

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

UNIVERSITATEA „PETRE ANDREI”
DIN IAȘI

SIMPOZIONUL NAȚIONAL CONSTANTIN NOICA

Ediția a III-a

„PAGINI DESPRE SUFLETUL ROMÂNESC”

IAȘI, 5–6 MAI 2011

Coordonator: ALEXANDRU SURDU
Ediție îngrijită de: MONA MAMULEA și OVIDIU G. GRAMA



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
BUCUREȘTI, 2011

CUPRINS

Lucrările Simpozionului Național Constantin Noica, ediția a III-a, „Pagini despre sufletul românesc” (prezentare de Victor Emanuel Gica).....	9
DORU TOMPEA, Constantin Noica: De la lumea lucrurilor la ființa istorică	13
ALEXANDRU SURDU, A sufletului românesc cinstire.....	25
TEODOR DIMA, Ce „rost” mai au principiile logicii?	30
MIHAI BACIU, Cercul lui Noica	35
ȘTEFAN AFLOROAEI, Ethos al vieții și fenomenologie.....	42
ANTON ADĂMUȚ, Constantin Noica și Camil Petrescu (Puncte de reper).....	53
ION FILIPCIUC, Bizonii din grota celestă de la Păltiniș	64
MARIN DIACONU, Colaborarea lui Constantin Noica la „Revista de referate și recenzii”.....	69
MIHAI D. VASILE, Universalul sufletului românesc la Constantin Noica	74
MIRCEA LĂZĂRESCU, Ontologia lui Noica – între paradigma unului multiplu și cea a devenirii	80
NICOLAE GEORGESCU, De ce a devenit Lefter Popescu... lefter.....	84
FLOREA LUCACI, Sufletul românesc, o problemă deschisă a identității	89
IOAN BIRIȘ, De la individualitatea culturală la metodologia identității.....	105
ION DUR, Istorie și „singurătate comunitară”	131
G.G. CONSTANDACHE, Tensiunea suflet–spirit și educația la Noica	141
IOAN ALEXANDRU TOFAN, Cum se citește un text filosofic? Lectură și gândire speculativă la Constantin Noica.....	149
CLAUDIU BACIU, Fenomenologia dorului la Constantin Noica.....	155
DRAGOȘ POPESCU, Mircea Vulcănescu, Emil Cioran și Constantin Noica despre prezența spiritului românesc în istorie	161
MARIUS DOBRE, Eternul țaran român la judecata lui Noica și Cioran.....	169
ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, 27 de trepte ale realului: un sistem integral al categoriilor.....	175
DOINA RIZEA, Un savant în armonie cu specificul național: Alexandru V. Boldur.....	179
ANIȘOARA SANDOVICI, În deschisul simplității umane	185
MIHAI POPA, Constantin Noica despre arta românească.....	193
TITUS LATES, Provocările semioticii și radiografia artei simbolizării în <i>Scrisori despre logica lui Hermes</i>	199
MARIAN NENCESCU, De la înțelepciune la gândirea gramaticalizată. Note despre „Cum gândește poporul român”, în interpretarea lui Noica.....	206
GEO SĂVULESCU, Ritm în trei timpi pentru construcția ființei și a logicii la Constantin Noica	214

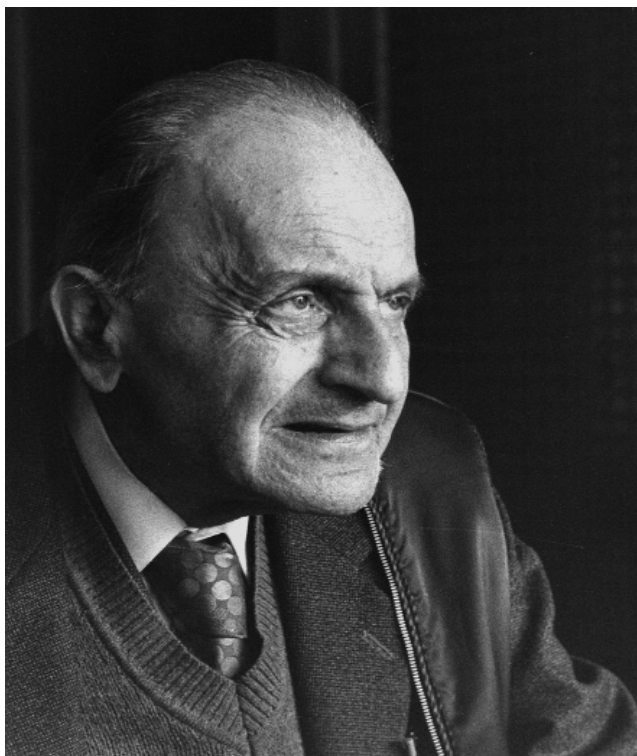
VALICĂ MIHULEAC, Elemente de gândire antinomică în filosofia lui Constantin Noica	223
MIHAIL M. UNGHEANU, Despre originile teologico-filosofice ale problemei formei fără fond.....	239
ȘTEFANIA ELENA GUBAVU, Magna Mater în evoluția sufletului românesc: câteva repere din perspectivă jungiană	251
ȘERBAN N. NICOLAU, Constantin Noica despre nașterea logicii	255
CEZAR ROȘU, Gândirea ca proces și principiul formator în logica lui Hermes	261
LIVIA BACIU, Constantin Noica – un hermeneut care a cercetat profunzimile limbii române	279
MONA MAMULEA, Pagini din zonele răzvrătite ale firii.....	285

ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

UNIVERSITATEA „PETRE ANDREI”
DIN IAȘI

**SIMPOZIONUL NAȚIONAL CONSTANTIN NOICA
EDIȚIA A III-A**

„PAGINI DESPRE SUFLETUL ROMÂNESC”



5–6 mai 2011

Universitatea „Petre Andrei” din Iași

FENOMENOLOGIA DORULUI LA CONSTANTIN NOICA

CLAUDIU BACIU

Noica mărturisește că realizează, prin analiza rostirii românești, o fenomenologie a dorului, cu gândul, e drept, la o filosofie a românescului, adică la o fenomenalitate românească a lumii: „Am trecut, așadar, prin toate aceste cuvinte, cu umbra dorului peste ele. Fiecare dintre ele este ca și o formă de manifestare a dorului, și toate la un loc ar putea schița o fenomenologie a lui. Să fi făcut noi astfel un elogiu indirect al dorului, prin cele câteva cuvinte ale creației și frumosului pe care le-am evocat? Să revenim acum asupra lui, spre a-l adânci în el însuși și să închipuim încă o dată o filosofie a dorului drept una a românescului?”¹. În cele ce urmează vom încerca să lămurim ce se poate înțelege prin sintagma „fenomenologia dorului” și în ce măsură este ea o deschidere spre o filosofie a românescului.

Fenomenologia este mai întâi o metodă descriptivă. Descrierile noiiciene privind diferitele aspecte ale rostirii românești se supun din acest punct de vedere cerințelor fenomenologice. Dar aceste descrieri nu credem că au totuși, cel puțin la nivelul intenției, un caracter „rapsodic” – în sensul kantian al termenului –, cu alte cuvinte nu este vorba aici doar de o seamă de eseuri disparate despre un cuvânt românesc sau altul. Considerăm că intenția subiacentă a acestor descrieri, sau a acestei „fenomenologii a dorului”, este aceea de a interpreta limba, respectiv rostirea românească, ca pe un mediu poate mai apt în raport cu alte limbi de a concretiza noua concepție filosofică ce domină ca o paradigmă gândirea secolului al XX-lea, respectiv concepția funcționalistă.

Fenomenologia, ca metodă specifică a gândirii filosofice moderne, s-a grefat pe o anumită tendință a spiritualității europene, care a împins-o, oarecum în mod fatal, spre de-substanțializarea lucrurilor și a lumii și, implicit, spre transformarea acesteia în pură fenomenalitate. Atunci când Kant introduce distincția dintre *lucru în sine* și *fenomen*, el distinge și între fenomen și simplă aparență: aparența are un caracter subiectiv, fiind astfel mai mult sau mai puțin iluzorie, în vreme ce fenomenul și ansamblul fenomenelor – lumea ca fenomenalitate – au totuși un caracter *necesar*. Această necesitate rezidă în natura *funcțională* a fenomenului (și a fenomenelor, în general), dat fiind faptul că întregul său conținut și toate relațiile fenomenale se constituie într-o manieră funcțională. Unitatea care constituie fenomenul este una sintetică, iar sinteza este în cele din urmă rezultatul unei funcții, care, pentru Kant, înseamnă acțiunea de a *aduce* mai multe reprezentări sub una comună. Astfel, la

¹ Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987, p. 319.

Kant, întregul intelect și, mai general, întreaga gândire au un caracter funcțional, integrând orice conținut intuitiv într-o rețea funcțională, într-un ansamblu de reprezentări al căror conținut semantic se fundamentează în sfera categoriilor intelectului. Prin aceasta, ontologia, venerabila disciplină filosofică, este resemnificată, ca o cunoaștere nu a unor „esențe” sau substanțe existând în mod obiectiv în realitate, ci a structurilor logice ultime prin care ni se construiește o realitate, o „natură” în general. În mod indirect, așadar, în măsura în care caracterul funcțional este specific actelor gândirii, și produsele acesteia vor prezenta același caracter. Numai întrucât lucrurile sunt fenomene, adică niște constructe ale subiectivității transcendente, poate fi înțeleasă, socotește Kant, posibilitatea predicției științifice. Impasul teoretic al acestui punct de vedere rezidă totuși în faptul că, descriind „funcția” gândirii, Kant are nevoie de „conținuturi” care să fie unite prin aceasta, conținuturi care, în domeniul intra-fenomenal, să fie „remodelate” conform acestora. Gândirea, subliniază Kant mereu, are nevoie de conținuturi care vin din afara actelor sale pentru ca aceste acte să poată fi puse în mișcare și pentru a da naștere în general la ceva. Aceasta este originea cvasi-inevitabilă a celebrului *lucru în sine*, fără de care, așa cum s-a spus odinioară, nu se poate intra în filosofia kantiană, dar cu care, însă, nu se poate nici rămâne în interiorul ei, pentru că produce o serie de contradicții, de conflicte ale gândirii cu ea însăși. Tocmai de aceea, filosofia post-kantiană a încercat fie să elimine cu totul acest concept din interogația teoretică (așa cum este cazul idealismului clasic german), fie să-l resemnifice și în același timp să-l purifice de zgura unei existențe reale, independente de gândire, ca un fel de obiect în genere pe care l-ar întâlni orice fel de gândire atunci când prelucrează și își aproprie un domeniu oarecare de fapte (așa cum este cazul cu neokantianismul din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și din prima jumătate a secolului al XX-lea). De aceea, nu este întâmplător că *fenomenologia*, ca nouă direcție de gândire a secolului al XX-lea, va merge în direcția acestui neokantianism (firește, fără a se identifica în niciun caz cu el). Chiar întemeietorul ei recunoaște că „fenomenologia pură, așa cum am putut să o formulez pentru mine cu deplină claritate, și trecând chiar dincolo de *Ideen*, nu este nimic altceva decât știința transcendentalului – o știință care începe în mod radical de la ABC și înaintează la nesfârșit –, a transcendentalului eidetic mai întâi și apoi a celui empiric. În cele din urmă, prin urmare, o știință care cuprinde în universalitatea ei orice altă știință ce are un caracter științific ultim și care se întemeiază în sine”². Și fenomenologia husserliană, așadar, este interesată de sfera transcendentalului, a ceea ce face cu puțință cunoașterea noastră. Pe de altă parte, chiar în evoluția înțelegerii de sine a lui Husserl și a transformării fenomenologiei dintr-o „psihologie descriptivă” (așa cum era ea gândită încă de Husserl în al doilea volum al *Cercetărilor logice*) într-o filosofie de tip transcendental, lecturile kantiene ale lui Husserl ocupând un rol esențial³. Ea însă refuză caracterul constructiv (și în acest sens „speculativ”) al abordării kantiene și

² Scrisoarea lui Edmund Husserl către Ernst Cassirer din 3 aprilie, 1925, în Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 18, *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2009, p. 85.

³ Walter Biemel, *Einleitung des Herausgebers*, în Ed. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, în Hua, vol. II, Haag, Martinus Nijhoff, 1950, p. VIII.

vrea să se rezume la descrierea acelor acte și conținuturi întemeietoare care pot fi *date* în experiența de tip fenomenologic. Astfel, ea se orientează din nou spre „polul subiectiv” al cunoașterii, punând chestiunea obiectivității lumii „între paranteze”. Descreriile ei nu au în vedere lucrurile reale, ci doar *eidos*-uri, respectiv formele intelective prin care lucrurile reale au pentru noi un sens.

Un al doilea moment major în evoluția curentului fenomenologic îl reprezintă gândirea lui M. Heidegger. În celebra sa lucrare *Sein und Zeit*, gânditorul german reconfigurează subiectivitatea transcendențială kantiană și arhitectura categorială a acesteia într-o sferă a „existențialilor”. Miza acestei transformări este încercarea de a înțelege într-un mod mai fundamental omul, pornind, spre deosebire de tradiția filosofică anterioară, nu de la o structură a intelectului, ci de la un strat mai adânc, al unor experiențe originare ale omului, experiențe în care sensibilitatea și intelectul s-ar contopi oarecum. Existențialii heideggerieni nu mai caracterizează astfel intelectul omului, ci sunt caracteristici ale *Dasein*-ului, respectiv ale omului înțeles din această perspectivă mai originară. Chiar dacă proiectul heideggerian se desparte de fenomenologia husserliană, el rămâne în continuare unul de tip transcendențial, în sensul că *Dasein*-ul și structura sa internă rămân totuși o condiție pentru experiența acestuia, pentru felul în care lumea i se dezvăluie omului. Lumea este o lume a *Dasein*-ului, și nu o lume pur și simplu.

Cel de-al treilea moment al evoluției curentului fenomenologic îl reprezintă fenomenologia de tip structuralist a lui H. Rombach. Elev al lui E. Fink și M. Heidegger, Rombach este cel care susține necesitatea de a renunța la centrarea pe om în cercetarea filosofică. „Omul” (chiar „*Dasein*”-ul), subiectivitatea transcendențială (în orice formă a sa), consideră Rombach, nu au o existență imuabilă, nu sunt entități ontice, ci sunt, ele însele, produse istorice, în sensul că sunt creații ale contextului ideatic și ale interesului teoretic modelat de acesta la un moment dat. Rombach consideră că există un nivel mai adânc decât cel al „realului” și al „omului”, sau, în termenii jargonului filosofic, al „obiectului” și al „subiectului”, nivel care produce și condiționează în mod esențial acești doi poli ai celebrei relații tradiționale de cunoaștere. E vorba de ceea ce Rombach numește „structură” sau, alteori, „proces”⁴. „Structura” este totalitatea articulată a sensurilor în mediul cărora trăiește tot timpul omul. Spre deosebire de punctul de vedere transcendențial tradițional, acest mediu nu mai aparține omului, nu se mai sprijină pe subiectivitatea transcendențială umană, ci este cel care determină această subiectivitate, până într-atât încât chiar o face să „fie”. O anumită evoluție a gândirii determină ieșirea la suprafață a tematicii transcendentale, ce „luminează”, în continuare, într-un anumit fel „experiența” omului și „lumea” în interiorul căreia acesta trăiește, asigurându-le un anumit *sens*, un anumit *înțeles*. Acestea devin pentru omul care trăiește în interiorul lor niște evidențe. Ceea ce *este* lumea, ceea ce *este* omul, cu alte cuvinte ceea ce se gândește într-o epocă a istoriei ca fiind lumea și ca fiind omul, se originează într-o evoluție a gândirii care nu mai este ancorată într-o formă fixă a gândirii, ci este o evoluție care determină chiar condiția și

⁴ Pentru ontologia structurală a lui Rombach, vezi H. Rombach, *Strukturontologie: Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg, Alber, 1971.

conținuturile gândirii înseși. Astfel, gândirea umană are în interiorul ei ceva mai adânc decât ea. Firește, această evoluție nu este una întâmplătoare, ci este un „proces” în care elementele se determină reciproc, sunt condiționate „funcțional” (în sensul că „variabilele” unei funcții primesc mereu valorile impuse de funcția respectivă, doar că „funcția” nu mai aparține subiectului, ci are un caracter independent de acesta). O asemenea condiționare funcțională poate fi observată, de pildă, cu privire la limbă. Cuvintele unei limbi, o spunea deja Alexander von Humboldt, nu sunt niciodată reflectări ale lucrurilor obiective, ci sunt expresii ale unei anumite situații de sine în lume a omului, respectiv ale unei *Weltanschauung*: ele nu doar numesc lucruri, ci exprimă viziunea pe care o are omul asupra acestor lucruri. Însă Humboldt trebuie completat în această chestiune: viziunea nu-i aparține omului, ci ea, am putea spune, se actualizează prin mijlocirea omului. Modul în care omul privește lumea, mod care determină configurația limbii, nu vizează, firește, doar lumea exterioară, ci tot atât de esențial și faptul propriei sale existențe, felul în care omul se înțelege, se trăiește și se gândește pe sine ca om. Această „viziune” este ceea ce Rombach are în vedere atunci când vorbește despre „structură” sau „proces”. Așa cum se vede, există o anumită apropiere între concepția lui Rombach și aceea a lui Hegel. Și pentru acesta din urmă, devenirea poartă cu sine lumea și omul, configurându-i în mod specific în fiecare moment al istoriei. Spre deosebire de Hegel însă, Rombach nu vede în devenire o „substanță” care este deopotrivă și „subiect”, și nici nu consideră că această devenire ar avea finalitatea pe care i-o atribuie Hegel, anume aceea ca substanța să se revele în cele din urmă în subiectivitatea sa. Pentru Rombach, structura este o devenire continuă, o configurare și reconfigurare de sine permanentă, un joc nesfârșit al formelor și al sensurilor. Așa cum se vede, Rombach rămâne un „fenomenolog”, în sensul că, în gândirea sa, realității nu i se recunoaște caracterul obiectiv, ci ea este doar fenomenul pe care-l produce structura. Însă, spre deosebire de fenomenologia anterioară, nu doar realitatea are aici un caracter fenomenal, ci și omul: ființa omului este ființa pe care omul și-o atribuie atunci când structura îl conduce spre o anumită înțelegere de sine. Iar această „conducere” este o generare funcțională de sensuri.

Concepția lui Rombach prezintă numeroase asemănări și coincidențe frapante cu ontologia lui Constantin Noica. Am putea vorbi despre un fel de spirit al vremii care-i face pe doi oameni să gândească în același sens. Astfel, și Noica respinge opoziția tradițională subiect–obiect, realism–idealism. În *Jurnal de idei*, Noica spune că am trecut dincolo de o asemenea opoziție teoretică, pentru că realitatea și subiectivitatea au dobândit ele însele un caracter dinamic: „Cu o altă idee, adică un alt obiect al filosofării, gândim altfel. Nu mai dăm peste tipuri stabile, ideale: ci modeluri, provizorii, realizatoare, idei de lucru. Schemele noastre de lucru, dar și legile noastre, chiar adevărurile noastre sunt modeluri.

De aceea «modelăm» lumea, nu o lăsăm cum este. *Ideea este idee de lucru.* (Alt nume!)

Nu riscăm nici idealizarea – deplasarea centrului de greutate «dincolo» – dar nici abstractizarea, lipsa de real, dacă nu acceptăm realul imediat. Am ieșit din opoziția realism–nominalism, în speță din alternativa: sau universaliiile au realitate, sau numai individualurile, restul fiind simple nume. Înfrângem alternativa Platon–Aristotel.

Ideea noastră 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 – generare⁵. Subiectul și obiectul, gândirea și realitatea au fost gândite în tradiția filosofică mereu ca niște substanțe, respectiv ca niște entități care ființau prin ele însele (substanță, în sensul modern, cartezian și spinozist, al termenului). De la Kant încolo, unul dintre termenii opoziției rămâne substanță, în timp ce celălalt devine simplu fenomen. Acum, socotește Noica, după ce am depășit această opoziție, ne aflăm într-un spațiu al funcționalismului: „Totul a trecut, în conștiința noastră de cultură, de la idealul stării și armoniei de așezare, la idealul echilibrului în mișcare. Așa cum matematicile nu mai sunt ale fixităților, ci ale proceselor, nu ale formelor, ci ale deformărilor, așa cum speculația nu mai poartă asupra substanței, ci a funcțiunii, cum s-a spus [...]”⁶. Ceea ce, și pentru Noica, asigură consistența subiectului și a obiectului nu mai este ceva care ar aparține doar unuia dintre cei doi, ci este... *structura*, însă o structură care nu are un caracter static, ci dinamic, fiind, așadar, un *proces* care generează structuri, un proces care alcătuiește și prin care se alcătuiesc toate câte sunt: „Când crezi cuvântul înstructurare, nu e parcă vorba de un simplu cuvânt posibil; în limba și în gândul nostru stă dintru început ceva care să ducă la un asemenea cuvânt. El vine de altfel de-a dreptul să spună ce i se întâmplă înființării când ia chipul înfăptuirii: duce la o țesătură care ține, care este; duce la o structură. Căci nu are parte de ființă decât ce s-a structurat. Sau și mai potrivit: ce s-a înstructurat. [...]”

Sunt două primejdii de care cuvântul și ideea respectivă se lovesc statornic. Întâi staticismul: o structură e ceva gata făcut, anistoric; și te trezești, după un veac de istorism totuși bun, că se revine la lumea înghețurilor eidetice. Apoi e cealaltă primejdie: idealismul prost, raționalismul cum i se spunea, cel care instituie o altă lume peste lumea dată. Sub această acuză a căzut platonismul, în judecata lui Aristotel; sub ea s-a zbatut și se zbate încă fenomenologia lui Husserl.

Dar structurile nu sunt gata făcute; și nu *sunt* undeva, într-o zonă de existență ideală, ca formele aristotelice. Structurile se fac. Ar trebui deci să spui: structurare.

Și totuși, undeva structuralismul are dreptate: structurile nu sunt numai procesualitate, cu un rezultat fixator. Atunci trebuie să spui: înstructurare. Dacă spui doar că lucrurile se «structurează», lași liber procesul acesta și te condamni unui pozitivism elementar, de înregistrare a structurilor obținute ca rezultat. La fel însă cum un corp nu are dintru început un schelet, ci și-l face *întru* o structură scheletică, tot astfel ceea ce se structurează o face întru ceva: care nu-i preexistă și care totuși nu e simplu rezultat⁷.

Pentru Noica, rostirea românească reprezintă o asemenea „înstructurare” care va modela lumea românului, „sentimentul românesc al ființei” și felul în care se privește pe sine românul. „Dar tocmai pentru că e pastorală, viziunea românului are în ea ceva mai adevărat, mai puțin schematic: gândul și omul sunt *una*, iar aceasta

⁵ C. Noica, *Jurnal de idei*, București, Humanitas, 1991, p. 64.

⁶ Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987, p. 140.

⁷ *Ibidem*, pp. 88–89.

nu pentru că primul s-a obiectivat în om, nici pentru că a venit din afară peste bietul om – căci nu te poate paște un gând străin ție – ci pentru că omul a pus pe lume un gând care-l adeverește până la desființare.”⁸ Gândul și omul sunt una, spune Noica, dând o determinație suplimentară identității parmenidiene. Dar în același timp *acest* „gând” e mai adânc în om decât omul însuși, pentru că omul, deși este cel prin care un gând e pus în lume, nu este cel care adeverește gândul, ci gândul îl adeverește pe om, chiar până la desființare. „Gândul” îi deschide omului lumea și tot „gândul” este cel prin care omul se așază pe sine în această lume, „gândul” este spațialitatea prin care se naște spațiul real, „elementul” care asigură mediul interior al lucrurilor și al omului: „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. Ce înseamnă aceasta pe plan ontologic, se poate spune simplu: că lumea este una de elemente, nu de lucruri; și că lumea omului este una de elemente încă și nu una de conștiințe individuale”⁹. Afirmările lui Noica par paradoxale: lumea omului *nu* este o lume de conștiințe individuale, pe de o parte, iar subiectul *este* lume, pe de altă parte. Ce este în om mai adânc decât conștiința individuală, dar în așa fel încât în subiect să nu rămână o subiectivitate izolată față de lume (ca în orice proiect transcendent), sau o lume din care subiectul să poată lipsi? Este „ființă”, dar ca... „neant structurant”¹⁰, respectiv doar ca o „înstructurare” lipsită de suport material sau ideal, proces pur, „neant”, dar unul, în mod paradoxal, „structurant”.

Limba românească reprezintă, pentru Noica, un mediu interior prezent în cuvinte, și prin ele prezent în lume și în om, un „element” deschizător de „câmpuri” și spații interioare. Chiar „dorul” nu mai este pentru Noica o simplă stare sufletească (adică o determinație umană), ci este principiul imanent al limbii, generator al posibilităților interne ale rostirii românești: „Peste toată frageda fire a cuvintelor noastre privitoare la creație și frumos plutește ceva de ordinul dorului. Toate cuvintele ar putea reprezenta o «introducere la dor» – așa cum o spuneam, deschizând ciclul acesta de cuvinte –, în măsura în care cu fiecare din ele se creează un câmp, se deschide un orizont, sau rămâne în jurul lucrurilor o zonă de nedeterminare și de aspirație, una de dor”¹¹. Vedem, așadar, că „fenomenologia dorului” pe care o întreprinde Noica în analiza rostirii românești trebuie înțeleasă nu în sensul descrierii manifestărilor unui sentiment, ale dorului, în viața sufletească a românului, așa cum această sintagmă ne-ar lăsa să bănuim, ci în sensul „fenomenologiei ființei”, realizată în *Tratatul de ontologie*: o prezentare, adică, a puterii prin care cuvintele românești au darul de a deschide spații interioare, construind prin această deschidere, în aceste spații, lumea și omul. O fenomenologie a dorului poate fi, astfel, și o filosofie a românescului pentru că prin puterea cuvintelor limbii noastre se creează un mod specific de a fi: atât în lume, cât și pentru sine.

⁸ *Ibidem*, p. 118.

⁹ C. Noica, *Devenirea într-o ființă. Încercare asupra filosofiei tradiționale. Tratat de ontologie. Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București, 1998, pp. 337–338.

¹⁰ *Ibidem*, p. 207.

¹¹ Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, p. 316.