

STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

IX

TIMP ȘI SPAȚIU ÎN GÂNDIREA ROMÂNEASCĂ

Coordonatori: **VIOREL CERNICA, MONA MAMULEA**

STUDIES ON THE HISTORY OF ROMANIAN PHILOSOPHY

IX

THE UNDERSTANDING OF TIME AND SPACE

Editors: **VIOREL CERNICA, MONA MAMULEA**

ACADEMIA ROMÂNĂ

**INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”**

**STUDII DE ISTORIE
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI
VOL. IX**

TIMP ȘI SPAȚIU ÎN GÂNDIREA ROMÂNEASCĂ

**Coordonator: VIOREL CERNICA
Ediție îngrijită de: MONA MAMULEA
Aparat bibliografic: TITUS LATES**



**EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
București, 2013**

CUPRINS

I. TIMP ȘI SPAȚIU ÎN GÂNDIREA ROMÂNEASCĂ

Teodor Dima , Petre Botezatu: complementaritate și eterogenitate între spațiu și timp	9
Marin Diaconu , Timp și temporalitate în scrierile de tinerețe ale lui Emil Cioran	17
Constantin Aslam , <i>Philosophia perennis versus ingenium perenne</i> . Istoricitatea filosofiei românești	25
Dragoș Popescu , Timp și eternitate în <i>Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago</i> de Dimitrie Cantemir	41
Ionuț Isac , Lumea subiectelor de realitate: despre interpretarea lui Constantin Noica la <i>Ortofizica</i> lui Mihai Drăgănescu	57
Claudiu Baci , Ființa și timpul ei la Constantin Noica	74
Ion Dur , Cioran: între <i>căderea în timp</i> și <i>căderea în temporal</i>	86
Ștefan-Dominic Georgescu , Forme ale temporalității la Constantin Noica	106
Horia Pătrașcu , Ființă, istoricitate și hegemonie în <i>Schimbarea la față a României</i>	117
Victor Eugen Gelan , Timp și temporalitate în filosofia lui Mihai Șora	129
Andrei Simionescu-Panait , Experiența spațialității în scrierile lui Alexandru Dragomir	148
Mihai Popa , Timpul și istoria în concepția lui A.D. Xenopol și Vasile Pârvan	164
Ioan Drăgoi , Clipa „cea repede” și darul muzicii: aplicație fenomenologică	175
Cornel-Florin Moraru , Soartă și rost: reconstrucție fenomenologică a destinului la Mircea Vulcănescu	204
Delia-Anamaria Răchișan , Locuri faste și nefaste în mentalitatea tradițională românească	214
Oana Chelaru , Spațiul și timpul în basmul fantastic românesc	226
Remus Breazu , Spațiul și timpul ca trepte ale realului	246
Alexandru Gabriel Buican , Reevaluarea conceptului de timp în orizontul metafizicii lui Nae Ionescu	255
Elena Calistru , Petre Botezatu: logica naturală spațio-temporală	263
Viorel Cernica , Realitate temporală și ființă fictivă la I.D. Gherea	267
<i>Timp și spațiu în gândirea românească: câteva repere</i> (bibliografie de Titus Lates)	283

II. EVENIMENT: CENTENAR SPIRU HARET (1851–1912)

Alexandru Surdu , Filosofia educației la Spiru Haret	311
---	-----

III. RESTITUIRI

Liviu Bordaș , Ioan Petru Culianu, Mircea Eliade și <i>felix culpa</i>	319
---	-----

IV. SEMNAL 2012

Istoria filosofiei românești în anul 2012 (bibliografie realizată de Titus Lates)	381
<i>Notă de retragere</i>	383
<i>Abstracts</i>	385

FIINȚA ȘI TIMPUL EI LA CONSTANTIN NOICA

CLAUDIU BACIU

Una dintre dilemele spiritului uman dintotdeauna a fost aceea de a alege între multiplicitatea concretă a realului și unitatea lui abstractă. Filosofii și religiile lumii, de regulă, atunci când au încercat să descopere un sens pentru viața omului, au făcut-o privind această viață din perspectiva unității abstracte a lumii, sau, mai bine spus, a ceea ce ar putea sta în spatele lumii. Elementele presocraticilor, Olimpul grecilor, Nirvana inzilor erau toate scenografii care dublau și depotețau realul imediat, concret. Dumnezeul lui Iov, de asemenea, este un Dumnezeu puternic, mai bine spus *atot*-puternic, care vrea să-l cutremure pe Iov prin această nemărginire a puterii sale, în raport cu care lucrurile pe care le-a creat și omul care stă în mijlocul lor nu înseamnă decât „praf și cenușă”. El „este cel ce este”, dar și cel care, privit în ființa lui, „nu poate decât să fie”. Noica vorbea despre ființa sublimă și genul sublim al meditației ontologice tradiționale. O ieșire din acest gen s-a tot încercat de-a lungul timpului, prin aceea că s-au adus mereu explicații privind modul în care ființa absolută iese din sine, dând naștere lumii acesteia efemere. Cumva însă, aceste încercări par a fi eșuat, din punctul de vedere al lui Noica, niciodată cele două planuri neputând fi sintetizate într-un mod adecvat, niciodată ființa necoborând cu adevărat în lucrurile din lume. Întemeierea era o întemeiere logică și categorială, iar logica arunca o rețea logică asupra *întregului* real. Se crea astfel un fel de „iluzie transcendentă” din mijlocul căreia nu se putea ieși, iluzie prin care peste tot, în miezul realului și în nucleul oricărui lucru sau existent era de găsit una și aceeași ființă, unul și același temei, imuabil, prea-plin în sine, incoruptibil și, în cele din urmă, izolat în raport cu tot ceea ce întemeia. Metafora aristotelică a „mișcătorului *nemișcat*” este profund relevantă în acest sens. Caracterul statuar al temeiului absolut, cuplat cu o mișcare ce are loc exclusiv în afara sa, era expresia unui paradox și a unei perplexități din care spiritul uman nu a putut ieși până în perioada modernă.

Ieșirea din acest model are loc odată cu Hegel, gânditorul cu cea mai persuasivă retorică a dinamicului din filosofia modernă. Atunci când vorbește despre simplul concept de ființă, la începutul *Științei logicii*, Hegel reia întregul discurs ontologic tradițional cu privire la modelul ființei abstracte: ființa, ca concept elementar al *Logicii*, este atotcuprinzătoare, dar *identice* atotcuprinzătoare de existente. O aceeași ființă stă încrustată în tot și în toate, și nu putem distinge ființa unui lucru de ființa altuia. Și totuși: la Hegel se petrece ceva extrem de

ciudad, duhul neliniștii pătrunde staticul ființei absolute. În lipsa determinațiilor, Ființa este identică cu Nimicul, spune Hegel, dar, odată ce ai descoperit o identitate între două concepte contradictorii, ai înțeles, de fapt, ce este însăși devenirea, ai surprins, cu alte cuvinte, faptul că există trecere *logică* de la un concept la altul. În mod paradoxal, astfel, pentru Hegel, Ființa, deși una și absolută și închisă în sine, nu are un caracter statuar, imuabil, ci este devenire, tocmai pentru că, în caracterul ei absolut, indistinția ei interioară o identifică cu Neantul, iar identitatea aceasta este o trecere continuă, permanentă. Hegel concepe ființa ca devenire, ca trecere.

Prima mișcare, la Hegel, aceea în care se discută despre simplul concept al ființei, reia întreaga argumentare ontologică tradițională. În această mișcare, „sensul” ființei este acela al prezenței, ființa lucrului și a lumii îmi este dată prin prezența lor. Dar această prezență este nedeterminată interior, lucrurile *sunt* toate pentru mine în același fel. O casă, în ceea ce privește simplul ei fapt de a fi, nu se distinge de un munte, de un om sau de un fir de iarbă: toate *sunt*. Tocmai această indistinție interioară determină caracterul de prezență al ființei în *Fenomenologia spiritului*, omul fiind constrâns să se rezume la simpla arătare a lucrului, fără să poată, atunci când se menține intenționat la încercarea de a vorbi despre ființa pură a lucrurilor, să spună că acolo ar fi ceva mai mult. Ce este în el însuși lucrul implică ieșirea din conceptul ființei, implică abandonarea ei cumva și centrarea pe altceva, pe atributele lucrurilor, pe *modul* de a fi al lucrurilor și nu pe simplul fapt de a fi al acestora. Existential apare ca un divers interior în care mai multe componente asigură faptul de a fi, în prim-plan situându-se structura substanță–atribut, structură categorială ce susține din interior orice existent despre care spunem că este. Lucrurile așadar *sunt*, iar atunci când spunem că sunt noi putem identifica în ele o structură de tip substanță–atribute. În acest fel, ființa începe să aibă un înțeles pentru noi, începe să se determine interior, să capete configurație internă. De la simpla perplexitate a prezenței, așa cum înțelegem faptul de a fi la începutul oricărei reflexii logico-ontologice, Hegel arată, în *Fenomenologie*, cum acest fapt de a fi dobândește un peisaj interior.

Ei bine, tocmai metoda hegeliană este aceea care va conduce filosofia și ontologia modernă la ieșirea de sub tematica unității abstracte a ființei. Și asta prin accentul pus pe *istoricitatea* spiritului. E drept, în ceea ce privește istoricitatea, Hegel trebuie privit mai degrabă ca un exponent al unui spirit al timpului, decât ca un creator al unor noi drumuri absolut noi în filosofie. Istoricitatea nu era o temă pe care o descoperă Hegel, ci, mai degrabă, un stindard al vremii sale, o chestiune teoretică ce frământa deja mințile gânditorilor, cât și un fapt care li se impune atenției acestora și-i constrânge să-i dea o legitimitate teoretică. La Hegel, deja, eurocentrismul cunoaște un prim sfârșit, glorios ce-i drept, dar nu mai puțin un sfârșit. Și asta pentru că Hegel trebuie să iasă din paradigma europeană a gândirii și să își îndrepte atenția asupra cristalizărilor culturale ale Spiritului și din alte spații geografice, pentru că cultura vremii sale este aceea care i le pune în față. Chiar dacă cultura europeană rămâne pentru Hegel un apogeu al evoluției Spiritului, nu e

mai puțin adevărat că, la el, Spiritul va trece printr-o seamă de alte *adevăruri ale sale* de-a lungul epopeii sale istorice pe alte meleaguri. Spiritul uman nu a rătăcit aiurea găsindu-se pe sine doar în cultura europeană, socotește Hegel, spre deosebire de cei dinaintea lui, ci acest spirit evoluează de la o cultură la alta, descoperind în fiecare dintre ele câte un sens nou, câte o nouă înțelegere a lumii, înțelegere pe care, apoi, într-o cultură viitoare, o preia în sine, transformând-o într-un fel de trambulină dialectică prin care el poate descoperi un adevăr nou, fără însă a le pierde pe cele vechi, ci doar resemnificându-le.

Ființa este devenire, va spune astfel Hegel, iar Spiritul conștiința acestei ființe în devenire. Dar adevărurile locale sunt tot atâtea lumi prin care trece Spiritul, lumi de a căror pluralitate Spiritul nu este conștient atunci când trăiește în mijlocul lor, ci doar la sfârșit, când a trecut prin toate și și le reamintește cu ajutorul filosofiei sistemice care „zugrăvește lumea cenușiu pe cenușiu” (spune Hegel în *Principiile filosofiei dreptului*). Pluralitatea lumilor sparge (deși încă nu deplin) unitatea ființei. O breșă în această unitate apăruse oarecum și la Leibniz, dar perspectivismul monadologiei sale nu era încă unul atât de concret precum cel hegelian: fiecare monadă reflecta, ce-i drept, lumea din locul în care se afla, însă această reflectare era încă doar un fel de posibilitate teoretică, mai degrabă decât un fel de a fi diferit al existențelor, diferență pe care reflecția teoretică să o descrie și să o interpreteze. Or, Hegel se adâncește în descrierea acestor diferențe, arată cum, de fiecare dată, gândirea are o anumită certitudine despre sine și despre lumea în care se găsește, certitudine pe care o crede supremă, dar pe care o va abandona ulterior, asumând atunci o altă certitudine, un alt adevăr. Spiritul nu este niciodată fără certitudini, nici măcar atunci când trăiește sub apăsarea scepticismului și a sfâșierii lăuntrice care-i urmează.

Reușita întreprinderii hegeliene este, astfel, faptul că ea a ajuns să impună în conștiința modernă, în mod definitiv, ideea de perspectivism al spiritului uman. Hegel a încercat să scape de consecințele acestui perspectivism încercând să arate cum, într-o manieră dialectică, aceste perspective se integrează în cele din urmă, ca tot atâtea scene succesive ale unui același unic spectacol grandios ce are un unic personaj principal, principiul ontic în devenire, Rațiunea, Spiritul, Ideea – toate acestea, nume diferite pentru același temei al lumii dintotdeauna, Dumnezeu. După Hegel, această unitate s-a dizolvat. Șansa lui Hegel, ca creator de sistem, a fost aceea de a trăi într-un moment în care știința modernă era la începuturile sale, oarecum la nivelul descoperirii principiilor sale, ca să spunem așa. Hegel nu a cunoscut dezvoltarea științei, acumulările extraordinare de cunoștințe din domeniul acestora, crizele științelor și renașterile din interiorul lor. Ceea ce avea înaintea Hegel părea că poate fi integrat într-o unitate, că poate fi adus la un fel de numitor comun. Secolul XIX și XX au arătat însă că acesta este un deziderat mai mult decât utopic. Lumile spiritului au devenit lumi eterogene, în care adevărurile nu se mai leagă și nu se mai presupun reciproc de la una la alta, ci rămân izolate în ele însele. Întreaga dezvoltare post-hegeliană a pulverizat spiritul într-o pluralitate de

înțelegeri diferite ale lumii. Prima a fost poate distincția ireductibilă dintre științele naturii și cele ale spiritului. Dacă, anterior, modernitatea miza pe modelul științei de tip matematico-fizic (Descartes, Spinoza și chiar Kant) în încercarea de a construi o formulă perfectă a înțelegerii de sine a spiritului, acest model devine în secolul XIX inoperabil pentru înțelegerea creativității din așa-numitele „Geisteswissenschaften”, științele „umaniste”. Și la fel se întâmplă cu toate celelalte domenii ale cercetării și cunoașterii: diferențierea interioară a diferitelor domenii aduce cu sine nu doar simpla diferențiere în raport, eventual, cu un fel de trunchi comun, ci, adeseori, dacă nu chiar de cele mai multe ori, o detașare teoretică, la nivelul principiilor, de celelalte domenii ale spiritului, și, astfel, pierderea a ceea ce părea un trunchi comun (arhitectura sau sistemul rațiunii pure la care visa Kant). Cunoașterea nu mai este o *aceeași* cunoaștere, având un set de principii comune, concretizată doar diferit datorită obiectelor sale de cunoaștere diferite, ci apar acum așa-numitele „ontologii regionale”, înțelegeri de sine stătătoare ale unor domenii ale realului, care nu mai pot fi racordate la nimic altceva din afară.

Într-o asemenea situație, în care premisa unei cunoașteri unice nu se mai poate susține, nici ontologia nu mai poate păstra dezideratul unei ființe unice, identice, atot-cuprinzătoare. Ontologia cade în ontologii regionale, fiecare cu propria ființă sau, mai exact, cu propriul model de obiect al cunoașterii. Ceea ce este, în perimetrul respectivei cunoașteri, este conform cerințelor de gândire din acea sferă a cunoașterii. Așa se face că obiectul cunoașterii nu mai este conceput ca fiind unul real, ci ca fiind doar un *fenomen*, un obiect inteligibil doar în acel context, fără pretenții legate de o condiție independentă de acel context. Cunoașterea omului a devenit astfel o cunoaștere principial fenomenală, în care nu se trece de simpla descriere sau, mai bine spus, de simpla modelare ideatică a fenomenului. Acest fapt are consecințe bune și rele. Mai întâi, consecința neplăcută este aceea că nu mai putem emite pretenții cognitive absolute, care să pătrundă în inima realului: cunoașterea noastră pare a nu mai avea niciun fel de valoare... cognitivă, în termeni tradiționali. Însă, această consecință nici nu este atât de neplăcută, dacă ne amintim de felul în care un personaj savant al lui Molière vorbea despre *virtus dormitiva* a opiului, Molière ilustrând prin aceasta pretențiile deșarte ale speculațiilor scolasticiste. De fapt, modernitatea se revendică de la cerința lui Bacon, potrivit căreia cunoașterea înseamnă putere, puterea de a controla evoluția lucrurilor. De aceea, cunoașterea modernă are un caracter mai modest (dar incomparabil mai eficient) în raport cu cea medievală ori antică, ea nu vrea decât să găsească un mijloc de a mânui lucrurile, nu de a le cunoaște în esența lor imuabilă, cunoaștere care, așa cum o arată expresia *virtus dormitiva* care ar descrie calitățile opiului, este una tautologică, exprimând altfel ceea ce ni se arată în experiență. Cunoașterea modernă este nominalistă și empirică. Consecința benefică a acestei evoluții rezidă în faptul că ne-am adaptat mult mai bine crizelor științifice, cu alte cuvinte, suntem mult mai dispuși astăzi să ne schimbăm

paradigma de gândire, să acceptăm că schimbându-ne gândirea putem ajunge la o nouă, nebănuită și neașteptată înțelegere a fenomenelor. În mod paradoxal, nominalismul cunoașterii permite o fecunditate extraordinară a cunoașterii. Astfel, ne-am deprins să înțelegem că evoluția cunoașterii nu are un caracter cumulativ, că aceasta nu crește organic la nesfârșit, dar că, mai degrabă, după acumulările necesare dintr-un plan al cunoașterii are loc un fel de „salt cuantic” într-un nou mod de înțelegere a fenomenelor, proces pe care Thomas Kuhn îl descria, nu chiar atât de demult, ca fiind o reconfigurare de percepție. Cu certitudine, astfel, crizele științifice sunt mai ușor de asimilat. E mai simplu să accepți astăzi nevoia unei modificări a gândirii, în condițiile în care nimeni nu le mai atribuie categoriilor actuale ale acesteia o valabilitate ontologică eternă. Pentru a atrage atenția cititorului ce înseamnă contrariul acestei afirmații, este suficient să amintim drama lui Einstein de a nu putea accepta noile premise ale teoriei cuantice din fizică elaborate de Bohr și Heisenberg. Aceste premise încălcau categoriile tradiționale privind ordinea realului, categorii care reprezentau un adevăr indiscutabil pentru Einstein (cum ar fi acela, de pildă, arhicunoscut, care spune, metaforic, că Dumnezeu nu joacă zaruri).

Ființa sublimă a metafizicii și ontologiei tradiționale se cerea, în aceste condiții, să fie regândită și ea. Nimic din ceea ce este nu o mai exprimă, consideră spiritul actual. Însă dacă nu mai putem gândi realul sub unghiul transcendenței, fenomenalismul nostru cognitiv va încerca să o facă sub semnul imanenței: ființa în actul apariției sale, și nu în conceptul ei atotcuprinzător, constituie miza noului spirit al ontologiei. Tocmai de aceea, conceptul actual al ființei poate fi unul discontinuu, cu alte cuvinte, se poate urmări un mod de a fi ce se ivește într-o mulțime de domenii, fără însă ca între respectivele domenii să existe vreo unitate integrantă. Ființa se transformă într-o structură pe care o putem regăsi identică în cele mai neașteptate domenii ale realului: în artă, în știință, în istorie, în acțiunea concretă. Ființa dobândește astfel, s-ar putea spune, un *caracter fractal*. Nu mai este vorba despre faptul că lucrurile din acele domenii au un același conținut ontic, că în ele ar fi activă o aceeași substanță ontică, așa cum o aceeași substanță secundă *este* în toate substanțele prime, în toți indivizii, la Aristotel. Pentru că nu mai este vorba deloc despre substanțe în acest nou tip de ontologie. Structura unei opere de artă nu are în comun o „substanță” cu structura unei populații, bunăoară, sau cu aceea a unei acțiuni: asemenea modelări formale renunță principial la premisa unei continuități ontice a domeniilor astfel modelate. Dar nu este vorba nici de un neopitagoreism, în care, eventual, aceleași numere (structuri matematice) ar sta, iarăși, ca un soi de substanțe active generative în miezul realităților respective. Pentru că respectivele structuri nu se mai consideră a fi „esențiale” și nici că acele existențe nu ar putea exista decât prin acele structuri. Oricând e posibilă, se admite fără umbră de îndoială, o altă modelare, desigur mai „utilă”, a unei aceleiași existențe. Structura nu mai este o structură care îmbină componente ce ar putea exista și independent de structură, ci componentele, într-o modelare structurală oarecare, au

un sens doar în interiorul acelei structuri. Integrându-le într-o altă structură, ele dobândesc un alt sens, lăsându-le în afara structurii vor fi înțelese altfel, vor „fi”, de fapt, altceva. Astfel, în cunoașterea noastră, care operează cu asemenea modele structurale, realul nu „ființează” independent de modelul cu care este apropiat. Este aici o (radical) nouă manifestare a principiului parmenidian al identității dintre gândire și realitate: una în care gândirea nu se mai subsumează realului (obiectiv), ci realul, în mod paradoxal, gândirii.

Privind din această direcție ființa, ea nu mai este una care cuprinde în sine lumea, ci îi dă coerență din interior. Ontologiile contemporane *regionale* sunt eminentamente formale. (E drept, deja Kant impusese acest caracter formal în ontologie, însă formalismul kantian avea totuși un caracter universal, însemnând o experiență continuă în care un set limitat de forme apriori identice era atotprezent.) Ceea ce este este formă pură, însă, iarăși, nu în sensul Formelor sau al Ideilor platonice, ci al unui formalism mult mai „soft”, în sensul de mult mai elastic, pentru că permite configurări, dar mai ales reconfigurări, de identități în planuri multiple, fără nici un fel de continuitate ontică între ele. Pentru acest nou tip de ontologie *individul* (individualul) s-a volatilizat. Afirmția *individuum est ineffabile*, în prezent, nu mai înseamnă neputința universalului de a capta în sine individul, ci faptul că individul este lipsit de substanță, este „gol”, că, în ultimă instanță, „nu este”. Iar când spunem că este lipsit de substanță ne referim la faptul că el nu are o substanță independentă de cunoașterea noastră, care să-i asigure consistența ontică în lipsa modului în care îl determină cunoașterea noastră. Poate că unul dintre argumentele cele mai puternice pentru această inconsistență ontică a individului, astăzi, este posibilitatea clonării sale, a obținerii la scară industrială de replici identice ale unuia și aceluiași individ. (Aceasta dincolo de lamentațiile permanente cu privire la faptul că statistica a înghițit persoana umană.)

Aceste trăsături caracterizează și ontologia lui Constantin Noica, fapt care arată cât de legată era gândirea lui de spiritul timpului său. Și el refuză discursul despre ființa sublimă, încercând o recuperare a tematicii ființei dinspre imanență. O asemenea reorientare nu este posibilă decât întrucât conceptul cunoașterii noastre nu mai presupune substanțialismul tradițional, ideea că în spatele conceptelor noastre stau substanțe eterne, esențe imuabile ale lucrurilor care se reflectă în cunoașterea noastră, pe care conceptele noastre le surprind într-o corespondență originară dintre intelect și lucru, substanțe care pun în mișcare realul. Și că între aceste substanțe ar exista apoi o legătură și o influență. Ființa lui Noica este una nesubstanțială (cu toate că Noica admite, paradoxal, un fel de substanțialism parțial). Ca argument în acest sens poate fi adus faptul că Noica își descrie ființa drept un „neant structurant”. Neantul ființei noiciene nu este neantul pe care Hegel îl identifică cu ființa, cel care ar avea, logic vorbind, aceeași extensiune și intensiune cu ea (tocmai pentru că ființa pură este lipsită de orice determinații). Neantul structurant al ființei noiciene, tocmai prin faptul că este un neant activ, un *nimic* eficient, indică discontinuitatea fundamentală a ființei, faptul că ea nu poate fi gândită ca un mediu atotînvăluitor a ceea ce este, precum ființa hegeliană, care,

din acest punct de vedere, este una de tip parmenidian. Desigur, Noica spune mai întâi despre „neantul structurant” că este un „gol” în lucruri, ceea ce pare să permită interpretarea sa ca posibilitate din care se ivește lucrul real. Însă trebuie spus că, spre deosebire de conceptul tradițional al posibilului, care se bazează pe reprezentarea unei entități ideale din care emerge lucrul concret, golul din lucruri este, la Noica, chiar un „vid” ontologic, un nedeterminat absolut care nu permite interpretarea sa ca posibilitate, întrucât astfel el s-ar determina. Ființa ca „neant structurant” nu este liantul universal care leagă toate ființările dincolo de fenomenalitatea lor, pentru că astfel am recădea în conceptul ființei parmenidiene. Ființa este modul de a fi a ceea ce se arată, caracterul profund structurat a tot ceea ce este – și doar prin această „în-structurare” în ceea ce s-ar putea numi planul fenomenal (dacă am admite distincția fenomen–transfenomenalitate) se dobândește o determinație a ființei. Dincolo de ea, ființa este... nimic. Pentru a exemplifica: ființa este o închidere care se deschide, spune Noica, indicând un prim mod al structurii în care se desfășoară ființa. Însă închiderea care se deschide e prezentă într-o varietate care devine specie, în biologie, într-un număr care devine o bază numerică, în matematică sau într-un individ al unei culturi care se ridică la rangul de exponent al acesteia, în spiritualitatea omului. Cele trei domenii nu sunt legate între ele printr-un posibil transcendent, un fel de substrat-matrice din care se ivește fiecare într-un același mod, ci *apar* în forma unei structuri interne comune pe care o putem doar sesiza în faptul emergenței sale. Filosoful de astăzi, atent la evoluția problematicii ontologice, nu se mai avântă în speculații cu privire la fondul din care aceste structuri apar, ci ia, ca să spunem așa, doar notă de ele, și le descrie în registru „fenomenologic”, așa cum face și Noica, un gânditor care spune despre ontologia sa că este una „fenomenologică”. Ființa este descrisă în fenomenalitatea ei structurată – de aceea, o fenomenologie a ființei. Dar chiar și această fenomenalitate nu este una având coordonate strict universale, în genul unei structuri transcendente, universale și necesare, a experienței ca la Kant sau, cu anumite precizări de făcut, la Hegel, ci este o fenomenalitate în care structura, modelul, are grade diferite de desfășurare (am spune că se „actualizează” diferit, dacă termenul „actualizare” nu ar presupune un substrat latent care, în ontologia lui Noica, lipsește).

Teza potrivit căreia ontologia este o *fenomenologie* a ființei (cu toate aspectele pe care le reliefează Noica, în contextul ființei de primă instanță, a lucrurilor și în acela al ființei de a doua instanță, gravitând în jurul *elementului*) are o consecință esențială cu privire la timp: ea desființează reprezentarea timpului unic ca mediu universal al existenței. Conceptul de *timp* reprezintă un corelat esențial al celui de ființă: „În orice viziune ontologică asupra *realului*, spune Noica, așadar oricând se începe cu ființa existentului, nu cu ființa însăși, timpul apare drept unda reală cea mai apropiată de ființă, sau «frontul de unde» sub deplasarea căruia poate să apară ființa lucrurilor”¹. Dacă ființa de tip parmenidian era una

¹ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 319.

atemporală, și de aceea cumva opusă, în mod paradoxal, realului, ființa noiciană – fiind principial desfășurare, în termenii lui Noica, devenire sau, mai adânc, devenință – nu poate fi situată dincolo de timp, ci numai dincoace. Ea este „temporală” pentru că este fenomenalitate, chiar dacă o fenomenalitate multiplu stratificată. Pentru Noica, oricât de adânc am pătrunde în interiorul lucrurilor cu gândul, nu vom găsi nicăieri un substrat ultim, imuabil, o substanță cu caracter etern, așa cum erau substanțele metafizicii tradiționale. Aceasta și explică de ce poate el să afirme că odată cu „trecerea lumii în haos ființa însăși ar dispărea”². Pentru un substanțialist în sensul tradițional dispariția ființei în haos este o blasfemie, pentru că haosul nu-i decât o „spumă” ontică trecătoare, ce lasă neatins substanțele care compun ființa adevărată a lucrurilor.

În ciuda unei asemenea afirmații însă, ființa noiciană nu se confundă cu existența, respectiv cu simpla totalitate a lucrurilor ce există, identitate la care ne-am putea gândi un moment. Ființa este structura în desfășurare a lucrurilor, „neantul structurant” *al întrepătrunderii dintre ele*, expresia faptului că ființările se întruchipează unele din altele și unele prin altele, proces în care se generează în mod spontan constante mai adânci decât existențele individuale, relații mai profunde între lucruri, constrângeri care se sedimentează treptat în magma acestor ființări și care vor da mai departe formă ființărilor viitoare, creând, pentru o vreme, un fel de echilibru formal, pe care tradiția metafizică l-a crezut expresia din lumea sublunară a unui universal etern, de dincolo de lucruri. Ființa lui Noica are, în acest sens, ceva din forma eternei reînțoarceri a lui Nietzsche (și a presocraticilor), unde lumea, ca o cantitate uriașă de „materie” veșnic egală cu sine, printr-o mișcare perpetuă și lipsită de orice finalitate internă și de orice legități eterne, se așează (am putea spune „cade”), la un moment dat, în structura eternei reînțoarceri, structură ce devine apoi singura ei „constantă universală” ontică. Tot așa, la Noica neodihna lumii aduce la lumină o multiplicitate de structuri, de câmpuri, de elemente care susțin *vremelnic* o anumită ordine a lumii, fiind astfel o anumită întruchipare a ființei. Acestor „forme” le lipsește puritatea absolută, chiar dacă ele au o întâietate ontică în raport cu existențele individuale, prin aceea că, odată generate, ele generează la rândul lor un orizont în interiorul căruia se vor constitui, de-acum înainte, existențele individuale.

Tradiția metafizică vedea existența întregă cuprinsă de un timp unic, după cum ea era și fundamentată într-o ființă omogenă (și opacă, am putea spune). Însă pentru Noica, întrucât nu există structuri universal-necesare, fiecare articulare formală a unui domeniu existențial își va avea propria desfășurare și propriul ritm, propriul „tact” al acestei desfășurări. Iar dacă timpul a fost gândit, de la Aristotel încoace, drept o „măsură a mișcării”, atunci „măsura” concretă și diferită a fiecărei structurări se va cristaliza, pentru Noica, într-un timp concret, în *temporalitate*. Domeniile ființei își desfășoară structura proprie într-un mod eterogen, dând

² *Ibidem*, p. 350.

naștere unui timp eterogen, pentru că au resorturi ontice interioare diferite. Ele nu stau toate într-un timp unic universal (termen, care totuși, la limită, nu este un concept abandonat de Noica), dat o dată pentru totdeauna, ci își au fiecare propriul timp, manifestând în acest sens o anumită caracteristică organică. Temporalitatea este un „timp lăuntric și specific”³, el însuși într-o metamorfozare, uneori, datorită continuei interacțiuni cu mediul în care există.

Putem ilustra această temporalitate prin felul în care omul *trăiește* timpul, mai exact experiența pe care el o are în privința a ceea ce se numește „timp”: durata trăirilor sale. Timpul unic nu a fost niciodată trăit de om, el a fost doar un construct al gândirii. Un timp mai lung sau mai scurt, mai „plin” sau mai „gol”, trăit mai intens sau cu detașare, mai fecund sau mai sterp, un timp al *kairos*-ului ori al *spleen*-ului: aceste experiențe modulează mereu timpul, ni-l arată întotdeauna în legătură cu întregul experienței noastre de viață. (Kant avea dreptate să lege intuiția pură a timpului de sensibilitate, indicând prin aceasta că timpul este o trăire.) Un asemenea timp concret nu poate să subziste independent de conținutul trăirilor noastre, el este mediul nu care învăluie aceste trăiri, ci acela care se limpezește din ele și odată cu ele. El este „măsura mișcării” noastre sufletești față de ceea ce petrece cu noi la un moment dat. Și chiar ca „sunet secund” care însoțește permanent conștiința umană, el exprimă, așa cum arăta Heidegger, angoasa latentă a propriei finitudini. Omul este în timp nu pentru că ar exista un același timp care să cuprindă din afară întreaga existență, ca un fel de recipient universal, ci pentru că simte pulsând în sine viața în chip diferit, ca un tact ale cărui bătăi îl apropie sau îl îndepărtează de ceea ce trăiește. Timpul este, de aceea, o *expresie* a modului ființării mele, exprimă întregul care sunt în fiecare din experiențele mele de viață.

Tot astfel, temporalitatea oricărui lucru este expresia ființării sale, exprimă totalitatea constituției și dinamicii sale, este măsura care emerge din felul în care se așează lucrul acela în „rostul” său. Doar ca expresie este această temporalitate măsură și de aceea permite ea „ritmuri” diferite. Însă un existent nu este niciodată *un* existent, nu există individual care să fie absolut decuplat de un general – decât, admite Noica, în starea de haos. Iar generalul se constituie prin aceea că individualul își dă determinații. (Vorbind despre generalul care rezultă din faptul că un individual își dă determinații, trebuie spus că acesta din urmă este deja, într-un fel sau altul, o „împachetare de generaluri”: atunci când o nouă specie, ca un nou general, se constituie pornind de la o varietate biologică, aceasta din urmă nu este un individual absolut, ci are deja trăsături generale, prin care ea se înscrie în lanțul universal al vieții.) Aceste determinații sunt răspunsul individualului la tot ceea ce este în jurul său, sunt rezultanta echilibrului dintre pulsația sa lăuntrică și presiunea venită dinafară. Acest echilibru îi îngăduie să se mențină în viață și să prolifereze, să se repete pe sine în alte exemplare, să-și transfere această interioritate *dobândită* asupra altor individuali. Procesul nu are loc doar la nivel anorganic sau biologic, ci

³ *Ibidem*, p. 218.

la toate treptele devenirii. În cazul omului, creatorul individual descoperă forme ideale prin care își modelează lumea materială și proiectează asupra celor din jur acest model care va deveni mediul germinativ al lumii lor spirituale.

Generalul care se constituie astfel („elementul”) dobândește de aceea un caracter principial temporal. El nu există în mod *absolut* detașat de curgerea firii, așa cum erau Ideile lui Platon (niște Venere dintr-un „vis încrănit”) sau Conceptul și Ideea la Hegel (piruete logice ale „jocului iubirii divine cu ea însăși”). El are, ce-i drept, o anumită autonomie în raport cu această curgere, în sensul că, odată împlinit ca echilibru viabil al impulsurilor și constrângerilor diverse, dă de acum înainte, pentru o vreme, formă acestei curgeri, poate scrie auctorial poeme pe valul de mare al devenirii. Elementul, ca general, este un fel de eflorescență îmbătătoare care ispitește pe o anumită cale dansul dionisiac al devenirii. Însă acest dans nu ajunge un stereotip, e doar un dans al cărui farmec stă în efemerul său. Muzica pașilor săi se stinge inevitabil, lăsând loc unor alte și alte ispite.

O înțelegere a elementului ca simplă realitate formală, logică ne-ar conduce, pe de o parte, înapoi la metafizica tradițională a ființei, împreună cu dedublările sale, și, pe de altă parte, la necesitatea de a-l considera ca fiind atemporal. Însă Noica spune explicit că elementul, universalul, *devine*:

„S-ar putea crede, o clipă, că procesul devenirii în element este *actualizarea* a ceea ce a rămas încă implicit și înfășurat în el; că elementul este o înfășurare ce se desfășoară, ceva în consonanță cu prima ivire a ființei în lucruri, închiderea ce se deschide. Dar actualizarea și desfășurarea, în acest sens este explicitare de sine în real, nu reprezintă cu adevărat devenirea elementului ca întreg, ci doar facerea lui sau simpla lui aplicare în real. Devenița vrea să spună mai mult; ea privește elementul în el însuși, la nivelul ființei secunde, la care realul este una cu posibilul”⁴. Și tocmai datorită acestei deveniri a elementului „în sine”, și nu a modului în care el se exprimă în afară, în lumea „fenomenală”, opoziția dintre lumea devenirii și staticul Ființei este o opoziție falsă: „Opoziția dintre ființă și devenire s-a dovedit o rătăcire speculativă”⁵.

Cum poate fi însă gândită o devenire a elementului? Dacă separăm elementul, universalul, de efervescenta planului în care este situat individualul, această devenire este ininteligibilă. Asociind-o cu ea, „devenița” capătă înțeles. Legea de alcătuire a unui domeniu este constanta la care *ajunge* acel domeniu. Și această constantă se potențează pe sine, este o „închidere care se deschide”, dar cu o deschidere ce poate trece prin cuprinderi diferite. Reluând exemplul lui Noica, se poate spune că Homer este un universal fundamental al culturii europene. Însă el este de la o epocă la alta mereu altfel dătător de măsură. Și chiar acest exemplu al deveniței arată că devenirea elementului nu este independentă de planul individualului, ci în continuitate cu el. Noile configurații ale concretului potențează elementul, îl transformă, așa încât nu se poate spune că aceste noi posibilități

⁴ *Ibidem*, p. 383.

⁵ *Ibidem*, p. 383.

existau pur și simplu de la bun început în acel element. *Ulysses*-ul lui James Joyce nu era dat ca posibilitate în *Odiseea* homerică, deși acest roman nu poate fi gândit fără epopeea antică. Iar prin romanul lui Joyce, se petrece o mutație, o „devenire statică” chiar în ceea ce înseamnă și va însemna de acum înainte poemul antic, în „deschiderile” sale viitoare. Nu este vorba despre condițiile de actualizare ale universalului în concret, ci de „metamorfoza” însăși a acestui element, de modificarea „câmpului” pe care el îl reprezintă, de schimbarea modului în care el, ca mediu, va întemeia realul. Desigur, în raport cu acest real, elementului îi revine o oarecare formă de atemporalitate, dar numai în sensul că el aparține unei „longue durée”. Iar dacă temporalitatea era un „timp lăuntric și specific”, expresia personalității concretului, ca să spunem așa, și devenirea elementului poate fi privită tot ca expresie: ea emerge din interacțiune, nu este o transformare prin ea însăși, o „măsură” aparte de „mișcare”

„Abia acum, la nivelul deveninței, se poate pune problema *timpului*, dincolo de temporalitatea sau temporalitățile invocate. El este o curgere staționară în orizontul unei deveniri staționare, devenința. Dacă elementele erau ființa secundă, atunci elementul unic, devenința, este ființa, pe care la acest nivel timpul ar părea s-o dezvăluie. Dar el n-o dezvăluie cu adevărat, iar încercările de-a înțelege ființa prin timp, ca a lui Heidegger, au eșuat, poate pentru că nu erau întreprinse pe linia devenirii. Ființa-devenință este mai mult decât timp: e raționalitatea intimă a elementelor, în real-posibilul ei”⁶.

Însă lumea este o „lume de elemente”, spune Noica, și aceste elemente nu stau doar în vecinătate unele cu altele, ci se cuprind unele pe altele, se întrepătrund unele cu altele. Fiecare dintre ele este expresia unei interacțiuni multiplu stratificate și structurate. Echilibrul ontic pe care un element îl exprimă se răsfrânge și asupra altor elemente, se îmbină cu acestea, nu acționează doar asupra individualilor de un fel sau altul, are irizări în diverse planuri ale ființei, fiind la rândul său potențat – în sensul că reușește să se deschidă pentru o cuprindere și mai mare – prin dinamica la care el astfel participă. Devenirea unui element nu este devenirea doar a acelui element, aceasta ar fi o perspectivă mult prea analitică și reduționistă. Ea se integrează în devenirea celorlalte elemente, se conjugă cu ele. Devenința, devenirea elementului, este, de fapt o simfonie a elementelor. Prin această întrepătrundere este posibil ca devenința să fie mai mult decât temporalitate, adică simplă trecere în care se exprimă lucrurile, ea devine *timp* și poate dobândi într-adevăr un caracter universal.

Caracterul universal al *acestui* timp nu rezidă însă în forma pură pe care el ar putea-o avea și pe care ar imprima-o asupra întregii existențe, evoluția lineară de la un moment la altul. Acest caracter universal care derivă din devenință, sau pe care devenința îl produce, este, spune Noica, „raționalitatea” ființei, ordinea dinamică și *împlinitoare* a firii, curgerea universală în care toate câte sunt nu doar se îmbină, dar și reușesc să își sporească ființa, să devină un mai mult. Timpul apare într-adevăr

⁶ *Ibidem*, p. 385.

ca ordine a firii, însă nu pentru că el ar constrânge firea, nu pentru că este un Kronos care-și devorează copiii, ci pentru că firea, care crește în complexitate, își dobândește această complexitate din transformările universalului, din potențările acestuia, din faptul că el poate strânge sub deschiderea sa din ce în ce mai multă viață. Potențările universalului sunt timpul ființei, ele sunt ritmul nu care măsoară imperturbabil o curgere monotonă, ci care indică momentele unor noi așezări în rosturi, ale unor „rosturi” superioare. Întrucât aceste reșezări au un caracter imanent, timpul ființei are structura logică a temporalității, el este expresia lăuntrică a ceea ce este, nu un șablon extern. Dar pentru că în faptul acestei expresii este prezentă creșterea în complexitate, creștere întemeiată pe „recalibrarea” universalului, a elementului, această temporalitate depășește simpla expresie, dobândind trăsătura raționalității (în sens valoric) și a discursivității (în sensul de succesiune, și anume de succesiune a pietrelor de hotar ce marchează devenința). Timpul ca raționalitate a ființei a pierdut orice urmă de substanțialitate, este împletire pură a devenințelor, „coloana fără sfârșit” a firii, dar a unei firi care se încheagă din ea însăși în nenumărate planuri.

ABSTRACTS

I. THE UNDERSTANDING OF TIME AND SPACE

Petre Botezatu: Complementarity and heterogeneity between space and time

Teodor Dima

Petre Botezatu considered that to acknowledge the existence of space–time notions is fundamental in order to establish the theoretical and experimental differences between macrophysics and microphysics. Also, he understood that, unlike the classical physical theories for which the space–time location was a criterion of the reality under study, quantum theory leads to the conclusion that the state of a physical system can not be entirely determined and most of all is not framed by space–time relations. After approximately 40 years, Petre Botezatu considered that the spatialization of time is an idealization process useful for designing new cosmological models, but philosophically it invalidates the specificity of time. Therefore, the Romanian philosopher argued that time has different characteristics as compared to space.

Key-words: causality, space, time, classical physics, quantum physics, ontological causality, perceptual causality, space science, time science.

Time and temporality in Cioran’s early writings

Marin Diaconu

The attempt of identifying in Cioran’s writings a real theoretical substance for his idea of time is a fruitless endeavour. A philosophically articulated concept of time is entirely missing from his work. Nevertheless, a certain existential notion of time and temporality can be derived from his writings, but not as a phenomenalization of time in terms of past, present and future.

Key-words: Emil Cioran, time, temporality, history, eternity, being, non-being, Romanian culture.

Philosophia perennis versus ingenium perenne. Historicity of the Romanian philosophy

Constantin Aslam

The present study aims to illustrate the way in which the binomial *philosophia perennis versus ingenium perenne* thematizes the history of European philosophy. The pattern of this thematization will be pursued in the Romanian inter-war thinking by pointing out the meta-philosophical circumstances of the „*scientific philosophy*” versus „*literary philosophy*” controversy.

Key-words: time and historicity, Romanian philosophy, Romanian culture, *philosophia perennis* versus *ingenium perenne*.

Time and eternity in Cantemir's *Sacrosanctae scientiae indepungibilis imago*

Dragoş Popescu

The present study examines Dimitrie Cantemir's conception of time, conceived around 1700 in Constantinople and published in his *Sacrosanctae scientiae indepungibilis imago*.

In the mentioned writing, the Moldavian prince developed an alternative to the neo-Aristotelian physics of his age which was being promoted by the representatives of post-Byzantine culture in Constantinople and the sources of which were Teophilus Korydalleus' commentaries to Aristotle's works. Cantemir strongly discouraged the attempts of introducing that understanding of physics in the Eastern Orthodox thinking. In shaping his own "theologo-physics", he aimed to keep unaltered the Eastern Orthodox belief which he thought threatened by the pagan philosophy illegally integrated into the Scholastic thinking. In order to reach his goal, Cantemir didn't hesitate to resort to the terminological resources of Van Helmont's theosophy, hostile to Scholasticism as well.

In this framework, Cantemir offers an original point of view according to which time is defined as *ens* (singular universality and universal singularity) and is distinct from duration, the latter being a measurable conventional interval of natural development.

Key-words: time, eternity, *ens*, singularity, universality.

The world of reality subjects: On Constantin Noica's interpretation of Mihai Drăgănescu's *Ortophysics*

Ionuţ Isac

"The world of reality subjects..." analyzes the text of the memorandum drafted by Constantin Noica in the year 1984 on the manuscript of the paper the *Ortophysics*, written by Mihai Drăgănescu. The study focuses on discussing the *structuring manner of the nucleus (set) of probable and plausible reasons* of Noica, in the light of which the paper of Acad. Drăgănescu constituted *an exception* for the Romanian culture, which is expressed via several questions, such as: Why did the thinker of Păltiniş advanced the notion of the „world of reality subjects” in the interpretation of the contributions of the *Ortophysics*? What would have been the reason for this paper to „shake” the inertia from the (national) world of culture? Moreover, what could one understand by „the astonishment and the amazement of the non-informed thinkers of the 21st century” as a result of this paper? The impartial observer may notice that Noica's interpretation remained singular in the history of the reception of the *Ortophysics* in the Romanian culture, thus determining, over time, both enthusiasm and, now and then, irony or simply ignoring. In the end of the study, we shall approach two significant aspects, meaning: the actual significance of Noica's memorandum for the cultural world of the Romanian „transition”; the trans-temporal reply of acad. Mihai Drăgănescu to Constantin Noica's reactions towards the *Ortophysics* and the other structural-phenomenological philosophical works, per general.

Key-words: Mihai Drăgănescu's *Ortophysics*, Constantin Noica's memorandum on *Ortophysics*, „world of reality subjects”, Romanian culture.

Constantin Noica on Being and its time

Claudiu Baciu

The metaphysical tradition conceived the entire existence as comprised by a single time and grounded on a homogeneous (and opaque, we might say) Being. However, in Noica's view, since there are no such things as universally necessary structures, each formal articulation of an existential sphere has its own growth and rhythm. As time was regarded, from Aristotle onward, as "measure of movement", the concrete and distinct "measure" of each configuration materializes, in Noica's view, in a concrete time, i.e. in *temporality*. Having different internal ontic mechanisms, the spheres of Being develop their specific structures in a heterogeneous way, giving birth to a heterogeneous time. They are not placed in a universal single time which is given once and for all; instead, each of them has its own time, showing thus a certain organic feature.

Key-words: Constantin Noica, time, ontology, being, becoming.

Cioran between *falling in time* and *falling in temporality*

Ion Dur

Cioran never developed a systemic or systematic view of time. Almost always identifying the existence of time with the physical living of it, Cioran actually underestimated the philosophical concern for time and put it on behalf of "snobbery of irremediable". Conceptually speaking, time appears to him as having no philosophical consistency. In other words, it is a fake coin at the metaphysical level.

Key-words: Cioran, time, history, falling in time, authenticity, lucidity.

Noica on the types of temporality

Ștefan-Dominic Georgescu

The paper deals with the main aspects or modes of time and temporality in two of Noica's philosophical works. The main intention is to establish the role of the concept of time within Romanian way of thinking, as Noica sees it, on the one hand and, on the other hand, to underline the connections and differences between time as an ontological concept and time as an existential feature of Romanian people.

Key-words: time, temporality, ontology, becoming, being.

Being, historicity and hegemony in *Schimbarea la față a României*

Horia Pătrașcu

The article discusses the economic and political actions suggested by Emil Cioran in *The Transfiguration of Romania*, which were seen as necessary in the so-called process of Romania's transfiguration. The transfiguration of Romania means its entering history, therefore time, and its bringing forth to life – given the fact that life is time. Thus transfiguration is Romania's founding process by activating its historicity. From this perspective, the "measures" suggested by Cioran – from Westernization to Nazism – judged at opposite ends by some of Cioran's interpreters, acquire a

totally new meaning, unveiling their sheer unity. If we accept that being and time are placed in an inextricable relationship, the Cioranian endeavour gets enriched with still a larger signification: the bringing forth of Romania into temporality means its bringing into the horizon of being. The concept of transfiguration is related here, as well as in Cioran's other works, to the concept of agony or of the "agonic method". Transfiguration is achieved only by means of agony, by exalting the tragic inherent to conscious life; in the present situation, by pushing to paroxysm the Romanians' discontent as to their condition: their belonging to a small culture. At its peak, such dissatisfaction meets the missionary goal of Romania and its claim to hegemony in the Balkans.

Key-words: history, life, being, transfiguration, hegemony, agony.

Time and temporality in Mihai Şora's thought

Victor Eugen Gelan

The present contribution has the purpose of evidencing both the originality of Şora's understanding of time (and its importance for the question of authenticity, empathy and intersubjectivity), and the possibility of a dialogue with Husserl's understanding of the consciousness of internal time. One of the most important aspects of my paper is the endeavour to bring to light the underlying structure of temporality at work in Mihai Şora's philosophy. The two forms of temporality present in Şora's thought – the temporality "of the Moment" and that "of the instances of countable time" – open up the possibility of a phenomenological understanding of time. Some specific terms which Şora uses to describe the two forms of temporality – like the "vertical plunge", "openness", "disclosure", "the gift of Encounter", "the horizontal walk", etc. – seem, at least at first, to belong to a poetic language, full of metaphors, a language which doesn't seem to have much in common with the rigors of a philosophical language, but they nevertheless reveal some fundamental characteristics of the two forms of temporality. The possibility of understanding and interpreting these forms of temporality as structures belonging to the consciousness of time, in a broad sense (which correspond to the fabric of the real world, according to Şora's ontological model), is another interesting question which will be debated in the present study.

Key-words: time, ontological model, Mihai Şora, Phenomenology, consciousness of time, the temporality of *the Moment*, intersubjectivity, "the gift of Encounter", dialogical philosophy, empathy, *relation*, authenticity.

The experience of spatiality in Alexandru Dragomir's writings

Andrei Simionescu-Panait

My aim is to single out the perspective that Alexandru Dragomir employs, concerning the topic colloquially known as spatiality, first by tying him to Heidegger, and afterwards, to Husserl. His writings are spontaneous, discontinuous in character, in which case I will proceed by the way of deconstruction. I shall focus on stressing the boundaries between Dragomir's concepts and the main notions of both Husserl's and Heidegger's phenomenology. Concerning the two German thinkers, I shall approach sections §22 through §24 from *Being and Time* (discussing the spatiality of the *Dasein*), chapter three from the *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – volume II* (the lived body as his own centre) and section §3 from *Ideas – volume III* (the possibilities of somatology).

Key-words: Alexandru Dragomir, spatiality, Heidegger, Husserl, phenomenology.

Time and history at A.D. Xenopol and Vasile Pârvan

Mihai Popa

The current study puts forward a problem that the historians and philosophers permanently took into account: the connections between time and historical becoming. The joint element of the historical theories analyzed – that of the series of development (A.D. Xenopol) and that of the historical rhythm (V. Pârvan) – is the *temporal rhythm* (chronotropy), a concept that developed especially in the biological sciences (medicine), being known also in the modern physics (microphysics). There is a connection between causality, succession, series of development, time and historical becoming, which is explained in the field of the historical ontology. The ratio between the rhythms of the historical becoming and Xenopol's series can be described, in our opinion, by the concept of historical chronotropy.

Key-words: causality, succession, historical series, historical rhythm, chronotropy

The “quick” instant and the gift of music: A phenomenological approach

Ioan Drăgoi

Starting with Mihai Şora's *Clipa și timpul* [Instant and time], my paper will be interested in searching the boundaries of the existential concepts *instant* and *being* (to be). In my opinion, these represent two fundamental words which have followed the development of philosopher's thought starting with his first book, *Du dialogue intérieur* [On Inner Dialogue]. The first part of my paper will consist in a hermeneutical reconstruction of the above relation under three main aspects: 1) the instant as horizon of possibility, 2) the instant as the bearer of human values, 3) the donation of the instant, especially Şora's interpretation of the music phenomenon. Following the course of the mentioned book, my second section will focus on the precarious condition of human being (one of the author's favourite themes since his youth) and I will try to illustrate, from the perspective of the verb to be, the forms of its manifestation. Are the consequences of this precarious condition a danger for the fulfilment of human's vocation? What kind of danger and in what kind of terms are we allowed to speak about M. Şora's idea of salvation? These are questions to deal with in the last section of my paper.

Key-words: instant, to be, universal possibility of being, transcendental values, precarious condition of mankind, salvation.

Faith and place: A phenomenological reconstruction of Mircea Vulcănescu's idea of destiny

Cornel-Florin Moraru

The purpose of this essay is to offer a reconstruction of Mircea Vulcănescu's concepts of *fate* and *place* on the basis of his thoughts found in *Dimensiunea românească a existenței* [The Romanian Dimension of Existence]. In this way, we try to bring the problem of fate in the context of today's philosophy and to sketch a possible answer to it. Therefore, we have to study the way the concepts of *faith* (Rom. “soartă”) and *place* (Rom. “rost”) relate, in Mircea Vulcănescu's works, with the concepts of *world* (Rom. “lume”) and *high time* (Rom. “vreme”), on one hand, and *individual* (Rom. “ins”) and *figure* (Rom. “chip”), on the other. In this way, we will gain as a result some reference points for the construction of the Romanian ontological system sketched by Mircea Vulcănescu.

Key-words: fate, place, ontology, Mircea Vulcănescu.

Farious and nefarious places within Romanian traditional mentality

Delia-Anamaria Răchișan

Within Romanian traditional mentality, there isn't either space, nor infinite, but only good/bad/hidden place and the limit of the world as a known place. The antonymic pairs: inside–outside, indoors–outdoors, here–there, here–beyond, closing–disclosure/protection–imbalance, up–down, order–disorder (chaos) are a sign of farious and nefarious places, which are placed under the reign of the sacred and the profane concepts. The good place (the house, the yard, the fireplace/the hearth), the evil place (the one touched by Iele, a crime's scene, the cursed place, a suicide's place, etc.), the hidden place (the church, the garden, the tomb) reveal traditional individual's mentality and way of thinking, his life's creed, his capacity of confronting the past and the present, in order to lead them to the future. We also must keep in mind that there are also ambiguous places which are perceived either as sacred or as profane (the border, the crossroad, the mill). Magical-ritual practices, crosses, fountains from crossroads are meant to re-establish protection (a defensive function) and to bring back a state of equilibrium. The traditional society's man, who often appeals to empirical knowledge and focuses on the native ethos, tries to face the permanent and continuous change of the habits and the relaxed border between tradition and innovation and he will carefully observe the ancient heritage of his ancestors.

Key-words: centre of the world, centre, farious place, nefarious place, sacred, profane.

Space and time within Romanian fantastic folktale

Oana Chelaru

Into the folktale, space and time get special significances, because they transpose into words an ideal projection, that of the anonymous creators, who imagine the folktale as they would like the world to be. From this perspective, "Space and time within Romanian fantastic folktale" applies to folktales the theoretical ideas previously identified and it highlights some of the specific features that order the narrative construction. The space aspects, for instance, can be detailed into: real spaces, possible spaces, but which are far from the reality due to their specific nature, and spaces of the impossible. Time, on the other side, can be differentiated in segments of text which establish the time of the saying and that of the action, both of them seen in a chronological order and into micro-segments of text which are dominated by the reversing and the inversion of the usual chronology.

Key-words: space, time, unusual birth, initiatory, medial and final formulas.

Space and time as levels of the real

Remus Breazu

The goal of this paper is to achieve an understanding of space and time as they are presented in Constantin Noica's book *Twenty-Seven Levels of the Real*. Although Noica is apparently operating in a formal way, the construction being guided by three classical tables of categories, he manages to do an ontological and dynamic interpretation of the latter. Noica proceeds in a thematic dialectical way, space and time being two of the levels through which the real is determined. Space and time are changing themselves through different stages (spatial centre, spatial field, spatial horizon, space, respectively kairotic time, time of growth and fulfilment, time of limited existence, high time [*vreme*], cosmic time). So understood, space and time are "melted" into another step of the real, namely

modality. I will try to explain these terms, the mechanism of this dynamic and the relationship between the classical categories and the two levels of the real.

Key-words: space, time, categories, levels of the real, becoming.

Reassessment of the concept of time in Nae Ionescu's metaphysics

Alexandru Gabriel Buican

In this article, I aim to grasp the manner in which Nae Ionescu's concept of time is reconstructed. I will focus on the deconstruction proposed by the author in *History of Logic* and on the manner in which the concept of time becomes operational in what Nae Ionescu himself called the man–world metaphysical structural unity. The question addressed is the possibility of thinking time as *topos*, as a place for events, and the way in which such an understanding changes the relation between time and phenomenon.

Key-words: Nae Ionescu, time as *topos*, man–world metaphysical structural unity, static time, dynamic time.

Petre Botezatu: Natural spatial-temporal logic

Elena Calistru

Petre Botezatu built an operative natural logic in which he theorized on the logical operations which take place in the real endeavours of the thinking process. Within this construction, he also developed a spatial-temporal logic, starting from the idea that the multitude of phenomena is partly and irreflexive ordered, and from the idea that the operation of transitivity is performed between different proprieties of space and time, fact which allows the development of some deductive inferences. Although there are spatial relations between phenomena, such as *to the right*, *to the left*, *in front of*, *behind*, and temporal relations: *before*, *simultaneously*, Petre Botezatu used only one transitive relation: *sequencing*, which characterizes both time and space. He described a system of spatial-temporal deductive inferences, system which consists of four inferential tables, each having four logical figures.

Key-words: spatial-temporal operational logic, spatial relations, temporal relations, inferential tables.

Temporal reality and fictive being at I.D. Gherea

Viorel Cernica

The author illustrates Gherea's phenomenological method by comparing some of his concepts with certain elements of Husserl's constitutive phenomenology. The applied phenomenology of Gherea reveals the contradictions of common sense, which are determined by passing from the "fictive being", a kind of impersonal genuine consciousness, to the social being, i.e. the man in the "life-world"; this passing entails the personalization of fictive being's consciousness and, at the same time, the transformation of temporal reality (actual time of an actual consciousness) into the conventional time of experience.

Key-words: temporal reality, time, fictive being, ego, sociality.

II. SPIRU HARET CENTENARY (1851–1912)

The philosophy of education at Spiru Haret

Alexandru Surdu

Spiru Haret applied an entirely new philosophy of education with excellent results. His philosophy of education is none other than the *pedagogy*, which one should clearly distinguish from education. Education is the institution of school at all levels, while pedagogy is the theory of education.

Key-words: Spiru Haret, philosophy of education, pedagogy, Romanian formal education.

III. RESTITUTIO

Ioan Petru Culianu, Mircea Eliade and *felix culpa*

Liviu Bordaș

The article discusses Culianu's attitude towards the accusations of philo-fascism and anti-Semitism brought to Eliade since the 1970s, and especially after his death (1986). Among the burdens which he assumed as part of the inheritance from the master was that of clarifying his interwar political involvement and of showing the lack of foundation for the faults of which he was being accused. Besides the texts published by Culianu on this topic which have already been discussed, we have introduced several new elements: 1. his correspondence with an American pupil of Eliade and the best of his biographers, Mac Linscott Ricketts (published in the Appendix 1 to the article); 2. his direct and indirect relationship with another Romanian disciple of Eliade, Adriana Berger, on the basis of her correspondence with their common master (published by us elsewhere) and with M. L. Ricketts (to be published soon); 3. Culianu's lesser known and even less discussed writings about the *felix culpa* of Eliade (one of them published in the Appendix 2 to the article). Contrary to what some authors have argued about the attitude of "the last" Culianu toward his *maestru*, these sources show him preoccupied with defending Eliade from false accusations of the detractors, just as in his earlier articles. He rejected the allegation that Eliade became a member of the Iron Guard and argued that his sympathy for the Legion (considered a movement of spiritual and moral reform) was the result of a political naïveté without consequences. He also denied the existence of any philo-fascism and anti-Semitism in his political and scholarly options, during those years or in the following ones. Nevertheless, despite this clear evidence, we consider that the question of Culianu's attitude toward the *felix culpa* of Eliade remains still open. Only the publication of the whole of Culianu's manuscripts, of his journal, and his correspondence, will enable us to reach safe conclusions on this subject. Until then, it should be hoped that the discussions will take into account not only all the data of the problem, but also all its indeterminates – a thing which, regrettably, has been seen rather rarely in the two decades elapsed since Culianu's death.

Key-words: Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, Mac Linscott Ricketts, Adriana Berger, Vittorio Lanternari, the Iron Guard, Fascism, anti-Semitism.

CONTENTS

I. THE UNDERSTANDING OF TIME AND SPACAE

Teodor Dima , Petre Botezatu: Complementarity and heterogeneity between space and time	9
Marin Diaconu , Time and temporality in Cioran's early writings.....	17
Constantin Aslam , <i>Philosophia perennis</i> versus <i>ingenium perenne</i> . Historicity of the Romanian philosophy.....	25
Dragoş Popescu , Time and eternity in Cantemir's <i>Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago</i>	41
Ionuţ Isac , The world of reality subjects: On Constantin Noica's interpretation of Mihai Drăgănescu's <i>Ortophysics</i>	57
Claudiu Baci , Constantin Noica on Being and its time	74
Ion Dur , Cioran between <i>falling in time</i> and <i>falling in temporality</i>	86
Ştefan-Dominic Georgescu , Noica on the types of temporality	106
Horia Pătraşcu , Being, historicity and hegemony in <i>Schimbarea la faţă a României</i>	117
Victor Eugen Gelan , Time and temporality in Mihai Şora's thought	129
Andrei Simionescu-Panait , The experience of spatiality in Alexandru Dragomir's writings	148
Mihai Popa , Time and history at A.D. Xenopol and Vasile Pârvan	164
Ioan Drăgoi , The "quick" instant and the gift of music: A phenomenological approach	175
Cornel-Florin Moraru , Faith and place: A phenomenological reconstruction of Mircea Vulcănescu's idea of destiny	204
Delia-Anamaria Răchişan , Fariou and nefarious places within Romanian traditional mentality	214
Oana Chelaru , Space and time within Romanian fantastic folktale	226
Remus Breazu , Space and time as levels of the real	246
Alexandru Gabriel Buican , Reassessment of the concept of time in Nae Ionescu's metaphysics	255
Elena Calistru , Petre Botezatu: Natural spatial-temporal logic	263
Viorel Cernica , Temporal reality and fictive being at I.D. Gherea	267
<i>Time and space in Romanian thinking: a few guide marks</i> (a bibliography by Titus Lates)	283

II. SPIRU HARET CENTENARY (1851–1912)

Alexandru Surdu , The philosophy of education at Spiru Haret	311
---	-----

III. RESTITUTIO

Liviu Bordaş , Ioan Petru Culianu, Mircea Eliade and <i>felix culpa</i>	319
--	-----

IV. SEMNAL 2012

The history of Romanian philosophy in 2012 (a bibliography by Titus Lates)	381
<i>Retraction note</i>	383
<i>Abstracts</i>	385