

**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

# MODELUL ONTOLOGIC NOICIAN: SENSURI, APLICAȚII, APORII

VIOREL CERNICA

## INTRODUCERE

Neîndoielnic, unul dintre gânditorii români remarcabili ai secolului al XX-lea, prin operă și, de asemenea, prin câteva fapte de viață trecute în registrul „conștiinței de sine”, a fost Constantin Noica. Fiind vorba despre o prezență culturală „ieșită din comun”, ar fi fost nefiresc să nu apară atitudinile opuse în evaluarea faptelor sale de viață și, mai cu seamă, a ideilor sale filosofice. Noica este creatorul-simbol al unei perioade din istoria culturii românești; și, desigur, orice luare de poziție față de opera sa ori față de o parte a acesteia se cuvine a ține seama de această stare de lucruri. Îndreptățirea faptului în cauză nu se sprijină pe vreo convingere ideologică, pe vreo credință descumpănită, pe o idolatrizare a unui „obiect” cultural, în cazul acesta, un creator, nu se sprijină nici pe modelele la care participă acum cultura noastră, deși acestea nu ar trebui nesocotite în astfel de împrejurări. Este vorba de un fapt care se impune asemenea oricărei fapturi omenești exemplare. Atent cu ceea ce i-a apărut lui însuși ca fiind „al său” și, totodată, „al nostru”, iubitor de idee și, prin spiritul său, colocatar al acesteia în spațiul strâmt al creației românești veritabile, Noica păstrează o parte „bună” a ființei noastre culturale, care, potrivit unui gând al său, poate da seamă oricând de însăși „situarea”, într-un spațiu al valabilității, a culturii românești întregi.

Pornind de la toate acestea, ținând seama însă și de modalitățile în care este el evaluat și este și opera sa pre-luată astăzi de fel de fel de interpreți, îmi îngădui, în această lucrare, o judecată globală asupra operei lui Constantin Noica, pornind totuși de la ontologia sa. Judecata mea vizează trei aspecte „metateoretice” ale construcției filosofice noiciene, mai cu seamă ale ontologiei, așa încât demersul care o susține cuprinde trei dominante, toate deschise, se-nțelege, unei critici firești dinspre unghiuri hermeneutice alternative. De altminteri, numai ceea ce este perfect nu se supune judecății, definindu-se tocmai prin faptul că reușește să se sustragă continuu oricărui act de judecată; cum ar fi pentru Noica însuși, de exemplu, ființa perfectă, nu doar puternică în a se sustrage oricărei judecăți, dacă totuși poate fi susținut pe vreo cale că ea este ceva, dar neinteresantă, susține filosoful, chiar nereproductivă, pentru filosofie. Oricum, opera lui Noica nu este perfectă, cum bine a

socotit însuși creatorul ei; de aceea chiar se cuvine a o pune sub judecată: în felul acesta o ținem în viață, iar ea ne poate orienta în *topos*-ul pe care îl desfășoară în orizontul culturii românești. Dominanțelor judecății pe care o deschid le corespund, așadar, aspecte metateoretice ale operei lui Noica – ele însele dominante –, iar când spun „operă” mă gândesc și la atitudinile sale public-culturale, cu totul semnificative uneori pentru opera propriu-zisă. Noica, de altfel, pune totul în cuvânt, așa încât atitudinile sale pe care le voi putea atrage în orizontul discursului constituie și fapte de rostire, *logos*-uri, în înțelesul său.

Întâi, aceste aspecte ale operei lui Constantin Noica, totodată dominante ale judecății mele, vor fi prinse în câteva observații generale; apoi, fiecare va fi încercată în privința puterii ei de a da seamă de întregul filosofiei noiciene: în felul acesta, filosofia în cauză va fi testată ideo-logic. De asemenea, fiecare dominantă va fi deschisă către o judecată din perspectiva „modelului ontologic” noician, nucleul filosofiei cercetate. Aceste trei orizonturi de tematizare nu-și sunt exterioare; deși mai multe, la ele participă aceleași câteva sensuri referitoare la opera filosofică a lui Noica, ce vor fi formulate în final, prin raportare și la o „constantă” a filosofiei contemporane, anume încercarea de a disloca „dictatura judicativului”, de a elibera *logos*-ul de blocajul formal în care a fost proiectat, încă de la începuturile filosofiei, prin disciplinele fundamentale constituite prin demers filosofic, anume analitica și dialectica. La aceste orizonturi de tematizare a filosofiei lui Noica participă, totodată, pentru a-și primi sensul, și câteva atitudini de natură filosofică, aflate în legătură cu fiecare aspect metateoretic cercetat (cu fiecare dominantă), atitudini ce vor fi semnalate la momentul potrivit.

### 1. TREI DOMINANTE ALE FILOSOFIEI LUI CONSTANTIN NOICA

Prima dintre dominante are a face cu *venerația instrumentului*. Înstăpânită într-o formă pe care aș putea-o reda prin expresia „unealta face calea”, constând în preeminența, la nivelul construcției filosofice propriu-zise, a instrumentului față de metodă, această dominantă ar putea fi ilustrată prin teoria lui Noica despre modelul ontologic „triunghiular” (individual – determinații – general) și prin punerea la lucru a modelului în construcția ontologică. Desigur, și prin convingerea filosofului, afirmată răspicat în ultima sa lucrare pregătită pentru tipar, *Modelul cultural european*<sup>1</sup>, după care „spiritul metodic” domină doar o anumită perioadă a culturii europene (singura cultură veritabilă, dintre toate cele ale istoriei), în speță a filosofiei, iar prin această dominație este probată mai degrabă o îndepărtare a filosofiei de întrebarea sa fundamentală: „ce este?”. Cumva, însăși preocuparea pentru instrument, apoi transformarea unei metode în „tehnică instrumentală”, prezente în construcțiile filosofice ale lui Noica (mai cu seamă în ontologia sa),

<sup>1</sup> Constantin Noica, *Modelul cultural european*, București, Editura Humanitas, 1993.

dovedesc aceeași preocupare pentru „cum este” ceva, iar nu pentru ceea ce este acesta. Oricum, aici este vorba doar despre o dominație, în orizontul lui „cum este ceva”, a instrumentului, dominație exercitată și asupra metodei de filosofare și, desigur, asupra discursului filosofic în întregul său.

Dominanta în discuție poate fi zărită și în două spații „aplicative”, atitudinale, oarecum distincte: de o parte, utilizarea modelului ontologic la interpretarea unor fapte culturale („Eminescu”, „Goethe”, spiritul românesc, „Fenomenologia spiritului” a lui Hegel etc.), de alta, sfaturile sale îndreptate către „discipoli” (către discipolii în carne și oase, „în persoană”, sfaturi devenite fapte culturale semnificative prin făptuirile acestora, dar și către discipolii posibili, „inși” care pot atinge performanța culturală, cum ar fi acei douăzeci și doi, adică unul la un milion de români...; exemple de sfaturi: garanția prizei bune la un autor datorită parcurgerii unei ediții anume a operelor sale filosofice, lectura unui text în limba în care a fost scris, fapt care ar asigura prin sine accesul la gândul ca atare al celui care l-a pus în cuvânt, proiectul de constituire a unei școli de filosofi sau de „interpreți” culturali etc., toate cu rosturi formative indiscutabile, dar așezate uneori de filosof în lotul condițiilor necesare și suficiente în pregătirea unui act cultural, în genere, filosofic mai cu seamă). Ne-am putea (măcar) întreba dacă „lucrarea” filosofică a lui Noica nu este cumva liberă de orice ideologie instrumentală. Un exemplu poate ne-ar deschide calea unui răspuns. *Lucrarea Încercare asupra filosofiei tradiționale* construiește un instrument, iar ceea ce „domină” acolo este metoda prin care poate fi pus la punct acest instrument; odată construit, acesta își poate exercita funcțiile numai în spațiul metodei care l-a constituit.

A doua dominantă are de-a face cu *atitudinea naturală*, în sens fenomenologic-husserlian, și constă în preeminența acestei atitudini față de cea propriu-zis re-constructivă, „transcendentală”. Desigur, s-ar putea ridica obiecția că nu este important să găsim o semnificație a unei filosofii prin raportare la alta. Numai că Noica, cel puțin în privința conștiinței sale filosofice, socotește ca fiind cu totul semnificativă pentru filosofia actuală, constituită prin influența experimentelor filosofice kantian, hegelian și, într-o anumită măsură, heideggerian, tocmai „filosofarea transcendentală”, adică tocmai aceea pentru care fenomenologia funcționează ca un fel de model în orizontul filosofiei secolului al XX-lea, căreia îi aparține și opera noiciană. În plus, „metoda fenomenologică” poate servi (ca „instrument”, desigur) la interpretarea unei filosofii, fie aceasta a lui Noica, pentru că îngăduie sesizarea filosoficului cel puțin în aceleași bune condiții ca și alte metode de interpretare. Din această perspectivă, semnificativă este diferența dintre „atitudinea naturală” și atitudinea propriu-zis filosofică<sup>2</sup>.

Noica este „natural” și supraevaluează „atitudinea naturală”. Este natural în demers, în sensul în care pentru el are preeminență „lucrul” (datul, *positum*-ul) în

<sup>2</sup> A se vedea Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Éditions Gallimard, 1950 (îndeosebi primele două secțiuni).

construcția sa de tip ontologic, cel puțin în căutarea ființei; e drept, este vorba, în acest caz, de „ființa din lucruri”; tematizat este, așadar, „lucrul”, ceea ce constată că având „sens” de existență și conștiința naturală (*sensus communis*). Mai mult, Noica rămâne la „lucru”, interesat fiind de ființă<sup>3</sup>. Totuși, spre ce s-ar fi putut îndrepta? Spre conștiință, spre acea conștiință care dăruiește sens lucrului însuși prin re-construcția ființei sale. Acest ultim fapt poate avea o semnificație pentru supraevaluarea „atitudinii naturale” de către filosoful român. Se cuvine însă, acum, o mențiune: Noica îndreaptă discuția la un moment dat, în scenariul ontologic din *Tratatul de ontologie* și, într-un fel, în cel din *Scrisori despre logica lui Hermes*, către „rațiune”, aceasta fiind „organul” *sesizării* modelului ontologic intim lucrurilor; ea nu creează ceva: un sens, de exemplu, ci doar descoperă (un tâlc); ajunsă la starea sa de grație, rațiunea produce o dialectică tetradică; dar și aceasta este potrivită lucrurilor, pentru că, de fapt, se află ea însăși acolo cu toate „momentele” sale; din acest punct de vedere, Noica se găsește la mare distanță de ideea facultăților, a capacităților producătoare, transcendente, din filosofia modernă și din cea contemporană, deși el știe bine ce se întâmplă în aceste filosofii și mai știe bine și că nu se află de partea lor; e drept, uneori face distincții destul de limpezi între diferite facultăți (îndeosebi între intelect și rațiune, cel dintâi fiind facultate a separațiilor, poate chiar a unei „unități de sinteză”, cel de-al doilea, facultate a unității sintetice, diferită fundamental de cea dintâi, potrivit proiectului critic kantian), însă aceste distincții nu anulează preeminența conștiinței naturale în căutarea ființei din lucruri. Încă din perioada studiilor de tinerețe Noica admite că nu „faptul de a fi”, ci „conștiința de a fi” face posibilă filosofia. Pe de altă parte însă, încă de atunci, încercând să pună în chip o filosofie românească, el este convins că „nu există filosofie a conștiinței în gândirea românească, dar ar putea fi una a existenței...”<sup>4</sup>.

Noica supraevaluează atitudinea naturală, am mai putea spune, în măsura în care, neacceptând „transcendentul” în conceptul sau metafizic clasic, ajunge până acolo încât face inoperant și „transcendentalul”, cel care asigură funcțiile critice ale „rațiunii” și îi dă acesteia puteri pentru a rosti despre ceea-ce-este. „Modelul ontologic ca și Ideea (platoniciană – n.m.) bine înțeleasă nu au caracter de *transcendentă*, ele nereprezentând realitatea exemplară sau ființa de dincolo de lume. Modelul ființei ar avea mai degrabă caracter *transcendental*, cu marea deosebire făcută de Kant [...] între ceea ce e dincolo de fenomene, făcându-le

<sup>3</sup> „Investigația despre ființă se află de la început în fața unei reducții fenomenologice totale. Nu mai e nevoie ca reducția s-o întreprindă o conștiință investigatoare: lucrurile singure se recuză în fața ființei și se așază în paranteză. Bucata de ceară, a lui Descartes, este peste tot. «Îndoiala metodică» spune chiar prea puțin în comparație cu în-doiala sau în-doirea reală a lucrurilor, în rândul cărora nimic nu rămâne ce este, și până la urmă pierе.” – Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, în vol. *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 173.

<sup>4</sup> Idem, *Pentru o altă istorie a gândirii românești*, în vol. *Pagini despre sufletul românesc*, București, Editura Humanitas, 1991; prima ediție, 1944, p. 63.

posibile ca lucru în sine, cu materia lui, și ceea ce e dincoace de fenomene, făcându-le cu adevărat posibile prin formele apriorice”<sup>5</sup>. Numai că transcendentalul kantian ține de facultăți, tocmai prin acestea fiind el ceva, în vreme ce la Noica el este reprezentat de modelul ontologic, întâi redus la fel de fel de structuri alcătuite din cei trei termeni, și „localizat”, originar, în lucruri, în om, adică în tot ce ființează. Desigur, Noica nu pune transcendentalul într-o asemenea dificultate funcțională care anulează orice act rostitor de ființă al rațiunii, ci doar îi condiționează „ființa”; altfel spus, condiționează „necondiționatul”, adică transcendentalul însuși: îl agață de modelul ontologic triumphiular (prima ipostază a modelului ontologic), fără a-l dizolva în acesta, fără a-l pierde pe acesta în el. Dar separate și lipsite de o legătură originară cu o conștiință, acestea mai pot avea – desigur, fiecare pentru sine, nefiind admisă identitatea lor – un rost re-constructiv chiar în ordinea omului, poate pentru „lumea” însăși? Dar de ce le ține Noica, pe cele două, în astfel de relații, cel puțin parțial „non-conștiente”? Cumva, pentru a disloca ființa în înțelesul ei tradițional, caracterizată prin plinătate, fixitate, permanentă, simplitate, cu scopul de a deschide un orizont de desfășurare pentru ideea după care ființa de primă instanță este cea din lucru. Oricum, modelul ontologic reprezintă însăși ființa din lucruri, apoi însăși „ființa de a doua instanță”, elementul. Și, cumva, totul este încapsulat într-un „termen” al unei relații care se anunță peste tot, dar care are o neînsemnată șansă de a se ivi: relația cu o conștiință care să scoată modelul (ca transcendental, atât cât poate fi el astfel gândit în aceste condiții) din lotul „lucrului”, pentru a și-l însuși, pentru a-i da viață, a-l face ea însăși (a și-l face sine), pentru a se recunoaște în el. În fond, dat fiind faptul că „cei trei termeni ontologici pot sta la om, ca și la restul realului, în tensiune ori în relaxare, dar cu precădere la om determinațiile individualului tind să se sincronizeze cu cele ale generalului”<sup>6</sup>, rațiunea (conștiința devenirii întru ființă, spune Noica), având drept suport însăși existența omului, își poate face apariția și, desigur, „lucrarea”. Dar dacă un asemenea „eveniment” se petrece, nu cumva rațiunea devine totul? Și nu cumva ființa ar fi însăși gândirea, adică rațiunea în act? Ce ar mai fi însă: „lucrul”, „ființa din lucruri”, „tensiunea, distensiunea, câmpul”, „elementul”, „modelul ontologic” etc., adică toate cele semnificative, originar (potrivit scenariului ontologic noician), dinspre „ființa de primă instanță”? Totuși, acestea toate trebuie să rămână, potrivit lui Noica, chiar fără a mai fi posibilă o trecere dincolo de atitudinea naturală, trecere care altminteri condiționează însuși actul filosofic. Pentru a zări „rațiunea” acestei constrângătoare atitudini, pe care Noica o cultivă, uneori, va trebui să privim întreaga construcție ontologică noiciană și din altă perspectivă.

Teoria ființei de primă instanță, chiar teoria elementului, acesta înțeles ca „ființa de a doua instanță”, teoria sa despre sentimentul românesc al ființei, gândurile despre Eminescu, omul deplin al culturii românești, pot ilustra – și,

<sup>5</sup> Idem, *Tratat de ontologie*, p. 304.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 257.

desigur, în ordinea operei noiciene, pot conferi îndreptățire demersurilor ce tematizează problema ființei – atitudinea constrângătoare în privința întrunirii condițiilor de posibilitate ale actului filosofic, în fond, atitudinea naturală. Totdeauna Noica transmite o învățătură legată de felul de a fi al lucrurilor, de starea aceasta a lumii, învățătură pe care se cuvine, odată aflată, să ți-o însușești, iar odată însușită, să o păstrezi.

Există însă și pentru faptul prezentat aici excepții semnificative, locuri în care toate cele pe care Noica le așază întru ontologia sa își pierd, parcă, îndreptățirea; mai cu seamă, dintre ele, indistincția din interiorul conștiinței: este vorba, mai întâi, despre *Întâia introducere*, dintre cele „Trei introduceri la devenirea întru ființă”; apoi, cumva, despre același loc, amintit mai devreme, *Încercare asupra filosofiei tradiționale*. Din această nouă perspectivă, am putea spune că această ultimă lucrare constituie locul în care este construit un proiect filosofic ce are statutul unei „critici a rațiunii” (proiect care are funcția pe care o găsim la proiectul „criticii rațiunii pure” al lui Kant, anume determinarea condițiilor de posibilitate a exercitării funcțiilor unei facultăți: la Kant, facultatea de cunoaștere, la Noica, rațiunea sau conștiința devenirii întru ființă). Prin urmare, se trece, cumva, de la „lucru” la „conștiință”; sau, poate că se trece către altceva din care apoi capătă rost și lucrul, și conștiința.

Cea de-a treia dominantă trimite tot către o atitudine, însă nu mai este vorba despre una „concentrat” ontologică, asemenea celei anterioare, ci „orizontalizată” antropologic; este vorba despre *culturalitate*, mai bine spus, despre preeminența culturii față de spiritualitate, în ciuda obstinatei invocări a „spiritului” în multe locuri ale operei noiciene. Dominanta din urmă poate fi recunoscută în supraevaluarea culturală a re-facerii a ceea ce a simțit, trăit etc. un creator anume (Goethe, de pildă; Eminescu, de asemenea), ratându-se în felul acesta fenomenul imanenței Altuia în propria-i ființă; refacerea unei trăiri, a unei simțiri, încapsulează fenomenul în cauză, îl exprimă numai prin el însuși, deși, genetic, el nu a putut lua ființă decât printr-o legătură a trăitorului cu Celălalt, descoperit în chiar orizontul ființării sale; trăirii în cauză îi este apoi atașată o semnificație „culturală”. În condițiile aceleiași invocări a spiritului, dar urmare a situației descrise mai sus, semnificativă este și absența din spațiul rostirii noiciene a ceea ce este trăirea directă devenită normă de viață sau conținut pentru „clipa cea repede a destinului”. În cazul lui Eminescu, de exemplu, rost au lucrurile, faptele, evenimentele din viața sa cărora le poate fi atașată de la bun început o semnificație culturală, mai bine zis, una proprie culturii românești. De la manuscrise până la „eminescologie”, de la notațiile din „Caiete” până la gândurile exprimate de contemporani în legătură cu faptele poetului, sau de criticii și istoricii literari de mai târziu în legătură cu întreaga creație, totul trebuie privit sub această exigență a faptului cultural. Dar în felul acesta nu este întors „sacrificiul spiritual” al lui Eminescu, oarecum necondiționat chiar potrivit scenariului noician – cu siguranță, „în fapt” pentru omul de cultură Eminescu (la fel și pentru „omul deplin al culturii

românești”) – în „sacrificare culturală”? Căci ar mai însemna ceva trăirea directă, aceea întocmită fără prelungirea sa în vreun gând sau în vreun vers, vreo rimă, care, totuși, a condus către toate acestea, până la urmă? Accesoriul cultural nu poate fi o simplă zorzoană critică, dacă el este luat în disprețul „evenimentului” care l-a dezlegat, care i-a oferit traiectoria culturală?

Pentru Noica, făptuirea culturală, în sensul înlăuntrizării „mediului extern”, este esențialul, nu actul spiritual, adică reflexivitatea de primă instanță, care dă „exteriorului” regula „internă”, care-l pune pe cel „de afară” în legea „lăuntruului”. Îmi pare că actul spiritual astfel înțeles ar susține mai bine un fenomen pe care Noica însuși îl descrie și îl interpretează: puterea părții de a concentra în sine întregul și de a-l reprezenta. Trăirea culturală nu este originară, pentru că trăitorul, deși deschide cercul subiectivității către afară, ieșind din lăuntru-i, se recroiește pe sine potrivit „mediului exterior”, ceea ce înseamnă că el nu iese de bună voie, ci constrâns fiind de un veritabil fapt originar aflat continuu dincolo de trăitorul cultural; de aici și imposibilitatea, ușor de constatat în opera lui Noica, a unui experiment propriu-zis filosofic; el a creat „teorii”, interesante fapte culturale, e drept, nu însă în mod direct și „experimente filosofice”, sau „experiențe spirituale”. Cele dintâi – teoriile și faptele culturale – își au temeiul în „mediul extern” reglat, convenționalizat, devenit constrângător pentru om, iar celelalte – experimentul filosofic și experiența spirituală – exprimă „mediul intern” al omului, ființa sa în sensul conștiinței în stare să pună în ordine ceea ce se află „în afară”, ec-staza prin care Celălaltul se arată pe sine din chiar lăuntru sinelui. Lucrează Noica, totuși, cu un înțeles special al spiritului, care nu implică în mod direct reflexivitatea? Ar fi de cercetat ce înțelege el prin „spirit”; totuși, de cele mai multe ori când folosește termenul, îl lasă într-o neferescă ceață semantică, nespunând, propriu-zis, ce-este-spiritul, ci doar stabilind identități semantice cu alți termeni, îndeosebi cu „rațiunea”<sup>7</sup>. Ce-i drept, termenul în cauză avea sensuri oarecum comune pentru generația interbelică. În privința contrazicerii judecății acestei dominante, ar putea fi indicat un loc despre care a fost vorba și în prezentarea celorlalte două aspecte metateoretice ale operei lui Noica: *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, lucrare în care este (cel puțin) proiectat un experiment filosofic.

În lucrarea tocmai amintită putem „citi” rostul acestor dominante, amintite mai sus, precum și antinomiile pe care ele le eliberează și care nu sunt atât antinomii semantice, cât pragmatice: este vorba de o anumită „regulă” stabilită clar și de o atitudine prin care regula însăși este încălcată. De exemplu, instrumentalizarea

<sup>7</sup> Iată câteva locuri din *Tratatul de ontologie* unde apar referiri la „spirit”. „Până și în calitățile de ordin spiritual, ca frumosul și binele, omul a căutat să identifice limitația”; ed. cit., p. 235; „Fiecare subiect uman, singular sau colectiv, apare în definitiv și se desfășoară sub tensiunea la care îl supun generalurile [...], subiectul făgăduind o clipă să le «realizeze» în subiectivitatea sa, care este prima realitate în domeniul spiritului”; p. 283; „Căci spirit sau rațiune pot apărea și în alte sisteme planetare...”; p. 318; „Totul în viața spirituală are acest mers de la mediu exterior la mediu interior”; p. 340.



modelului ontologic G-D-I (i-am putea spune I-D-G sau I-G-D etc.) ține, pe de o parte, de „teoria” prin care este construit modelul însuși, devenită regulă de metodă, dar și de utilizarea „mecanică” a sa, ceea ce înseamnă abatere de la regulă. Teoria trebuie căutată acolo unde ea are șansa cea mai mare de a se ivi, chiar dacă este la un loc cu punerea sa la lucru: ontologia lui Noica din *Tratatul de ontologie*. Utilizarea „mecanică” nu trebuie căutată prea mult: o simțim în structura demersului noician din *Tratat*: construcție afirmativă urmată de exemplificare (calup de afirmații, calup de exemple); o vedem în întregul ei în *Șase maladii ale spiritului contemporan* sau în „*Luceafărul*” și *modelul ființei* etc. Poate datorită acestei antinomii pragmatice modelul ontologic nu trece în condiția unei metode de filosofie; modelul este, fără îndoială, o cale de filosofare care îi îngăduie lui Noica să facă aplicații surprinzătoare; el nu devine însă o metodă filosofică.

Se cuvine, date fiind toate aceste considerații, să fie precizată diferența dintre instrument și metodă. Pentru a nu intra în spațiul unei probleme care pretinde o tematizare specială, problemă referitoare la metoda în filosofie, stabilesc o diferență „de lucru”, strict funcțională pentru contextul de față, între cele două. *Metoda* reprezintă calea unei idei, desfășurarea ca atare a acesteia (în sens hegelian), adică reconstrucția conținutului său noetic (de gândire) prin separarea părților acestuia în vederea unei sinteze și a unității finale a ideii înseși (cumva, în sens kantian și noician, ca unitate sintetică); metoda lasă să se miște ideea însăși, ea devenind astfel mișcare „ideatică”; totul se petrece în spațiul unei conștiințe căreia îi este clară și indistincția sa inițială față de altceva (identitatea de sine), dar și distincția sa ulterioară față de două instanțe: pe de-o parte, de propria sa idee, ca un fel de conținut al ei, dar aflat în separație de „forma” sa, pe de altă parte, de „obiectul” care este prelucrat prin ideea sa. Metoda este mai degrabă calea a reconstrucției de sine a unei conștiințe deschisă totodată către sine și către obiectul pentru care stă conținutul său „ideatic” (noetic): cum se întâmplă cu metoda cartesiană a îndoielii. De altminteri, Noica lucrează cu un înțeles al metodei apropiat de cel formulat aici, atunci când, în scrierile de tinerețe, preocupat de probleme ale identității culturii românești și de cele vizând posibilitatea unei filosofii românești, susținea că adevărata metodă a acesteia trebuie să fie desprinsă din materialul culturii românești, din forma tradițională a culturii noastre, ceea ce înseamnă că „ideea” însăși cuprinsă și desfășurată în gândirea românească tradițională devine metoda ca atare a unei filosofii românești<sup>8</sup>.

*Instrumentul*, în schimb, reprezintă mijlocul prin care o idee se aplică, se realizează, se interpretează, după ce ea a căpătat un chip anume înainte de intervenția sa mijlocitoare (de exemplu, triada hegeliană teză–antiteză–sinteză, pusă pentru a indica devenirea ipostazelor Spiritului, triadă utilizată, totuși, cu destulă reținere de filosoful german); instrumentul este de condiția ființării-la-îndemână, heideggerian

<sup>8</sup> Cf. Idem, *Pagini despre sufletul românesc*.

vorbind. Din posterioritatea sa față de ideea pe care o instrumentalizează decurge dominația, în structura instrumentului, a exemplificării față de argumentare și demonstrație, a reluării unor tâlcuri față de ivirea unor sensuri nespuse prin semantica „la vedere” a ideii în cauză. Totul se petrece în spațiul unei conștiințe naturale („conștiințe obișnuite”, cu termenul filosofului român), care distinge de la bun început între ea și altceva, adică între o funcțiune sprijinită pe un „subiect” (propria sa identitate) și un „obiect” de altă natură decât ea (alteritatea sa, la propriu, „fizic”). Această duplicitate funcțională este originară în cazul instrumentului.

O metodă nu poate face abstracție de instrument, dar nici nu se reduce la acesta; „a fi înainte” – metoda este înaintea instrumentului – nu înseamnă anterioritate temporală, ci întâietate funcțională. Preeminența instrumentului față de metoda de filosofare și venerația pentru ustensilul bine folosit sunt, totuși, posibile; mai mult, sunt evidente în multe încercări filosofice. În fond, dacă îți propui să-l înțelegi pe altul, chiar în lipsa unei înțelegeri de sine, sau, mai bine spus, în absența direcției „către sine” a cunoașterii Celuilalt, ai nevoie de creioane bine ascuțite, de gumă și de compas; de „limbaje culturale”, ediții de opere acreditate publicștiințific etc. ale unor autori (fapt care seamănă mai degrabă cu felul de a fi al colecționarului de cărți și, cumva, al calofilului; dar, neîndoielnic, și al istoricului filosofiei ca „om de știință”), de antrenori culturali și tълmăci culturali etc. Instrumentalizarea excesivă a faptului filosofic este semnul direct al unei neputințe metafizice sau al unei lipse, cu chiar vorbele lui Noica, al lipsei „organului metafizic”. Surprinzător este faptul că, în primul rând, el i-a sfătuit pe cei din jur în privința instrumentalizării excesive a actului lor filosofic; în privința proprie, mai degrabă a cochetat cu această exigență decât i s-a oferit oricând și cu orice preț. Cred că „lăutărismul” la care face aluzie uneori, vizați fiind unii filosofi români, devine semnificativ – ca impas, pericol, *décadence* – tocmai pentru el și pentru cei care, adresat fiindu-le îndemnul instrumentalist, procedează în demersurile lor filosofice potrivit exigențelor acestuia.

## 2. ORIZONTUL IDEO-LOGIC AL CELOR TREI DOMINANTE

De obicei, metoda este elementul originar – prin urmare, necesar – al unei construcții filosofice, în vreme ce instrumentul, deși are o anumită funcție în structura metodei, deschide „ideologic” reconstrucția, adică o „încearcă” aplicativ, particularizând-o (închide, blochează întregul într-o parte a sa). Se află Noica – desigur, cu filosofia sa – în acest „loc” al genezei unei (unor) „ideologii”? Putem gândi ontologia sa ca sursă de ideologie, adică și de particularizare a unui model ontologic? Instrumentalizarea modelului ontologic noician nu este, totuși, absolută; putem vorbi și despre o metodă de filosofie în privința înțelesurilor acestui model: însă numai sub condiția instrumentului constituit de modelul ontologic „triumfiular”. Pe de altă parte,

nu pot fi trecute cu vederea acele locuri, indicate mai sus, în care toate aceste sensuri se convertesc. Oricum, filosofia lui Noica, așa cum este „în-doită” către lucruri, pare mai degrabă un fel de determinație scăpată de sub controlul unui general, suspendată, așadar, în căutarea unui „lucru” (unui individual) care să o primească. De aceea și este ea îndreptată către *ideo-logie* (mai degrabă, *idio-logie*; de la *idiom*, propriu, care particularizează), nu către ceea ce am putea numi *idea-logie* (rostire despre formă, *idea*).

Apare ca fiind destul de încrâncenată astăzi tematizarea diferenței dintre filosofie și ideologie; poate pentru că unele dintre filosofii, îndeosebi moderne și postmoderne, au fost declarate ideologii oficiale ale unor „instituții” sau ale unor societăți întregi, ori au fundamentat fel de fel de doctrine cu o preeminentă miză ideologică în sens politic (sens care nu este vizat în contextul de față și tocmai pentru că este vorba aici despre un sens mai degrabă convențional, legat de un anumit raport al părții cu întregul corespunzător, voi scrie de acum încolo „ideo-logie”). Pentru a deschide o cale de cercetare a instrumentului filosofic noician, cale ce nu poate anula operația particularizării – „obiectul” însuși o cere, de fapt – este firesc să stabilim o diferență între filosofie și ideo-logie; filosofia reconstruiește, în ultimă instanță, universalul („absolutul”, cum spunea Hegel, „realul”, cum spun filosofii de azi, fie analitici, fie continentali), fără, însă, a se lăsa copleșită de acesta, căci dacă s-ar întâmpla aceasta, atunci ar însemna că ea nu se realizează în modelul său și că absolutul ar fi prezent doar cu numele; ideo-logia (chiar și ideologia) reprezintă un discurs de susținere a superiorității unei părți dintr-un întreg: a unei „elite”, de exemplu, a unui ins privilegiat într-un spațiu public particularizat (cum ar fi cultura, de pildă), fără să fie vorba, totuși, despre ceea ce Noica numește în *Scrisori despre logica lui Hermes* „holomer” (partea purtătoare de întreg, pentru că acesta din urmă, deși un fel de mediu extern, participă acum la ordinea părții ca mediu intern al ei)<sup>9</sup>. În privința aceasta, cred că tocmai o logică de tipul „logicii lui Hermes” ne-ar putea instrui. O „logică a lui Ares”, în care domină generalul, iar partea este neînsemnată, pare a se potrivi filosofiei; o „logică a lui Hermes”, în care partea poartă întregul, dând seama de el, se potrivește, de asemenea, tot filosofiei; dar ea (logica lui Hermes), în măsura în care particularizează fără a reveni la cel ce a făcut posibilă partea, anume întregul, ține mai degrabă de ideo-logie, așa cum aceasta este înțeleasă aici. Aceste înțelesuri sunt, cumva, firești pentru conștiința filosofică actuală. De altminteri, asocierea universalului (conceput ca „totalitate”) cu filosofia (chiar cu ontologia) constituie o idee aproape comună în filosofia contemporană, pornind de la anumite texte ale lui Emm. Levinas<sup>10</sup>. Se întâmplă însă la fel și cu asocierea individualului cu filosofia,

<sup>9</sup> „Dacă putem da nume acestui individual-general, vom alege unul mai ușor de alcătuit, pe linia parte-tot; și de vreme ce în greacă, tot sau întreg este «holon», și parte «meros», să sugerăm ca nume holomer.” Idem, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Editura Cartea Românească, 1986, p. 31.

<sup>10</sup> A se vedea, Emm. Levinas, *Totalitate și infinit*, trad. rom. Marius Lazurca, Iași, Editura Polirom, 1999.

încă de la Aristotel; de asemenea, pornind de la ontologia fundamentală a lui Heidegger, firească este și asocierea „particularului” cu filosofia, dar numai în măsura în care cel dintâi este ființarea privilegiată datorită raportului său original cu ființa (această ființare fiind *Dasein*-ul). O logică a lui Hermes, așadar, poate stabili ordinea nu numai într-o filosofie, ci și într-o ideo-logie. Oricum, aceasta din urmă pare a fi, deocamdată, proprie construcției ontologice noiciene. Totuși, acest fapt abia urmează să fie dovedit. Motivul fundamental pentru o asemenea asociere constă în ideea lui Noica după care, în privința ființei, esențială este înlăuntrizarea mediului extern (mediul extern devine mediu intern, iar acest fapt este semnificativ și pentru ființa de primă instanță, și pentru ființa de a doua instanță).

Universalul pe care filosofia, în genere, îl ocrotește este reconstruit de ea însăși, nu primit din afară, pentru a fi apoi re-dat într-un fel sau altul. Am putea spune că universalul filosofiei este mai degrabă un mediu intern trecut în afară, exteriorizat, oferit spațiului inter-filosofic și celui extra-filosofic, cultural; fiind, original, mediu intern, înseamnă că pentru a căpăta chipul filosofic, el trebuie gândit ca un individual ce și-a ridicat determinațiile la condiția necesității; folosindu-ne de cuvintele lui Noica, am putea spune că universalul este un general câștigat prin avansul unui individual cu determinații puternice. Ideo-logia, în schimb, interiorizează mediul extern, dar pentru a-i da un chip, pentru a-l așeza sub limitele „ideomaticului”. Noica mizează pe acest fenomen de înlăuntrizare a mediului extern; de aici preeminența, în construcția sa filosofică, a ideo-logicului față de filosoficul propriu-zis. De fapt, nu această preeminență apare ca atare, ci apar chiar cele trei despre care am vorbit mai sus, corespunzătoare celor trei aspecte metateoretice, relative la opera lui Constantin Noica, pe care le avem în vedere aici.

Există un paradox structural în ontologia lui Noica, potrivit căruia, formal, este preferată mișcarea dinlăuntru către afară, iar în fapt, în construcția propriu-zisă, mișcarea de sens opus. Acest paradox trebuie să aibă o justificare în spațiul conștiinței filosofice noiciene. Cum știm, Noica a primit o bună înrâurire dinspre filosofia lui Hegel. Cred că în lotul acesteia am putea găsi temeiul paradoxului amintit, dar nu este vorba despre un element ca atare aparținând filosofiei hegeliene, ci despre un asemenea element devenit fapt de conștiință filosofică la Constantin Noica. O idee a lui Hegel din *Principiile filosofiei dreptului*, reluată de filosoful român în diferite contexte ale operei sale, este următoarea: „Ce este rațional este real / Și ce este real este rațional”<sup>11</sup>. Într-un fel, Noica separă cele două ordini, cea a realului și cea a raționalului. Dar, pe de altă parte, le pune la un loc, alcătuiește cu ele un „cerc”. Ființa dă realul, dar ea nu poate fi scoasă la iveală decât prin rațiune; odată petrecut acest eveniment, devine clar și faptul că, într-un fel, rațiunea se afla de la bun început în real, fiind intrată în ființă (poate fiind

<sup>11</sup> Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, trad. rom. Virgil Bogdan și Constantin Floru, București, Editura IRI, 1996, p. 17.

totuna cu aceasta): nu susține Noica, la sfârșitul *Tratatului*, că raționalitatea este element (ca ființă de a doua instanță) originar; sau că, pe lângă „rațiunea din om”, se află și „rațiunea infuză în real”<sup>12</sup>. Ținând seama de astfel de operații, formula hegeliană ar trebui întoarsă: „Tot ce este real este rațional și tot ce este rațional este real”. Întâi, mediul extern este înlăuntrizat: „Lucrarea elementului, ca mediu extern ce poate trece în mediu intern, este de a se distribui în oricâte medii interne. Dar elementul *se distribuie fără să se împartă*”<sup>13</sup>; apoi, mediul intern pune ordine și în afara sa: „Devenința (ca ființă a elementului – n.m.) este intimitatea elementului (așa cum elementul în general era intimitatea lucrurilor)”; devenința este „raționalitatea intimă a lumii”<sup>14</sup>. În felul acesta, cercul se închide; desigur, pentru a se redeschide, fiindcă „lumea”, prinsă de el, reprezintă tocmai orizontul de joc al real-possibilului, rațional în „ființa” sa.

Nu este exclusă și o anumită inspirație „patristică” în privința acestui fenomen de înlăuntrizare despre ca vorbește Noica (pe lângă cea hegeliană). Dumnezeu era pentru Părinți un fel de „general” plutind peste ape, care caută să-și găsească și o stare individualizată, adică un suflet primitiv, pentru ca astfel Dumnezeu să participe ca atare la viața omenească; tocmai cu acest rost Dumnezeu se întrupează: poate fiindcă nici unul dintre oameni nu i-a putut oferi sufletul său drept „mediu intern”, îndumnezeit. Dar, cum știm, potrivit Părinților, omul nu este lăsat la condiția de om, atunci când Dumnezeu își găsește sălaş în sufletul său, ci este „tras” la El, este îndumnezeit, așadar scos afară din mediul său lăuntric, „catolicizat” (universalizat), pentru ca acesta să se „divinizeze”: cercul este închis, însă pentru a fi redeschis cu fiecare om, după măsura credinței fiecăruia. De aici, poate, gândul Părinților despre natura teandrică a omului. Totuși, la Părinți mai degrabă mișcarea prin care mediul intern este scos în afară, pentru a se oferi drept „mediu” de prindere a Celuilalt, poartă sensul cel mai curat: doar mediul intern al omului poate fi ridicat, universalizat, fără ca individualul să se piardă. Ceea ce înseamnă că nu este vorba aici despre o pasivitate, cum pare a fi cazul distribuirii elementelor în lucruri (distribuindu-se fără să se împartă), ci despre o „activitate” de mișcare pe verticală („anastrofa”), așa încât, folosind termenii lui Noica, determinațiile individualului (ordonate ca mediu intern al acestuia) își găsesc universalul, devenind astfel necesare.

Poate fi vorba la Noica și de o inspirație blagiană a acestei idei despre „mediile” intern și extern și despre întâietatea mișcării prin care acesta din urmă trece în cel dintâi. Vorbind despre stilurile arhitecturii creștine, Blaga compară catedrala gotică medievală cu catedrala bizantină<sup>15</sup>. Cea dintâi dă seamă de o

<sup>12</sup> Cf. Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, p. 383.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 347.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 385.

<sup>15</sup> Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, în vol. *Opere 9, Trilogia culturii*, București, Editura Minerva, 1985; Cap. „Transcendentul care coboară”, p. 226–233.

mișcare în sus a spiritului, către transcendență, cu forma sa „verticalizată”; este vorba, am putea spune, despre o „activitate” cuprinsă de așteptare. Cea de-a doua, catedrala bizantină, dă seamă de fenomenul transcendentului care coboară; spiritul mai degrabă așteaptă pogorârea divinului: aici este vorba, putem spune, de o așteptare: e drept, „activă”. „Mediul extern” al lui Noica este așteptat (măcar atunci când este vorba despre om) să coboare (asemenea transcendentului); înlăuntrizarea sa este un fenomen care presupune un fel de ajunare.

Există însă un gând al lui Noica, „recalcitrant” față de ceea ce am stabilit mai sus, neprins totuși sistematic de construcția sa ontologică, însă nu mai puțin evident, cel puțin la nivelul unei interpretări a ideilor sale, gând ce ar putea fi asociat filosofiei sale a culturii; gândul în cauză se referă la rostul culturii românești: ea poate fi parte purtătoare de întreg, acesta din urmă fiind, desigur, cultura europeană<sup>16</sup>. Dar nu pare a fi vorba, originar, despre o distribuire a culturii europene, care ar avea rostul unui element, cât despre o trecere în afară a „mediului intern” al culturii noastre, pentru a pune, într-un spațiu bine determinat al culturii europene, propria sa lege, normă, care, desigur, nu poate fi decât mediul ei intern. Cumva, fiecare cultură europeană are șansa de a se deschide astfel încât orizontul culturii europene să fie continuu recroît, reprojecțat, trecut dintr-un posibil rătăcitor și neintrat în formă, într-un real (fapt) cultural. Determinațiile individualului (faptele ce alcătuiesc mediul intern al unei culturi) se prind de determinațiile unui general, cultura europeană, devenind astfel necesare: chiar pentru acest general, acum intrat în chip. Este filosofic sau ideo-logic un astfel de gând? La o primă vedere, pare a fi vorba despre „filosofie”, adică despre ec-staza unei culturi, nu despre o distribuire a unui mediu extern înlăuntrul unui „lucru”.

În ultima vreme, în contexte postmoderniste influențate de ideologiile globalizării, vehiculul folosit pentru a transporta sensuri filosofice către ideologie – rămasă, totuși, în afara filosofiei, în ciuda eforturilor de a se „filosofiza”, care durează de câteva secole, cel puțin de la începutul epocii moderne – îl reprezintă „conceptul intercultural”. Deși este un fel de categorie de rangul al doilea – în dezordinea categorială postkantiană –, acesta poate trece ușor drept categorie filosofică propriu-zisă, datorită generalității sale și ierarhiilor conceptuale pe care le instituie de la înălțimea sa maximă. Totuși, originar, generalitatea sa este și limitată la spațiul particular; sub acest semn „peratologic” se află și potențialul său „intercultural”, adică puterea sa de a transgresa frontiere spirituale, pentru a uniformiza culturi fel de fel etc. Conceptul intercultural este, în orizontul unei teorii a culturii, ceea ce este în orizontul de realitate al acesteia „forma” culturală de import; care, potrivit unor atitudini semnificative în spațiul discuției despre „forme fără fond” din cultura noastră modernă și contemporană, poate să-și atragă „fondul” corespunzător sau poate rămâne goală. În analogie cu această

<sup>16</sup> Cf. Constantin Noica, *Modelul cultural european*, București, Editura Humanitas, 1993.

situație, un concept intercultural, deși poate fi, la origine, categorie filosofică, suportă o transmutare atunci când este scos din mediul său particular – de altminteri, numai prin această transmutare devine el concept propriu-zis intercultural – și așezat, cel puțin cu o parte a convențiilor care l-au făcut posibil, într-un mediu cultural nou. Puterea unor astfel de concepte de a semnifica în medii diferite – o putere reală, bazată de reinstituirea semanticii lor și în funcție de anumite condiții „locale” foarte active în sensul unui specific cultural – le conferă statutul unor coduri semantice utile așa-numitei „comunicări interculturale”, la care participăm cu toții. De când există construcție culturală prin proiecte publice, altfel spus, de când culturile au intrat în raporturi de comunicare, s-a produs și un transfer de semnificații conceptuale de la una la alta, vehiculul constituindu-l conceptul intercultural. Dar fenomenul despre care încerc să vorbesc aici este mai degrabă filosofic decât propriu-zis culturologic. „Cultura” pe care o am în vedere, aceea care se află sub dominația anumitor determinații, așadar sub ocrotirea particularului, poate fi o teorie, o concepție, o atitudine, o reconstrucție filosofică. De exemplu, fără a ține seama de puterea, în sensul interculturalității astfel înțelese, a unor concepte din filosofia stoicilor, nu putem înțelege „atmosfera” stoică a unor filosofi românești de la începuturi și de mai târziu: filosofia lui Dimitrie Cantemir, cea a lui Samuil Micu, a lui Eufrosin Poteca sau chiar a lui B. P. Hasdeu; cine știe, după o interpretare din perspectivă etică, poate însăși filosofia lui Constantin Noica. Unele categorii ale filosofiei stoice devin, odată intrate în toposul filosofiei românești, concepte interculturale.

Fenomenul acesta se petrece totdeauna când o anumită categorie este transmutată într-un mediu nou. Toate categoriile filosofiei grecești trecute, îndeosebi de către Cicero, în orizontul cultural roman, fenomen care a îngăduit constituirea unei filosofii romane, sunt concepte interculturale. Totuși, un astfel de transfer poate conduce către două situații: a) una este cea descrisă până acum, în care o categorie filosofică trece în condiția de concept intercultural, noul mediu „citindu-l” pe cel originar prin mijlocirea sa; astfel, ambele ipostaze ale acelei categorii contează, acum, în limitele unui concept intercultural; exemple potrivite ar fi categoriile filosofiei grecești preluate (transmutate) de Heidegger în toposul filosofiei germane (poate în cel al filosofiei contemporane), printre ele: *aletheia*, *ousia*, *logos*, *polis* etc.; b) alta este situația în care o categorie filosofică este păstrată în condiția sa, prin utilizarea sa constitutivă (în sens kantian) într-o reconstrucție filosofică nouă; este cazul cel mai frecvent în istoria filosofiei; vorbind despre Heidegger, trebuie spus că el nu doar a transpus intercultural anumite categorii ale filosofiei grecești – deși acest fapt nu poate fi nesocotit, iar pentru unii interpreți ai săi tocmai acest fenomen are semnificația cea mai importantă în privința operei heideggeriene –, ci el a folosit „constitutiv” unele dintre aceste categorii, conservându-le statutul; dar o asemenea conservare presupune o ruptură, în alt sens: categoria filosofică în cauză se predică acum în alte condiții „subiective” (de la subiect, în sens logic și ontologic), instituind

sensuri și înțelesuri noi. Ea nu mai este doar un instrument, ci poate deveni „metoda” însăși a reconstrucției filosofice (așa cum se întâmplă la Heidegger cu unele categorii ale filosofiei grecești; dar cum nu se întâmplă la Noica atunci când vorbește despre „ființa” grecească și „devenirea” germană” [ambele, categorii filosofice], tocmai în sensul că prin acestea două avem cele două filosofii veritabile ale istoriei – culturale – de până acum: el accentuează poziția conceptual-interculturală a acestor „termeni”). De aici, cred, și două lecturi ale unei reconstrucții filosofice: în registru conceptual intercultural și în cel propriu-zis categorial.

Situația pe care o am în vedere aici, relativ la opera lui Noica, este de primul tip: o anumită categorie filosofică este transmutată în condiția conceptului intercultural. Desigur, această operație nu are de-a face cu ideologia – cu toate că spațiul acesteia, bine reprezentat în orizontul culturii contemporane, este saturat de asemenea situații –, ci cu ideo-logia noiciană, veritabilă „cheie” de construcție, dar și de interpretare, a operei în cauză. Construcțiile noiciene despre Goethe, despre *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel, aprecierile sale în legătură cu cele două categorii ale filosofiei grecești (ființa) și germane (devenirea), interpretările sale la anumite producții literare, construcția logicii lui Hermes (apreciată de autorul însuși ca o hermeneutică a culturii) constituie fapte semnificative pentru situația descrisă mai sus. Atunci când filosoful român reconstruiește „lumea” (gândește lumea, încă o dată, de la început, cum ar spune Blaga), punând la lucru un model ontologic, categoriile propriu-zis filosofice sunt mai degrabă noi, deși totdeauna ne putem gândi la anumite contexte „culturale” în care acestea ar putea fi semnificative, pentru că tocmai aceste contexte reprezintă locul lor de origine. De exemplu, categoria „devenirii întru ființă”, deși ar putea fi socotită, pentru o bună înțelegere, în ordinea spațiului conceptual intercultural creat de Noica însuși pentru categoriile de ființă și devenire, atunci când ținem seama de funcția constitutivă a acestei categorii, are un statut categorial, iar aceasta este prima sa semnificație.

La Noica, o schimbare de regim filosofic propriu celei de-a doua situații suportă însuși conceptul de „categorie”. Dar nu este vorba în cazul acesta despre un simplu transfer de semnificație, ci despre o veritabilă instituire de semnificație: Noica, deși plasează acest concept și în contexte filosofice construite de el însuși, îl gândește în registrul convențional al conceptului intercultural, așadar particular, chiar dacă de cele mai multe ori suportul categoriei este însăși rațiunea, înțeleasă fie ca o facultate generică a ființei umane, fie ca element originar (raționalitatea). În plus, jocul său cu prepozițiile care ar trebui să preia rosturile unor operatori ontologici (așa cum conjuncțiile au preluat rosturi logice, prin inventarea logisticii), căpătând, astfel, statutul unor suporturi conceptuale pentru construcțiile filosofice veritabile, apoi exploatarea culturologică a unor concepte precum „individualul”, „personalitatea” (în cazul lui Goethe, de exemplu, și al analogiei dintre opera sa și cultura română), „progresul” etc., de asemenea, transpunerea în orizontul convențiilor culturologice (particularizatoare) a unor creații filosofice și non-



filosofice, care au propria lor ordine „spirituală” (non-particulară) etc. constituie probe ale așezării unor categorii, precum și a „categoriei” ca atare, în registrul convențional și, desigur, ideo-logic al conceptului intercultural.

Este destul de clar faptul că o categorie precum cea de „categorie” nu-și poate păstra statutul decât prin construcția unui întreg tablou (sistem) categorial, fiindcă doar în această modalitate categoria respectivă funcționează constitutiv, această funcție fiind definitorie pentru ea. Din această perspectivă, doar regândirea categoriilor kantiene din *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, împreună cu schemele dialectice obținute prin prelucrarea unor categorii hegeliene și cu interpretarea, să-i spunem „dinamică”, a unor existențiali din ontologia fundamentală a lui Heidegger, împreună și cu structura „tematică” a conceptului devenirii întru ființă, toate, desigur, din lucrarea amintită, constituie o veritabilă reconstrucție filosofică și, ca atare, toposul care consacră categorialitatea „categoriei”, păstrarea ei în regimul funcțional (constitutiv) al categoriei filosofice, fără trecerea sa în regimul convențional și particularizator al conceptului intercultural. În *Tratat*, categoria nu funcționează categorial. Precizările referitoare la categorie (contextele sunt, toate, tehnice, vizând un scop instrumental, de aceea îmi îngădui să spun „precizări”) sunt de sens conceptual-intercultural. Iată câteva „probe”: (1) „categoriile își pot schimba funcția, păstrându-și numele...”; „categoria nu poate denumi decât ceva precis: un *predicat* universal”; „categoriile se pot defini și recunoaște în chip sigur: sunt *numai acele concepte a căror limitare de predicare nu limitează*”; (2) „În sens tradițional – și acesta a rămas sensul utilizabil – se numește «categorie» spusa cea mai generală despre lucruri, așadar clasa ori clasele cele mai largi de predicate posibile”<sup>17</sup>. Exceptând discuția din finalul *Tratatului* despre diferența dintre categoriile lucrului și cele ale elementului, categoria nu are o funcție constitutivă, nu determină în vreun fel construcția ontologică din această lucrare. Poate că Noica nici nu a fost interesat de o astfel de situație a categoriei, de vreme ce o pusese pe aceasta să funcționeze categorial în lucrările de pregătire sau de întâmpinare a construcției sale ontologice din *Tratat*.

Oricât ar părea de ciudat, date fiind demersurile pe tema categoriilor filosofice din mai multe opere ale lui Constantin Noica<sup>18</sup>, miza sa în demersurile de tip ontologic (nu doar din *Tratat*) nu este, așadar, „categoria filosofică”, ci „conceptul intercultural”; adică nu o categorie a minții (poate a rațiunii, în concept noician), care, așa cum spunea Blaga, este, totodată, și concept fundamental pentru construcția filosofică, în măsura în care joacă un rol constitutiv în reconstrucția filosofică propriu-zisă, ci o noțiune creată la un moment dat într-o „cultură” (gândită, la limită, chiar după criteriile istorice, eventual spiritual-comunitare, dar nu etnice), pentru a-i exprima „eul” propriu sau pentru a-l exprima pe Celălaltul ei în raport cu sine (asemenea „dimensiunii românești

<sup>17</sup> Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, p. 232–237; p. 364.

<sup>18</sup> În opera lui Constantin Noica se află și o lucrare care are drept temă prezentarea, după o anumită regulă, a categoriilor din tablourile platonician, aristotelic și kantian. Este vorba de *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, București, Editura Științifică, 1969.

a existenței”, despre care vorbește Mircea Vulcănescu, și care semnifică modalitatea în care românul îl „prinde”, „înțelege”, pe Celălalt<sup>19</sup>), noțiune transmutată apoi în noi condiții culturale, cu voia sau fără voia mediului natal. Un simptom al acestui transfer îl reprezintă însăși cupola culturologică a construcțiilor noiciene referitoare la unele cuvinte românești care au puțința de a da seamă de sensuri de care nu pot da cuvinte similare din alte limbi (teoria „restului”).

Lucrul cu astfel de categorii trecute în condiția conceptului intercultural poate fi admirat, la Noica, chiar în privința celor două categorii despre care a fost vorba și mai sus, socotite de filosof ca fiind fundamentale pentru cele două filosofii împlinite în istoria filosofiei: *ființa*, pentru filosofia greacă, *devenirea*, pentru cea germană. De altminteri, tocmai de la încercarea de a pune alături, într-o construcție filosofică, aceste două categorii – gândite de Noica sub convențiile conceptului intercultural – capătă îndreptățire ontologia sa și, odată cu aceasta, întreaga filosofie noiciană. (Totuși, categoria răspunzătoare de reconstrucția filosofică noiciană, în partea sa ontologică, este una „nouă”, anume cea a „devenirii întru ființă”.) Dar în toate acestea este vorba, înainte de orice, despre preeminența culturii față de spiritualitate, în condițiile în care amândouă rămân să-și exprime exigențele în fața omului. Cuprinderea ideo-logică a categoriilor și accentuarea „realității” lor culturale sunt fapte care provoacă trecerea în orizont secund a mișcării reflexive a categoriilor filosofice, mai bine zis, a mișcării către sine a gândirii care lucrează cu ele.

În privința „categoriei”, spuneam, se poate constata această schimbare a tonului discursiv, de la registrul categoriei filosofice la cel al conceptului intercultural. Într-un fel, această modificare are două aspecte semnificative: unul se referă la preeminența instrumentului față de metodă, tematizată mai sus, cealaltă la preeminența culturii față de spiritualitate, amintită și ea mai devreme. Aceste două concepte din urmă, cultură și spiritualitate, par a se confunda în expunerile lui Noica. Deseori el folosește acești doi termeni fără a-i separa, defini, închide într-o semantică, fie aceasta deschisă, apoi, către fel de fel de tematizări, reorizantalizări, dislocări. Dar pot fi identificate și locuri ale operei în cauză unde diferența dintre cele două apare, chiar dacă nu accentuată cât s-ar cuveni. Dincolo însă de ceea ce găsim la Noica pe această temă, trebuie spus că cele două sunt diferite în funcție de felul în care își primesc îndreptățirea de la om, purtătorul lor, și după felul în care omul își atitudinalizează raporturile cu sine și cu Celălalt, mai cu seamă în actul filosofic: atitudinea poate fi naturală sau propriu-zis filosofică, re-constructivă.

*Cultura* este spațiul confruntării cu Altul, și din această confruntare se edifică propriul eu. Ea cuprinde creații umane limitate, care, spre a vorbi ca Noica, limitează dintr-o anumită perspectivă „mișcarea” umană, dar și creații care, deși sunt limitate, nu limitează, ci deschid continuu posibilul uman către noi

<sup>19</sup> Cf. Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, în vol. *Dimensiunea românească a existenței*, ediție de Marin Diaconu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1991.

întruchipări, acestea din urmă nefiind nici ele întâmplări ultime ale unui parcurs, ci doar momente pe o cale ce nu se termină niciodată. *Spiritualitatea* cuprinde și ea creații de tipul al doilea, dar înainte de toate, ea cuprinde „evenimentele” (veritabile întâmplări destinale) prin care aceste creații, din exteriorul lor (cultura fiind mediul extern care, spune Noica, poate fi chemat înlăuntrul unui om), provoacă „reflexivități”, reveniri ale omului asupra sa, recunoașteri de sine, am putea spune. Spiritualitatea tocmai aceasta reprezintă: totalitatea evenimentelor, toposul acestora, strângerea lor în spațiul limitat al unui sine, pentru ca acesta să se exprime pe sine, să-și iasă din sine, chiar, ec-sistând, cum ar spune Heidegger. În a doua „Introducere” din cele *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, filosoful român așază un mic discurs despre „Suflet și spirit”. Felul în care își prezintă termenii este foarte asemănător cu desfășurarea cuplurilor recesive ale lui Mircea Florian. Sufletul este termenul dominant, spiritul este termenul recesiv. Nici unul nu poate lipsi din structura omenescului, fiindcă ei „reprezintă o polaritate definitorie pentru om”<sup>20</sup>. Și o asemenea așezare „recesivă” constituie un indiciu al orizontalizării secunde a spiritului. De altminteri, însuși discursul despre „maladiile spiritului” constituie un asemenea indiciu, în ciuda semnului de excelență umană sub care Noica le tematizează.

Cu ideea lui despre mediul extern care devine mediu intern, Noica așază cultura în fața spiritualității, iar atitudinea naturală a conștiinței pune ordine în „lume”. De aici, alte fapte semnificative, printre ele fiind și acela de la care a pornit discuția noastră: preeminența instrumentului față de metoda de filosofare și contextualizarea ideo-logică a ontologiei noiciene.

Metoda lui Noica în ontologie – în măsura în care instrumentalizarea modelului ontologic triunghiular cu scopul de a gândi ființa de primă instanță și pe cea de a doua instanță nu constrânge conștiința filosofică să funcționeze exclusiv după exigențele sale – cuprinde două momente: cunoașterea mediului extern, ceea ce ar însemna, cu un singur cuvânt, *învățare*, și re-cunoașterea de sine, ca înlăuntrizare a mediului extern (a culturii), ceea ce am putea numi *cultură*. Dar din acest scenariu lipsește totuși ceva, a cărui prezență ar fi schimbat întreaga desfășurare a ideii noiciene despre ființă: precomprehensiunea de sine a „filosofului”, operație anterioară „învățării”, dar, într-un fel, necesară pentru a se ajunge la cultură și pentru ca închiderea astfel căpătată să se deschidă din nou, și tot așa, la nesfârșit (ca posibilitate), cele două, învățarea și cultura, alcătuind astfel cercul *spiritualității*.

<sup>20</sup> Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, București, Editura Univers, 1984, p. 114. Iată cum apar cele două: „În timp ce el, sufletul, are plinătatea timpului real, spiritul vine să scoată în relief formele, contururile și marile rânduiri. Peste întunericul germinativ al sufletului, el aruncă plasa înlănțuirilor lucide și, la rândul său, preferă să piardă partea decât să uite de întreg. Sufletul divide, spiritul unește; sufletul individualizează, spiritul subsumează; unul este spontan, celălalt reflectat; unul își face loc în lume așa cum este ea, celălalt schimbă lumea spre a putea viețui în ea”; *ibidem*.

Noica însuși dă seamă, uneori – dar mai degrabă în proiectele sale ontologice, decât în *Tratat* – de o structură operațională asemănătoare, alcătuită din patru momente, cel din urmă devenind, dar într-o altă ordine, cel dintâi; această structură ar putea fi gândită astfel: a) *precomprehensiunea de sine*; b) cunoașterea mediului extern, prin *învățare*; c) re-cunoașterea de sine prin înlăuntrizarea mediului extern, *cultura*; d) „lucrarea” acestui mediu înlăuntrizat ca și cum ar fi însăși ființa „lucrului” primitor: *spiritualitatea*. Acest din urmă moment devine, apoi, simplă precomprehensiune de sine, așa încât mișcarea este reluată. Desigur, astfel este refăcută, formal, structura synalethică, structura circulară proprie adevăririi tematice. Totuși, în construcția ca atare, lipsește primul moment. Tocmai această lipsă constituie una dintre dovezile puternice în sprijinul preeminențelor legate de cele trei aspecte metateoretice ale operei lui Noica, discutate în lucrarea de față.

Contextualizarea ideo-logică despre care este vorba aici constituie un orizont de semnificații pentru aceste trei aspecte metateoretice. Iar trecerea categoriei filosofice în condiția conceptului intercultural reprezintă un „instrument” al acestei contextualizări. De asemenea, contextualizarea ideo-logică a ontologiei separă apele înăuntrul acesteia: ea își atrage, conferindu-le o semnificație maximă, „instrumentul”, atitudinea naturală, cultura și, odată cu aceasta din urmă, conceptul intercultural. Sunt trecute în rândul secund de semnificații: „metoda”, atitudinea unei conștiințe non-naturale, spiritualitatea și, odată cu aceasta, însăși categoria filosofică. Fără ca acestea din urmă să poată lipsi din scenariul ontologic.

### 3. MODELUL ONTOLOGIC ȘI INSTRUMENTALIZAREA SA

Ideea de model ontologic are o descendență presocratică. Primele ontologii – după unii istorici ai filosofiei, „cosmologii” – au această demnitate filosofică tocmai datorită întrupării unui model ontologic. Noica, însă, pentru a construi un model ontologic, valorifică istoric (în sensul unei „eficacități istorice” gadameriene) filosofile „spiritualismului german”, mai cu seamă filosofia lui Kant și cea a lui Hegel. Potrivit modelului ontologic al lui Noica, descoperirea „ființei din lucruri” începe cu generalul. Nu este vorba de o reconstrucție a ființei, ci despre o *descoperire* a sa, pentru că deja este pus într-o condiție instrumentală modelul, neconstruit încă, e drept, dar aflat într-o intenție clară. Iar generalul face parte, desigur, din constituția lucrului. „A vedea că lucrul *este* înseamnă deci – în primul rând – a surprinde identitatea, înlănțuirea și organizația lui, iar acestea laolaltă dau aspectul de generalitate din ființa lucrurilor, reprezentând, înaintea oricărei alteia, generalitatea lui *internă*.”<sup>21</sup> Noica nu vorbește despre generalul în sens logic, lipsit de puterea de atracție – pentru a face să urce către el ceea ce este particular – sau căruia îi lipsește putința de a se coborî el însuși, prin „interpretare”, „realizare”, „întruchipare”, până

<sup>21</sup> Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, p. 246.

la nivelul individualului; vizat este generalul cu rost ontologic, adică acela aflat în structura ființei, cel care, mai bine zis, dă semne despre ființă, pentru că el însuși este, într-un fel, ființa, dacă ar fi să aplicăm o regulă a „logicii lui Hermes”, după care partea (aspectul) poartă cu sine întregul. Peste tot sunt răspândite generalurile, însă spațiul lor privilegiat îl constituie cultura.

Individualul este conceput nu în sine, ci prin raportare la întreg, la ființă, așa cum ne-a apărut mai devreme și generalul. Rostul lui în modelul ființei este de a calma generalul. „Lumea omului iese din beția generalului, ca tragedia din delirul bahic, prin virtutea individualului de a pune neîncetat măsură nelimitațiilor generalului”<sup>22</sup>. Peste tot în „lume”, așadar și în natură, și în cultură, pe pământ și în cer, sunt semnele individuale ale ființei. Însă și în acest caz, spațiul privilegiat este cel uman, mai bine zis, cultura. Individualul – a cărui ipostază exemplară este, totuși, organismul – aduce cu sine nu doar măsura nelimitațiilor generalului, ci și forma de intrare în viața lucrului a generalului însuși. Căci fără individual, generalul și-ar pierde semnificația ontologică. De altminteri, Noica va spune că nu putem vorbi despre ființa unui lucru – ceea ce înseamnă că nu putem vorbi despre lucrul ca atare – decât dacă sunt prezenți, actualizați, doi termeni dintre cei trei; al treilea fiind determinația, care, într-un fel, nu este „liberă” la acest nivel al ființei, ci întotdeauna aparține ori individualului, ori generalului, ori, în condițiile în care modelul se împlinește, ambilor termeni.

Cum s-ar putea apropia generalul de individual sau acesta din urmă de cel dintâi, dacă nu ar avea fiecare determinații? De fapt, tocmai determinațiile individualului și ale generalului inițiază, suportă, desăvârșesc mișcarea suitoare a individualului către general sau pe cea coborâtoare a generalului către individual. „Căci într-adevăr, ce sunt determinațiile, care au apărut ca manifestări ale lucrului ce prinde ființă? Ale cui sunt ele: ale generalului? ale individualului? Și *când* sunt ele determinații ale ființei? Să răspundem de pe acum că, deși cuplate, generalul și individualul își au fiecare determinațiile lor și că toată problema ființei va fi: buna întâlnire dintre determinațiile individualului și cele ale generalului”<sup>23</sup>. Noica susține că determinațiile sunt manifestări ale lucrurilor; aceasta înseamnă că oricând ele sunt relative la individual sau la general. Relativitatea lor nu constituie un motiv pentru a le coborî pe scara ontologică; dimpotrivă, tocmai relativitatea constituie condiția unei mișcări a lor întru ființa din lucruri. Datorită acestui statut, ele vor participa la modelul ontologic, și, la un moment dat, Noica va pune pe seama lor o funcție care le scoate din rând, așezându-le mai presus de ceilalți doi termeni.

Modelul ontologic triunghiular nu reprezintă o invenție „speculativă”, nici o idee fără suport, ci o veritabilă structură rațională acoperită de realitate. Ceea ce înseamnă că modelul ontologic constituie, totodată, însăși structura realității, a ființei din lucruri, mai bine zis. El nu are, așadar, un caracter transcendent, ci, asumând

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 250.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 253–254.

multe alte condiții, poate unul transcendent; oricum, el nu supraveghează din afară „mersul” lucrurilor prin existența lor, ci se află în lăuntrul lucrurilor tocmai pentru ca acestea să fie ceea ce sunt: lucruri și nimic mai mult. Cei trei termeni sunt, împreună și într-o anumită structurare, în lucruri; dar ei sunt, dintr-o altă perspectivă, potrivit „rațiunii” care îi așază în model, adică sunt într-o ființă, chiar dacă într-o ființă de a doua instanță, elementul. De aceea, ei nu pot fi – în ciuda unor afirmații ale filosofului care au rostul, mai curând, de a deschide câteva probleme pe care el trebuie să le rezolve pentru ca ontologia să nu se constituie într-un corpus „dogmatic” de cunoștințe – fără cel care le „constituie” structura ființială și le imprimă direcția într-o ființă: omul, sau, în limbaj kantian, acceptat în bună măsură de Noica, ființa rațională. Fiind într-o ființă (într-o elementul lor), lucrurile pot păstra în sinea lor și structuri „ființiale” parțiale, adică modelul ontologic neîmplinit. Așadar, sunt multe situații în care nu sunt prezenți, în una sau alta dintre „realități”, toți cei trei termeni, ci numai doi; în acest fel survin „precaritățile” ontologice. De aici încolo, Noica va pune în funcțiune modelul ontologic pentru a descrie și explica „lumea”, semnificație ontologică purtând lucrurile, apoi elementele, dar, înaintea lucrului, „haosul”, iar după element, „ființa ultimă”.

Atâta vreme cât modelului îi lipsește un element, lucrurile cărora le este proprie o asemenea situație se află în prefacere, o prefacere neorganizată, deși orientată către ceva, anume către dobândirea termenului lipsă din modelul ontologic. Odată modelul împlinit, realul – al cărui element este „lucrul” – trece într-o altă condiție a sa: *devenirea*. Aceasta reprezintă însă chiar ființa, anume „ființa lucrurilor”. Dar ce rost mai poate avea devenirea – care presupune, desigur, mișcare, energie, transformare, un substrat care să suporte mișcarea – după ce modelul ontologic a fost împlinit, iar ființa din lucruri să se odihnească? De fapt, susține Noica, abia de acum ființa iese la iveală prin ea însăși: întâi, pentru că și-a dat o ipostază, aceea a modelului ontologic împlinit, apoi pentru că însuși realul ce stă sub semnul acestei împliniri trimite dincolo de el: devenirea trimite către ființă, nefiind însă, prin aceasta, întotdeauna, într-o ființă. Așadar, devenirea, ca model ontologic împlinit în ipostaza ființei din lucruri, trimite către „ființa de a doua instanță”, *elementul*. Într-o definiție „sintetică”, elementul este tocmai mediul extern ce devine mediu intern. El, elementul, „există mai întâi și din el se desprind realitățile individuale (individualul – n.m.), de o parte, legile abstracte (generalul – n.m.), de alta”<sup>24</sup>. Desigur, se poate vorbi despre o ierarhie a elementelor, cele originare fiind: câmpurile materiei, viața și rațiunea, chiar despre o întrepătrundere a lor, o „împachetare” a lor, potrivit vorbei filosofului.

Devenirea constituie ființa de primă instanță, iar sensul ei nu anulează, ci, dimpotrivă, pretinde „funcțiunea” precarităților ontologice. Elementul reprezintă ființa de a doua instanță. Faptul de a fi în această condiție de „element” nu atrage după sine creșterea gradului de abstracție a ființei. Este vorba, mai degrabă, despre

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 335.

un spor întru ființă, pentru că modelul ontologic din lucruri, chiar împlinit, așadar ca devenire, are un sens funcțional; pe când ființa „ca element, și astfel ca mediu, are un sens mai mult decât funcțional, unul de subzistență reală”<sup>25</sup>. E drept, subzistă în mod real întâi determinațiile individualului și generalului, în formă de „mediu extern”, determinații care au posibilitatea de a trece în „forma” mediului intern, în acest mod ele „dând” realului însuși: pe de o parte, „realități individuale”, pe de alta, „legi de ansamblu”; în felul acesta, elementul nu pierde nimic, pentru că el „se distribuie fără să se împartă”. Cumva, schema aceasta de prezentare a ființei de a doua instanță, elementul, este foarte apropiată de aceea prin care Noica descrie prefacea lucrurilor, care are sensul mișcării acestora către împlinirea modelului ontologic. Totuși, există și o diferență de sens ontologic între lucru și element: acesta din urmă nu este „individuat”, „el nu are contur și nici un fel de consistență, deși este sau are o subzistență”<sup>26</sup>. Pe de altă parte, o asemenea evidențiere a diferenței dintre devenire, ca ființă de primă instanță, și element, ca ființă de a doua instanță, constituie și o regresie către originar, semnificativă, de fapt, ca „progres către ființă”.

Dată fiind această diferență de sens ontologic, nu mai este posibilă identitatea categoriilor devenirii (ale ființei de primă instanță) cu cele ale elementului. Cele din urmă, gândite după modelul kantian (alcătuit, cum știm, din douăsprezece categorii, grupate în funcție de cantitate, calitate, relație și modalitate), sunt: Unul multiplu, totalitatea deschisă, limitația ce nu limitează, comunitatea autonomă și real-possibil-necesarul<sup>27</sup>. Dintre acestea, prima îi aparține lui Noica, celelalte figurând și în tabloul categorial kantian. În plus, categoria Unu multiplu (o veritabilă instanță operațională de sens ontologic, în proiectul de reconstrucție a conceptului de „cultură europeană” din *Modelul cultural european*) presupune și două „aspecte categoriale”: situația și partea–tot. Întrucât elementul însuși poate fi o formă de devenire, Noica afirmă că, pe acest temei, putem vorbi despre *devenință*: devenirea la nivelul ființei de a doua instanță, acolo unde distincția real-possibil nu mai este operațională.

Cu devenința, suntem dincolo de lucruri; ba dincolo de realul individuat. De asemenea, din această perspectivă, omul pare a căpăta preeminență între cele ale lumii; cel puțin pentru că devenința, ca raționalitate, se distribuie (fără să se împartă) oamenilor; totuși, raționalitatea îl cuprinde pe om împreună cu tot ce are sau poate avea semnificație de realitate, chiar de real-possibil. „Dar ultimul tip de devenire întru ființă, pe care l-am numit devenință, nici nu mai este al omului ca atare, ci al elementului rațiunii cu restul elementelor cu tot: e raționalitatea cu toate elementele ei de ordin spiritual, laolaltă cu devenirea elementului viață, a elementului natură, energie, materie.”<sup>28</sup>

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 343.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 348.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 371.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 384.

Cu devenința suntem, așadar, dincolo de lucruri; dar am putea fi, cumva, chiar dincolo de devenință, totuși numai cu aceasta și numai potrivit unei gândiri analogice: în acest fel capătă sens „ființa ultimă”. Analogicul invocat de Noica se referă, de fapt, la structura ființei, asemenea (analogă) structurii omului: trupul ființei este devenirea (ființa lucrurilor), sufletul ființei este devenința (ființa elementelor), iar spiritul ființei este ființa ca ființă (ființa ultimă, ființa absolută; ființa care are o singură distribuție, fără să se împartă: fără împărțire, așa cum sunt și toate distribuțiile elementului). Desigur, nu ființa este structurată în analogie cu omul, ci acesta cu ființa.

Cu modelul ontologic triunghiular, Noica explică totul; iar explicațiile lui se constituie într-un corpus de cunoștințe despre lume; poate chiar într-un sistem de înțelesuri asupra realului, în ultimă instanță, asupra ființei. Desigur, în această construcție, ființa este termenul central: toate liniile de discurs, care tematizează multe probleme ale ontologiei clasice, apoi alte probleme noi, se îndreaptă către ființă. Modelul ontologic face posibilă inteligibilizarea realului, al cărui element este „lucrul”, cu ființa sa neîmplinită, dar și ca devenire, așadar ca ființă de primă instanță; însă modelul aruncă un înțeles și asupra haosului, ce apare ca „mediu” înăuntrul căruia cei trei termeni „ontologici” – generalul, individualul și determinațiile – sunt separați. Nimic din ceea ce ar putea avea o semnificație de „realitate”, fie și ceea ce se află sub nivelul ontologic al acesteia (haosul), fie și ceea ce este dincolo de acest nivel (ființa ultimă), nu scapă modelului ontologic. Faptul acesta este cu totul semnificativ pentru o reconstrucție filosofică: de aici își capătă ea statutul de „ontologie”. Are însă un rost și felul în care este utilizat un anumit model, o metodă de reconstrucție a lumii. Iar în această privință, la Noica este accentuat aspectul tehnic, utilizarea ca atare a modelului, „instrumentalizarea” sa. Primul semn al acestei recondiționări a modelului îl reprezintă tocmai locul pe care umanul îl are și în descrierea ca atare a modelului, dar și în ceea ce rezultă din punerea sa la treabă. În ambele situații, umanul este ceva de același tip cu restul existenței: vorbește despre aceasta raportul omului cu ființa, același cu raportul dintre orice altceva și ființă; eventual, poate fi vorba doar despre un privilegiu accidental, constând în faptul că omul administrează domeniul raționalității, socotit de Noica drept element originar. Nu poate fi vorba de o privilegiere a umanului, în sens fundamental – adică raportat la ființa însăși –, pentru că de la bun început Noica socotește că nu trebuie procedat precum Heidegger, care așează umanul dincolo de orice altă ființare, punând pe seama lui sarcini esențiale în sens ontologic. La limită, ținând seama de ontologia noiciană, s-ar putea spune așa: fără om, modelul ontologic ar fi la fel de activ. Totuși, fără un administrator al domeniului raționalității – care, întâmplător, este omul –, ar mai fi el la fel?

Preeminența este o relație; ea așează într-un anume dezechilibru doi termeni, neanulându-l astfel pe vreunul dintre ei. Preeminența instrumentului față de metodă, în filosofia lui Noica, nu înseamnă dispariția metodei, ci mai degrabă



condiționarea sa esențială printr-un anumit instrument. Fără îndoială, Noica pune la punct o metodă de filosofare, însă aceasta este dependentă de instrumentalizarea modelului ontologic. Una dintre probe pentru o asemenea stare de lucruri o reprezintă posibilitatea de a folosi modelul ontologic în noi reconstrucții filosofice, adică în afara filosofiei lui Noica, pentru a desfășura alte idei și în sensul survenirii altor acte de recunoaștere de sine pentru vreun gânditor (desigur, altul decât Noica). Deocamdată, nu s-au ivit astfel de utilizări, care ar fi conferit modelului ontologic triumfiular însușirile proprii unei metode de filosofare (așa cum se întâmplă, de exemplu, cu „metoda fenomenologică”); aceasta nu înseamnă că nu s-ar putea încerca, sau că nu ar putea să apară de acum încolo. Totuși, ceea ce este foarte important pentru o interpretare a modelului noician, dar, de asemenea, cu totul semnificativ pentru modelul însuși, este construcția sa ca atare: aceasta păstrează și puterea de a schimba accentul de pe instrumental pe metodic. În *Tratatul de ontologie*, scopul utilitar al modelului este copleșitor încă înainte de a fi pus la punct ca atare acest model. Nu cred că acest loc al operei noiciene poate fi interpretat în sensul unei reconstrucții filosofice care să-și elaboreze propria metodă de înaintare, de lămurire asupra lumii și de recunoaștere de sine a celui interesat de sensul lumii. Locul privilegiat în această privință este, cred, *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, unde Noica, cu grija gânditorului care știe că este cuprins în rosturile acestei lumi, pune în discuție anumite modele ontologice, sisteme de categorii, le corectează pe acestea, ceea ce înseamnă că le regândește, în așa fel încât să apară, în deschiderea astfel creată, o cale de filosofare. Conceptul devenirii întru ființă, precum și mișcarea sa, care îl conduce către condiția categoriei propriu-zis filosofice, se află în acest loc al operei noiciene. Cu oarecare libertate de interpretare, devenirea întru ființă ar putea fi gândită chiar pe modelul unui existențial heideggerian.

*Tratatul* este locul experimentării, mai degrabă, al punerii la probă a conceptului devenirii întru ființă, însă în această experimentare, datorită prevalenței atitudinii naturale, din perspectiva căreia prima instanță semnificativă a lumii este lucrul, accentul instrumental nu mai poate fi evitat. Aceasta nu înseamnă nicidecum că o conștiință propriu-zis filosofică nu mai operează aici; de altfel, cred că fără o re poziționare a acesteia, partea finală a *Tratatului* (37– 39) nici nu ar fi fost posibilă. Totuși, din dominația instrumentalului ies, în ultimă instanță, toate înțelesurile ontologice (cu tâlcurile devenirii, sensurile elementului etc.). La fel se întâmplă în mai multe lucrări „experimentale”, unele publicate înaintea *Tratatului*, altele după acesta, cum sunt: *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan și Scrisori despre logica lui Hermes*.

Accentul instrumental al construcțiilor lui Noica se asociază, așa cum am menționat și mai sus, cu atitudinea naturală, aceea care mai degrabă vrea să descopere realul, decât să-l reconstruiască ea însăși. În mai multe rânduri Noica precizează că modelul ființei este în lucruri, că acesta este interior realului însuși,

că tot ce capătă semnificație în „lume” se află sub orânduirea modelului ontologic. Nu cumva regăsim aici un semn al acceptării evidenței și obiectivității lumii exterioare, a „lucrului” ce urmează a fi pre-luat de o conștiință, pentru a i se scoate la iveală măsura sa de ființă? Noica lucrează ca și cum ar evita întrebarea fundamentală din perspectiva ontologiei: ce este?, cu toate că, în împrejurări accentuat tehnice, instrumentale, el formulează această problemă. Vreau să spun că ea nu are un rost constitutiv, poate re-constructiv, în ontologia noiciană, că ea nu funcționează ca o mirare originară care să-l pună pe filosof să regândească lumea încă o dată de la început, încercând să stabilească propriul filosofiei.

Într-un fel, evidența „lucrului” este pusă sub întrebare, dar nu în sensul unei dislocări prin care conștiința, renăscută tocmai prin re-poziționarea ce i-a îngăduit punerea acestei întrebări, să o „împarantezeze”, eventual să o nege, chiar dacă apoi ar reconstrui-o. Realitatea este evidentă, susține Noica; doar modul nostru de a o pre-lua categorial nu a fost întotdeauna cel corect, cel eficient, cel adecvat realului însuși (de fapt, lucrului însuși). Odată evidența lăsată în această stare în care o găsește și conștiința naturală, nici obiectivitatea nu mai are șanse de a trece în regimul unei contestații. Până la urmă, Noica nu privește – întotdeauna și consecvent – lucrurile în față, ci „teoriile” despre ele, arătând că acestea ar îngădui noi teoretizări, urmărindu-se neconținut o adecvare a instrumentelor de pre-luare a lucrurilor cu lucrurile înseși, o adecvare a subiectului cunoașterii la obiectul cunoașterii. Duplicitatea aceasta epistemologică este structurantă în demersul ontologic noician. Ceea ce spun aici nu se referă însă și la *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, loc în care găsim chiar un fel de „critică a rațiunii (pure)”, în model kantian, dar întoarsă tocmai împotriva acestuia, și nu doar pentru anumite inconsecvențe sau pentru anumite blocaje ale gândirii, ci din motivul că lucrurile altceva spun decât ceea ce se află, pe aici, pe colo, în tabela categoriilor kantiene, parte esențială a proiectului criticii rațiunii pure.

Funcțiile conștiinței comune, îndeosebi aceea pe care o pune la încercare Noica, cea cognitivă, nu pot fi, în mod definitiv, reflexive; ele au de-a face continuu cu ceva „din afară”, în sensul preluării exigențelor pe care le exprimă acest ceva. Totuși, spiritul se definește tocmai prin mișcarea către sine, de sens reflexiv, fiind vorba, așadar, de o rătăcire pe care el și-o asumă, dar din care capătă suficient impuls către o regăsire de sine: o regăsire prin Celălalt, căruia îi oferă, în mod definitiv, un „spațiu” de locuire. Acceptând o asemenea înțelegere a spiritului – care este la îndemâna noastră, căci ne-o oferă tradiția filosofică la care participăm – nu mai putem fi conduși către ideea lui Noica despre înlăuntrizarea mediului extern. Fenomenul înlăuntrizării este potrivit lucrurilor, care există, în mod necesar, în mediul unor elemente; acestea din urmă devin interioare, în acest fel împlinindu-se lucrul însuși. În plus, petrecut pentru om, acest fenomen indică mai degrabă o necesitate sub care se află omul: este, însă, chiar necesitatea sub care se află toate celelalte făpturi ale lumii: ele sunt ceva numai dacă elementul le constrânge să fie.

Noica raționalizează această mișcare din afară înlăuntru, pentru că ceea ce este în afară – dincolo de „lucru”, elementul, ființa de a doua instanță; chiar și ființa ultimă – este mai puternic, are în măsură mai mare semnificație ontologică.

Totuși, este firesc să recunoaștem că Noica nu folosește acești termeni – „în afară”, „înăuntru” – în sens comun, și că el nu multiplică lumile, una dintre acestea fiind pe dimensiunea lui „în afară”, alta pe dimensiunea lui „înăuntru”. Ființează o singură lume, care este structurată potrivit modelului ontologic. Numai că acești doi termeni – în afară și înăuntru – au, totuși, un sens: un sens ontologic, ceea ce înseamnă că ei dau seamă de o anumită diferență în ființa însăși sau cel puțin de o diferență semnificativă prin raportare la ființă; de aici rostul lor legat de cele trei dominante ale filosofiei lui Noica, despre care este vorba în acest studiu. De asemenea, este de observat că un concept precum cel de limitare vine să corecteze această idee despre necesitatea exterioară care dă legea realului, prin fenomenul de înlăuntrizare. Spre deosebire de limită, care vine din afară pentru a „mărgini” lucrul, limitația este o mărginire dinăuntru. Ea este însă valabilă numai pentru element, nu și pentru lucru. „Devenirea (ca ființă a lucrului – n.m.) nu are și nu instituie limitații, iar dacă deosebim între limită și limitație, atunci lucrul ce devine este limitat (mărginit din afară, iar nu sub mărginirea dinăuntru, care i-ar da o limitație) și prin devenire ceva dat cel mult își mută limitele, dar nu și le depășește niciodată.”<sup>29</sup>

Dacă, pe de o parte, este vorba de om ca administrator al raționalității, fapt care condiționează însăși ontologia, iar pe de altă parte, spiritul despre care vorbește Noica nu se împlinește ca mișcare către sine, ceva trebuie să apară și să pună la un loc omul, astfel conceput, cu mișcarea aceasta de înlăuntrizare. Desigur, apare ceea ce am constatat și mai devreme că poate cuprinde fenomenul înlăuntrizării (în cazul omului): cultura. Aceasta reprezintă spațiul în care omul își exersează toate puterile, dar, desigur, sub constrângerea convențiilor de toate felurile, fiindcă spațiul cultural nu este „natural”, ci supus continuu de-formărilor și re-formărilor prin proiecte publice. Nu avem de-a face, în urmare, decât cu preeminența culturii față de spirit, nu cu desființarea spiritului. De altfel, Noica însuși susține că aici, colo, câte un individ poartă cu sine umanitatea ca atare: el este omul însuși (sau, la fel de bine, am putea spune că el este umanitatea). Mai mult, „sinele individual, prin simpla dar deplină sa unire în alt sine individual, poate ține în cumpănă sinele universului, cerurile, ființa ca ființă. Este ființă și aci jos. Iar ontologia a dispărut din cultura omului ori de câte ori a întors capul de la lume”<sup>30</sup>. Instanță a raționalității și ea (adică a elementului originar), cultura constituie un orizont de „activitate”, un spațiu care cuprinde orice act omenesc îndreptat către sine, cărând după sine ceea ce omul a pus deja în lume. De aceea cultura are o dimensiune individuală – geneza sa și continuitatea sa vie sunt prin individ – și o dimensiune generală: este structurată de sensuri care depășesc și simpla încadrare individuală a omenescului, dar și pe cea particulară a sa.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 374.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 390.

#### 4. MODEL ONTOLOGIC, DIALECTICĂ ȘI JUDICATIV CONSTITUTIV

Cele trei aspecte metateoretice (dominante) ale filosofiei lui Noica, cercetate în trei orizonturi: al unor rosturi generale, în cel al unor sensuri ideo-logice, referitoare la relațiile dintre parte și întreg, și în cel al instrumentalizării modelului ontologic, au condus către o anumită tensiune a evaluării. Pe de o parte, avem faptul preeminenței instrumentului față de metodă, al preeminenței atitudinii naturale față de cea propriu-zis filosofică și, în final, pe cel al preeminenței culturii față de spiritualitate. Pe de altă parte, preeminența nu distruge nici unul dintre termenii ei, având mai degrabă condiția unei „contradicții unilaterale” noiciene, care nu conduce către aneantizarea termenilor – a unuia sau a ambilor –, ci către o conciliere a lor într-o unitate sintetică, în care identitatea celor doi este păstrată. Nu trebuie însă nesocotit sensul pe care un raport de preeminență între doi termeni îl exprimă, așa încât trebuie să luăm seama la pozițiile celor doi și la felul în care ei joacă în această relație. Am constatat însă în multe situații ale acestui raport trecerea termenului de-al doilea în poziția întâi; ceea ce înseamnă că Noica nu a încadrat rigid cei doi termeni, că relația lor, fie aceasta de preeminență a unuia față de celălalt, este relaxată în privința mișcării acestora. Tocmai de aceea se cuvine a cerceta acest ultim aspect al raportului de preeminență, pentru a pătrunde astfel mai adânc în orizontul tematizărilor ontologice noiciene. Desigur, cu riscul de a dezvălui anumite dificultăți de înțelegere și interpretare, de o parte, fel de fel de precarități de construcție filosofică, poate unele aporii, de alta. Dar poate fi ocolită o reconstrucție filosofică veritabilă de prezența, în chiar nucleul ei „categorial”, a aporiei? Și nu se cuvine ca o interpretare să scoată la iveală tocmai elementul de viață al unei filosofii, anume aporia sau aporiile prin care ea se deschide către orizontul care îi oferă un loc, cel propriu-zis filosofic?

Ceea ce va urma va înainta pe două direcții: una este aceea de a reface, în schiță, „critica rațiunii” din *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, cealaltă este aceea de a conduce discursul, pe baza celor prezentate deja, dar și pe baza schiței amintite, către câteva sensuri ale filosofiei noiciene care au o anumită semnificație pentru situarea acesteia în orizontul filosofiei contemporane; mizând pe aporiile structurale și pe categoriale proprii ontologiei noiciene. Prima presupune o discuție despre modalitatea în care funcționează – în regimul reconstrucției istorice și în cel al reconstrucției filosofice propriu-zise – dialectica la Noica. Cea de-a doua presupune o reinterpretare a aporiilor noiciene într-un sens non-dialectic (totuși, „logic”). Ambele direcții vor fi doar schițate, ele având – împreună cu discuția anterioară despre cele trei aspecte metateoretice ale operei lui Constantin Noica – mai degrabă rolul unei introduceri în cercetarea acestei opere. O asemenea preluare a filosofiei lui Noica este posibilă datorită următoarelor două condiții satisfăcute de aceasta: a) dialectica noiciană, în reconstrucție istorică și sistematică, se află în continuarea analiticii aristotelice (sistematic) și a celei heideggeriene

(istoric); b) dialectica noiciană, în reconstrucția sa sistematică, creează un spațiu al aparenței, în sens kantian, în care sunt actualizate câteva aporii semnificative pentru orizontul larg al filosofiei contemporane.

Faptul că Noica pune deseori în discuție problema dialecticii, dar nu numai în sensul unei descrieri a acesteia, în varianta antică platoniciană (sau chiar preplatoniciană), în varianta modernă hegeliană, ci și în sensul unei reconstrucții a dialecticii constituie dovada unui interes metodologic. Acesta nu are niciun rost în sine, ci numai în vederea unui act de reinstituire a filosofiei. Locul în care această preocupare se deschide către un proiect filosofic, referirile la dialectică precum și reconstrucția acesteia dobândind o formă împlinită, este reprezentat de lucrarea *Încercare asupra filosofiei tradiționale*. În mai multe rânduri am amintit de această lucrare, pentru diferite motive, dar abia acum poate devine limpede faptul că, în privința reconstrucției filosofice noiciene, lucrarea în cauză este un loc privilegiat, deoarece aici găsim un veritabil proiect filosofic. S-a întâmplat de mai multe ori în istoria filosofiei ca un proiect să constituie filosoficul cu mai multă putere decât alte tipuri de discurs. (Oricum, în filosofia kantiană aceasta este situația: proiectul filosofic despre posibilitatea metafizicii ca știință din *Critica rațiunii pure* este mai semnificativ filosofic decât „realizarea” proiectului din *Metafizica moravurilor*; cum alt proiect kantian vizând rațiunea practică, pus la punct în *Întemeierea metafizicii moravurilor și Critica rațiunii practice*, este de asemenea într-o poziție mai semnificativă filosofic decât aplicarea sa în *Metafizica moravurilor*.)

Am ales, în această lucrare, drumul de la „aplicație” la „proiect”, pentru că astfel, scoțând la iveală câteva „paradoxuri” ale construcției ontologice noiciene, în orizontul întins al aspectelor metateoretice ale acestei construcții, poate fi pre-luat mai bine proiectul ca atare: în structura și semnificația sa. Înainte de a stabili structura proiectului noician, trebuie stabilite câteva lucruri legate de dialectică. Proiectul noician este unul al dialecticii, în sensul reconstrucției acesteia în vederea reinstituirii filosofiei ca ontologie. Dar dialectica, înțeleasă ca metodă de punere în mișcare a conceptelor, în așa fel încât o idee să se desfășoare din sine, iar conștiința care lucrează astfel să devină interesată de ea însăși, adică reflexivă, a însoțit continuu „analitica”, încă de la începuturile filosofiei, mai cu seamă de la cele două filosofii-model ale Antichității, platonismul și aristotelismul. Regăsim această structură a unui proiect filosofic la Kant, cele două fiind în ipostaza de „analitică transcendentă” și „dialectică transcendentă”, ca părți ale unei „logici transcendente”. De asemenea, în spațiul filosofiei contemporane, Heidegger reconstruiește filosofic în forma unei „analitici ontologice a *Dasein*-ului”, dialectica luând chip, cred, în însuși interiorul a ceea ce Heidegger numește analitică, dar dincolo de o „analiză fundamentală pregătitoare a *Dasein*-ului”, anume în secțiunea a doua din *Ființă și timp* („*Dasein* și temporalitate”)<sup>31</sup>. Date fiind acestea, ar trebui să găsim și la Noica o „analitică”

<sup>31</sup> Cf. Heidegger, *Ființă și timp*, trad. rom. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Editura Humanitas, 2003; a se vedea îndeosebi Cap. II, §5.

alături de o „dialectică”. Le găsim, cred, pe amândouă în lucrarea amintită. Și le găsim, de asemenea, în *Întâia Introducere* (analitica) și în *A doua Introducere* (dialectica) dintre cele *Trei introduceri la devenirea întru ființă*. Referirile ce vor urma sunt însă numai la *Introducere*.

În câteva capitole ale acesteia, autorul se ocupă cu modificarea tabloului categorial kantian, pentru a-l apropia de condiția unei metode de construcție ontologică<sup>32</sup>. Două sunt reproșurile pe care Noica i le adresează lui Kant, în speță modului în care acesta a construit tabloul categoriilor: a) acestea nu au sensul unei mișcări „raționale”, sunt blocate în ele însele (reproș formulat, dar sub alte motive, și de către Hegel), adică nu sunt puse să intre în acte specifice pentru a depăși limitele intelectului – ale cărui forme sunt – pentru a deschide toposul rațiunii; b) categoriile sunt deduse din tipurile de judecăți proprii logicii clasice, chiar dacă deducția transcendentă kantiană presupune unitatea sintetică de a percepție ca „eu gândesc”; de aici și o problemă legată de numărul lor, mai bine-zis, de temeiul în virtutea căruia avem un anumit număr de categorii. Corecțiile noiciene la tabloul categorial kantian de aici pornesc. Și tocmai în sensul de a construi o metodă de filosofie – așadar, nu un simplu instrument – Noica lucrează în forma unei „analitici”, descriind elementele conștiinței care fac posibilă însăși filosofia. De fapt, *Încercarea...* poate fi socotită o lucrare asupra a ceea-ce-este filosofia. Oferă probă pentru această judecată însăși structura lucrării și chiar stilistica noiciană. În plus, operațiile firești ale unei reconstrucții filosofice veritabile, uimirea, speculația și aporia, sunt, toate, în act. Chiar și aceasta din urmă, aporia, prezintă aproape nefiresc în unele construcții filosofice românești. Celei dintâi i se dă expresie prin mulțimea întrebărilor: sunt fragmente întregi din această lucrare în care apar întrebări, una după alta, scopul fiind acela de a scoate demersul filosofic (ontologic) de pe făgașul său clasic, insuficient de puternic pentru a scoate în evidență rolul rațiunii de „funcțiune originară a gândirii”, pentru a-l recondiționa astfel încât el să dea seamă, înainte de toate, tocmai de acest rost al rațiunii.

Modul de lucru al lui Noica este diferit față de cel din alte lucrări; oricum, față de cel din *Tratat* (exceptând 37–39). Forma pe care o capătă discursul, mai întâi, este, așadar, aceea a unei „analitici”. Premisa acesteia este ideea după care categoriile și tipurile de judecăți trebuie deduse din cele trei „funcțiuni” (ontologice), ființa, devenirea și devenirea întru ființă. De asemenea, facultatea care face posibilă deducția, pe această cale ea tinzând către sine, pentru că este, esențial, reflexivă, este tocmai rațiunea. Din această perspectivă, deducția nu este altceva decât „răsfrângerea rațiunii în intelect”. Fiind facultate discriminativă, intelectul distinge între devenire, devenire întru ființă și ființă; rațiunea însă,

<sup>32</sup> „Situția în care ne apar cei trei termeni pe care i-am juxtapus categoriilor (devenirea, devenirea întru ființă, ființa; n.m.) ar putea duce – o spunem cu toată sfiala – la o revizuire a deducției transcendente; și, în orice caz obligă la o regândire a ei.”; Constantin Noica, *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, în vol. *Devenirea întru ființă*, p. 57.

reflectându-se în intelect, acceptând, așadar, într-o primă instanță, diferența dintre cei trei termeni, îi pune apoi într-o mișcare, în esența sa „dialectică”, dar după o structură a acesteia diferită față de cea hegeliană, socotită, totuși, model.

Deducția categoriilor (și a tipurilor de judecăți, însă aici, în această schiță de re-facere a analiticii noiciene, ne interesează doar faptul prim, iar acesta este legat, potrivit lui Noica, de categorii, nu de judecăți, cum se întâmplă la Kant) își are „izvorul” într-o unitate sintetică: nici nu ar exista o altă posibilitate. Această unitate sintetică este „devenirea întru ființă reflectată”<sup>33</sup>. Este de semnalat și faptul că rațiunea își exersează demersul reflexiv nu doar „răsfrângându-se în intelect”, ci și prin activarea unei facultăți de judecare, având un rol intermediar, cum se întâmplă, de altfel, și la Kant. Tocmai prin aceasta pot fi deduse și tipurile de judecăți. Având astfel de funcții, rațiunea, ca unitate sintetică și devenire întru ființa reflectată, este „funcțiunea originară a gândirii”.

Toate elementele unei analitici – luând drept model analitica transcendențială kantiană – se află în acest discurs al lui Noica (în *deosebi*, Cap. II, A.). Avem, așadar, o „analitică a conceptelor”, prin care sunt deduse categoriile, și avem, apoi, o „analitică a principiilor” (doctrina judecății), prin care sunt deduse tipurile de judecăți. Dar ceea ce e mai presus de orice, avem reguli clare de deducție – pornind de la unitatea sintetică reprezentată de rațiune – a categoriilor și, apoi, a judecăților, „datele” originare ale rațiunii fiind cei trei termeni ontologici: devenirea, devenirea întru ființă, ființa.

Dialectica, așa cum o croiește Noica, are nevoie de analitică. De altminteri, această „nevoie” poate fi sesizată, așa cum afirmam mai sus, în multe alte cazuri de construcții filosofice. Se-nțelege, dialectica noiciană va pune în mișcare cei trei termeni ontologici, însă numai după o anumită cadență a gândirii, care va aduce la ordine termenii și, de asemenea, îi va așeza în patru momente ale acestei mișcări, cu toate că ei sunt, nominal, trei.

Gândirea noastră este tematică, susține Noica, nu thetică. Aceasta înseamnă că, formal, punctul de plecare al gândirii este tema, nu teza. Aceasta din urmă reprezintă un început care se pierde în mișcarea noetică, în vreme ce tema constituie o prezență statornică în această mișcare și, mai mult decât atât, ea are un orizont propriu înăuntrul căruia este croită calea gândirii. Tocmai de aceea, se pleacă de la temă și se revine la ea, însă trecând prin antitemă și prin teză. Iată cum arată dialectica, în structura sa formală, adică ceea ce Noica numește „prototipul dialectic”: temă, antitemă, teză, temă (tema regăsită, cum preferă filosoful să spună în *Scrisori despre logica lui Hermes*). Atunci când această structură funcționează – Noica exemplifică actul prototipului dialectic pe construcții ale lui Kant, Platon și Heidegger –, dialectica își încarcă structura formală cu un conținut noetic, așa încât celor patru momente ale prototipului le corespund: ființa, devenirea, devenirea întru ființă, ființa. Mișcarea se reia, așa încât un orizont oferit de o temă se deschide către altul: mișcarea rațiunii nu încetează, pentru că însuși

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 62.

rostul rațiunii este de a fi în act. Într-un fel, structura tetrică a dialecticii, în ipostaza sa de prototip dialectic funcțional, este încă formală. Cele patru instanțe ale sale – ființa, devenirea, devenirea întru ființă și ființa – pot fi interpretate, însă, cu toate acestea, ceea ce se păstrează în orice mișcare a rațiunii este „cvartetul” alcătuit de termenii ontologici. Mișcarea rațiunii poate fi reprezentată ca niște cercuri concentrice, reprezentând orizonturile tematice pe care le străbate rațiunea. De aici ideea lui Noica de „rațiune ondulatorie”. Și tot de aici interpretarea „dinamică” – am putea spune, „ondulatorie” – a ontologiei fundamentale a lui Heidegger, mult mai atentă cu „obiectul”, dar și cu ceea ce reprezintă interpretul însuși, decât alte modalități de interpretare, mai cu seamă decât interpretarea „structuralistă” care domină încă spațiul preluărilor filosofiei heideggeriene.

Dialectica este mișcare, pentru că rațiunea însăși este. În ultimă instanță (ceea ce înseamnă că de la bun început), dialectica este „transcriere a dezbaterii rațiunii cu sine”<sup>34</sup>. Ca metodă, dialectica ar trebui să urmeze întocmai mișcarea gândirii. Chiar așa se întâmplă, atunci când gândirea se ocupă cu „problema ontologică”. Ceea ce înseamnă că dialectica trebuie să dea seamă tocmai de ceea-ce-este. De altminteri, potrivit prototipului dialectic funcțional (aflat în act), ființa este punctul de plecare și, desigur, cel de sosire. Numai că ambele puncte nu sunt, până la urmă, decât momente ale unei mișcări din ce în ce mai ample. Nu cumva, gândind astfel, neoprirea întru odihnă a rațiunii semnifică pierderea ființei în chiar clipa în care ea este primită (prin mișcarea dialectică a rațiunii)? Iar dacă aceasta este „realitatea” legăturii dintre rațiune și ființă, nu înseamnă că, deși acestea două sunt, în fapt, una, rațiunea trebuie să-și înceapă mișcarea – acea mișcare prin care ea încearcă să dea seamă de sine, dând de ființă – de la o ființă? Iar aceasta nu este, cumva, tocmai ființa din lucru, ceea ce Noica va numi, în *Tratat*, ființa de primă instanță?

Am putea accepta această înțelegere, dacă nu ar fi aici ceva pe care acum trebuie să-l arătăm, pentru că, într-un fel, el a reglat toată această „critică” a filosofiei lui Noica: rostul reconstrucției dialecticii nu este reprezentat doar de interesul de a construi ontologic folosind o metodă adecvată; dacă socotim că această reconstrucție este ea însăși parte a construcției ontologice – poate însăși partea care este în stare să poarte întregul în sine și să dea seamă de el – atunci ea trebuie gândită și după predeterminările „logice” ale discursivității. Din această perspectivă, analitica și dialectica sunt formele discursivității filosofice, mai bine-zis, modelele acesteia, pentru că ele au reglat de la bun început uimirea originară, desfășurarea speculației, modalitatea aporetică, toate elemente ale filosoficului. Oricum, discursul de tip filosofic trebuie să participe la un „model” de instituire a interogațiilor, de formulare a răspunsurilor, a argumentărilor legate de o anumită problemă, pentru că altfel nu poate intra în identitatea propriu-zis filosofică. Numai astfel, așadar, elementele discursului filosofic, având formă

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 104.



conceptuală, sunt așezate în rețele categoriale ce formează o unitate și comunică „idei” filosofice (sau, respectând o distincție noiciană, măcar gânduri cu încărcătură filosofică). Analitica și dialectica reprezintă un fel de scenarii normative și numai astfel ele constituie însuși modelul discursului filosofic<sup>35</sup>.

Având în primul rând un caracter formal, aceste două scenarii normative au o anumită legătură cu logica. Poate nu întâmplător ele au intrat în formă desăvârșită la Aristotel, în contextul construcției logicii sale ca *organon*. E drept, rostul dialecticii îl are, în logica aristotelică, „topica”; prin aceasta însă nu avem decât o diferență nominală, nu conceptuală. Legătura acestora cu logica nu este una superficială; de fapt, logica însăși a comandat constituirea acestor scenarii normative, care să pună în ordine orice discurs – inițial, pe cel filosofic – și care să ofere, totodată, spațiul de desfășurare a gândului, poate chiar orizonturile de mișcare a gândirii. Dar logica este *logos*-ul formal; mai bine-zis, o ipostază a *logos*-ului care păstrează din bogăția acestuia doar aspectul formal (uitându-se aspectul său de temei al tuturor lucrurilor, chiar cel corespunzător faptului de a rosti etc.); logica este *logos*-ul de-naturat, adică scos din „natura” sa, chiar din ființa sa (deși nu este vorba despre un *logos* des-ființat). Și întrucât judecata este forma logică fundamentală – desigur, și pentru reconstrucțiile filosofice moderne și contemporane –, iar adevărul este concentrat în spațiul acesteia, am putea vorbi despre o „dictatură a judicativului”; sau, mai simplu, despre „judicativul constitutiv” pentru discursul filosofic. Cu scopul de a oferi minime date despre judicativul constitutiv, necesare înțelegerii semnificațiilor finale ale acestei interpretări la Noica, formulez câteva „reguli” fundamentale prin care el intervine constitutiv în discursul filosofic. Le preiau ca atare dintr-o lucrare proprie nepublicată: 1) *logos*-ul trebuie să apară de-naturat, ceea ce înseamnă că gândirea este vizată cu precădere sub aspectul său formal; 2) adevărul trebuie să fie în proprietatea exclusivă a judecății; 3) problemele semnificative în spațiul discursivității sunt alcătuite dihotomic, adică pe structura diferenței speciilor contradictorii; fundamentale sunt diferențele: raționament corect – sofism; cunoaștere veritabilă – cunoaștere părelnică; formă logică – obiect real; real – aparent; 4) adevărul este în esența sa, în ultimă instanță, corespondență între două naturi diferite (de exemplu, între forma logică și „realitate”); 5) diferența dintre ceea-ce-este și ceea-ce-nu-este trebuie socotită fundamentală, dar numai în măsura în care termenul al doilea (ceea-ce-nu-este) este gândit ca fiind dependent de cel dintâi.

Potrivit tradiției analiticii și dialecticii, cea dintâi este o „morfologie” a gândirii, o descriere a facultății de cunoaștere, iar cea de-a doua este mai degrabă o punere la lucru a elementelor descoperite în analitică, totdeauna existând riscul abaterii de la regulile judicativului constitutiv; puterea lor constrângătoare este

<sup>35</sup> *Analitica*, de la gr. *analio* = „a examina în amănunt, a rezolva o problemă”; *dialectica*, de la gr. *dialego*, *dialegesthai* = „a discuta, a dialoga, a vorbi un limbaj particular”; Cf. Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, București, Editura Humanitas, 1993; art. *dialektike*; Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, București, Editura Paideia, 2001; art. „analitica”, „dialectica”.

păstrată însă, iar atunci când regulile în cauză sunt depășite, prin dialectică, se constituie un spațiu al aparenței: Kant ne instruește în această privință cu dialectica sa transcendențială.

Și analitica lui Noica este o morfologie a rațiunii; iar dialectica, o activare a unui prototip operațional; ceea ce înseamnă că cele două, analitica și dialectica, și-au intrat în rosturile lor tradiționale și în proiectul ontologic noician. De altminteri, lucrurile stau astfel la filosofii pe care el îi citează deseori: Platon, Aristotel, Kant, Hegel, Heidegger. Fără o asemenea participare, la convențiile dictaturii judicativului, construcțiile acestora nu ar fi fost socotite filosofice. Totuși, tocmai la astfel de filosofi există și cele mai clare și mai puternice elemente de atingere a limitei dictaturii judicativului, așadar, de deschidere a unui orizont non-judicativ, care să facă posibilă revenirea *logos*-ului întreg. Dar dacă Noica se îndreaptă către astfel de reconstrucții filosofice, care pun sub noi condiții judicativul, înseamnă că el însuși a avut o anumită sensibilitate – poate un „sentiment”, nu încă o „gândire” – pentru orizontul abia întrezărit al non-judicativului. Că lucrurile astfel stau, trebuie arătat. Spațiul acestei lucrări este însă prea îngust pentru un asemenea demers. Poate fi însă îndreptată atenția, pentru o clipă, către câteva elemente de filosofie noiciană care par a purta sensuri non-judicative.

Cele mai semnificative dintre acestea sunt înseși aporiile dialecticii noiciene, ale dialecticii în regim sistematic, așa cum ea apare în *Încercare* și în *A doua Introducere*, dar și ale dialecticii funcționale din *Tratat* sau din *Scrisori despre logica lui Hermes*. De altfel, în genere, „*aporia* și formele verbale înrudite sunt strict legate de dialectică”<sup>36</sup>.

Unele aporii sunt formale: 1) structura discursului noician cuprinde două părți: judecată formulată și exemplificare; care dintre acestea cuprinde adecvat mișcarea rațiunii? Dacă cea dintâi, atunci exemplificarea își pierde orice rost; dacă aceasta din urmă, atunci judecata, ca element rațional, nu respectă cadența rațiunii. Structura aceasta pare a fi cu totul naturală; și poate fi, dar într-o construcție „teoretică” ea are un potențial aporetic. În context, ea amenință însăși structura prototipului dialectic. Pe de altă parte, cel puțin în proiectul ontologic noician, o asemenea structură discursivă potențează speculația, ea însăși rostuită în scenariul filosofic, pentru a conduce uimirea originară către o nouă uimire. O asemenea structură cred că se potrivește, în mod „natural” – excluzând *aporia* – unui demers de filosofia culturii; 2) o *aporia* formală este deschisă și de cele două ipostaze ale structurii dialecticii noiciene: prototipul dialectic și rațiunea ondulatorie. Și aceasta, pentru că cel dintâi pare a fi static, fix chiar, în privința momentelor pe care le cuprinde, deși, pe de altă parte, poate fi aplicat la orice obiect. Numai că rațiunea ondulatorie limitează această putere de aplicație a prototipului dialectic la ființă și devenire (dispuse în cele patru momente); totuși, chiar acestea pot fi și altfel decât

<sup>36</sup> Fr. E. Peters, *op. cit.*, art. „*aporia*”.

„în sine”: dovadă, întregul discurs al lui Noica despre ființa de primă instanță; 3) dialectica este, pe de o parte, filosofie, chiar ontologie; pe de altă parte, ea constituie „cursul și decursul ființei, înainte de a o identifica”. Această aporie noiciană este „lucrătoare” și în proiectul ontologic, și în realizarea acestuia. Într-un fel, ea este legată de începutul cu ființa al dialecticii și de sfârșitul ei tot cu ființa. O dezlegare a acestei aporii – dar numai la nivelul unor sensuri metafilosofice – avem în aplicația dialecticii, prin faptul că se pornește de la ființa din lucruri (de primă instanță, fiind astfel posibilă o ființă de a doua instanță; și așa mai departe? Poate, cu ființa ca ființă, despre care filosoful vorbește în partea finală a *Tratatului*).

Alte aporii sunt conceptuale și se află mai cu seamă în aplicația proiectului ontologic noician: 1) realul este și nu este ființă. Este, pentru că el cuprinde lucrurile, iar în acestea lucrează „devenirea”, adică ființa de primă instanță; nu este, pentru că el cuprinde și anumite precarități (prin raportare la modelul ontologic triunghiular). „Ființa îngăduie precaritățile din real.”<sup>37</sup> Dacă le îngăduie, înseamnă că, într-un fel, ea nu se află acolo, ci în afara realului, fie acesta „precar” ontologic; pe de altă parte, întrucât nimic din ceea ce este real nu poate scăpa ființei – tehnic vorbind, pentru că și atunci când lipsește unul dintre cei trei termeni (G sau I sau D), modelul este activ, faptul lovit de precaritate fiind în căutarea termenului lipsă, prin cei doi prezenți –, ea se află acolo. Cum i-ar putea scăpa ființei ceva din real? Dar cum ar putea fi ea în condițiile precarităților ontologice?; 2) ființa este și nu este în funcție de rațiune. Cum ar putea să nu fie, de vreme ce tocmai rațiunea ne-o dă? Da, însă avem prin rațiune numai *conștiința* ființei (conștiința devenirii întru ființă). Totuși, ființa este dată de rațiune, de vreme ce „cu rațiunea înțeleasă astfel drept conștiință a devenirii întru ființă, apare acel *spor* ontic care este criteriul de manifestare a ființei. Ființa sporește realul în sânul realului ...”<sup>38</sup>. Sporul, așadar, este ontic, nu ontologic; este vorba aici despre o prezență care își are esența în absență, pentru că rațiunea, prinzând ființa – și o poate prinde datorită prototipului dialectic – atinge ontologicul; să fie aici și un „spor ontic”?; 3) o aporie structurală întregii filosofii noiciene este aceea legată de poziția omului în „lume” (ordinea realului): omul este și nu este fapt originar. Pe de o parte, „există o *verticală* a ființei ce o trimite în jos, de la ființa ca ființă până la cele mai umile situații ale materiei și omului”<sup>39</sup>; ceea ce înseamnă că ființa poate fi și fără om, prin urmare, că omul nu este fapt originar al ordinii realului. Totuși, omul este „subiectul” rațional, iar rațiunea este element (unul dintre cele trei originare, alături de câmpurile materiei și de viață, cuprinzându-le pe acestea, înfășurându-le), este, ca raționalitate, un fel de element al elementelor, este, de asemenea, conștiința devenirii întru ființă, în fapt, însăși devenirea întru ființă; așa stând lucrurile, înseamnă că omul (ca „ființă rațională”, spre a vorbi kantian) este fapt originar al ordinii realului.

<sup>37</sup> Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, p. 300.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 381.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 390.

La prima vedere, aceste aporii nu au un sens non-judicativ. De altfel, toate aporiile cuprinse în filosofii de până acum sunt, ca și la Noica, funcționale. Totuși, ele ating marginea judicativului constitutiv, pentru că tind către suspendarea unor reguli ale acestuia. Gândirea se oprește însă, acceptând ea însăși că a trecut dincolo de limitele acceptate pe propriile sale temeuri. Uneori, însă, „sentimentul” ne-ființei poate lucra în sensul gândirii acesteia, iar acest fapt reprezintă unul care poate conduce către orizontul non-judicativului. Putem vorbi de un asemenea sentiment la Noica? Poate fi el identificat în proiectul ontologic sau în realizarea acestuia? Dacă îl găsim pe undeva, atunci trebuie să acceptăm că filosofia lui Noica se află pe un curs al istoriei filosofiei foarte semnificativ în spațiul proiectelor ontologice contemporane.

Mai devreme am făcut o trimitere către aporii, în sensul că acestea ar conține elemente non-judicative. În toate filosofii, astfel de elemente trebuie căutate în aporii. Dar există și în afara acestora fapte teoretice semnificative non-judicativ, mai cu seamă acolo unde este tematizat pre-judicativul, așa cum se întâmplă la Noica, de exemplu, atunci când, în *Scrisori despre logica lui Hermes*, autorul vorbește despre semnificația, pentru „noua” logică, a unor fapte precum: rugăciunea, contemplația estetică, înțelepciunea „naturală” etc. Însăși ideea de precaritate ontologică, asimilată, sub anumite condiții, ideii de „maladie spirituală”, poate fi socotită un element pre-judicativ, purtător de sensuri din afara dictaturii judicativului. De asemenea, conceptul de „holomer” (parte-întreg) sau ideea de „anastrofă” (avansul „vertical” al individualului, prin determinațiile sale, către determinațiile necesare ale generalului)<sup>40</sup> au și ele sensuri din afara dictaturii non-judicativului. Oricum, pentru o astfel de cercetare trebuie croit un alt plan de discurs decât cel de aici și, de asemenea, trebuie plecat de la aporiile proprii modelului ontologic, în ipostaza sa de proiect și în cea de realizare a proiectului. Socotesc însă suficientă referirea la aceste câteva elemente cu potențial (semantic) non-judicativ pentru a întări ideea că filosofia lui Constantin Noica se află pe un curs semnificativ al filosofiei contemporane.

Ținând seama doar de realizarea proiectului ontologic noician, nu poate fi scăpat din vedere accentul „naturalist” al construcției sale. Și nu este vorba doar despre o „integrare” a existenței umane în „realitatea” naturii, idee care singură ar putea decide asupra statutului naturalist al unui discurs, ci și despre alte fapte semnificative în aceeași direcție; identitatea formală a maladiilor spiritului cu precaritățile ontologice proprii realului natural, de exemplu. Oricum, o cercetare a acestui „naturalism” (care, desigur, trebuie luat aici doar cu titlu de ipoteză, nimic din ceea ce s-a spus până acum nevizându-l în mod direct) poate scoate la iveală chiar caracteristicile gândirii românești, pe care Noica încerca să le pună în evidență, preocupat de problema felului în care „gândește poporul român”; este

<sup>40</sup> A se vedea și Florica Diaconu și Marin Diaconu, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica. Introducere prin concepte*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2004.

vorba despre: cosmicism, determinism, păgânism<sup>41</sup>. Dacă o asemenea judecată are șanse – dar numai printr-o cercetare a filosofiei noiciene după un model „operațional” al specificului (care să cuprindă operații, nu însușiri date) –, atunci această filosofie se află într-o continuitate evidentă cu linia gândirii românești alcătuită de Hasdeu, Conta, Xenopol, Pârvan, Motru, Blaga (linie socotită astfel de Noica însuși). Așadar, poate că nu ar fi o surpriză faptul de a dezvălui în filosofia lui Constantin Noica, printr-o astfel de cercetare, o inspirație ce-și are sursa în însăși „gândirea românească”.

---

<sup>41</sup> Cf. Constantin Noica, *Cum gândește poporul român*, în vol. cit. *Pagini despre sufletul românesc*.