

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

**STUDII DE ISTORIE
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI**

II

Coordonator: Viorel Cernica

Ediție îngrijită de: Mona Mamulea



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

București, 2007

PERSPECTIVA FUNCȚIONALISTĂ A ONTOLOGIEI LUI NOICA

CLAUDIU BACIU

La sfârșitul Evului Mediu, gândirea filosofică europeană traversează una dintre crizele ei cele mai profunde, criză a cărei expresie este nominalismul european. Dacă până atunci, existența a fost concepută ca o totalitate de *substanțe*, concepere ce se baza pe presupuziția unei adecvări între capacitatea de cunoaștere a omului și realul substanțial, prin nominalism apare ideea unei separații absolute între realul ontic și cunoașterea umană. Cunoștințele noastre nu mai pot accede la *ființa* în sine a lucrurilor, ci sunt silit să se mențină la suprafața lor, la modul în care ele ne apar. Ruptura cu modul tradițional de gândire este determinată de o deplasare a accentului, în înțelegerea conceptului de divinitate, dinspre rolul iubirii în interiorul divinității, spre cel al omnipotenței sale. Dacă, datorită iubirii, anterior se concepea că divinitatea se revelează în natura sa creaturii umane, îngăduindu-i să participe la cunoașterea divină, acum o asemenea participare este interpretată ca o limitare a divinității, deci ca o contradicție în interiorul conceptului însuși de divinitate. Neavând nici un acces la cunoașterea divină, omul nu mai poate avea acces nici la temeiurile Creației divinității, la înțelegerea, așadar, a lumii. El este înconjurat de o Creație principial ininteligibilă *în sine*, numai Dumnezeu putându-și cunoaște, în adevăratul sens al cuvântului, propria Creație. Are loc, astfel, o golire a conceptului de ființă, omul nemaiputând conferi un conținut acestui concept. Silit să rămână la suprafața lucrurilor, ființa lor devine pentru el simplă *prezență* a acestora. Ființa devine prezență, iar „sensul” ființei va însemna posibilitatea de a determina modul strict formal în care se articulează lucrurile în această prezență, în care ele se leagă laolaltă.

Cel care rezolvă criza deschisă de nominalism și care va reorienta filosofia europeană este Nicolaus Cusanus. El este primul la care concepția substanțialistă tradițională face loc unei noi interpretări, cea funcționalistă. Funcționalismul inițiat de el ar sta la baza dezvoltării întregii științe moderne și a întregii filosofii, acest funcționalism devenind totuși conștient de sine și de specificul său abia în secolul XX, atunci când el încearcă să se gândească pe sine până la capăt.¹ Specific pentru

¹ Pentru descrierea evoluției de la substanțialism la funcționalism în gândirea europeană, vezi H. Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Bd. I-II, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1965, 1966.

acest funcționalism este faptul că el renunță să se mai întrebe cu privire la ceea ce sunt lucrurile în ele însele, căutând mai degrabă o formulă care să cuprindă *modul* existenței lor. Nu atât faptul că lumea ar putea fi în ea însăși apă sau foc sau vreo altă substanță (cum gândeau, de pildă, presocraticii) este ceea ce caracterizează concepțiile despre lume moderne, ci faptul că lumea este o totalitate articulată, unitară, organică, în care fiecare element joacă un anumit rol, o anumită *funcție* pe care i le conferă structura de ansamblu a întregului. Acest funcționalism gândește lumea și ființa numai pornind de la posibilele modele explicative ce pot fi elaborate cu privire la ea, așa după cum fizica secolului XX nu mai intenționează de mult să mai cerceteze modul în care *este* lumea, ci doar să elaboreze modele teoretice apte să anticipeze fenomenele obiective.

Modul în care lucrurile ne apar, ca fiind legate ori separate, cât și natura legăturii lor depind totuși de perspectiva celui ce le observă, astfel încât funcționalismul înseamnă deopotrivă conștiința unei dependențe a conținuturilor cunoașterii noastre de *natura* subiectului cunoscător. Conștientizarea acestei dependențe s-a împlinit, după cum se știe, ca „revoluție copernicană” în filosofia lui Kant. În mod cu totul paradoxal, această înțelegere, deși fixează cadrele funcționale ale lucrurilor, ale obiectelor, păstrează trăsături cvasi-substanțialiste atunci când, în ciuda faptului că interpretează raportul dintre subiect și obiect ca unul mediat de formele cunoașterii, postulează totuși, în gândirea acestui raport, două entități *imuabile*, existând autonom, între care există un așa-numit „comerț al substanțelor”: sufletul (*das Gemüt*) și lucrul în sine. Cele două sunt gândite aici ca *substanțe*.

Funcționalismul are, așadar, o istorie, și anume una în care aspectele funcționaliste *coexistă* cu cele substanțialiste. Conceperea funcționalistă a realului a atras în efortul ei de înțelegere resturi substanțialiste, în ciuda faptului că se poate observa o evoluție din ce în ce mai clară în istoria gândirii moderne de eliminare a acestui rest. Suflet și lucru în sine, la Kant, Eul absolut al lui Fichte, Spiritul absolut hegelian, Voința schopenhaueriană sau Voința de putere a lui Nietzsche sunt etape ale unui funcționalism din ce în ce mai limpede.

La Kant, funcția însemna actul de a uni două sau mai multe reprezentări sub una singură. Dacă reprezentările erau la Kant diverse, în schimb actele erau imuabile, fixe, ele aparținând unui subiect transcendental *universal*. Omul, în ciuda faptului că era un *cosmotheoros*², care-și crea așadar propria lume fenomenală, avea o structură ce nu se modifica și pe care o opunea lucrului în sine. Prin Eul fichtean, himera lucrului în sine este abandonată, păstrându-se însă fixitatea Subiectului, chiar dacă această fixitate este în sine ne-limitată (de vreme ce Eul însuși este cel care-și „pune” limite). La Fichte, actele rămân, așadar, în continuare identice cu sine, în schimb numărul lor se amplifică, fiecare dintre ele însemnând o

² *Kant's handschriftlicher Nachlass*, Bd. VIII, *Opus postumum*, Erste Hälfte (Convolut I bis VI), Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1936, p. 31.

auto-limitare (atemporală) a Eului (astfel, de pildă, configurațiile spațiale în interiorul percepției erau gândite ca limitări ale expansiunii activității Eului). Dacă Subiectul fichteian sparge limitarea subiectului uman, așa cum fusese ea gândită de Kant, Spiritul absolut hegelian, integrând istoricitatea în noul program al filosofiei, înseamnă conceperea actelor ca fiind într-un număr infinit și desfășurându-se în timp. Subiectul uman, oricare ar fi el, nu mai este decât un decupaj temporar actualizat din această structură ideatică infinită, structură pe care Hegel o identifică drept „substanță și subiect”. Ceea ce este *este* ca istorie pentru om, chiar dacă *este* atemporal pentru Spiritul absolut. La Hegel, ontologia devine Logică, respectiv o descriere a modului în care înțelesurile (formele ideale, „conceptul”) se leagă între ele într-un polisilogism ce cuprinde întreaga istorie. Dar și Hegel păstrează substanțialitatea. Devenirea există numai în istorie, ca istorie și suport al idealității, al Spiritului. Spiritul însă nu devine. El se menține în plenitudinea sa „logică” același, imuabil în infinitudinea sa. Realul este pentru Hegel rațional pentru că este străbătut de urzeala Rațiunii divine.

Această perspectivă grandioasă se surpă prin filosofia lui Nietzsche (și Nietzsche recunoaște că era o perspectivă grandioasă). Realul, pentru Nietzsche, nu va mai avea nici un fel de structură imuabilă, nici de partea lucrului obiectiv, nici de partea subiectului uman, nici de partea unui subiect divin care să le cuprindă pe ambele. Realul este *tensiune* pură, pe care Nietzsche o numește „voință de putere”. Lucrurile și fapăturile lumii se coagulează în jurul unor „centri de forță”, care aparent sunt precum monadele leibniziene, în fond însă neavând consistență internă. Ceea ce se adună într-o formă de existență nu o mai face potrivit unui program rațional, ci ca efect pur al jocurilor de forță. Tot ceea ce este tinde să-și supună împrejurimea, fără însă a o suprima, pentru că existența sa se ridică pe faptul supunerii acesteia. Prin Nietzsche, substanțialismul își atinge ultima sa treaptă, cu Nietzsche, s-a spus, metafizica moare, și aceasta vrea să spună că metafizica bazată pe ideea de „substanță” își trăiește ultima sa mare zvâcnire. La Nietzsche nu mai există nici o structură fermă, imuabilă, lumea toată este o goană continuă dintr-o formă într-alta, dintr-un ev într-altul, până când, după o evoluție ce-și epuizează treptat toate posibilitățile, ea revine la posibilitățile sale inițiale, reîncepând devenirea precum un *ouroboros*, la nesfârșit. Și totuși substanțială este aici perspectiva ce așează drept „în sine” al lucrurilor „voința de putere”, caracteristica imuabilă, de „cremene” a ființei. Oriunde și oricând această ființă a fost, este și va fi „voința de putere”, orice ar fi crezut oamenii de-a lungul vremii. Ba chiar și ceea ce ei au crezut la un moment dat despre lume a fost tot o expresie a „voinței de putere”.

După ce gândirea filosofică europeană a epuizat înțelegerea realului ca o totalitate *dată*, o dată pentru totdeauna, de substanțe, atât dinspre obiect, cât și dinspre subiect, ea a renunțat la constructivismul ontologic *de orice fel*. Prin fenomenologie, la începutul secolului XX, ea pune în mod explicit „lumea între

paranteze”, concentrându-se numai pe descrierea modului în care ne apar înțelesurile (esențele, sau fenomenele) în conștiință. Inclusiv ideea unui subiect universal, care ar elabora aceste esențe, este abandonată. Dacă la un Husserl, aceste înțelesuri sunt structurate potrivit unei ierarhii fundamentate într-un strat de esențe oarecum ultime, ce formează „lumea vieții” (adică acele înțelesuri pe care le întâlnim în mod universal în orice conștiință umană), pentru fenomenologii de mai târziu inclusiv această „lume a vieții” nu mai are un caracter universal, ci unul local, dat de cultura din care face parte subiectul uman în cauză. Răsturnarea aceasta este inițiată de filosofia lui Heidegger.

Pentru Husserl, punerea între paranteze a lumii, ceea ce există independent de conștiința umană, lăsa *lumea* oarecum într-un indeterminat funciar. *Lumea obiectivă* (nu aceea determinată imanent, prin fenomenalitatea conștiinței și prin structurile „lumii vieții”) era un fel de concept limită, un fel de spectru lipsit de consistență, însă totuși cumva prezent. Heidegger este cel care în cartea sa *Sein und Zeit* suprimă complet ideea lumii obiective, *ca lume în sine*. El arată acolo că toate conceptele noastre, prin care noi ne propunem să gândim o „lume” și o „existență” în sine, derivă dintr-un raport nemijlocit (de viețuire concretă) al fapturii noastre cu mediul în care trăim, că aceste concepte sunt numai niște purificări ale modului în care noi ne trăim ființa printre lucruri și semeni. A aplica asemenea concepte pentru o lume „în sine”, oricum ar fi ea, înseamnă a uita acest fapt originar. Numai că la Heidegger, spre deosebire de un Kant, de a cărui abordare pare a se apropia, omul, ca *Dasein*, nu mai este conceput cu structura sa transcendentală, într-un mediu ce se ridică pe un fundal existent *obiectiv* și independent, în sine, tocmai pentru că însăși conceperea de acest fel păcătuiește prin generalizarea unei situații ce definește numai omul și din care omul nu are cum să iasă. Astfel, de pildă, relația de includere dintre câmpul fenomenal al omului și lumea existentă obiectiv nu poate fi gândită decât prin raporturi spațiale, raporturi care se constituie în interiorul fenomenalității *Dasein*-ului. *Dasein*ul își are lumea sa, care nu mai are nimic de-a face cu orice fel de lume „obiectivă”. În acest fel, „lumea obiectivă”, pusă inițial între paranteze de un Husserl, este *complet* abandonată.

Ulterior, însăși filosofia heideggeriană a *Dasein*-ului este depășită. Constituția fundamentală a *Dasein*-ului, articulată în jurul existențialilor, pe care Heidegger o privea drept constitutivă *oricărui* *Dasein*, deci oricărui om, este privită ca fiind numai una dintre posibilitățile multiple de cristalizare a unei asemenea constituții, fiind în speță caracteristică pentru „omul expresionismului” european. Pentru omul barocului, de pildă, s-ar putea elabora o cu totul altă constituție. Aceasta este concepția fenomenologiei structurale a lui Heinrich Rombach. Potrivit acesteia lumea și omul nu mai stau față în față ca două entități imuabile, așa după cum nici în interiorul fenomenalității umane nu se mai poate decela o constituție *ultimă*, fixă (structura existențialilor), pe fondul căreia să se poată profila astfel o lume, ce-i drept cu caracter radical fenomenal, dar la rândul ei tot atât de statică.

Lumea și omul fac parte dintr-o *structură* comună, o „megastructură”, „în care apare mereu simultan o structură a Dasein-ului și o structură a naturii”³, structură care poate însă să se metamorfozeze continuu. Noua concepție structuralistă a lui Rombach gândește însă structura *renunțând complet la orice element considerat fix, imuabil, dat pentru totdeauna*. Structura este o realitate în care nu mai poate exista nici un fel de „atom”, de orice fel ar fi el, ideal sau material. Ea este o totalitate în care componentele nu mai au un caracter ireductibil, ci devin niște *variabile*, determinate complet de legea întregului, de „funcția” care le definește. Variabilele sunt numite de Rombach „momente”, el renunțând intenționat la termenul de „element”, tocmai pentru că „elementul” este gândit în general ca un termen fix integrat într-o rețea. Structura rombachiană este una funcțională, în sensul că legea care determină variabilele, momentele, nu rămâne niciodată dată o dată pentru totdeauna. În această structură, atât constituția Daseinului, cât și lumea în care el se găsește pe sine proiectat *sunt variabile* și variază conform legii funcționale de ansamblu. Așa de pildă, lumea medievală *era* și era gândită în mod organicist, iar omul era și se gândea pe sine tot așa. Lumea de după Descartes este și este gândită ca lume mecanică, iar subiectul uman tot astfel. Omul și lumea sa reprezintă o unitate pentru fiecare epocă istorică, pentru fiecare cultură, pentru fiecare civilizație. Ceea ce este de fiecare dată atât omul, cât și lumea sa în respectiva unitate, în respectiva structură, are la bază o „funcție” universală (pentru respectivul context) care le determină constituirea. De aceea, „ființa” (în sensul de totalitate a ceea ce este) are pentru Rombach un caracter radical funcțional și structural. Ceea ce „este” este numai în interiorul unei structuri, în baza unei anumite funcții de constituire. *Ontologia structurală* a lui Rombach este una dintre cele mai recente perspective ale fenomenologiei europene, perspectivă în care ființa are un caracter structural-funcțional, în care principiul ființei se identifică cu *structura*, înțeleasă ca un principiu generativ universal. Aici structură și funcție sunt cvasi-identice, întrucât structura nu mai înseamnă o simplă rețea formală, ci o rețea ce se constituie împreună cu elemente (momente) cu tot, potrivit unei legi de constituire (funcție), care însă *nu* pre-există respectivei rețele, ci emerge spontan pe măsură ce rețeaua însăși se cristalizează.

Considerăm că ontologia lui Noica, așa cum este elaborată ea în *Tratatul de ontologie*, vedește în mod fundamental o aceeași abordare a tematicii ființei ca și ontologia structurală a lui Heinrich Rombach. Noica, am putea spune, este, astfel, conștient de poziția în care el se situează în istoria gândirii, istorie pe care o cunoaște foarte bine. Ontologia lui se ridică pe respingerea ontologiei de tip tradițional și nu mai prezintă nici una dintre trăsăturile acesteia. Ființa sa nu mai este o totalitate de elemente ființând etern, aidoma unor statui indestructibile, așa cum se arătau, de pildă, în caracterul lor statuar Ideile platonice. Ea este un

³ H. Rombach, *Der Tao der Phänomenologie*, în „Philosophisches Jahrbuch”, nr. 98, 1991, p. 7.

principiu generativ în interiorul lucrurilor, „mediul acționând din interior al realităților”⁴, care le creează din interior, și nu din afară, eventual printr-un act de participare oarecare.

Respingerea declarată a lui Noica în privința ontologiei tradiționale are în vedere tocmai situarea acesteia pe o poziție substanțialistă. El afirmă că „ființa va trebui să fie deopotrivă substanțială și funcțională”⁵. Prin această identitate, repetată sub diferite forme permanent de-a lungul *Tratatului de ontologie* (de pildă sub forma coincidenței între transcendent și transcendental⁶), el respinge atât ontologia substanțialistă, de tip tradițional, care concepea ființa ca o totalitate de substanțe *incorruptibile* situate, datorită acestei incoruptibilități, *dincolo* de lumea reală, a lucrurilor vădit coruptibile din experiența noastră, cât și perspectiva epistemologic-funcționalistă, potrivit căreia ființa este o totalitate de structuri, de scheme, de legi formale, cu alte cuvinte nu este decât o totalitate „spectrală” din care, iarăși, lucrurile concrete dispar. Opțiunea a „treia”, pentru Noica, este una care împacă cele două tipuri de interpretări, și anume datorită modelului generativ, în care elementele însele, în așa-zisa lor substanțialitate, ar putea fi expresii ale unor funcții. Acest model generativ îl are Noica în vedere atunci când spune: „Universala neașezare a lucrurilor, desigur, este cea care a dus la ideea de așezare ultimă în ființă. Dar ființa ar putea fi înțeleasă nu atât ca așezare și în așezare, cât în reșezarea ei; nu atât ca formă de echilibru opus dezechilibrului, cât un echilibru în refacere sau în reechilibrare; nu atât ca ființă opusă devenirii, cât ființă în sensul devenirii, în speță devenire întru ființă. Iar devenirea întru ființă nu are nevoie de *altă* lume”⁷. În citatul anterior se vădesc, astfel, două trăsături ale concepției ontologice a lui Noica: pe de o parte, caracterul generativ al ontologiei sale, ființa în sensul devenirii (nu o ființă statică); și, pe de altă parte, imanentismul radical practicat de Noica. Nimic nu mai este exterior lucrurilor, ci totul se realizează prin intermediul acestora. Această idee pare una de sorginte hegeliană. Însă ea nu este, întrucât la Hegel decupajul se menține între lumea de aici și ființa sublimă, de vreme ce lumea este o desfășurare a unui Spirit absolut, situat ontologic oricum *altundeva* decât exclusiv în lucrurile acestei lumi (care, ca lucruri simple, sunt aparențe pure).

Aidoma structurii lui Rombach, ființa noiciană se caracterizează printr-o dispariție a centrului, ca poziție privilegiată, el fiind pretutindeni (accentul căzând totuși pe periferia ființei). Funcția ce întemeiază structura rombachtiană nu se poate spune că ar exista într-un centru, ea acționează pretutindeni, centru și periferie identificându-se. Consecințele acestei dispariții sunt la Noica (aidoma concepției lui Rombach) următoarele:

⁴ C. Noica, *Devenirea întru ființă. Încercare asupra filosofiei tradiționale. Tratat de ontologie. Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Humanitas, 1998, p. 201.

⁵ *Lucr. cit.*, p. 202.

⁶ *Lucr. cit.*, p. 310.

⁷ *Lucr. cit.*, p. 202.

1. Dispariția plinătății ființei; ea este, în lucruri cel puțin, un gol, spune Noica. Realul nu mai poate să de-curgă dintr-o plenitudine ontică anterioară lui (așa cum de-curg, de pildă, lucrurile vremelnice din Formele platonice). Dacă dispăre substanța ce susține lucrurile, ele nu mai pot crește literalmente decât dintr-un gol, dintr-un „neant”. Ele se ivesc pur și simplu, se „arată” doar, iar ivirea lor este suficientă în procesualitatea sa pentru a face manifest „înțelesul” ființei. Tot astfel, la Rombach, structura nu este deplină în momentul ei incipient, ci își actualizează printr-o dinamică sui-generis conținuturile, care nu sunt însă privite drept existând în mod „latent”, într-un spațiu situat „îndărătul” lucrurilor, de unde ele numai ar „coborî” în existența concretă a lucrurilor, ci ele se „creează” efectiv pornind de la tensiunile ce se manifestă între „momentele” structurii prin însăși emergența ei.

2. Dispariția fixității ființei; ea nu reprezintă odihnă, ci acțiune pretutindeni. Și pentru Rombach, structura înseamnă „viață” (dar nu în sens biolog, ci viață în sens de principiu de auto-mișcare și auto-dezvoltare), cu alte cuvinte ea se află într-o mișcare permanentă, atât timp cât ea se desfășoară.

3. Nu mai există nici o permanență ca ființă: „ea nu este o co-prezență eternă, ci o prezență (absență) intimă, trecătoare cu lucrul”, spune Noica. Aceasta înseamnă că pentru noul model ontologic nu mai există nimic permanent în lucruri, așa cum erau substanțele gândite în mod tradițional, și care dublau astfel lumea lucrurilor concrete. Lucrurile se alcătuiesc și se destramă fără nici un suport substanțial, ca pure reuniri de determinații. Tot astfel și la Rombach, tot ceea ce există aparține unei structurii și se poate constitui numai în interiorul acelei structurii, pornind de la legea de bază a acesteia, care însă nu este deloc „eternă”, ci și are numai „timpul” propriu.

4. „Dispariția simplității ființei; ea are o structură.”⁸ Aici se vede maxima apropiere de structuralismul rombachian. Ființa nu mai poate fi concepută, la Noica, monolitic, într-o simplitate substanțială, ci numai structural. Nu mai există în întreaga ființă nici un aspect, fapt sau element „simplu”, ireductibil, ci pretutindeni totul este structură, pentru Noica. Oricât de departe am purta cercetarea, noi nu am atinge pragul unei simplități a elementelor. Dar ce înseamnă aceasta? Dacă nu există în real nimic simplu, atunci nu mai poate exista nici reper, în raport cu care conștiința să-și măsoare creațiile sale drept *reflectări* ale unei ordini externe sau *fenomene* ce ascund în spatele lor o asemenea ordine. Structura ființei nu poate fi decât o structură în care conștiința și ființa se constituie reciproc și simultan, în care cele două se ivesc simultan potrivit unei funcții dominante comune. Nici ființa, nici conștiința nu pot fi reduse una la alta, așa cum s-a întâmplat în mod constant de-a lungul istoriei gândirii europene. Aceasta înseamnă însă că „sensul ființei”, ceea ce poate să însemne „a fi”, nu trebuie căutat nici

⁸ *Lucr. cit.*, p. 206.

numai în lucruri și nici numai în conștiință (sau chiar într-o structură fixă, infinită, ce întemeiază conștiința umană, de tipul Spiritului absolut hegelian). Acest sens poate să emeargă însă pretutindeni (respectiv *atât* în lucruri, *cât și* în conștiința cunoscătoare). În tot ceea ce conștiința deține, sub orice formă s-ar petrece această deținere, ființa se exprimă pe sine. Înțelegerea acestei ființe se poate face de aceea din orice punct: „Interogația despre ființă, spune Noica, își schimbă atunci sensul și orientarea: ființa nu e înscrisă în realități privilegiate, ci (fie și negativ) peste tot. Accesul la ea nu va fi nici unul privilegiat. În zilele noastre, Heidegger a căutat să obțină accesul printr-o realitate privilegiată, omul, care este tocmai existentul ce se întreabă despre ființă. Interogația despre ființă s-a redus la întrebarea pusă întrebătorului. Dar întrebarea trebuie pusă asupra întrebării, care este pretutindeni. Mai potrivită este întrebarea pusă realităților, *tuturor*, de către gândirea indiană (*neti*) sau în *Cartea lui Iov*, decât interogarea omului singur.”⁹ Orice realitate exprimă, așadar, ființa, în orice realitate ființa transpare, iar separația dintre conștiință și real dispăre, ele devenind, din acest punct de vedere, structural *una* (în orice formă de realitate, în sensul gândirii indiene, adică în orice formă de „întrupare” a conștiinței, și acestea sunt infinite cu „lumi” aferente infinite).

Această identitate dintre conștiință și ființă pe care, în fond, o afirmă ontologia lui Noica este însă, trebuie să reamintim și să subliniem acest fapt, o identitate ce se realizează *în pura fenomenalitate a conștiinței*, fără ca astfel conștiința să fie totuși privilegiată în vreun fel. Fenomenul conștiinței nu mai este un „fenomen”, în sensul tradițional, în spatele căruia să se ascundă ceva, el nemaifiind însă (atunci când suportul unui așa-zis lucru în sine dispăre) nici simplu construct al conștiinței. Ființa se „dă” („es gibt” – atrăgea atenția Heidegger) pe sine, împreună cu înțelesul ei, prin toate formele de realitate pe care le poate discerne conștiința vreodată.

Ontologia lui Rombach, spuneam, este una de tip fenomenologic, cu alte cuvinte și ea se situează pe poziția unui imanentism total. Ceea ce se poate gândi despre ceea ce este nu mai provine dintr-o situație în afara acestei ființe, nu mai provine din situarea ontologului într-un loc privilegiat, de unde el ar putea vedea cum stau lucrurile cu această lume, și mai ales cu capacitatea noastră de cunoaștere, ci o asemenea ontologie vorbește numai despre modul în care lucrurile *ne apar* și pot să ne apară în experiența noastră umană, în cadrele viețuirii noastre ca oameni. Ca și Rombach, nici Noica nu urmărește o ființă situată într-o transcendență, ci una imanentă: „Prin simplul fapt că presupune, instituie ori inferează o ființă absolută, ea (ontologia ființei absolute – n.n.) pune în joc mai degrabă o problematică a *cunoașterii* ori a accesului la ființă decât problematica ființei. Întrebarea principală a ontologiei ar trebui totuși să fie nu atât accesul nostru la ființă, cât accesul acesteia la o afirmare unitară. Sau de vreme ce prin

⁹ *Lucr. cit.*, p. 198.

ontologie trebuie identificată ființa, înregistrarea ei de către o conștiință cunoscătoare arată totodată felul cum se «identifică», adică își capătă o identitate ființa lumii¹⁰. Aici Noica își reafirmă imanentismul propriu. Problematika ființei absolute pretinde o explicație privind problematica *comunicării substanțelor*, respectiv a posibilității noastre de acces la „esența” ascunsă a lucrurilor. În schimb, într-o perspectivă imanentă, „ființa” ajunge să-și dea singură înțelesul în interiorul conștiinței cunoscătoare. Nu se mai pune aici problema cunoașterii ontologice, ci *sensul ființei* emerge din ceea ce omul vede împrejurul său. O înțelegere a ființei ar fi din această perspectivă complet imanentă și ar abandona intenționat orice transcendență. Firește, abordarea noiciană este și în prelungirea filosofiei lui Heidegger, cel care a rupt complet cu orice avânt metafizic spre transcendență. Chiar dacă Noica nu pornește de la om, de la „existențialii” care-l structurează și-l în-ființează, el pornește de la ceea ce-i este omului permanent „la îndemână”, de la lucrurile mai mult sau mai puțin „umile” pe care omul le întâlnește în calea sa. Aceste lucruri, în măsura în care ființa își dobândește înțelesul numai la nivel uman, devin și pentru Noica, ca și pentru Rombach, „fenomene” *în spatele cărora nu mai există nici un lucru în sine*. Caracterul fenomenal al lucrurilor este dat la Noica de faptul că ele „cuvântează”¹¹, cu alte cuvinte, că ele „spun” ceva, de la sine, despre ființă, și că omul înțelege această „cuvântare” a lor. Nu se mai pune problema cum de omul poate să audă cuvântul lor, de vreme ce omul este, „fenomenologic” vorbind, unul de-al lor, este în mijlocul lor. Desigur, exprimarea lui Noica pare metaforică. Să nu uităm însă că unul dintre principiile fundamentale ale fenomenologiei este corespondența dintre act și conținutul său, respectiv în cazul unui act oarecare al nostru, obiectul dat în acest act aparține lui și numai lui. Astfel, soarele pe care noi îl vedem în experiența noastră obișnuită este o parte a experienței noastre cotidiene, și nu un corp stelar situat într-un spațiu cosmic infinit. Ca un atare corp, el pur și simplu *nu există* pentru experiența noastră personală. În această experiență soarele răsare și apune, pe când ca un corp stelar el nici nu răsare și nici nu apune vreodată. Prin urmare, în această experiență cotidiană lucrurile au un înțeles despre care putem spune că ne este dat în mod nemijlocit, înțeles pe care lucrurile ni-l *spun* imediat ce ne apropiem de ele.

Una dintre trăsăturile fundamentale ale ființei din lucruri este, la Noica, faptul *deschiderii sale*¹². Înțelesul acestei deschideri este posibilitatea desfășurării viitoare a ceea ce „ține” un anumit lucru, spre o condiție mai complexă a acestuia, în care structura lucrurilor conține o complexitate, respectiv un set de legături și de momente mult mai complex în raport cu un stadiu inferior, mai puțin complex. „Deschiderea” nu înseamnă, așadar, la Noica o orientare a procesului numai spre

¹⁰ *Lucr. cit.*, p. 210.

¹¹ *Lucr. cit.*, p. 211.

¹² *Lucr. cit.*, p. 211.

un plus valoric, ci spre un grad sporit de complexitate al ființei, deci de concretizare a principiului generativ. Tot astfel și pentru Rombach, structura este procesualitate pură înțeleasă ca concretizare pură: „Spiritul «structurii» este desfășurarea; morala ei este fecunditatea”¹³.

Ființa noiciană nu este însă numai deschidere, ea este însoțită și de o „închidere”¹⁴, de o mișcare prin care procesul generativ dobândește o configurație delimitată într-un anumit plan în raport cu ansamblul, o „întru-chipare”.

Și pentru Rombach, structura parțială (constituită pe fundalul unei structuri mai ample) nu mai este dominată de procesele ce definesc suprastructura, ci ea își formează propriile procese. Astfel, din structura parțială se poate constitui o structură autonomă, o configurație ce rezistă prin ea însăși. În acest proces are loc însă ceea ce Rombach numește „întoarcere în sine” (*Eindrehung*): „Întoarcerea în sine rezultă dintr-o articulare tot mai riguroasă a rețelei de semnificații, pe care o elaborează în sine structura. Cu cât mai mult se întrepătrund semnificațiile, cu atât mai stringente devin relațiile, cu atât mai puțin pot ele să se sustragă propriilor consecințe”¹⁵. O întoarcere în sine înseamnă la Rombach atingerea de către structură a unei trepte în care poate începe un proces propriu de corecție, respectiv în care ea și-a atins propria legitate. Acum momentele structurii se așează tot mai pregnant unul alături de celălalt, relațiile devin tot mai strânse, dobândind o formă din ce în ce mai precisă.

Formule precum „deschidere ce se închide” sau, invers, „închidere ce se deschide”, care descriu ființa noiciană, ca și atâtea alte formule pe care le întrebuițează Noica, nu sună ca niște termeni specifici vocabularului filosofic. În general, firește, orice mare creator de filosofie forțează limba pentru a-și putea exprima ideea, este nevoit să făurească termeni și expresii care s-o redea. Pe de altă parte, trebuie însă să ținem seama de faptul că vocabularul tehnic al filosofiei s-a impus pe baza unei orientări de tip substanțialist a gândirii, în care unitățile ontice puteau reprezenta un suport pentru limbajul filosofic. Dacă realul ontic este gândit ca fiind lipsit de un suport substanțial, atunci redarea modului în care apar și proliferază diversele forme de existență este silită aproape să se zbată în gol. Când ființa însăși devine un „neant structurant”¹⁶, așa cum spune Noica, nu mai există *obiecte fixe* ale gândirii, există numai procesualități, și pe acestea gândirea trebuie să încerce să le surprindă în trăsătura lor caracteristică. Dar chiar și termenul de „proces” nu este cu totul adecvat pentru ceea ce se are aici în vedere. „Procesul” este înțeles de regulă ca o transformare, o metamorfozare a ceva, dintr-o stare inițială într-altă stare finală. Or, înaintea unui „neant structurant” dispăre chiar și un asemenea „ceva” pe care gândirea să se poată sprijini. Ontologul noii ființe trebuie

¹³ Heinrich Rombach, *Strukturontologie*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1971, p. 14.

¹⁴ C. Noica, *lucr. cit.*, p. 214.

¹⁵ H. Rombach, *Strukturontologie*, p. 118.

¹⁶ C. Noica, *lucr. cit.*, p. 207.

să coboare până la stratul unde „ceva” poate să apară pentru gândire, să descrie cumva indescriptibilul. La un asemenea nivel, procesualitatea nu poate fi exprimată decât ca pură „deschidere” (și asta nu în sens „metaforic”, ci cât se poate de riguros), iar cristalizarea unor forme în interiorul procesualității, ca o „închidere”. În sfârșit, continuul desfășurării în forme, ca „închidere ce se deschide”.

Întrucât lucrurile pot „cuvânta”, cu alte cuvinte limba pare să fie un mediu în care ființa își sedimentează articularele, se poate admite că există la nivelul limbii instrumente ce redau această articulare. Noica vede în prepoziții niște particule ontologice al căror rol este acela de a „indica închideri”¹⁷. Ființa lui este un principiu generativ care în-ființează și destramă. În acest sens, ea este o permanentă devenire. Dar nu o devenire în gol, lipsită de orizont, ci o devenire *întru* ființă, respectiv o devenire în care lucrurile se alcătuiesc, se constituie păstrându-și totuși unicitatea și ireductibilitatea funciare. În această devenire, firește, procesul, procesualitatea trebuie să aibă continuitate, să conducă mereu spre alte creații, spre alte împliniri. Imanent, respectiv în momentul în care nu mai este gândită nici o teleologie transcendentă din perspectiva căreia lucrurile „de jos” să fie orientate spre un fel de scop transcendent, această continuitate a devenirii trebuie să fie gândită din interiorul elementelor situate în devenire, ca o „fenomenologie a ființei”, care este „o descriere legată, în esența lor, a fenomenelor”¹⁸. Într-o devenire coordonată de un principiu transcendent, trecerea este impusă de acest principiu. Gândirea nu mai este interesată să distingă în lucrurile care devin condiții care să permită, să întemeieze, să facă posibilă devenirea. Ea se mulțumește cu principiul transcendent. Or, dintr-o perspectivă immanentă, gândirea este interesată de modul în care procesualitatea se desfășoară, de acele aspecte prin care are loc trecerea de la un moment la altul, de continuitatea însăși și de modul în care această continuitate se „petrece”, de modul în care fiecare piesă a puzzle-ului se adaugă la cele anterioare. Or, pentru descrierea unei asemenea continuități, trebuie admise două momente constitutive ale constituenților procesului: deschiderea și închiderea ce se deschide. Formele apărute în devenirea procesuală constituie asemenea închideri, însă pentru ca devenirea să poată fi gândită mai departe, pentru ca o devenire să prezinte o diversitate autentică și dinamică, aceste închideri trebuie să fie închideri ce se deschid la rândul lor, închideri din care devenirea să poată ieși către alte momente și forme. Natura creativă a devenirii, așadar, nu se cere a fi gândită numai în forța sa impulsională, numai în energia sa dinamică abstractă, ci și din perspectiva modului în care ea se desfășoară *concret*. Imanent, gândirea trebuie să încerce să „descrie” această desfășurare, pe cât posibil fără sincope. Instrumentul gândirii prin care procesualitatea devenirii poate fi redată pe cea dintâi treaptă a structurării sale îl reprezintă prepozițiile, „înțelese ca

¹⁷ *Lucr. cit.*, p. 220.

¹⁸ *Lucr. cit.*, p. 225.

particule ontologice”. Ca particule ontologice, ele „indică închideri”. Ele permit structurarea diversității, introducerea în ansamblul dinamic de relații de ordine originar spațiale. Acest caracter spațial nu este însă unul de tip abstract, matematic, ci este vorba de o spațialitate, am spune, a gândirii înseși, acea spațialitate despre care vorbea și Heidegger în cazul lui *Da*, al „locului de deschidere” în care este situat Daseinul și care deschide pentru acesta dimensiunea spațialității înseși. Tot astfel, prepozițiile ca particule ontologice nu preiau în ele un model spațial existent deja („Relațiile – la origine spațiale – aduse de prepoziții au pus în joc spațialitatea...”¹⁹, ci structurează însăși ființarea *ca* spațialitate, respectiv o *articulează*: „Raportul de dependență sugerat de prepoziție creează o situație de închidere și de fixație în *orice* câmp”²⁰ (subl. n.).

Și pentru că devenirea nu este un simplu „vis încremenit”, ci „curgere”, „trecere”, „petrecere”, printre prepozițiile ce exprimă aceste relații de ordine se găsește una care să indice posibilitate de a veni înspre o formă, de a intra în ea, de a se așeza în ea, respectiv de a se „rostiti” în ea, o prepoziție care sintetizează procesualitatea atât ca articulare, cât și ca deschidere, ca structurare (închidere) și ca emergere dintr-o formă spre o alta (deschidere). Noica descoperă în prepoziția „întru” reflectarea formal-lingvistică a acestei dinamici, fapt pentru care ea și devine pentru el un veritabil „operator ontologic”.

Posibilitatea ca prepozițiile, în general, și „operatorul ontologic” „întru” să joace un rol special în ontologia noiciană este dată de faptul că Noica respinge ideea unui spațiu și a unui timp obiective, newtoniene, sau măcar a unor „intuiții pure” (reflexul subiectiv al spațiului și timpului newtoniene). Conform principiului pe care se sprijină această ontologie, admiterea lor ar fi și imposibilă, pentru că ele ar avea inevitabil un caracter substanțial. Or, potrivit ființei care este un „mediu interior” al realităților, spațiul și timpul trebuie să fie al realităților însele, să se constituie împreună cu ele. De aceea, prepozițiile nu „reflectă”, ci „pun în joc” dimensiunea structural-spațială și temporală. O aceeași interpretare a spațiului și timpului o regăsim la Rombach, pentru care structura își creează propriul spațiu și propriul timp. Ea nu „este” niciodată într-un spațiu și timp exterioare ei, ci acestea se ivesc pe măsură ce structura se desfășoară. Imanența spațiului și a timpului, așa cum apare la cei doi gânditori, poate fi exemplificată cu ajutorul rezultatelor cercetărilor de morfologie a culturii. Blaga, de pildă, arăta că fiecare cultură își are spațiul și timpul său. Astfel, unele culturi percep timpul ca pe o îndepărtare continuă de un trecut fabulos, deci ca o „cădere”, în vreme ce altele îl percep ca pe o îndreptare spre un viitor paradisiac, ca pe un „progres” continuu. Situați în timpul „nostru”, noi avem tendința să considerăm că respectivele culturi, cu toate că aflate într-un timp „obiectiv” (care este de fapt al nostru), îl percep într-un mod „subiectiv”

¹⁹ *Lucr. cit.*, p. 220.

²⁰ *Ibidem.*

(adică potrivit propriului model interpretativ). Însă *pentru ele*, spațiul și timpul *există* în mod obiectiv exclusiv așa cum le percep acestea, iar nu cum le percepem noi. Percepția lor emerge din structura propriei culturi, din modelul generativ al acesteia, și respectivele culturi nici nu au cum să perceapă un alt model de spațiu și timp decât cel propriu lor. Astfel, de pildă, noi nu putem percepe timpul, datorită structurii culturii și a civilizației noastre, decât ca „săgeată a timpului”, concepere care ne modelează întreaga știință. Cu siguranță că dacă am avea un timp care să însemne o „cădere”, întreaga noastră știință ar fi cu totul altfel construită.

Una dintre presupuzițiile pe care le-a adus cu sine filosofia ce are în centrul ei cercetarea fenomenului originar al *limbii* este faptul că limba este un mediu mai originar decât distincția tradițională dintre subiect și obiect. Cititorul știe că depășirea acestei separații are loc deja în lucrarea *Sein und Zeit* a lui Heidegger, însă acolo instrumentul nu este încă cel al hermeneuticii limbii, ci al hermeneuticii existențiale, al reliefării acelor momente ce stau la originea gândirii, momente date de situația existențială a Daseinului și pe care se bazează separația ulterioară dintre o interioritate și o exterioritate, dintre „subiect” și „obiect”. Preluând sugestiile filosofiei heideggeriene de mai târziu (și nu numai), Noica vede și el în limbă un acces spre modul în care ne este dată ființa, mod care, întrucât este singurul, nici nu este de fapt un „mod” a ceva existând separat de el (conform concepției substanțialiste tradiționale, depășită de filosofia actuală, privind substanța și „modurile” ei), ci este chiar „substanță”. Din perspectiva noii filosofii privind limba, existența și esența formează o identitate. Ceea ce apare în limbă (datorită caracterului originar al acesteia, de fapt întemeietor al gândirii) nu este de aceea o „aparență” (*Erscheinung*), ci ființa însăși, așa cum este ea (dat fiind că gândirea nici nu poate pune o altă ființă decât prin limbă): „Ea (ființa – n.n.) doar apare din realități, și s-ar putea astfel spune că *tocmai ființa este aparență*, dacă ar putea fi raportată la alt substrat care să apară decât ea însăși”²¹. De aceea, Noica poate respinge ideea unui existent privilegiat, omul, prin intermediul căruia să avem un acces mai bun spre ființă.

Noua perspectivă noiciană asupra structurii ființei trebuie să modifice, desigur, gândirea raportului admis în mod tradițional între cele trei planuri ale ființei, între general, individual și determinații. Adoptând o viziune procesual-imanentistă a ființei, pentru Noica nu mai poate exista un general separat de lucruri, ci acest general se constituie și se „instituie” treptat, devine o regularitate în mod spontan, fără nici un fel de influență exterioară procesului de autoconstituire. Generalul se constituie, în mod paradoxal, într-un mod individual. Particularitățile individualului, ce pot deveni tipice, se ridică de la nivelul unor determinații „libere sau contingente”²² la determinații tipice, ce se pot repeta întrucât s-au dovedit „viabile”, astfel ele devenind determinații ale generalului. Numai în măsura în care un anumit

²¹ *Lucr. cit.*, p. 224.

²² *Lucr. cit.*, p. 270.

individual reușește să se salte pe sine într-un plan autentic (în sens de viabil), el reușește să elaboreze în sine determinații individuale ce se vor proiecta într-un spațiu repetitiv, de generalitate. Între general și individual nu mai există, astfel, o opoziție, așa cum a existat aceasta de-a lungul istoriei gândirii, ci cele două sunt planuri complementare, trec unul în altul în mod organic. Această procesualitate continuă nu permite fixarea unor generaluri permanente, pentru că determinațiile individualului, ce apar prin evoluția continuă a ansamblului, emerg mereu în noi și noi forme de viabilitate ce pot avea pentru o vreme un caracter repetitiv (devenind astfel noi determinații ale generalului): „Nici individualul, spune Noica în acest sens, care-și obține determinații noi, nici generalul care se redefinește sub determinații noi, nici determinațiile care-și schimbă caracterul contingent într-unul necesar *nu au stabilitate* în modelul ontologic. Există o neliniște a ființei, pe care gânditorii medievali au intuit-o atunci când spuneau că ființa este esențialmente «act»²³.

Raportul general-individual-determinații, așa cum îl gândește Noica, este, astfel, unul cu totul opus modului hegelian de a gândi acest raport. În ciuda faptului că Noica îl citează foarte des pe Hegel, ontologia lui *nu este una de tip hegelian*, chiar dacă devenirea reprezintă un concept central pentru ambele ontologii. Și Noica nu este un hegelian tocmai întrucât nu admite, precum Hegel, o structură *logică* imuabilă metafizic a realului (o structură a generalului, din care individualul apare prin de-limitare), structură care, sub numele *Spirit* se desfășoară în real și în Istorie. Hegel integrează timpul în concepția lui, însă ontologia lui rămâne nu mai puțin o *logică*, adică o structură imuabilă. Spre deosebire de Hegel, Noica nu recunoaște o asemenea structură imuabilă. Pentru el, ființa este o „urzeală” ce se așează și reșează continuu, fără ca în cursul acestei mișcări să existe momente care se mențin sau care ar putea avea vreo existență eternă. La Hegel, chiar dacă realul era trecător, conceptul era unul etern, era o parte a *Spiritului absolut*, și ca parte a lui avea permanență ontologică. La Noica nu există o asemenea permanență nici pentru cunoaștere, nici pentru ființă. Permanența pe care Noica o admite este una *temporară*, „vremelnică”, care emerge și „ține” un răstimp, închizându-se în sine spre o anumită deschidere, până când, cu timpul, ea se epuizează singură, destrămându-se spre o altă structură. Tocmai întrucât nu mai există o ordine „sublimă” a generalului, pentru Noica și celebra vorbă hegeliană „tot ce e real este rațional” își pierde valabilitatea.

Pentru Hegel, identitatea mai sus menționată reprezenta o evidență, în măsura în care realul era o desfășurare a raționalului (divin). Nimic nu putea să cadă din această raționalitate a Spiritului. În schimb, pentru Noica, realul și raționalul sunt planuri diferite, în măsura în care raționalul reprezintă momentele de generalitate interioară, de împliniri ale ființei în planul individualului. Realul este polimorf, divers și în prefacere continuă, pentru Noica, și în această prefacere el ridică la

²³ *Ibidem*.

suprafață mereu noi și noi forme care în caracterul lor individual pot fi irelevante, simple ex-crescențe, sau pot deveni tipice, forme în care realul dobândește o armonie creativă în măsură să-l deschidă spre o fecunditate proprie, o armonie deschizătoare de orizonturi noi. În acest sens, tipul, generalul concret devine o închidere ce se deschide. Numai ca atare un asemenea general poate avea și o dimensiune „rațională”. Astfel, notează Noica: „Din această perspectivă, vorba lui Hegel, cum că «tot ce e real e rațional», rămâne fără acoperire. Nu tot ce e real e rațional, fiindcă nu oricând și oriunde determinațiile individualului se armonizează cu cele ale generalului. Ființa, chiar și ființa lucrurilor, este făcută dintr-un metal mai rar: doar tot ceea ce e real și rațional *este*”²⁴.

Odată cu Spiritul absolut, cu dominația generalului, dispăre și ideea unei teleologii pre-stabilite a realului. Acesta are în mod fundamental pentru Noica un caracter precar, o nesiguranță pe care înaintarea teutonică a Rațiunii hegeliene în Istorie nu o avea. Precaritatea realului are la Noica o semnificație aparte, pentru că aici se vedește atât tendința imanentă spre o împlinire de sine, cât și riscul eșecului. Perspectiva tradițională pune a împlinirea de sine în substanța transcendentă realului concret, substanță în care acesta curgea parcă pentru a se topi ulterior iarăși afară din ea. În viziunea lui Noica nu există însă nimic împlinit în ființă, în sensul de imuabil. Împlinirile sunt mereu parțiale, principial parțiale, dacă se admite *continua și neîntrerupta* devenire a ființei din care lipsește orice structură imuabilă și eternă. Precaritatea realului poate să indice mereu tensiunea existentă în real, dinamica originară a ființei, „nesaturația” sa în orice „așezare” a sa.

Generalurile lui Noica cresc din devenirea însăși a ființei, din transformările și evoluțiile prin care trece ființa. Aceste generaluri sunt moduri în care ființa ajunge să se închidă creativ pentru un răstimp, sau mai exact să se închidă într-un timp propriu respectivei închideri (așa cum reiese din înlocuirea timpului newtonian cu temporalitatea specifică fiecărui proces în parte, la Noica). Desigur, există o anumită simultaneitate între general, individual și determinații, în măsura în care într-un asemenea model nu există un început absolut. Însă ca „ființă în lucruri”, ca principiu generativ, ființa pare mai legată de individual, creația pare să înceapă mai întâi cu individualul și cu determinațiile sale, care deocamdată sunt cu totul contingente, libere. În măsura în care un asemenea individual se poate ridica la deschiderea unui orizont, el tinde să se repete, instituind astfel un tip, un gen, care va prelua bună parte din determinațiile individualului anterior, modulându-le pentru o cât mai bună „pulsatie” viitoare. Dintr-o asemenea perspectivă, firește, „precaritățile”, neîmplinirile ființei nu se mai judecă negativ, drept căderi dintr-o formă, dintr-un arhetip, ci se judecă pozitiv, ca momente în care ființa se încearcă pe sine, ca momente în care se încearcă noi creații, noi forme de a fi. Ele devin ceva negativ numai în măsura în care nu reușesc să deschidă spre nici o zare și cad

²⁴ *Lucr. cit.*, p. 268.

într-o posibilitate eșuată („Dar ființa, chiar și parțială, spune Noica, nu primejduiește prin ea însăși lumea; o fac doar parțialitățile care nu se recunosc drept parțialități și nu-și caută întregirea.”²⁵) Dar și atunci eșecul lor rămâne oarecum instructiv pentru întreg, și astfel semnificativ

Simultaneitatea dintre cele trei trepte ale ființei face ca formele create să se raporteze mereu la un întreg în care ele apar. Transformările întregului constrâng formele să se metamorfozeze în acord cu acest transformări. Or, posibilitatea unei asemenea metamorfozări indică faptul că în ea însăși fiecare formă instituită conține posibilități multiple de a fi, deschideri diverse dintre care se pot concretiza la un moment dat numai unele, în timp ce celelalte rămân oarecum suspendate. Și totuși aceste posibilități nu sunt simple „latențe”, pre-existând oarecum în lucru, ci sunt posibilități ce se ivesc prin devenirea însăși.

Cum ar putea fi atunci gândite cele trei planuri ale ființei (individualul-determinațiile-generalul) din perspectiva interacțiunii lor continue? Individualul este o anumită structură, întotdeauna, așa cum întreaga ființă este o structură. La nivelul individualului această structură se articulează într-un set de determinații, de însușiri, de moduri de a fi care revin majorității indivizilor unei clase. Alături de asemenea determinații care pre-există individualului, în care individualul este inclus, apar, datorită continuei creativități a ființei, determinații particulare, însușiri ce definesc numai un anumit individ. În planul culturii, de pildă, asemenea însușiri caracterizează indivizii socotiți „pionieri” ai culturii, cei care au o anumită viziune asupra realului și a condiției proprii, viziune preluată ulterior de restul indivizilor din comunitatea din care face parte individul-pionier. Astfel, o determinație particulară devine una generală, este ridicată în planul generalului. Determinația particulară se adaugă, așadar, mereu la o structură de determinații existente, și ar trebui să spunem că nu este vorba, de fapt, niciodată de o unică determinație, ci de o mulțime de determinații care formează o unitate la nivelul individului respectiv, dar dintre care unele se pot desprinde de el pentru a dobândi generalitate. Și încă respectivele determinații – gândind structural – actualizate (respectiv care pot fi sesizate) la nivelul individului am putea spune că reprezintă un fel de „vârf de aisberg” al unei totalități de determinații pe care noi nu le mai putem zări, totalitate din care vor putea emerge la suprafață noi și noi determinații actualizate atunci când cadrul realului în care individualul viețuiește se modifică. Se vorbește, astfel, în raport cu situațiile de criză dintr-o comunitate, de o „chemare a momentului”, în care indivizii acesteia manifestă trăsături de personalitate nebănuite pentru cei din jur și chiar pentru ei. Aceste trăsături de personalitate nu erau pur și simplu „ascunse”, ci aparțineau oarecum unui alt proiect existențial ce se putea integra fără sincopă numai în noua realitate dată. În cea veche, același individ se structurase, pentru a fi în unitate cu realul dat, altfel. În vechea structură însă, determinațiile

²⁵ *Ibidem.*

aferente se prelungeau în și poate se nutreau într-un chip propriu din posibilitățile subliminale ce au condus la „noua” personalitate. Generalul apare, așadar, ca o structură mai mult sau mai puțin „osificată” a unui număr de determinații, structură ce susține posibilitatea manifestărilor altor determinații, care la nivel individual sunt contingente, dar care pot dobândi un ecou, o rezonanță deosebită în ceilalți indivizi, chemând la suprafață din ei posibilități asemănătoare. Astfel, ființa are pentru Noica un caracter de „laborator al realității”²⁶: „Plutesc mai multe rânduiele, spune Noica, deasupra lumii, decât cele din cuprinsul ei. Există mai multe adevăruri în «cărți», adică în depozitele realului, decât în real”²⁷.

Faptul că ființa este într-o *creatio continua* prin care indivizii unei specii manifestă *întotdeauna* determinații noi (sau măcar posibilitatea lor), ca *abateri* mai mult sau mai puțin fecunde de la structura generală, îl exprimă Noica în următorul fel: „Natura nu cunoaște până la capăt întruparea legii în câte un exemplar unic”²⁸. Întruparea deplină a unei legi într-un singur exemplar ar însemna o închidere absolută în sine, fără nici o plajă de determinații individuale, care să fie abateri de la lege și care să deschidă spre noi structurări viitoare, metamorfoze ale structurilor actuale. Devenirea ființei se arată, așadar, a fi o devenire a structurilor, o metamorfozare a unor structuri în altele noi, metamorfozare în care pasajele de trecere sunt asigurate de determinațiile-abateri individuale ce reușesc să se impună ca un nou set de determinații tipice (dintr-o mulțime de alte determinații „monstruoase” în raport cu planul determinațiilor existent, și care se pierd ca tot atâtea căi de evoluție ce se înfundă): „Poate că și evoluționismul clasic vine să arate că exemplarul *individual*, prin lupta pentru existență și selecțiune naturală, impune speciei, adică generalului, să evolueze”²⁹.

Între individual și general există, așadar, un raport dinamic. Generalul este rezultatul „viabilității” individualului, a capacității acestuia de a intra într-o deschidere oarecare, care potențează structura pe fondul căreia acel individual s-a constituit: „Individualul poate *înnoi*, cu azeziunea sa, generalul, așa cum excepția poate să nu dezmință și nici să confirme, ci să *lărgească* regula”³⁰. Determinațiile noi ale unui individual, contingente, își caută permanent un nou echilibru interior. Pentru a nu fi simple „excreșcențe”, aceste noi determinații trebuie să se integreze într-o nouă structură, care s-o includă pe cea anterioară, să-i fie superioară, dar să poată aduna într-o nouă unitate determinațiile nou apărute ale individualului. Astfel, pentru a reliefa acest raport din perspectiva unității, afirmate de Max Weber, dintre etica protestantă și capitalism, am putea considera etica protestantă drept o nouă determinare, particulară, a structurii generale a creștinismului. În

²⁶ *Lucr. cit.*, p. 285.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Lucr. cit.*, p. 289.

²⁹ *Lucr. cit.*, p. 293.

³⁰ *Lucr. cit.*, p. 294.

măsura în care societatea umană ajunge să-și elaboreze un nou mod de viață (în speță, cel capitalist), mod ce pretinde noi tipuri de acțiuni, de gândire și chiar de raportare ale omului la realitatea materială, determinația (modul omului de a se gândi pe sine, de a-și orienta acțiunile și emoțiile) protestantă, apărută inițial numai ca o creație contingentă a unui ins oarecare, devine o nouă regulă, generală, de viațuire umană, fiind adoptată de restul indivizilor pentru care ea oferă un suport adecvat înțelegerii de sine umane în noua realitate istorică. Astfel, protestantismul lărgeste generalul anterior al creștinismului, unind noua determinație într-o structură mai vastă, în care individualul ce poartă noua determinație își poate găsi „odihna”.

Tocmai datorită acestui caracter dinamic al raportului dintre individual determinații și general, dintre cele trei aspecte ale ființei, determinațiilor le revine în modelul noician întâietatea: „Determinațiile sunt substanța și realitatea modelului ontologic, iar ele vor da *elementul*, sub chipul căruia apare ființa în real, ca și în ea însăși”³¹. Și aici apare o altă asemănare frapantă a gândirii lui Noica față de cea a lui Rombach. Mai sunt determinațiile la Noica simple atribute ale unei *substanțe* universale subiacente? Cu siguranță că nu. Ele au la Noica o autonomie logică ce nu le revine deloc în modelul substanțialist tradițional. Ele sunt cele care pot conduce la instituirea unui nou general, care el însuși este la Noica un set de determinații pure, articulate și cristalizate într-o anumită unitate aflată într-un echilibru dinamic. Preeminența determinațiilor în modelul ontologic noician este posibilă tocmai prin refuzul unor „elemente” ireductibile, imuabile, substanțiale (fie ele materiale sau ideale). Dacă s-ar accepta asemenea elemente, determinațiile nu ar mai putea avea decât o semnificație secundă. Formele platoniciene, în idealitatea lor, sunt ceea ce sunt ca niște generaluri cu un set dat de determinații ce sunt „în număr fix”, și care au un statut absolut pasiv în configurația Ideii. Aici determinațiile își capătă semnificația din perspectiva generalului, fiind „încrustate” în acesta, fără posibilități creative de a se deschide spre alte generaluri. Numai într-un model în care generalul nu mai are nici un fel de autonomie ontologică, nu mai reprezintă nici o substanță în el însuși, le poate reveni determinațiilor o întâietate. Dar ce sunt determinațiile atunci când sunt decuplate de generalul subiacent, când ele sunt cele care con-figurează un anumit general? Ele devin niște *momente* (componentele structurii rombachiene, cum am văzut anterior) ce-și dobândesc semnificația mereu în funcție de ansamblurile în care apar. Culorile lui Rafael nu mai sunt simple culori ce pot fi întrebuințate oriunde și oricând de orice alt pictor, ci ele sunt ceea ce sunt (au respectiva semnificație) numai în contextul și ansamblul reprezentat de tablourile rafaelite. O perspectivă substanțialistă, în care prevalează generalul, ar considera aceste culori ca fiind autonome și putând fi de aceea transferate și pe alte pânze. Perspectiva funcționalistă a lui Noica conferă determinațiilor întâietate în modelul ontologic tocmai pentru că determinațiile își

³¹ *Lucr. cit.*, p. 305.

dobândesc valoarea numai contextual, în raport cu poziția lor în interiorul întregului din care fac parte.

Modelul lui Noica este, așadar, unul funcționalist (în acord cu poziția ontologiei structurale a lui H. Rombach), ba chiar am putea spune unul declarat funcționalist, așa cum rezultă din citatul noician următor: „Modelul ființei nu este în afara lucrurilor. Iar în lucruri fiind, el este mai mult decât *funcțional*. Dacă nu are realitate independentă, el reprezintă totuși, în lucruri, ce este mai adânc real în ele decât ele însele”³². Faptul că Noica afirmă că acest model este „mai mult decât funcțional” se referă la înțelegerea obișnuită a „funcției” ca simplu model cognitiv, fără o corespondență în realitate, așa cum face pragmatismul, pentru care modelele pe care cunoașterea le elaborează nu semnifică nimic în realitate, nu au nici o corespondență în real, ci au numai rolul de a fi niște instrumente prin care omul poate manipula realitatea. Nu un asemenea model are Noica în vedere, ci unul în care „funcționalitatea” și, cu ea, „funcția” aparțin realului („dat” fenomenal conștiinței și pe care ontologia ca „fenomenologie a ființei” îl poate descrie) însuși, și nu doar modelului „teoretic”, realul însuși constituindu-se funcțional, în baza unei funcții care coordonează dinamic determinațiile, „aspectele” ce definesc realul.

³² *Lucr. cit.*, p. 306.