.*, p. 173). Nu este însă clar din context ce înțelege autorul din urmă prin „realitate concretă”. Dacă este luată în sensul realismului, această „realitate concretă” în mod cert nu există la Hegel, ca, de altfel, nici în fenomenologie, în general. Pentru Sorin Lavric, „Noica nu face deloc fenomenologie, adică descriere esențială a fenomenelor, ci face construcție ontologică. El construiește, nu descrie, sau mai corect, el construiește sub cuvânt că descrie. Sau dacă descrie ceva, acel ceva e tocmai reprezentarea intuitivă din mintea lui, și nu realitatea fenomenală din fața lui, ceea ce înseamnă că descrierea lui e de fapt construirea unei teorii ontologice bazate pe o viziune a lumii” (*op. cit.*, p. 190). Și aici se presupune existența unei „realități fenomenale”, care ar sta „în fața” filosofului, fără interpunerea niciunei „viziuni a lumii”.

pentru cel care întreabă, pentru om. Ontologia lui nu mai vorbește, astfel, despre ființa obiectivă, ci despre înțelesul acesteia pentru om, despre posibilitatea și configurarea acestui înțeles. Acolo, contopirea dintre fenomenologie și ontologie era legitimă. Noica, în schimb, respinge în mod hotărât o asemenea centrare, criticându-l chiar pe Heidegger în această privință: „Heidegger a crezut potrivit să pună întreabarea tocmai existentului ce se întreabă, în speță omului. În întrebător el a găsit momentul original al «fricii» care trece, la om, din frică anumită în frică de nimic determinat, apoi în anxietate, apoi în *Sorge*, și cu aceasta în temporalitate, unde ar fi urmat să se dezvăluie ființa. Dar în chip recunoscut nu i s-a dezvăluit. I s-a reproșat (însuși Husserl a făcut-o, pe marginea lui *Sein und Zeit*) că rămâne la antropologie. Chiar dacă întâmpinarea nu e dreaptă, de vreme ce Heidegger caută în om înțelesul ființei, nu al omului ca atare, este totuși un adevăr că temporalitatea la care se ajunge rămâne blocată în «istoricitate», pe modelul invocat al lui Dilthey, iar istoricitatea nu regăsește pe deplin timpul. Existentul ce se întreabă, omul, n-a răspuns nici măcar de ființa lucrurilor, necum de ființa însăși, cum vroia gânditorul.

Ni s-a părut că întreabarea despre ființă trebuie pusă nu unui existent privilegiat, ci tuturor”³.

Ultima afirmație pare a lăsa să se înțeleagă că accesul spre ființă ar fi posibil, pentru Noica, ignorând omul. În acest caz, cu siguranță, pretenția caracterului fenomenologic al ontologiei noiciene ar fi o farsă. Noica nu este însă interesat de modul în care noi ajungem la înțelegerea ființei, neintenționând astfel niciun fel de *Analitică*, ci să descrie înțelesul ființei, al aceluși înțeles în interiorul căruia noi ne aflăm deja: „Întrebarea principală a ontologiei ar trebui totuși să fie nu atât accesul nostru la ființă, cât accesul acesteia la o afirmare unitară”⁴. Așadar, și Noica vizează un „sens al ființei”, dar nu dinspre condiția sa de posibilitate în interiorul omului (pe filieră transcendentă), ci al unui sens care este prezent în lucruri tot atât cât în însăși înțelegerea de sine a omului, condiționând-o (făcând, așadar, posibilă chiar abordarea transcendentă). Este legitimă o asemenea abordare, după ce, de la Kant încoace, transcendentul a devenit un loc comun al filosofării, un adevăr de la sine înțeles al acesteia? În plus, se poate concepe o „fenomenologie” fără tenta transcendentă?

Ideea unei ontologii bazată exclusiv pe condițiile cunoașterii umane, așadar a unei ontologii fenomenale, era lansată deja de Kant, pentru care filosofia sa transcendentă reprezenta însăși ontologia *în noua ei configurație*: filosofia transcendentă, spune Kant, „nu consideră decât intelectul și rațiunea însăși într-un sistem al tuturor conceptelor, care se raportează la obiecte în genere, fără a admite obiecte care ar fi date (*ontologia*)”⁵. Filosofia transcendentă nu era însă propriu-

³ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., p. 226.

⁴ *Ibidem*, p. 210.

⁵ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. de N. Bagdasar și E. Moisuc, București, Editura Științifică, 1969, p. 626.

zis o ontologie completă (în sens tradițional), întrucât admitea ceva care nu putea fi integrat în discursul ei, lucrul în sine, un factor neinteligibil despre care ea nu putea da seamă, așa cum s-ar cere, de fapt, ontologiei. Modelul kantian, cu deficiența sa esențială, s-a menținut până în secolul al XX-lea. Trăsătura de bază a acestui model a fost însă, poate, nu atât distincția dintre lucru în sine și fenomen, cât distincția dintre Eul empiric și Eul aperccepției transcendente, respectiv dintre conștiința comună, empirică, și o entitate (logică) aflată în spatele ei, care o condiționează. Ulterior, Eul absolut al lui Fichte, Rațiunea hegeliană, Voința schopenhaueriană, Inconștientul lui E. v. Hartmann, și al psihanalizei de mai târziu, conștiința de clasă a lui Marx, Voința de putere a lui Nietzsche au fost tot atâtea noi proiecții și interpretări ale condițiilor care stau la baza conștiinței concrete individuale, constrângând-o pe aceasta din urmă să rămână în pură fenomenalitate. Adevărul nu se afla în posesia acestei conștiințe, ci era, atunci când venea vorba despre adevăr, mereu de partea acelei entități superioare, era mereu transcendent conștiinței, dar întrucât entitatea în cauză făcea corp comun cu conștiința, avea un statut transcendental. Filosofii de după Kant s-au lansat, astfel, mereu în speculații cu privire la ceea ce determină conștiința empirică individuală din interiorul ei. Această determinare nu putea avea decât un caracter universal, de vreme ce conștiința empirică avea unul individual. Secolul al XIX-lea a glisat, astfel, permanent într-un nou tip de metafizică, al cărei obiect nu-l mai reprezenta însă transcendența, ci imanența. O făcea însă în dauna individualului, a concretului, îndreptând atenția, în continuare, spre un domeniu pe care Noica îl considera „generalul abstract”. Sensul concretului, al domeniului empiric, era căutat în spațiul eterat al condițiilor (logice) întemeietoare, conducând, în continuare, la o devalorizare și depreciere a imediatului. În ciuda „revoluției copernicane” a lui Kant, gândirea se preocupa în continuare de entități abstracte, care, e drept, nu mai întemeiau cunoașterea și existența umană din afara lumii, dar o făceau din interiorul conștiinței. Lor le revenea un același caracter substanțial (respectiv imuabil) ca și elementelor care compuneau altădată lumea, doar că acum „substanța” însemna reprezentare, era o condiție intelectual-logică, iar nu reală. Adevărata realitate revenea acestor condiții, iar nu omului concret. Identitatea sa și lumea nu-i aparțineau propriu-zis, ci erau doar jocul momentan al acelor factori.

Alături de această orientare, în epoca lui Kant și ulterior este prezentă și o alta, care încearcă să dea seamă de individual în concretitudinea sa. Unul dintre exponenții acestei orientări este J.W. Goethe. Fără îndoială, și la el există discursul despre entități abstracte (așa după cum și la filosofii menționați anterior există și această ultimă orientare, ca o atenție sporită acordată concretului), însă Goethe, ca artist, este atras în mai mare măsură de configurațiile sensibilului. Ca principiu metodologic fundamental și de gândire în general, Goethe respinge abstractul și adâncirea în el de dragul speculației pure. El este atașat de lumea imediată, de concretul acesteia, pe care caută oarecum să îl înțeleagă imediat, într-un fel de

intuiție intelectuală prin care sensul se oferă nemijlocit împreună cu obiectul intuit. „Intuiția intelectuală”, marea temă a idealismului german, este exercitată de Goethe, mai degrabă decât conceptualizată. Prin exercițiul acesteia, Goethe reușește chiar să anticipeze teoria evoluționistă a lui Darwin, fapt recunoscut atât de Darwin însuși, cât și de Noica. În prim-planul unei asemenea intuiții, ca al oricărei forme de intuiție, stă obiectul care ni se oferă. Lăsând la o parte condițiile logice de posibilitate ale unei asemenea „întâlniri”, Goethe se adâncește în cunoașterea obiectului însuși, în aflarea a ceea ce se arată și în descrierea sa. Această atitudine, care-l definește, de altfel, și pe omul de știință dintotdeauna, se asociază la el cu un fel de patos pentru lume, în general, și pentru ceea ce o alcătuiește.

Nu este întâmplător faptul că Noica, un filosof care-și propune să reabiliteze individualul împotriva unei dominații a generalului abstract, este un mare iubitor al lui Goethe, al omului deplin al culturii universale, al unui om care iubește cu împătimită această lume, și care, datorită acestei iubiri pentru concret se încrede mai mult în simțuri decât în orice gândire conceptuală. Însă Goethe nu este un Pan sau un epicureu obsedat de simțuri, ci încrederea lui în acestea este mai degrabă o formă de cunoaștere. Ea nu ignoră conceptul și clasificările conceptuale, dar se opune instinctiv oricărei pierderi de sine în lumea fantomatică a conceptelor pure, în teorii care nu au de-a face cu realitatea. Goethe accentuează ceea ce este prezent și la alți creatori contemporani lui, și anume întoarcerea spre lumea aceasta, detașarea, specifică chiar sensibilității și stilului epocii, de lumile transcendente ale creștinismului premodern. Întâlnim la el un fel de bucurie a identificării cu lumea, o bucurie a panteismului care nu este privit atât dinspre divinitate, cât mai degrabă dinspre lume, o bucurie a panteismului mundan, dacă se poate spune așa.

Pasiunea lui Noica pentru Goethe nu este o ciudățenie, chiar dacă paradoxal ar putea părea entuziasmul lui pentru cineva care glorifică atât de mult lumea și relativul ei, în condițiile în care, în răstimpul în care este scrisă cartea despre Goethe, Noica trăiește poate perioada cea mai grea a vieții sale (obsedantul deceniu). Însă, aida lui Goethe, Noica are încredere în ființa care devine, care nu se oprește din devenire și care întotdeauna produce noi configurații, sau, cum spunea Goethe, noi *Gestalten*. Ființa noiciană este în continuă metamorfoză, așa cum este și lumea lui Goethe, iar prin această metamorfoză și creativitate, prin neașteptatul ei, cu adevărat fascinantă și demnă de a fi iubită. Vorbind despre o scrisoare din 1957, trimisă lui Cioran, Noica are o izbucnire „sentimentală”:

„O recitesc, acum, îmi amintesc de tot ce investisem sufletește în ea, de tot ce s-a întâmplat din cauza ei, de tot ce a urmat – și-mi spun: du-te dracului de viață, că frumoasă mai ești!

(și-mi spun: ce sălbatică e viața; ce sălbatic de frumoasă!)”⁶.

Despărțirea de Goethe este probabil cea mai frumoasă și mai consistentă carte despre autorul lui *Wilhelm Meister* scrisă la noi. Ea permite un acces inedit

⁶ C. Noica, *Jurnal de idei*, București, Humanitas, 1991, p. 228.

spre „ontologia fenomenologică” noiciană, prin sugestiile prezente în ea pentru cel care este familiarizat cu gândirea lui Noica, chiar dacă nu atât prin cele formulate acolo de filosof.

Ideile teoretice cu privire la cunoaștere sunt desprinse la Goethe din relația imediată cu lucrurile, din experiment și observație directă. Așa sunt reflecțiile sale despre analiză și sinteză, ca procedee ale cercetării, despre realizarea unei tipologii a viului, despre „metamorfoza plantelor”, despre cele două tendințe opuse ale creșterii plantelor. E vorba despre idei care i se impun firesc cercetătorului, fără o constrângere a faptului empiric de a intra în șabloanele teoreticului. Goethe este pasionat toată viața de studiul naturii, e preocupat de cele mai diverse domenii, însă nu va fi niciodată un om de știință propriu-zis. Paginile sale de știință sunt mai degrabă descrieri ale obiectelor cercetate, cât mai apropiate posibil de acestea, decât teoretizări pe marginea lor. E drept, majoritatea disciplinelor în care Goethe își realizează observațiile sunt la începutul cristalizării lor ca științe, în sensul în care acest termen ne este astăzi familiar. În acea vreme, multe dintre experimentele științifice puteau fi realizate de oameni care aveau doar preocupări științifice, fără a se dedica însă exclusiv activității științifice. De asemenea, limbajul în care erau redată rezultatele obținute era unul accesibil publicului larg și chiar formulat pentru acest public. Chiar mai târziu, de pildă, Darwin nu scrie încă pentru un grup specializat, ci pentru publicul larg, în măsură să-l înțeleagă fără să aibă o pregătire de specialitate. Ceea ce nu mai este posibil astăzi. Aceste condiții îi permit lui Goethe să se mențină aproape de obiectul observației sale, „aproape” însemnând, în acest context, din perspectiva simțului comun, cu premise teoretice (abstracte) cât mai puține. „Goethe, recunoaște și Noica, e printre puținii oameni de cultură prin care apare altceva: privitul, experiența imediată, plimbarea spiritului peste lumea înconjurătoare. El se cultivă văzând, practicând, convorbind, resimțind – mai mult decât instruindu-se la propriu. Dar aceasta și teoretizează el. Simțirea directă îți dă plăcere, căci te îmbibă de înțelesurile obiective ale lucrurilor, te lasă invadat de ele...”⁷. Goethe este și se vrea un diletant în știință (mai puțin cu privire la optică, unde are pretenția de a-l contrazice pe Newton). Totuși, el are o anumită metodă pe care o descrie astfel:

„Ceea ce am putea prezenta, prin urmare, din munca noastră ar fi următoarele:

1. *Fenomenul empiric*,

pe care îl sesizează orice om în natură și care ulterior

2. este ridicat prin experiment la statutul de *fenomen științific*, prin aceea că el este prezentat în alte împrejurări și condiții decât a fost observat pentru prima dată și într-o succesiune mai mult sau mai puțin reușită.

3. *Fenomenul pur*

apare doar la final, ca rezultat al tuturor experiențelor și experimentelor. El nu poate fi izolat niciodată, ci se arată într-o succesiune constantă de fenomene.

⁷ Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, București, Editura Univers, 1976, p. 34.

Pentru a-l prezenta, spiritul uman determină faptul fluctuant sub aspect empiric, exclude elementul accidental, separă factorul impur, desfășoară ceea ce era implicit, ba chiar descoperă ceea ce este necunoscut.

Aici s-ar afla, poate, dacă omul ar ști să se limiteze, țelul ultim al energiilor noastre. Căci aici nu se caută cauzele, ci condițiile în care apar fenomenele: sunt urmărite și înregistrate succesiunea lor constantă, eterna lor revenire într-o sumedenie de împrejurări diferite, sunt observate și acceptate uniformitatea și variabilitatea lor, este recunoscut caracterul lor specific care este ulterior determinat de spiritul uman.

Nu aş numi aceasta activitate speculativă, căci în cele din urmă, pe cât mi se pare, este vorba totuși de operațiile practice și care se rectifică singure ale intelectului uman obișnuit, care îndrăznește să se avânte într-o sferă superioară”⁸.

„Fenomenul” lui Goethe este, după cum vedem, unul care se oferă spontan cercetătorului, după un număr relativ suficient de experimente. Deși determinat la capătul unei asemenea serii, acest fenomen nu este mai puțin prezent de la bun început acolo, ca „fenomen empiric” ce poate fi sesizat de oricine. Cercetarea este mai degrabă o clarificare a ceva dat, decât o descoperire a ceva încă inexistent. Interesant este însă că deși „fenomenul pur” nu poate fi izolat niciodată, el se impune cercetătorului „la final”. Fenomenul pur nu este, astfel, o construcție, ci se oferă prin intuiție. Goethe consideră că acest fenomen poate fi văzut, așa cum și planta originară – o *idee*, pentru Schiller – era „văzută” de el. El va revendica, în acest sens, pentru sine atât formula intuiției intelectuale, cât și pe aceea a intelectului intuitiv. Prin această atașare de imediat, Goethe se apropie, într-adevăr, de tipul de fenomenologie din secolul al XX-lea, așa cum admite și Noica: „Nu e nevoie [spune acesta din urmă, comentând înțelegerea goetheană a intuiției intelectuale] să cauți dincolo de fenomen, iar acesta va fi sensul «fenomenului» modern; este de ajuns să intuiești cum trebuie fenomenul însuși spre a obține esența lucrurilor”⁹.

Avem în această abordare a intuitivului și a fenomenului la Goethe o cu totul altă orientare decât cea prezentă în idealismul german. Interesul permanent pentru imediat, fără teoretizări prealabile, se bazează pe încrederea în emergența spontană, neconstrânsă, a adevărului din prelucrarea experienței. Dimpotrivă, idealismul german, chiar și Kant, cu toate că admite primatul experienței, o face în sensul aditerii unui primat doar *de facto*, temporal, nu însă și logic și valoric. Experiența este numai un mediu prin care se manifestă logicul, metafizicul, și acesta din urmă este cel care trebuie urmărit. Nu vorbea Hegel de o „Viclenie a Rațiunii”, înțelegând prin aceasta faptul că intențiile și pasiunile actorilor concreți în istorie sunt doar mijloace, de care aceștia nu sunt conștienți, ale realizării scopului transcendent? Însă atunci când privești așa, experiența, în mod paradoxal, devine

⁸ J.W. Goethe, *Werke*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Band 13, *Naturwissenschaftliche Schriften I*, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1998, p. 25.

⁹ Constantin Noica, ed. cit., p. 106.

doar un prilej de exemplificare a logicului, iar nu un domeniu care lasă prin el însuși să apară și să se formuleze logicul. „Sistemul” trece pe primul loc, iar dacă siluiește și contrazice experiența, „cu atât mai rău” pentru ea (Hegel).

Întrucât se opune unei asemenea abordări, nu este de mirare că Goethe pune accentul pe activitatea practică în calitatea ei de prilej concret de manifestare a adevărului. Hegel vede filosofia ca pe o înțelegere a unui real epuizat, Goethe caută o înțelegere a realului în curs. Și el are conștiința unui sfârșit de epocă, aidoma lui Hegel: la bătrânețe, spune că i-ar fi plăcut să meargă în America și să o ia acolo de la început. Însă, spre deosebire de Hegel, el vrea să participe la nașterea noii epoci, în timp ce acela admite doar că o nouă epocă a Spiritului pare să înceapă în America, despre care filosofia nu poate spune încă nimic, ceea ce înseamnă că ea trebuie lăsată deocamdată deoparte...

E drept, pre-judecată întâlnim și la Goethe, însă ea este mult mai puțin manifestă. Fenomenele originare (altfel spus, fenomenele pure), deși arhetipuri, sunt enunțate doar ca sprijinind în mod static realul, fără să intre în niciun „dans dionisiac” care să-l dirijeze, precum Conceptul hegelian. Panteismul goetheean este, de aceea, unul contemplativ, în sensul că rămâne o viziune, fără să fie articulat interior. El nu are un caracter filosofic, cum vrea Noica, pentru care modelul suprem de filosofie, în *Despărțirea de Goethe*, îl reprezintă (cu bună îndreptățire, și în opinia mea) filosofia hegeliană. Însă dacă activismul și productivitatea lui Goethe se situează cu mult sub forța speculativă a lui Hegel, în schimb ele anticipează vremea noastră, fiind, astfel, mai actuale decât filosofia acestuia din urmă. Lucrul acesta se vede în *Faust*, și-l remarcă și Noica la finalul cărții sale, enunțându-l însă mai mult ca pe un fapt, decât dezvoltând această idee.

Activismul cu care sfârșește *Faust*, transformarea realului ca sens al umanului pe care o propune tragedia, este începutul noului tip de angajare a omului în real. Pragmatică la început, această angajare ne apare acum (ca și lui Noica), după două secole, când ea a reușit să arunce suficiente umbre pentru a-i desluși forma, drept noua ontologie a omului: ceea ce este (ființa) *se face* (atât de către om, cât și pe sine).

Cu siguranță, se poate admite, împreună cu Noica, faptul că, la finalul tragediei, Faust (ca individ) este gol, că el cucerește doar o supremație asupra elementelor. Este însă în această victorie-înfrângere o reaşezare despre care Noica nu vorbește: este adâncirea în aventura transformării de sine, surprinsă, am putea spune, în momentul ei inițial, acolo unde sinele este încă inexistent. Și această transformare este una exemplară, în sensul că vizează cultura occidentală în întregul ei, omul occidental, iar nu doar un individ. Faust nu este, într-adevăr, un filosof. El se situează la răscrucea a două epoci, una care se încheie și una care începe, păstrând multe din cea veche și anunțând (pentru noi, cei care reprezentăm posteritatea sa) ceva nou, dar încă nedefinit, neclar. Faust este imaginea omului occidental care se transformă prin activitate, fără a-și cunoaște dinainte imaginea metamorfozată, sau măcar a putea anticipa logica acestei metamorfoze. Nietzsche,

un secol aproape după *Faust*, va exprima foarte bine noua paradigmă: pentru el (și cu atât mai mult pentru noi și pentru Noica) adevărul este un „experiment”. Stranie această vorbă a lui Nietzsche, însă cu totul conformă condiției noastre. Ceea ce milenii de-a rândul a fost considerat o reflectare adecvată a lumii în conștiință, devine explicit prin Nietzsche un experiment, adică o ipoteză care antrenează nu doar facultatea de cunoaștere – lăsând restul ființei noastre neatins –, ci antrenează întregul ființei noastre, cât și lumea în care ea se descoperă și înțelege pe sine. Adevărul ca experiment renunță la ideea de lume obiectivă (iar aceasta, până la urmă, nu în sens kantian, pentru că însuși Kant păstrează un rest de obiectivitate în ideea de lucru în sine, adică o existență reală și imuabilă, respectiv ceea ce dintotdeauna a fost considerat a fi existența adevărată) și de sine „înnăscut”. Adevărul ca experiment este condiția în care omul și lumea se creează simultan și integral (deci, în cazul lumii, fără restul lucrului în sine). Singura condiție logică a acestui tip de adevăr este activitatea omului. Prin activitate, omul „obiectivează” lumea și se alcătuiește ca sine și ca subiect. Oare nu este acest lucru cât se poate de vizibil astăzi, când așa-numita structură a realului și a lumii se transformă de la un secol la altul, când nicio teorie nu mai este propriu-zis „cunoaștere” (în sensul clasic), ci un ansamblu unitar (axiomatic) de propoziții care poate fi oricând „falsificat”? Lumea „obiectivă” a dispărut demult din preocupările noastre (mult clamata „moarte a metafizicii), iar sinele nostru este unul... postmodern, respectiv unul care nu mai poartă grija tradiției, care s-a desprins de tot ceea ce-l determina din trecut, ba chiar trăiește din însăși această desprindere. Și nu se spune în *Faust*, tocmai în acest sens postmodern: „De libertate și viață-i vrednic! / Doar cel ce zilnic și le-a cucerit!”¹⁰? Libertatea devine aici un act continuu, o eliberare permanentă. Ea nu mai este o calitate metafizică, cu care omul este înzestrat în absolut, sau, mai exact, ea nu mai interesează ca trăsătură metafizică, transcendentă, ci interesează prin conținutul ei, prin ceea ce zămislește, prin „întruchipările” ei. Omul este liber numai în măsura în care își afirmă libertatea, în care o întrupează. Omul are un sine numai în măsura în care și-l exteriorizează prin acțiunea liberă. Iar acțiunea creează în jurul ei lumea. Putem ilustra această idee cu fapta lui Columb: pentru noi, cei care trăim în posteritatea lui, Pământul este indiscutabil rotund, și ni se pare că Columb nu a făcut decât să descopere ceva „preexistent”, așa cum dai peste un lucru din întâmplare, care era dinainte acolo. Aceasta este însă numai o latură a problemei. Cealaltă latură este aceea a actului însuși, este aventura lui Columb, actul care în energia și patosul desfășurării sale își schimbă pentru totdeauna lumea exterioară. Este destructurarea unei imagini a lumii și plămuirea alteia, sau mai exact experiența, trăirea acestei destructurări și plămuiiri. Aici își arată adevărul caracterul său de „experiment”, iar nu în lumile

¹⁰ Goethe, *Faust. Partea întâi și partea a doua a tragediei*, traducere de Ștefan Aug. Doinaș, București, Editura Univers, 1983, p. 237 (versurile 11575–76).

cristalizate după actul instituirii lor. Formulând o ipoteză trăiești încă (pentru că ea este formulată doar teoretic) în vechea imagine a lumii. Validând însă ipoteza, acea imagine se transformă în mod real, la nivel existențial, înlocuind în toate planurile conștiinței și ale trăirii percepția anterioară. Aceste transmutări permanente au devenit modul nostru de a fi. De care însă nu suntem conștienți, pentru că ne privim mereu numai din poziția rezultatului, la final. Accelerarea progresului cunoașterii face însă în prezent acest proces, pe care anterior îl puteam sesiza la nivelul duratei lungi, extrem de vizibil. „Werde was du bist!” înseamnă din acest punct de vedere faptul că esența și existența sunt una, că omul este, cum s-a spus, acea ființare la care esența nu (mai) precede existența (ba chiar dimpotrivă). Dar cât de greu este să gândești o asemenea stranie condiție, după ce milenii de-a rândul am fost vrăjiți de mirajul „lumii obiective”! Libertatea lui Faust înseamnă imposibilitatea anticipării de sine a omului și acceptarea acestei imposibilități. Goethe spunea în acest sens într-una dintre maximele sale: „Man geht nie weiter, als wenn man nicht mehr weiß, wohin man geht”¹¹ (Nu mergi mai departe decât atunci când nu mai știi încotro te îndrepti). Această dezorientare implică o treaptă zero a sinelui, un nihilism în care te trezești proiectat și pe care trebuie să-l parcurgi. Faust descoperă, nu în mod întâmplător, imperativul acțiunii după ce trecutul nu-i oferă nimic, sau mai exact, după ce simpla contemplație nu-l mai duce nicăieri, tocmai pentru că lucrul pe care-l caută nu poate fi contemplat. De aceea, nici nu există aici propriu-zis o „luptă cu sine”, cum cere Noica, sau o „lărgire a sinelui”, de vreme ce nu există un sine dat în prealabil. Ceea ce Noica critică la Faust constituie adevărul său cel mai adânc: „... ultimul său vis era expresia rezumativă a permanentului său vid, de conștiință fără patrie, fără altar, fără sine”¹². Faust este, într-adevăr, un „om fără însuși” *avant la lettre*. Pentru noi însă, acest sine gol, acest nihilism nu este o vină pentru care s-ar cere să fii iertat, ci, dimpotrivă, el este nimbul unei noi sfințenii.

Și Noica recunoaște că Faust este o anticipare a secolului al XX-lea. O face însă în alt sens. Concepând succesiunea scenelor istorice în care este antrenat Faust în partea a doua a tragediei drept o simplă serie de creații ale intelectului, creații care, aidoma tuturor produselor acestuia, în înțelesul lui Noica, nu-și ating unitatea decât în relație cu o facultate superioară, rațiunea, Noica îl vede pe Faust cufundat aici într-un flux al posibilului de dragul posibilului. Experiențele la care Faust participă sunt goale, spectrale, pentru că nu au unitate între ele. Tot astfel, prima jumătate a secolului al XX-lea s-ar așeza, în viziunea noiciană, sub un primat al posibilului prin creațiile și instituirile sale¹³, deseori realizate sub deviza „de ce nu?”. Accentul critic al acestei analogii este însă completat în alte texte ale lui Noica de conștiința unei semnificații noi

¹¹ Goethe, *Maximen und Reflexionen*, nach den Hndschriften des Goethe-und Schiller-Archivs, herausgegeben von Max Hecker, Weimar, Verlag der Goethe-Gesellschaft, 1907, p. 194

¹² C. Noica, *Despărțirea de Goethe*, ed. cit., p. 167.

¹³ *Ibidem*, p. 225 și urm.

pe care o aduce posibilul în secolul al XX-lea, acolo unde el recunoaște, de pildă, că „marea problemă a lumii noastre e posibilul, nu realul”¹⁴.

Nu se poate spune, firește, că Goethe este cel care a orientat spiritul occidental spre activism și imanență. Acest spirit s-a orientat mai degrabă spontan în această direcție. Goethe, prin creația sa, poate fi privit însă, așa cum am făcut-o și noi până acum, ca o bună punere în temă pentru modul în care poate fi înțeleasă răsturnarea pe care o urmărește Noica prin ontologia sa fenomenologică, în raport cu marile construcții ale tradiției filosofice, și pentru înțelegerea posibilității logice a refuzului lui Noica de a centra filosofarea pe „generalul abstract”.

Ce înseamnă să vrei să reabilitezi individualul? Să renunți la instanțe transcendente (de felul Ființei parmenidiene ori a Spiritului hegelian), dar în același timp să respingi și ancorarea discursului filosofic într-o condiționare a gândului și să cauți ființa „în lucruri”. Acest „în lucruri” aduce a un fel de organ care secretă lucrurile din interior și a cărui activitate rațiunea umană o cunoaște în mod straniu, cum, printr-o reflectare? Dar mileniile de tradiție filosofică nu i-au spus în cele din urmă nimic lui Noica, care ar elabora o ontologie filosofică ignorând în întregime locul omului în interiorul acesteia? Cunoașterea noastră, gândirea sunt, în cele din urmă, simple „oglinzi” ale unei ființe care, fiind în lucruri, iar lucrurile fiind obiective, este ea însăși obiectivă? Această idee, după ce ai citit câte ceva din marea filosofie și când raportezi, în acest sens, creația noiciană la ea, este cu totul trivială. Noica, cel care și-a dedicat întreaga viață cunoașterii tradiției filosofice și despre care s-a spus, la un moment dat, că ar fi singurul din România în stare să descifreze o pagină din Heidegger, care avea o bună introducere în logicile moderne și în matematică, căruia nu-i erau străine înfăptuirile științei contemporane și problemele acesteia, scrie o filosofie în spatele căreia se ascunde un realism atât de plat? O ontologie în care să se descrie doar ceea ce rațiunea întâlnește primprejur, fără conștiința critică a condiției ontice a acestei „rațiuni”? Fără măcar o încercare de a explica identitatea (sau dacă nu identitatea, măcar unitatea) dintre gândire și ființă (obiectul autentic al oricărei ontologii), enunțată acum mai bine de două mii de ani de Parmenide, identitate care, cu siguranță, nu viza nici atunci Ființa (cu F mare), pentru că nici măcar un grec din Antichitate nu putea crede că Absolutul, în necuprinsul său, și mintea sa sunt una. Dacă ontologia este un logos, atunci ea trebuie, inevitabil, să dea seamă de unitatea dintre gândire și ființă. Lăsând la o parte Antichitatea și Evul Mediu, care gândesc această unitate prin intermediul conceptului de „participare”, vedem că în modernitate așa a făcut-o Kant, cu filosofia sa transcendentă, noua ontologie, așa a făcut-o Hegel, cu Sistemul său, în care gândirea omului era desfășurarea logico-istorică a Absolutului, așa a făcut-o (sau a urmărit să o facă) Heidegger, cu încercarea sa de a origina sensul ființei într-un fond pre-intelectual al *Dasein*-ului și de a obține astfel o „ontologie fundamentală”.

¹⁴ C. Noica, *Jurnal de idei*, ed. cit., p. 61.

Cea de-a doua ipoteză, conform căreia omul este el însuși una dintre ființări, el întrupând și reconfirmând, așadar, modelul universal al ființei, și care ignoră în mod voit întrebarea despre accesul la înțelegerea acestui model din partea omului, lasă lucrurile în aer, lucrează cu jumătăți de măsură. Lucrurile le vedem și le înțelegem (fără să ne mai întrebăm cum) prea bine, dar ce anume ne ferește de iluzii ontologice, de ce am avea noi de-a face cu un adevăr ontologic, iar nu cu o farsă (cine știe, poate de prost gust, ceea ce cu siguranță nu ar da niciun temei optimismului, în fond atât de grandios, și care a tras după el o cultură întregă, al lui Noica)? Chiar și Descartes a dat un răspuns, și să nu-l dea Noica, el însuși un bun cartezian în tinerețile sale, după câteva secole?

Ca să nu mai vorbim de sintagma „ontologie fenomenologică”, despre care exegeții fie nu cred că ar avea o acoperire riguroasă, fie o reduc la stadiul hegelian al filosofiei, e drept, în temeiul unor note noiciene.

De unde, așadar, o cunoaștere a ființei și de ce o „fenomenologie” a ei? De ce avem a ne menține la o descriere a ființei și a devenirii cu care ea se identifică? Ce anume ne împiedică să trecem dincolo de devenire sau, mai exact, de individualul care devine și să speculăm despre o ființă care nu e în lucruri? De ce nu există nimic în afara devenirii? Trebuie să-l credem pe Noica pe cuvânt și să nu vrem să vedem decât ce ne arată el? Dacă însă avem o opțiune cât de mică de a privi dincolo de individual, atunci ontologia lui Noica nu este posibilă. Realitatea este însă că *nu avem* posibilitatea de a privi dincolo de individual (în sensul cel mai larg, de fapt, accesibil nouă, într-un fel sau altul). „Situația” în care ne găsim, și căreia Noica îi dă expresie prin ontologia sa, este aceea de a fi lăsat în urmă opoziția dintre realism și nominalism: „Am ieșit din opoziția realism–nominalism, în speță din alternativa: sau universalitățile au realitate, sau numai individualurile, restul fiind simple nume. Înfrângem alternativa Platon–Aristotel”¹⁵. Ca urmare, lucrurile obiective nu pot fi gândite de noi, spune Noica, nici ca lucruri reale, nici ca suporturi ininteligibile pentru conceptele (universalitățile) noastre. Atunci în care „lucruri” mai stă ființa noiciană? Realismul ar presupune ființa ca „reală” (adică în afara gândirii, chiar și atunci când gândirea este un caz particular al ființei, ceea ce, în fond, este o formă de hegelianism), nominalismul ar vedea-o ca „ideală” (în miezul gândirii). Care este condiția noastră după ce am depășit alternativa realism–nominalism?

Într-o perspectivă fenomenologică, în general, s-ar putea crede că intenția fundamentală este aceea de a se renunța la explicarea acțiunii interioare, a agentului care realizează lucrul descris. Așa, de pildă, atunci când descrii fenomenal căderea unui corp renunți la explicația prin cauze situate în afara posibilității de observare, de pildă, spunând că el își manifestă prin cădere tendința de a reveni la locul său natural. Ipoteza unei asemenea „tendințe” este strict una speculativă, dat fiind că niciodată nu vom putea pătrunde în interiorul lucrurilor pentru a vedea dacă respectivul corp cade

¹⁵ *Ibidem*, p. 64.

datorită ei sau nu. „Fenomenul” căderii înseamnă însă pur și simplu trecerea corpului dintr-un punct în altul, pe care îl putem descrie și asupra căruia putem cădea de acord prin observație. Însă o asemenea descriere nu este încă o descriere filosofică, respectiv una fenomenologică în sens filosofic. Și asta pentru că intenția fenomenologică este însoțită și de conștiința motivului pentru care se rămâne la domeniul observabil (ceea ce înseamnă că lucrului i se va da un alt orizont, în care „tendența” devine inteligibilă). Așa s-a întâmplat cu știința în perioada modernă, în momentul în care ea a reușit să se cristalizeze ca știință și să devină conștientă de o metodă de a înțelege lucrurile pe care le cerceta, și de a le cerceta de atunci încolo numai din perspectiva acelei metode. Fenomenologia ca abordare descriptivă a lucrurilor nu este doar o deziluzie, un scepticism legat de tendința speculativă a gândirii, ci și o metodă de cunoaștere, un mod de a-și înțelege obiectul. Ca simplă descriere a ceea ce întâlnește, fenomenologia nu ar fi fost niciodată altceva decât o „Bilderbuch”, un album de poze, cum spunea indignat Max Scheler, despre practicienii descrierilor așa-zis fenomenologice. Ea nu este doar o „punere între paranteze” a lumii, ci, explicit, și o înțelegere a ei, însă dintr-o anumită perspectivă, asumată de la bun început. Lucrurile nu sunt în fenomenologie, în general (chiar și în cea hegeliană), fenomene pentru că sunt descrise „la suprafață”, ci pentru că sunt descrise *ca fenomene în unitatea lor cu alte fenomene*, pentru că există deci o înțelegere prealabilă a realului în ansamblu și a cunoașterii. Această unitate este intenția primară a fenomenologului, iar nu descrierea unui fenomen izolat (care, de altfel, în lipsa unității cu celelalte fenomene, nici nu ar putea fi numit fenomen). Ca și în alte discipline, unitatea precede și aici fenomenul, creând „câmpul” fenomenal.

În fenomenologia din prima parte a secolului al XX-lea, termenul de „fenomen” vizează în primul rând sensul, înțelesul pe care-l utilizăm. Ea nu mai caută speculativ și constructiv o instanță care să producă acest sens (ca pentru „fenomenul” kantian), în schimb caută o ordine de întemeiere logică a sensurilor, straturi tot mai profunde în gândire a căror înțelegere (dată mereu) condiționează înțelegeri, să spunem, mai de suprafață. Se caută locul unui „fenomen” în ordinea aceasta de întemeiere, alături de descrierea lui.

Dacă la început fenomenologia opera o „reducție eidetică”, respectiv o abținere de la atitudinea naturală de a privi lucrurile în materialitatea lor, concentrându-se numai asupra „eidos”-ului lor, a inteligibilului care le însoțește, considerând deopotrivă că în ordinea de întemeiere a sensurilor s-ar putea ajunge la un moment dat la un fel de necondiționat care să întemeieze integral celelalte înțelesuri, necondiționat privit ca fiind localizat în interiorul ființei umane, treptat himera unui asemenea necondiționat se destramă, fenomenologia redefinindu-și, ca să spunem așa, înțelegerea transcendentalului. De fapt, de la început au existat breșe în mișcarea fenomenologică în privința acestei înțelegeri. Max Scheler nu accepta nici măcar o unitate transistorică a omului, iar M. Heidegger caută o întemeiere a gândirii care să nu fie situată în nimic de genul unui intelect, dar totuși în interiorul singurei ființări

care se poate întreba cu privire la ființă, omul-*Dasein*. Fenomenologii înțeleg treptat nu doar că gândirea nu poate fi liberă de ceva de felul unei *Weltanschauung*, cum voia Husserl urmărind idealul unei „științe riguroase”, dar că ea este chiar legată de epoca sa. „Experiența” primară la care apela fenomenologia, „lumea vieții”, nu este comună culturilor, ci este ea însăși, într-un anume sens, un „fenomen”. Iată ce spune în această privință unul dintre cei mai proeminenți fenomenologi actuali, B. Waldenfels: „Îndrăznesc să pun la îndoială faptul că lume«a» vieții oferă un fundament unitar și univoc pentru toate formațiunile de sens (*Sinnbildungen*) cotidiene, pentru construcțiile științifice și reglementările instituționale și că răspândirea limitată (*Begrenztheit*) a configurațiilor de sens (*Sinnprovinzen*) istorice și culturale poate fi în continuare integrată într-o teleologie completă a rațiunii. Căci realizările (*Leistungen*) structurante și de organizare ale practicii din interiorul lumii vieții nu pot fi reduse nici la anumite date primare, nici la reglementări ultime”¹⁶. „Fenomenul” nu mai este un concept filosofic chiar atât de simplu și de univoc cum ar părea. Cu atât mai puțin un concept de felul „fenomen al ființei”, despre care vorbește Noica. Pentru că „ființa” nu apare nicăieri ca atare. Ea apare mereu într-un orizont de înțelegere, într-o „interpretare”. Copacul care este întrebat dacă el este ființa e așezat deja într-un orizont, pe care-l trasează întrebarea însăși, în măsura în care întrebarea creează un câmp logic¹⁷. (Noica explică foarte clar acest lucru în *Scrisori despre logica lui Hermes*: „Jung istorisește undeva că un prieten de-al său a întrebat pe un chinez ce înseamnă Tao pentru ei. Chinezul l-a dus la balcon și l-a întrebat ce vede. O stradă, oameni, case, a răspuns europeanul. Și ce încă? Grădini, arbori. Și ce mai vede? Că bate vântul, a fost răspunsul. «Ei bine, toate laolaltă sunt Tao» a spus chinezul.

S-ar putea ca, pentru a explica știința Tao-ului, începutul acesta «de oriunde» să fie excelent. Pentru știința logicii nu este. Nu poți spune: să luăm orice situație, cum apare ea din balcon, sau să pornim de la orice propoziție, de felul «calul aleargă». Trebuie plecat de la unități logice și transformările lor, nu de la forme luate în gol sau pe bază de exemple întâmplătoare.”¹⁸) Toate acestea sunt platitudini filosofice (și, de o bună bucată de vreme, nu numai filosofice, ci și științifice), desigur, doar că ele se uită atunci când în discuție vine „ontologia fenomenologică” a lui Noica.

Termenul de „ființă” nu poate fi, așadar, lipsit de premise. Iar „fenomenele” pe care le descrie ontologia fenomenologică sunt identificate și au un sens numai dacă derivă din acele premise. Cred că premisa fundamentală a ontologiei lui Noica se poate regăsi în următoarea afirmație: „Oricâte reacții a putut trezi un asemenea primat al subiectivului, el spune ceva deosebit care pare a se fi reflectat și în știința fizicii: că subiectivul este împletit cu obiectivul și că subiectul *este* lume”¹⁹.

¹⁶ Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, p. 8.

¹⁷ C. Noica, *Jurnal de idei*, ed. cit., p. 86.

¹⁸ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., p. 417.

¹⁹ *Ibidem*, p. 337–338.

Subiectul este lume. Aceasta este teza fenomenologică tare și fundamentală a lui Noica. Să fim atenți însă: Noica nu spune că subiectul „întemeiază” lumea, ci el „este” lumea. Așadar nu este vorba de o preeminență de tip transcendentă a subiectului (oricum ar fi gândită această preeminență), lucru pe care Noica îl respinge hotărât, fenomenologia sa intenționând să descrie, într-adevăr, „manifestările lucrului, iar nu înlănțuirile gândului despre el”. O altă formulare repetată în creația noiciană a tezei de mai sus este și enunțarea identității dintre transcendent și transcendentă, ca de pildă: „În lucru, transcendentul coincide cu transcendentul”²⁰. Această coincidență nu se lasă însă înțeleasă în sens hegelian, unde Absolutul susține și deschide din interior dialectica gândirii, după cum nu este nici o identitate gândită ca „participare” în sens tradițional, participare care ar implica un termen mediu prin care să se realizeze. Coincidența rezidă în modelul ființei, care este prezent pretutindeni: „Temeiul ființei trebuie să fie același, oriunde ar apărea ea și în ea însăși. Trebuie să existe un cifru al ființei, sau un cod al ei; dar cel mai potrivit este să spunem: un model, înțeles ca un procedeu arhetipal”²¹. Un asemenea model nu este instituit de subiect, pentru că subiectul însuși există, stă în acest model (ceea ce elimină transcendentalismul, idealismul sau nominalismul), dar nici nu este întâlnit de subiect gata-făcut în realitate (ceea ce elimină realismul).

În plus, în măsura în care la Noica ființa se identifică cu devenirea, iar modelul este un procedeu (termen care presupune activitate, mișcare, chiar și conotație subiectivă) care susține devenirea, se poate spune că ființa se identifică „fenomenal” cu modelul ei: ființa apare mereu „ca” model la Noica (vezi sintagme precum: „ființa din lucruri ca model interior”, „ființa din lucruri ca model în realizare”, „ființa în lucruri ca model realizat: devenirea”). Modelul ontologic reprezintă, astfel, spune Noica, „în lucruri, ce este mai adânc real în ele decât ele însele”²². Întocmai „ca” ființa. Descoperim astfel o a doua teză „fenomenologică” a lui Noica: ființa nu are niciun conținut „în sine” (adică un conținut care să fie dincolo de lucrurile care ne apar, sau, în termeni tradiționali, dincolo de „fenomene”), ci este însuși modelul ei, pe care îl găsim pretutindeni în act. Ființa se goleşte de orice conținut, devine un „Preagol”²³ înscris în lucruri și care se identifică, astfel, cu neantul, dar, în mod paradoxal, ca „neant structurant”²⁴. Golirea ființei de orice conținut (transcendent, material etc.) și formalizarea ei înseamnă tocmai renunțarea la substanțialismul tradițional, pe care o revendică Noica permanent pentru ontologia sa.

Totuși, în măsura în care este un „neant *structurant*”, ființei pare să-i revină un conținut transcendent, să fie „altundeva” și „altceva” decât ele, fapt pe care Noica îl

²⁰ *Ibidem*, p. 310.

²¹ *Ibidem*, p. 268.

²² *Ibidem*, p. 306.

²³ *Ibidem*, p. 206.

²⁴ *Ibidem*, p. 207.

respinge. Neant era la începutul Logicii și Ființa hegeliană, și, în fond, tot structurant, ca aici, doar că acest neant era gândit în perspectiva Întregului și a determinațiilor pe care Ființa le va dobândi pe parcurs, Ființa ieșind, de fapt, din această identitate originară. În schimb, la Noica, această identitate rămâne, pentru că nu se poate spune că ființa ar „conduce” lucrurile în vreun fel pentru a-și dobândi determinațiile, căci astfel s-ar recădea în teleologia tradițională. Atributul de „structurant” nu se lasă, așadar, gândit ca o „forță” „necunoscută” imanentă, pentru că altfel ființa ar fi „ceva”, iar termenul de „neant structurant” ar fi o contradicție în sine. Oricât de metaforic ar fi limbajul lui Noica, el nu permite un asemenea joc de termeni. Neantul structurant și golul ființei nu pot fi înțelese decât „fenomenologic”, adică din perspectiva și din interiorul lucrurilor-fenomene, ca devenire și ordine a fenomenelor ce se arată astfel în desfășurarea lor. Numai astfel ființa se poate identifica cu devenirea, nefiind nimic în afara devenirii. Și din acest motiv suntem constrânși în actul filosofic să ne menținem în perimetrul devenirii: „pentru că ființa este în primă instanță devenire, privilegiul filosofic al conceptului de ființă trece asupra devenirii înseși. *A filosofa înseamnă a gândi și a vorbi despre devenire*”²⁵.

Am descoperit, prin urmare, până acum două teze într-unul totuși fenomenologic ale lui Noica: 1. subiectul este lume; și 2. ființa este un „neant structurant”. Acestora li se poate acum adăuga a treia, care a și fost introdusă deja, dar care abia acum își dobândește adevărata semnificație: lucrurile sunt cristalizări ale „modelului” ființei sau, cum mai spune Noica atât de frumos, „întruchipări”. Nu există propriu-zis „lucruri”, există doar manifestări ale modelului ființei, manifestări care nu trebuie privite dinspre o instanță transcendentă, ci numai în desfășurarea lor, în ceea ce (ni) se arată. În ceea ce ni se arată, ființa nu este principiul care „conduce” desfășurarea (caz în care nu ar fi altceva decât un „lucru în sine”), ci este însăși această desfășurare și nimic altceva („neant”), „ființa” fiind deci un termen care descrie desfășurarea, iar nu îl explică, așa cum ar face-o o „cauză” datorită căreia lucrurile se desfășoară astfel. Numai în acest sens ființa poate fi identică cu devenirea, altfel ea ar fi mai mult decât aceasta din urmă și în orice caz altceva.

Cea de-a treia teză fenomenologică ar fi, așadar, următoarea: lucrurile sunt fenomene ce se arată ca pură desfășurare a modelului ființei. Ele nu au în sine nici un fel de consistență. Singura lor consistență este cea oferită de model, însă acesta nu asigură, propriu-zis, o consistență, ci doar un „cod”, un „cifru al ființei”, adică o lectură, o interpretare. Lucrurile sunt fenomene întrucât nu au consistență ontică, întrucât nu se sprijină pe nici un fel de „substanțe” pe care să le actualizeze, întrucât sunt pure scheme sau formule ce pot fi concretizate în nenumărate chipuri. Sunt, cu alte cuvinte, doar valori posibile ale unor funcții: „Prin relevarea funcției modelului ontologic în orice realitate imediată s-a făcut vădită ființa ca devenire a

²⁵ *Ibidem*, p. 318.

lucrurilor, în cazul intrării lor în ordine, o dată cu satisfacerea modelului²⁶. Sau: „În lucruri, ființa a apărut doar ca model, așadar cu un sens funcțional²⁷”.

Trebuie să amintim aici că Noica acceptă doar parțial distincția lui Cassirer dintre conceptul de substanță și cel de funcție. El intenționează să impună un termen mediu între cele două, ceva de felul unei funcții substanțiale sau al unei substanțe funcționale. Acest termen mediu l-ar oferi ceea ce Noica numește „element”. Să ne întrebăm mai întâi de ce refuză Noica doar parțial distincția lui Cassirer și, prin urmare, de ce o acceptă totuși în parte. Funcționalismul pe care-l critică Noica este cel care revine științelor actuale, care, în cunoașterea lor, operează cu diverse modele menite să permită manipularea lucrurilor. Aceste modele nici nu mai sunt propriu-zis cunoaștere și cu atât mai puțin au ele o unitate între ele, ba chiar în aceeași știință, cu privire la același obiect, pot apărea modele diferite. Întrucât modelul noician este unul *universal*, caracterul său nu este funcțional în sensul acestui relativism practicat în știință. Pe de altă parte, modelul noician, în măsura în care Cassirer este acceptat, are un caracter funcțional, pentru că el însuși este o *funcție* universală. Funcția înseamnă însă mereu relație, sunt puse într-o relație de corespondență două serii de entități diferite. Numai că în cazul modelului, seriile însele rămân nedeterminate, ele nefiind altceva decât variabile: „Ce este «funcția» în matematici? se întreabă Noica. Este judecata din logică. «Dacă x este așa, y e așa.» Dacă plouă, se răcește – cu judecata ipotetică. Sau mai simplu: Dacă A, atunci B. Și nici măcar ipotetic. Orice judecată: «Calul aleargă», pune în joc variația unui predicat ca legată de cea a unui subiect (Care e variabila independentă? Poți face predicatul să varieze și în funcție de el va varia subiectul; dar poți face și invers. Două tipuri de judecată dintru început.) [...]

Dar poate că funcția, respectiv judecata interesantă ar fi tocmai cea în care variația infinită a unuia să atragă pe cea tot infinită a celuilalt²⁸. Avem de-a face în cazul modelului noician al ființei tocmai cu o funcție în care variația infinită a unuia dintre termeni atrage variația infinită a celuilalt. Cu cât „despachetăm” lucrurile de generalurile care le compun, cu atât ele devin altceva, intră într-o transformare care este atât a lor (ca obiecte concrete), cât și a semnificațiilor. Un obiect nu rămâne identic cu el însuși atunci când intră în explicația unei noi paradigme științifice sau este privit dintr-o altă cultură. Dimpotrivă, variația sensului atrage variația realului. Soarele nostru nu este soarele tribului de indieni americani care se închină la soare. Nici ca sens, nici ca obiect al percepției, și nici ca realitate în sine. Noi *traducem* în sistemul nostru un obiect aparținând unui alt sistem.

Putem spune deci că modelul noician al ființei este o funcție universală (sau o „structură”) care transformă individualele posibile în realizări ale acesteia. Dar nu

²⁶ *Ibidem*, p. 367.

²⁷ *Ibidem*, p. 342.

²⁸ C. Noica, *Jurnal de idei*, ed. cit., p. 58.

este așa că ar exista un individual „în sine”, într-o lume obiectivă, căruia i se asociază o semnificație, ci individualul devine „individual” prin faptul că intră într-o unitate cu semnificația, care și ea, aidoma individualului, poate să varieze (infinit). Individualul nici nu „este” propriu-zis, decât după ce este integrat unui câmp semantic: „Individualul este o funcție, spune Noica, și are un spațiu logic. De ex. Spațiul logic la Porfir e 5 – dimensional.

Gândit așa tocmai individualul e concept, pe când conceptele propriu-zise (coordonatele) sunt ca «substanțele secundă», simple atribute.

Tocmai individualul nu e *opac*. Dar spațiul lui logic are prea multe dimensiuni și atunci îl înțelegem descriptiv, uitând că tot ce e descriere e logic: dimensionează.

Un roman desfășoară spațiul logic n-dimensional al câte unui erou. Cu fiecare frază se dă un chip provizoriu al funcției. Întregul contopește spațiile într-unul: chipul individualului”²⁹.

Modelul nu este, așadar, un „schematism”, pentru că acesta din urmă aplică numai un șablon (identic) asupra unei materii (gândită tot ca identică). În cazul modelului noician însă, nu există un asemenea șablon universal și identic, dat fiind faptul că el nu are un conținut, ci este doar o relație pură. Adevărul unui asemenea model funcțional nu așază deci în corespondență lucrul identic sieși cu intelectul identic sieși, de unde ar rezulta fenomenul ca perspectivă „subiectivă” a intelectului asupra lucrului în sine. Ci intelectul și lucrul (sau mai bine spus tipurile de intelect – teoriile, culturile – și tipurile de lucruri – „lumile” pe care aceste teorii și culturi le au în jurul lor) sunt ele însele produse ale funcției, în sensul că sunt ulterioare funcției.

Se poate vorbi în acest caz despre o ființă în sine care să fie un „temei activ” din interiorul lucrurilor? Firește că nu. Și asta pentru că tot ceea ce ar putea fi ființa însăși (în termeni fizicali, un reper universal) lipsește, fiind determinat mereu din interiorul unui câmp semantic (respectiv al unei proiecții, tot fizical vorbind) care însă nu are nici el o constituție universală. Aceasta este funcția în care variația infinită a unui termen atrage variația infinită a celuilalt.

Fenomenele lui Noica sunt, așadar, fenomene care nu se întemeiază nici într-o structură dată a subiectului, nici într-o prezență dată a lumii obiective, ci într-o realitate mai adâncă din care emerg ambele: modelul funcțional al ființei. Cunoașterea și realitatea emerg simultan ca două ramuri ale aceleiași tulpini. Cunoașterea devine creație a realului (așa după cum este și creație de sine), iar nu reflectare a acestui real: „Idea noastră, spune Noica, nu are realitate, dar nu [e] nici simplu nume ori chiar noțiune. E «concept» în dublul sens al concepției: concepție – gând creator, idee de lucru și concepție – generare”³⁰. Numai în această emergență simultană transcendența și transcendentalul pot fi identice în sens

²⁹ *Ibidem*, p. 128.

³⁰ *Ibidem*, p. 64.

riguros. O concluzie care pare chiar a-l deruta întrucâtva pe Noica: „Adică *orice posibil* sau punere în posibil a realului explică realul?”³¹ (subl. n., C. B.). Realul devine evanescent sub puterea posibilului. Altfel spus, realul nu mai „este” prin el însuși ceva, ci numai prin posibil, care însă nu este un posibil ontologic, ca în tradiția premodernă, însă nici unul logic-ideatic (ca în idealismul german). Posibilul este efectiv al relației pure, adică al modelului funcțional. Peste tot în tradiție, posibilul avea un conținut (fie ontologic, fie transcendental). Acum posibilul nu mai are niciun conținut, ci înseamnă pură generare de conținuturi, respectiv de real, în baza unei funcții. „Spațiul logic, notează Noica, cel creat de coordonatele prin care fixăm o realitate. Dar ce e orice înregistrare, orice definiție, orice descriere și orice înfățișare a unei situații reale decât crearea unui spațiu în care aceasta să fie captată.

Romanul ca un spațiu n-dimensional. De la simpla numire, care e mono-dimensională, și până la desfășurarea unui destin, tot ce spunem prin concepte fixăm în câte un spațiu.

Definiția e bidimensională: gen proxim și diferență specifică. Dar ea e doar limita de jos, spațiul logic minimal. În fapt e de aceeași natură cu tot ce e desfășurare descriptivă, chiar narațiune. Narativul și științificul se întâlnesc.

Spațiul logic (de fiecare dată altul), timpul logic și el altul, iată cadrul intuitiv al logicului.

[În margine:] Spre a spune ceva despre ceva, trebuie să creezi un spațiu. «Vezi, *aci* este lucrul, procesul, gândul acesta»³². Noica subliniază deci că „fixarea” unei realități presupune crearea unui spațiu logic. Acesta este singurul care permite descrierea ei și, implicit, accesul la ea. Diferența față de transcendentalismul lui Kant este că spațiul logic era acolo unul singur, fiind instituit de un intelect, care punea, astfel, conținutul său transcendental în realitate. Acum avem un spațiu logic *multiplu* prin care accedem, astfel, la realități multiple: „Posibilitatea nu e de același rang cu realitatea; dar e de același ordin cu ea.

De aceea când vorbim de lumile posibile încă facem ontologie. Iar omul modern, care aduce primatul posibilului asupra realului, face ontologie: face la propriu când creează altă natură, alte plante. Sau în matematici.

Dacă un sistem de axiome nu e contradictoriu, el e o ordine posibilă. Deci e mai mult decât o simplă convenție, cum spunea Poincaré, cum spunea Kant cu argumentul ontologic.

Aici e, în fond argumentul ontologic, prezent peste tot, cum spunea Hegel. Tot ce poate fi este într-un fel. Și tot ce *ține* poate fi. – Așa era și la cei vechi: tot ce ține era bun, adevărat, deci, pentru ei. Dar la noi a ține este logic³³. Deschiderile oferite de aceste spații înseamnă tot atâtea posibilituri în care se configurează ceea

³¹ *Ibidem*, p. 60.

³² *Ibidem*, p. 186–187.

³³ *Ibidem*, p. 115.

ce noi numim „realul”. Fie că este vorba de roman, poezie, filosofie, pictură, muzică, știință, culturi, toate acestea sunt spații („câmpuri) logice („sisteme axiomatice”) care permit în primul rând identificarea realului (a unui real mereu diferit, în funcție de spațiul logic în discuție) și concomitent semnificarea lui, adică „vorbitura” despre el. Realul se ivește, așadar, numai dintr-o pură posibilitate „logică”, printr-o deschidere de genul unei „*Lichtung*” heideggeriene, deschidere pe care Noica o are în vedere atunci când vorbește despre „câmp” sau „spațiu logic”, și pe care o numește în ontologia sa „element”.

Desfășurarea, ca simplă desfășurare a modelului ontologic în lucruri, reprezintă numai concretizarea funcției, valorile pe care modelul, ca funcție, le are în realitate. În schimb, în măsura în care avem în vedere nu desfășurarea însăși („devenirea”), ci ceea ce face posibilă desfășurarea ca „șir” al valorilor funcției, respectiv ceea ce asigură cristalizarea într-o formulă oarecare, în care întâlnim mereu doar variabile, adică pure posibilități, este elementul. El este entitatea care deschide propriu-zis un câmp, un spațiu, un orizont pentru devenirea realului. El este, astfel, posibilul prin care realul se poate ivi ca real *determinat*. El este un „mediu interior”³⁴ al lucrurilor, care le desfășoară în orizontul unui mediu exterior: „Într-un sens, elementul există întâi, și din el se desprind realitățile individuale, de o parte, legile abstracte, de alta”³⁵. Din element se „desprinde” atât individualul, cât și generalul, oricât diversificate³⁶.

Ne putem întreba, ajunși aici, dacă nu își ascunde Noica, de fapt, adevăratul chip al gândirii sale, o gândire care, fiind „fenomenologică”, are profunde afinități cu ceea ce se numea la un moment dat „idealism”. Dacă vom privi creația lui Noica în context istoric, o asemenea ipoteză nu este deloc hazardată. El accentuează mereu dimensiunea dialectică a ontologiei sale, ocultând însă presupuzițiile sistematice ale acesteia. Deși la tot pasul intenția ascunsă a gândirii lui Noica transpare, explicit ea este formulată, am putea spune, doar accidental, ca și când lui Noica i-ar fi scăpat printre rânduri această adevărată intenție. Ce condiție le poate reveni „elementelor”, de vreme ce ele nu sunt nici substanță, nici funcție? Sunt ele niște „struțo-cămile”?

Un indiciu, și el parcă scris în trecere, ar putea fi următoarea afirmație a lui Noica: „S-ar putea numi filosofia: identificarea rațiunii ca element al lumii”³⁷. Rațiunea nu are o realitate sesizabilă (rațiunea, spune Noica, nu are realitate, ci identitate în realizarea de sine³⁸), de aceea filosofia trebuie să dea seamă de ea. Dar cum? Descriind o rațiune din interiorul omului, așa cum ar face o filosofie transcendentă? Nu, ci considerând rațiunea, așa cum spune Noica, ca element al

³⁴ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., p. 338.

³⁵ *Ibidem*, p. 335.

³⁶ *Ibidem*, p. 342.

³⁷ *Ibidem*, p. 340.

³⁸ *Ibidem*, p. 340.

lumii și, astfel, *în act*. Astfel, întrucât este element, rațiunea are o întâietate în raport cu lumea, putem spune că lumea „se desprinde” din elementul care este rațiunea, se desprinde din rațiune. Dacă vom înțelege prin element mediul interior, atunci rațiunea este chiar mediul interior al lumii. Este spațiul logic în care se desfășoară lumea însăși.

A spune că rațiunea este elementul lumii nu revine la a spune că „subiectul este lume”? Elementul nu este deosebit de ceea ce întemeiază, tot astfel rațiunea, ca „irealitate”, este în lume, ca mediu al acesteia, cu alte cuvinte, ca punere într-o formă interioară, ca acel mediu „întru” care există lumea. Aceasta nu este o Rațiune transcendentă, de felul celei hegeliene, ci este fondul, să-l numim spiritual, al omului, prin care se poate vorbi, în general, despre ceea ce întâlnește omul de fiecare dată în jurul său ca despre o *unitate* oarecare. „Fondul spiritual” al omului (o „rațiune goală”, așa cum se exprimă în mod paradoxal Noica, rațiunea goală, care, în ontologia sa, stă „în fața golului de ființă”³⁹) nu are o formă determinată universală, ci are condiția a ceva care pune mereu un „spațiu logic” sau, pentru a evita personificarea acestei capacități, este ceea ce vedem că face omul punând lucrurile din jur mereu în câte un spațiu logic, în fond, semnificându-le. „Rațiunea” nu mai este înțeleasă ca o facultate ce are lucrurile concrete înaintea sa, pe care le cunoaște desprinzând trăsăturile lor comune (determinațiile) și formând, astfel, abstracții logico-ontologice (așa cum era modelul tradițional al gândirii), ci determinațiile apar acum, ca să spunem așa, înaintea lucrului, creând lucrul și absorbindu-l într-un orizont care-i oferă consistență ontică. „Rațiunea” nu reflectă, nu „oglindește”, ci, dimpotrivă, instituie, pune „fenomene”, adică lucruri care au un înțeles, care sunt cuprinse într-un mediu interior ce le desfășoară ca individuale *ce pot exista numai* sub diferite generaluri: „Rațiunea, spune Noica în mod concludent, ar putea avea și ea o unitate, de la care să înceapă exercițiul logic: individual-generalul. L-am numit «holomer», adică parte-tot, parte ce reflectă în ea totul; l-am putea numi eventual mai bine «holofor», realitate ce poartă cu ea întregul. [...] Ceea ce aduce rațiunii și astfel logicii individual-generalul este unitatea logică *de la sine activă*”⁴⁰.

Așadar, rațiunea, omul nu reprezintă în mod pasiv o „conștiință a devenirii întru ființă”, ci este aceea care pune chiar devenirea ca ființă, întrucât este elementul în care stă lumea. Ea este o facultate „funcțională” prin excelență, creatoare de funcții. Ea este aceea care instituie „elementul lumii”, element care este acea unitate având un caracter „cvasi-substanțial”, însă nu în sine, ci în raport cu desfășurarea funcțională a modelului ontologic, în raport cu „devenirea”. Ca atare, ea nici nu este specifică numai omului occidental, ci este a omului însuși, este acel ceva din om, *mai adânc decât omul însuși*, care conferă realului o dimensiune ce-l depășește și-l integrează: „Orice știință și cunoaștere poartă asupra

³⁹ *Ibidem*, p. 210.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 414.

a *altceva* decât omul. Filosofia și ea vorbește despre altceva; e chiar insuportabilă când pune în joc subiectul, conștiința și Weltanschauung-ul. Dar acel altceva («rațiune») e atât de înrudit cu omul încât filosofia trebuie să-l piardă pe acesta, pe când știința poate doar să-l uite⁴¹. În toate culturile individualele au fost integrate mereu unui general care le depășea, dar acest general nu era obținut nicăieri propriu-zis prin „abstractizare”, prin desprinderea unor trăsături comune unei anumite clase de obiecte. Ci, de la bun început, orice lucru era o întrupare a ceva mai înalt. În istoria umană nu va exista, astfel, pentru Noica o rațiune unică în sensul logicii clasice, ci doar o rațiune ca facultate originară (dar și supremă) a omului de a întâlni realul numai integrat unui câmp semantic, de a întâlni realul numai prin semnificație. De aceea, ea nici nu trebuie identificată cu înțelesul ei clasic, de facultate logică a silogismului (ca la Kant și la idealistii germani), chiar dacă noul sens, mai cuprinzător, cu care lucrează Noica, explică și posibilitatea a ceea ce era tradițional considerat a fi rațiune.

Doar în această nouă accepțiune este rațiunea o „conștiință a devenirii întru ființă”. Și doar în această accepțiune tot ceea ce descrie o asemenea rațiune nu poate decât să fie o vorbire despre modul în care ea întâlnește și înțelege realul, adică despre un... „fenomen”. Ea nu are însă și un conținut transcendent (așa cum era la Kant, cum era la Husserl și chiar la Heidegger I), ci numai unul formal: pretutindeni ea întâlnește părți care poartă în ele însele întreguri. *Ce* anume sunt însă aceste întreguri rămâne la Noica nedeterminat (spre deosebire de Hegel, bunăoară, unde întregurile erau formațiuni ale desfășurării logic-metafizice a Absolutului).

Ontologia poate fi acum pe deplin înțeleasă ca o ontologie fenomenologică, adică drept o descriere a ceea ce este ca fenomen, a ființei ca fenomen. Ontologia nu va putea depăși condiția fenomenologiei, de vreme ce individualul la care omul are mereu acces este integrat întotdeauna unor câmpuri semantice, fiind astfel un fenomen. Unitatea dintre fenomene este tocmai acel element „întru” care ne poate fi dată doar lumea. Așa se poate înțelege de ce „subiectul este lume”: pentru că „lumea”, așa cum o vede omul – de fapt, acest X nedeterminat ontologic, această „rațiune goală”, care este ireală și lipsită de finalitate transcendentă, cât și de conținut intrinsec –, este, de fapt, o vastă rețea (una chiar infinită, de vreme ce Noica admite că ființa se poate spune funcțional „într-o infinitate de feluri, după infinitatea – în lumea spiritului – a elementelor”⁴²) de holomeri, de individualuri care nu au chip prin ei înșiși, ci capătă mereu chipurile (identitățile) cu care-i investește facultatea creatoare de semnificații din interiorul omului. Astfel, la Noica nu există un real nedeterminat, sau mai exact nu există un „obiect” în sine asupra căruia ulterior să opereze funcția creatoare de semnificații, ci tot ceea ce este obiect pentru noi este așa ceva numai întrucât îl întâlnim *deja* ca „holomer”, ca un obiect care aparține mereu

⁴¹ C. Noica, *Jurnal de idei*, ed. cit., p. 204.

⁴² C. Noica, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., p. 344.

unui spațiu logic *în afara căruia el nu există*. De aceea, putem formula acum teza finală a fenomenologiei noiciene a ființei: rațiunea este ființa.

Unde este însă legătura cu Goethe și cu *Faust*-ul său? Ea rezidă în faptul că activismul goetheean, adâncirea în imediat și desprinderea unui înțeles prin contactul activ cu lucrul, anunță renunțarea la conținutul transcendent, metafizic (și deci imuabil) al rațiunii, acest conținut imuabil fiind înlocuit cu o (pre)facere continuă din care se ivesc realurile noastre. Așa după cum Faust, ca om fără însușiri, își câștigă propria lume, tot astfel cunoașterea noastră nu mai este orientată de premise transcendente, sau ancorate în transcendent (în nici un fel de transcendent), ci ea însăși *se face* în mod concret, ea descoperă, își întâlnește realul în măsura în care reușește să-l capteze într-un câmp de semnificații. Noica spune de aceea că „binefacerea neantului, asta descoperă omul modern”⁴³. Activismul fundamental al omului și al rațiunii înseamnă această capacitate de a „produce” realul prin cunoaștere, instituind câmpuri logice care, cuprinzându-l, îl „în-ființează”. Omul însuși nu mai poate avea un sine (nici măcar ca *Dasein*), ci își „construiește” acest sine în măsura în care proiectează un câmp în interiorul căruia sinele poate să evolueze. Însușirile, respectiv determinațiile pe care le va avea acest sine nu mai pot fi universale (ceea ce înseamnă că nu mai poate exista un om sau un subiect universal), ci ele sunt doar determinațiile care se obțin în funcție de întregul, de „elementul” în care acel sine va evolua. Sinele se creează împreună cu propria lume.

⁴³ C. Noica, *Jurnal de idei*, ed. cit., p. 114.