

**ACADEMIA ROMÂNĂ**

INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE  
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

**STUDII DE ISTORIE  
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI  
IV**

Coordonator: Viorel Cernica

Ediție îngrijită de: Mona Mamulea



**EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE**

București, 2008

# **ELEMENTE PENTRU O FILOSOFIE A CULTURII LA CONSTANTIN NOICA: DE LA ȘASE MALADII ALE SPIRITULUI CONTEMPORAN LA MODELUL CULTURAL EUROPEAN**

DRAGOȘ POPESCU

În paginile ce urmează vom urmări, în succesiunea scrierilor sale, câteva dintre ideile pe care Constantin Noica le-a formulat cu privire la ceea ce, pe linia clasificărilor disciplinare, s-ar putea numi filosofia culturii. Pornim de la convingerea, pe care simțim nevoia să o exprimăm dintru început, că opera sa este în esență – sau ajunge în cele din urmă la – o concepție sistematică, iar acest fapt se datorează abordării ontologice a problematicii filosofice. Pentru a atinge scopurile pe care ni le-am propus, a trebuit să evocăm câteva concepții cu privire la studiul culturii, de largă circulație în secolul al XX-lea, contemporane filosofului; ne-am referit la ele numai întrucât ne permit o aproximare mai adecvată a contribuției originale a lui Noica. Desigur, tema pe care ne-am propus-o nu făcea necesară decât schițarea lor.

De asemenea, ne-am limitat drastic pornirea de a lăsa să curgă comentariile personale în numeroase momente ale expunerii.

## **I. PRINCIPIUL PLENITUDINII ÎN FILOSOFIA LUI NOICA**

### **1. OPERA LUI NOICA ȘI TRADIȚIA FILOSOFICĂ EUROPEANĂ**

Prin formație, consolidată în vremea primelor sale scrieri, Noica ar fi putut fi considerat mai degrabă istoric al filosofiei. El chiar aspira, pe vremea când își elabora teza de doctorat, publicată sub titlul *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, la un post universitar în acest domeniu, nereușind – din fericire, cum va spune mai târziu în stilul său caracteristic, întorcând totul spre bine – să-l obțină. La început, preocupările sale se îndreaptă mai cu seamă asupra perioadei moderne. Scrie despre Descartes, Leibniz, Kant, și traduce din operele lor. Treptat, studiile sale înaintează către epoca romantică. Nu neglijează însă nici filosofia antică sau începuturile filosofiei medievale.

Vasta cultură istorico-filosofică de care ajunge să dispună i-a influențat, desigur, creația originală, iar acest lucru nu s-a petrecut defel împotriva voinței sale. Dimpotrivă, a constituit un „mediu” în care Noica și-a implantat propriile sale idei. Acestea sunt, firește, în strânsă legătură cu mediul, dar nu este ușor să faci vizibile punctele de intersectare din care se ivesc nuclee numeroase structurate precum o țesătură, pe care, de cele mai multe ori, autorul nu a considerat necesar să le facă vizibile. Într-un mod „aproape natural”, Noica preia mari teme ale filosofiei, le părăsește, se întoarce asupra lor, le amintește explicit sau dă impresia că vrea să le ascundă prezența în propriul gând. Unele argumente, puncte de vedere, presupuziții sunt amintite de el ca și cum ar fi de la sine înțelese cititorului. Alteori, Noica reformulează, într-un mod original și sub o formă care redă de obicei noul, vechi locuri comune ale filosofării.

Stilul acesta, foarte personal și ușor de recunoscut, dar înșelător prin aparenta complicitate cu cititorul, care se poate lăsa purtat de fluiditatea lui, trecând cu ușurință peste momente importante, este susținut de convingerea profundă a filosofului că există un fond inepuizabil și stabil din care se nasc construcțiile filosofice, o matrice care subsistă celor mai diferite abordări. Reflecția asupra acestora din urmă ne retrimite spre ceea ce le susține și către ceea ce le-a produs în mod original. Originalitatea filosofică nu este niciodată absolută, ci relativă la tradiția de gândire, fără de care nici nu s-ar putea vorbi despre originalitate.

Drept consecință a acestui mod de a vedea lucrurile se afirmă în opera lui Noica o încredere nelimitată în filosofie și în rostul ei. Dincolo de aparentele rătăcirii ale gândirii descoperim cu uimire că „toate țin”: filosofia este scheletul întregii culturi, adunând la un loc toate *dissecta membra* ale acesteia și conferindu-le sensul. Filosofia nu este însă numai un simplu schelet, un vestigiu, ceva mort, căruia cercetătorii se străduiesc să-i facă o competentă autopsie. Este mai degrabă embrionul, sâmburele culturii, adică dimpotrivă, ceva viu, generator prin excelență.

Filosofia a avut dintotdeauna vocația unității. În perioada în care filosoful și-a desfășurat activitatea, această vocație s-a manifestat deseori, deși evidența că lucrurile ar sta așa aproape că a dispărut. Epoca specializării excesive, a exactității științifice ultime, care pulverizează *iubirea* generală de cunoaștere în nenumărate *interese particulare* ale cunoașterii, trebuie compensată prin regăsirea unității și sensului culturii. Filosofia trebuie să-și folosească, în acest scop, propriile mijloace. Care sunt însă aceste mijloace? Și, admitând că ele există, cum se mai poate, azi, dispune de ele? Sunt întrebări de neocolit și în viziunea lui Noica.

Răspunsul său poate fi rezumat astfel: după constituirea științelor și desprinderea lor treptată din corpul filosofiei, o singură temă i-a rămas acesteia, dar este tema cu ajutorul căreia poate fi recuperat totul: *ființa*. Ontologia redevine, astfel, la Noica disciplina filosofică fundamentală. Toate domeniile speciale ale realității trebuie să poată da seamă de ființa încorporată în ele, altminteri nu avem de-a face cu filosofia, ci doar cu științe ale respectivelor realități, ceea ce este, în fond, o pierdere.

Ontologia poate fi însă considerată o disciplină filosofică neglijată, chiar dacă nu și secundară. Cauzele datorită cărora a ieșit din cercul de interes principal al multor gânditori proeminenți contemporani este obiectul unei intense reflecții la Noica. Revenirile numeroase asupra acestei probleme, care ține explicit de registrul problemelor filosofice – deci e pentru spiritul contemporan încă o problemă de specialitate –, sunt dublate de reflecția privind situația culturii în general, în condițiile schimbărilor fără precedent produse de aplicațiile tehnice ale științei. Proliferarea acestora oferă nenumărate ocazii de investigație specializată; filosofii nu au ezitat să se pună în slujba științei, să încerce să grăbească apariția roadelor ei.

Față de această lume în expansiune, plină de forme noi, ontologia părea să nu poată repune în discuție decât elementele de inventar prea bine cunoscute ale unei recuzite învechite. Noica respinge acest punct de vedere. Nu doar știința a învățat de la filosofie, ci și filosofia de la știință. Cele două demersuri nu au evoluat separat, încât numai filosofia să aibă nevoie a se readapta, recunoscând că a înaintat pe o cărare ce nu duce nicăieri. Este necesară o viziune nouă asupra ființei tocmai pentru ca această intercomunicare dintre științe și filosofie, odinioară fecundă și purtând în sine premisele de a rămâne la fel, să nu se întrerupă total.

Reforma doctrinei ființei preconizată de Noica este impusă chiar de rezultatele neașteptate ale științei contemporane, născută tocmai din vechea doctrină, chiar dacă prin delimitare față de ea. O *continuitate* uimitoare este ceea ce descoperă Noica în toate manifestările spiritului. Însăși această temă a continuității manifestărilor spiritului este o temă eternă a filosofiei europene. Ea ar putea fi considerată chiar o *intuiție fundamentală* a gândirii, apărând în cele mai diverse cazuri particulare, de-a lungul întregii istorii a filosofiei. La Noica, de asemenea, această temă nu este abandonată. Vom încerca să evidențiem trăsăturile care o singularizează.

Sugestii privind principiul continuității se găsesc deci peste tot în istoria filosofiei. Ființa lui Parmenide, monolitică, fără de nici o fisură, determină viziunea unei realități compacte, în care discontinuitatea nu este posibilă, neputând fi gândită. Esența acestei concepții a fost preluată, pe filieră platonice, de *Fizica* aristotelică, care analizează pe larg și apoi respinge posibilitatea existenței vidului.

Aristotel demonstrează că „nu există un interval deosebit de corpuri, nici separabil, nici în act, care să se întindă prin corp și să facă să nu fie continuu, cum zic Democrit și Leucip și alți mulți fiziologi, sau că este în afara oricărui corp care rămâne continuu”<sup>1</sup>. Prin continuitate Aristotel înțelege o anumită dispoziție internă și externă a lucrurilor, prin care ele dobândesc consistență și se află în solidaritate, o solidaritate care nu poate să nu le confere și o anumită ordine. Definiția pe care Aristotel o dă continuului este următoarea: „Se spune continuitate când limitele prin care două lucruri se ating și se țin laolaltă se continuă, devin una și aceeași limită”<sup>2</sup>. Vidul ar putea distruge această continuitate, insinuându-se între limitele

<sup>1</sup> Aristotel, *Fizica*, IV, 6, 213a.

<sup>2</sup> Aristotel, *Metafizica*, X, 1069a.

corpurilor. Într-un anume înțeles, vidul este limita însăși, luată fără nimic limitat de ea. Dar, cum vidul se dovedește a fi o imposibilitate, înseamnă că lumea este un agregat continuu, fără de nici o fisură, lipsit de întreruperi.

O altă ilustrare a lumii gândite ca un *continuum* regăsim mai târziu în opera lui Leibniz. *Monadologia* prezintă imaginea unui univers complex, dar continuu, astfel încât orice eveniment local se propagă pretutindeni: „În adevăr, fiindcă totul este plin – ceea ce face ca materia întregă să fie legată –, orice mișcare în acest plin produce un efect oarecare în lucrurile distante, pe măsura distanței la care se găsesc; în felul acesta, fiecare corp e afectat nu numai de corpurile care îl ating, resimțindu-se de tot ce se întâmplă acestora, ci prin mijlocirea lor e afectat și de cele în contact cu cele dintâi, care îl ating nemijlocit. Urmează de aici că *această comunicare se întinde până la orice distanță* [subl. n.]. Așadar, fiecui corp se resimte de tot ce se petrece în Univers, iar cel ce vede totul ar putea citi în fiecare ce se petrece pretutindeni, ba chiar ce s-a petrecut sau se va petrece, observând în ceea ce este prezent, ceea ce e îndepărtat, atât în privința timpului, cât și a locului [...]”<sup>3</sup>. Universul este pentru Leibniz o rețea, aidoma unei pânze de păianjen, care transmite vibrațiile sale spre centru, unde se află „cel ce vede totul”.

Aceste două exemple, alese la întâmplare dintr-o mulțime, susțin prin autoritatea lor viziunea metafizică a unei continuități între toate elementele alcătuitoare ale lumii.

În filosofia lui Kant tema reapare, de data aceasta la nivelul conștiinței cunoscătoare, nu la cel al obiectului cunoașterii. Principiul unității sintetice a apercepției este principiul suprem al întregii folosiri a intelectului. Diversul intuiției este necesar legat de judecata „Eu gândesc”. Spontaneitatea intelectului reunește toate reprezentările sensibile. Apercepția originară, pură, însoțește empiricul<sup>4</sup>. Principiile intelectului pur alcătuiesc un *sistem*; ele sunt matematice și dinamice, ca și categoriile, cărora le prescriu regulile folosirii obiective. Ghidate astfel, fenomenele prezintă continuitate, chiar în tranziția lor de la realitate la negație: „Astfel, orice senzație, prin urmare și orice realitate în fenomen, oricât de mică ar fi, are un grad, adică o mărime intensivă, care totdeauna mai poate fi micșorată [...]. Spațiul și timpul sunt *quanta continua*, fiindcă nici o parte a lor nu poate fi dată fără a o închide între limite [...], prin urmare fără ca această parte însăși să nu fie la rândul ei un spațiu sau un timp”<sup>5</sup>. Kant demonstrează cu ajutorul principiilor intelectului permanența substanței, succesiunea causală în timp, acțiunea reciprocă, comunitatea sau simultaneitatea, precum și celelalte condiții ale continuității, care sunt însă ale conștiinței și, de pe acest plan, sunt transferate apoi lumii fenomenelor. Este consecința „răsturnării copernicane” pe care Kant și-o revendică.

<sup>3</sup> G.W. Leibniz, *Monadologia*, §61, în: *Opere filozofice*, I, trad. C. Floru, București, Editura Științifică, 1972.

<sup>4</sup> Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Teoria elem., partea a II-a, Diviz. 1, Cartea 1, secț. 2, §16, trad. rom. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, București, Editura Științifică, 1969, p. 124.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 195.

Cu Kant, problema continuității este transferată, așadar, de pe domeniul naturii pe cel al spiritului. Ea va fi definitiv altoită aici de către Hegel. Toate formele pe care Ideea hegeliană le parcurge, în drumul său către Cunoașterea absolută, sunt momente ale unui proces continuu, care nu poate și nu trebuie înțeles altfel decât ca întreg. Dacă la Kant mai putea fi vorba despre subiectivism sau chiar despre psihologism (iar Hegel nu încetează să sublinieze acest neajuns, pe care el însuși l-a depășit), cu idealismul absolut avem în sfârșit acces la o cunoaștere obiectivă a naturii și spiritului, înțelegând ca o dezvoltare continuă a Ideii Absolute către punctul culminant al autocunoașterii sale.

Noica a fost, cum arătam, un filosof original, dar în aceeași măsură un competent istoric al filosofiei. Cele două aspecte se împletesc la el și se modifică reciproc. Studiile întinse despre Kant, Hegel, traducerile, comentariile la *Critica rațiunii pure* și *Fenomenologia spiritului*, precum și la alte părți importante ale operelor celor doi, îl familiarizează pe deplin cu acestea. De asemenea, Noica a tradus *Categoriile* lui Aristotel și pe unii dintre numeroșii comentatori ai lui (Porfir, Dexip și Ammonius), după care comentează el însuși prima carte a *Organonului*, dar și *Despre interpretare* (tradusă, și ea, împreună cu comentarii antice). Scrie, în tinerețe, despre Leibniz, a cărui artă combinatorie l-a fascinat. Pe terenul solid al preocupărilor de istoric al filosofiei, foarte pe scurt și parțial rezumate aici, dar în care se evidențiază izbitor contactul cu *textele originale* ca trunchi metodologic, se naște treptat o sinteză proprie, în care intră, parcă natural, „presupoziții” fundamentale. Între acestea se află și principiul continuității. Sinteza la care ajunge opera lui Noica nu este involuntară. Regăsind, la el, ecouri ale tradiției de gândire europene, descoperim paralel farmecul filosofiei ca activitate luată pe cont propriu. „Presupozițiile” filosofiei lui Noica sunt însă conștient asumate de către gânditorul original. Paginile dedicate de el unde în *Douăzeci și șapte de trepte ale realului*, ca să luăm un exemplu reprezentativ, sunt sprijinite de istoria conceptului continuității schițată mai sus, nefiind, așadar, o încercare *in extremis* a filosofului de a pune în legătură succesele explicative ale fizicii contemporane cu propriile idei filosofice.

## 2. MODELUL ONTOLOGIC AL LUI NOICA ȘI PRINCIPIUL PLENITUDINII

A.O. Lovejoy formulează principiul plenitudinii, făcându-i și istoria prezenței în cultura europeană, în cartea sa *Marele lanț al ființei*<sup>6</sup>. Continuitatea pe care am pomenit-o mai sus este doar un aspect al principiului plenitudinii. Lovejoy considera că opera lui Platon este locul în care acesta se sintetizează, și de acolo iradiază până în epoca romantică, unde istoria autorului american se oprește.

<sup>6</sup> A.O. Lovejoy, *Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, București, Editura Humanitas, 1997.

Preliminar, Lovejoy introduce conceptele de transmundanitate (*otherworldliness*) și mundanitate (*this-worldliness*), care descriu credința „că *realul* autentic și binele adevărat sunt radical antitetice față de orice aparține vieții naturale a omului în cursul obișnuit al experienței umane, oricât de normală e aceasta, oricât de inteligentă și prosperă”<sup>7</sup>, și, respectiv, încrederea în lumea schimbării, a pluralității, lumea așa cum ne-o oferă experiența noastră terestră. Omul mundan își vede chiar posibila sa existență de după moarte prin intermediul experienței mundane.

Semnalăm, în treacăt, că atitudinea declarat transmندانă a filosofiei lui Noica este un efect secundar al trăsăturilor personalității sale creatoare, și continuăm cu observația lui Lovejoy că Platon se situează de ambele părți ale antitezei pe care o impune cuplul contrar de concepte de mai sus<sup>8</sup>. Construirea, de către Platon, a Teoriei Ideilor este guvernată de o ambiție transmندانă, care este satisfăcută în cel mai înalt grad în momentul în care se ajunge la conceperea unei Idei a Ideilor „perfect străină de toate categoriile gândirii obișnuite”<sup>9</sup>. Aici filosofia platoniciană ia o turnură neașteptată: „afirmă necesitatea și valoarea tuturor felurilor de ființe finite, temporale, imperfecte, corporale”<sup>10</sup>. Inteligibilul este temeiul acestora, deși este radical deosebit de ceea ce întemeiază. O întrebare se naște în acest moment în care platonismul recuperează domeniul mundan: „*De ce există o lume a Devenirii alături de Lumea eternă a Ideilor sau Ideea Supremă?*”; și, legată de aceasta, o alta: „*Ce principii determină numărul tipurilor de existență care formează lumea sensibilă și temporală?*”<sup>11</sup>.

Răspunsul la prima întrebare reiese din examinarea caracteristicilor Ideii Supreme, a cărei perfecțiune conține și un aspect activ, o putere generatoare aptă a produce întreaga lume sensibilă. Aceasta din urmă este produsă tocmai pentru ca Absolutul Ideii Supreme să se afirme cu tărie. Răspunsul la a doua întrebare este tocmai principiul plenitudinii: *toate* felurile de ființe temporale și imperfecte sunt generate de domeniul inteligibil, pentru ca, astfel, perfecțiunea idealului să se exprime în măsura cea mai mare<sup>12</sup>.

Lumea sensibilă este, așadar, în prelungirea celei inteligibile, o totalitate continuă și o confirmare a Absolutului celeilalte. Lumea inteligibilă este activă, generatoare, posedă o maximă fecunditate transcendentă. Realizarea ei are loc însă nu prin separarea ireductibilă față de domeniul sensibil, față de care fecunditatea transcendentului se exercită în gol, ci prin implantare în acesta.

Modelul ontologic al lui Noica conține toate caracteristicile atribuite de Lovejoy gândirii lui Platon. Puterea sa generatoare<sup>13</sup>, activă, este garantată de

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 42.

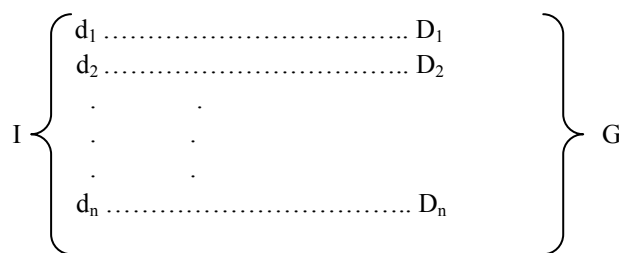
<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>13</sup> Ea apare, în calitate de *categorie a elementului*, sub numele de Unul Multiplu.

faptul că el este răspunzător de uimitoarea lume de forme a naturii și culturii. Între categoriile elementului – care sunt chiar categoriile cu care „operează” modelul ontologic – regăsim o categorie a Totalității deschise, deplin responsabilă față de cele două întrebări ridicate de filosofia platonice.

În *Tratat de ontologie*<sup>14</sup>, Noica dă o reprezentare grafică a modelului său ontologic, care arată astfel:



Determinațiile ( $d_1, d_2, \dots, d_n$ ) individualului (I), converg spre determinațiile generalului (G), ceea ce produce împlinirea ființei. O noutate apare la Noica, deși el se încadrează încă în tradiția platonice: *ființa însăși (inteligibilul) are grade de plenitudine, nu doar ființările generate*. Fecunditatea Ideii Supreme platonice nu este afectată la Noica de această modificare, caracterul activ, creator, al modelului ontologic al filosofului fiind dat de “convergența” determinațiilor individuale și generale.

### 3. FORMULAREA EXPLICITĂ A PRINCIPIULUI PLENITUDINII LA NOICA: *SENTIMENTUL ROMÂNESC AL FIINȚEI*

Platon afirmase mai întâi ruptura radicală a inteligibilului față de sensibil, pentru ca abia apoi să recupereze ambele domenii pe planul filosofiei. Pentru Noica, acest mod de a vedea este inadmisibil: „trebuie dată crezare lucrurilor și astfel căutată o ființă de dincolo de ele? Ontologia trecută le-a dat crezare, nesocotindu-le ca atare pentru investigația asupra ființei. I s-a părut că ființa este altceva și trebuie căutată altundeva. Din clipa aceea filosofia a căzut în *genul sublim*”<sup>15</sup>. Genul sublim corespunde aici metafizicii tradiționale, altminteri aflată de multă vreme în criză. Ieșirea din genul sublim este necesară, iar soluția este una singură: a căuta ființa în lucruri, a renunța la conceptul tradițional al ființei și a regăsi un alt înțeles pentru ea. Ființa nu este în fiecare, dar nici nu e fără ultimul dintre lucruri. Raporturile totalității cu membrii care o alcătuiesc constituie punctul central al investigației, iar maniera în care limba exprimă aceste raporturi oferă deja sugestii folositoare.

<sup>14</sup> C. Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 344 în numerotarea continuă.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 173.



Pentru a înțelege și a depăși dificultățile pe care limbajul natural le întâmpină în exprimarea problematicii ontologice, Noica supune analizei expresiile caracteristice în care intră verbul *a fi* în limba română. Încrederea într-o înțelepciune nativă a limbii naturale nu-i aparține doar lui. Trebuie însă precizat că Noica nu rezolvă problemele cu ajutorul jocurilor de limbaj, ci doar *le pune* mai bine. *Faptul* că limba română este în stare să ajute la construcția unei ontologii prilejuiește apelul la resursele sale, nu *dorința* de a a-i exploata cu orice preț expresivitatea.

*Sentimentul românesc al ființei* înregistrează șase modulații ale ființei. Ele exprimă grade de împlinire ale acesteia, grade de preluare a determinațiilor individuale (d) de către cele generale (D) și, respectiv, grade de nesatisfacere a generalului. De la absența ființei și până la plinătatea ei, întâlnim șase *situații ontologice*, care trebuie văzute nu atât ca situații independente, cât în succesiunea lor. Acesta este, în interpretarea pe care o propunem, modul propriu în care Noica integrează principiul plenitudinii în filosofia sa.

Carența ființei nu înseamnă că neființa, neantul, invadează lumea, ci doar că, într-o formă oarecare, generalul a rămas nesaturat prin preluarea defectuoasă a determinațiilor individuale de către cele generale, sau dimpotrivă, individualul suferă o privare prin transferarea precară a propriilor determinații către cele generale. Nici determinațiile însele nu sunt la adăpost, ca simple vehicule ale relației individualului cu generalul. Incapacitatea de a media, fie de la individual la general, fie invers, de la general la universal, li se poate reproșa uneori chiar lor, nu individualului sau generalului. Neființa nu este *opusă* în chip brut ființei, ci descrie doar tipul de echilibru pe care ființa a reușit să-l atingă. Fiecare tip de echilibru își afirmă propria-i valabilitate, nefiind pur și simplu desfiițat printr-un grad mai înalt de realizare a modelului.

Ființa nu este la Noica *ens realissimum, summum bonum*, deși sunt și acestea atribute ale ființei, însă descriind doar un caz limită, un blocaj al structurii prin care ceea ce este se realizează. Ființa se regăsește în realul slăbit în aceeași măsură ca în cel tare. *Gradul* ei de împlinire este diferit. E ca o aură care înconjoară lumea, penetrând-o simultan până în cele mai îndepărtate zone ale ei, nu ceva care se dispersează, tot mai slab, spre periferia realului. Totuși, caracterul transmundan al ontologiei lui Noica rămâne destul de accentuat, deoarece ceea ce rămâne din lucruri, ceea ce filosofia reține din ele în virtutea propriei lor persistențe, este ființa: „Dispărem și noi, și lucrurile. Dar s-ar putea să ne reintegrăm în altceva, iar atunci înseamnă că de la început am fost prinși în sau definiți de altceva, în care la capăt ne strămutăm”<sup>16</sup>.

Cele șase modulații ale ființei sunt:

1. *N-a fost să fie*. Descrie tentativa ființei de a produce realitate. O fecunditate prea slabă o împiedică să genereze realitate stabilă, fermă. *Tentativa* trebuie reținută totuși.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 327.

2. *Era să fie*. Condițiile generale pentru ca ființa să se convertească în realitate sunt întrunite. Intervine însă ceva *accidental* și blochează convertirea.
3. *Va fi fiind*. Exprimă acțiunea îndoielnică, modul *prezumtiv* al ființei, înaintarea ei șovăielnică spre certitudine.
4. *Ar fi să fie*. Descrie pe ceea „nu este, dar nici nu e străin de ființă”<sup>17</sup>. *Iminența* transpare din această modulație.
5. *Este să fie*. O necesitate, chiar dacă slabă, se conturează. Această modulație exprimă mai mult decât un simplu *este*: „*invocă rațiunea de a fi*”<sup>18</sup>.
6. *A fost să fie*. Temeiul ființei reiese aici din însuși faptul producerii de *realitate*. Acesta e gradul suprem al ființei la Noica, oarecum echivalent cu cel platonian.

Aceste modulații ale ființei au reverberații în filosofia culturii propusă de Noica, și aceasta nu poate fi înțeleasă până la capăt fără ele.

## II. FILOSOFIA CULTURII CA DISCIPLINĂ FUNDAMENTALĂ ȘI CA ȘTIINȚĂ EMPIRICĂ

### 1. MODURI DE CONSTITUIRE A FILOSOFIEI CULTURII CA ȘTIINȚĂ

Încă din Antichitate, știința înseamnă subsumarea faptelor particulare unor legi, unor condiții generale. Știința *reduce* diversul la unitate, *clasifică*, *prescrie* reguli fenomenelor clasificate. O anume invarianță trebuie să preexiste în populația fenomenelor pentru ca știința să poată să se constituie. De aceea Aristotel afirma că o știință a particularului nu este cu puțință<sup>19</sup>.

Există însă regiuni ale realității care par a se sustrage din capul locului cerințelor științei, regiuni în care apar de obicei doar evenimente-unicat. Legile ce guvernează aceste evenimente nu sunt reductibile la celelalte. Ce tip de generalizare trebuie folosit pentru a le izola și a le descrie științific? Aceasta este întrebarea fundamentală aici, în domeniul în care însăși frecvența evenimentelor-unicat este aproape o regulă, astfel că aici, mai mult poate ca nicăieri, specificul generalizării științifice trebuie lămurit.

Începând de la Kant, și în mare măsură datorită lui, s-a răspândit tendința tuturor domeniilor de cercetare de a se fundamenta științific. Întrebarea „cum e cu

<sup>17</sup> C. Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Humanitas, 1996, p. 40.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>19</sup> În *Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel (Probleme de logică*, vol. I, București, Editura Academiei, 1968), Noica arată că problema omonimelor și sinonimelor, dezbătută de Stagirit în primul capitol al *Categoriilor* este problema lui „cum se spune un cuvânt despre mai multe lucruri?”. Răspunsul la aceasta întrebare face posibilă știința.

putință” cutare sau cutare știință a apărut tot mai frecvent după el ca punct de plecare al cercetării. Posibilitatea unei științe, modul în care ea se justifică în calitate de știință, determină și specificul generalizării ei, dându-i omului de știință certitudinea că se raportează la o formă de cunoaștere precis delimitată, înlăturând confuziile, amestecul de elemente străine, neștiințifice. Dar faptul de a pune problema fundamentării are mai ales o semnificație strict filosofică.

În prelungirea criticismului kantian se înscrie – printre multe altele, dar în sens filosofic – și contribuția lui W. Dilthey. El dorește o fundamentare gnoseologico-teoretică a *științelor spiritului*. Această fundamentare este însoțită, în spirit kantian, de o critică prealabilă. Dar concepția lui Dilthey nu datorează totul criticismului kantian, ci este influențată, în egală măsură, de hegelianism. Viața spirituală, care este esența umanității, este obiectivată în opere care se succed istoric. Cunoașterea omului este imposibilă fără cunoașterea istoriei, o perspectivă inexistentă la Kant, dar inevitabilă pentru Hegel.

„Ceea ce este omul, el află numai prin istorie”<sup>20</sup>, spune Dilthey. Astfel, Dilthey instituie preeminența unei componente a culturii asupra celorlalte, pe care le integrează, dându-le un sens. Dilthey încearcă o critică a rațiunii istorice și ajunge să identifice în *viață* (un întreg care nu poate fi redus la suma componentelor sale, și care are structură teleologică) principiul activ care dă naștere *sistemelor culturii*. Succesiunea sistemelor culturii este istoria.

O investigație a unui sistem cultural nu poate porni decât de la încadrarea lui istorică<sup>21</sup>. În lăuntrul oricărui sistem cultural descoperim o unitate care ne trimite spre ideea că ceva îl susține și orientează. Regăsim, astfel, mereu, în fiecare sistem cultural, *viața*. Dilthey considera că *viața* poate fi intercalată între subiect și obiect, așa cum aparatul de cunoaștere kantian avea structurile sale *a priori* interpuse față de dat și gândit. Nu există însă o deducție a *vieții*. Ea este mai mult un postulat.

Fundamentarea unei filosofii a culturii de către Dilthey se sprijină pe o intuiție a deosebirii dintre lumea naturii de cea a culturii. Ea păstrează ferm separația acestora și, în același timp, separă și științele corespunzătoare fiecăreia. Există „științe ale naturii” și „științe ale spiritului”, deși avem doar *un* subiect cunoscător. Păstrând riguros separația metodelor fiecăreia dintre științe, filosofia culturii a lui Dilthey poate fi caracterizată ca având o orientare epistemologistă, cu toate rezervele pe care le prilejuiește o astfel de clasificare<sup>22</sup>. Existența unor „științe ale naturii” simultan cu „științele spiritului”, fiecare cu legile lor, cu descrieri

<sup>20</sup> Cf. A. Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Cluj, Editura Dacia, 1988, p. 55.

<sup>21</sup> Chiar *viața* sistemului cultural fiind cuprinsă într-o „lume istorică” (*geschichtlichen Welt*); A. Marga, *Lucr. cit.*, p. 56.

<sup>22</sup> Metodologia „științelor spiritului” se bazează pe cercetare istorică. Nici o metodă *a priori* nu este acceptată; cf. A. Marga, *Lucr. cit.* p. 56. Tocmai datorită originii metodologice (deci privind tipuri de cunoaștere) a separației dintre „științele spiritului” și „științele naturii” se poate vorbi despre epistemologism.

separate ale obiectelor specifice fiecărui domeniu, are ca urmare apariția unei falii înlăuntrul realității. Această falie a persistat de atunci și persistă în continuare, cum se va vedea.

O altă încercare de a fundamenta o filosofie a culturii îi aparține lui E. Cassirer. El constată că separarea domeniului naturii de cel al spiritului nu poate fi o soluție pentru o astfel de filosofie, ceea ce atestă consecvența kantianismului său. El păstrează principiul vitalist care apare la Dilthey, dar îl explică cu ajutorul biologiei, de fapt cu ajutorul unei direcții de gândire în biologie, contemporană cu autorul. Cassirer recunoaște necesitatea și importanța unei istorii a filosofiei omului (ceea ce înseamnă filosofie a culturii), dar consideră că, în această direcție, opera lui Dilthey, „oricât de bogată și sugestivă, a rămas incompletă”<sup>23</sup>. Pentru el, *simbolul* este punctul de plecare în elaborarea unei filosofii a omului.

Cassirer consideră, odată cu biologul Johannes von Uexkull, că „fiecare organism este [...] o existență monadică”<sup>24</sup>, ceea ce duce la pulverizarea realității într-o mulțime nesfârșită de fragmente, fiecare organism având acces la realitatea proprie, realitate ce variază de la specie la specie. Interconectarea organismului viu cu realitatea sa alcătuiește „cercul funcțional” (*Functionskreis*) al respectivului organism. Acesta posedă un sistem receptor și un sistem efector.

La om apare însă ceva în plus: *sistemul simbolic*, care încetinește răspunsurile la stimuli cu prețul producerii unei noi dimensiuni a realității, cultura. Sistemul simbolic este achiziția exclusivă a speciei umane, rămânând să fie stabilită emergența sa în decursul evoluției speciei. Cassirer preia acest model biologic, conform propriilor considerații, pentru că nu se sprijină pe considerații metafizice sau epistemologice<sup>25</sup>. În realitate, așa cum au susținut biologi din generația următoare, vitalismul se sprijină atât pe presupuziții metafizice tacite, cât și pe presupuziții epistemologice<sup>26</sup>. Cassirer împrumută modelul tocmai pentru avantajele pe care i le furnizează acestea din urmă în constituirea propriei viziuni. Vitalismul oferă însă o înșelătoare metodă empirică de cercetare a culturii umane. În realitate, această metodă este o metodă *a priori* deghizată.

La Cassirer, apelul la teoriile vitaliste este o încercare ad-hoc de-a funda filosofia culturii<sup>27</sup>. De fapt, în cartea sa *Philosophie der symbolischen Formen*, Cassirer extinde teoria funcționalismului la domeniul culturii spirituale<sup>28</sup>. Cultura se sprijină pe principiul creator, activ, al sistemului formelor simbolice.

<sup>23</sup> E. Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 18, în notă.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>26</sup> Cf. J. Monod, *Hazard și necesitate*, București, Editura Humanitas, București, 1991, cap. 2, „Vitalisme și animisme”.

<sup>27</sup> Al. Boboc, *Kant și neokantianismul*, București, Editura Științifică, 1968, p. 210.

<sup>28</sup> E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin, 1910, p. 298; a se vedea și Al. Boboc, *Lucr. cit.*, p. 150.

Funcționalismul definește particularul ca membru al unui șir, în timp ce „generalul este principiul șirului”<sup>29</sup>. Formele simbolice sunt deci generalul care stă ca principiu al faptelor de cultură particulare. Generalizarea la Cassirer este aprioristă, logică. Generalul nu este *dinglich*, ceva de ordinul lucrului<sup>30</sup>; formele simbolice sunt universale. Astfel, la prima vedere, distingerea științelor naturii de cele ale spiritului dispare. Dar cum formele simbolice sunt generaluri logico-semantică, ceea ce le face să nu fie doar produse ale gândirii pure<sup>31</sup>, și la Cassirer avem de-a face cu o filosofie a culturii epistemologistă. „Universul cultural” este locul în care formele simbolice sunt izolabile, prin metoda funcționalistă.

Și structuralismul lui M. Foucault, cu presupunerea unui „cod fundamental” (*epistémé*) al oricărei culturi și a unei idei de ordine care organizează produsele culturale se înscrie în modul epistemologist de abordare a filosofiei omului. Similitudinile filosofiei formelor simbolice ale lui Cassirer, bazate pe teoria funcționalismului, cu structuralismul pot fi detectate prin analiză. Nici Foucault nu este de acord cu metoda istorică<sup>32</sup>. *Arheologia* sa este funcțională, nu istorică. Codul fundamental ghidează manifestările culturale, fără a fi regăsit ca atare în formațiunile pe care le-a produs. Nu este un principiu substanțial, ci funcțional. Cu structuralismul avem totuși un început de explicație ontologizantă, deoarece structura transcende materialul organizat și poate fi studiată în sine.

Spre deosebire de modelele epistemologiste, care pornesc de la fapte particulare și ajung la generalizări uneori cvasi-ontologice (cum se întâmpla la Cassirer și în abordările structuraliste), modelele ontologice presupun deja generalul în fiecare caz particular întâlnit în decursul cercetării. Este un mod de a „nu da crezare lucrurilor”<sup>33</sup>, cum se exprima Noica sau, cu alte cuvinte, de a evita generalizările *pars pro toto*.

Modelul ontologic preexistă oricărui fenomen în care apare, și nu este decât o întâmplare (care poate fi de altfel o întâmplare necesară *după* consumarea ei, ca să ne exprimăm astfel) că modelul subsumează cazuri particulare. Dimpotrivă, cazurile particulare se subsumează necesar modelului. Ontologismul dă impresia că nu caută deliberat confirmarea modelului pe care îl propune, dar că acesta pur și simplu *se impune*, legătura lui cu modelul nu poate fi ocolită. Totuși, un model ontologic trebuie, până la urmă, să treacă în revistă fenomenele. Pentru a evita impresia că este vorba de o generalizare simplă, se folosesc diverse procedee.

Cel al lui Noica dă uneori impresia că literaturizează sau că este un gratuit joc de analogii. În realitate, este vorba de o argumentare specifică, dar propriu-zis

<sup>29</sup> Al. Boboc, *Lucr. cit.*, p. 150.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>31</sup> A. Marga, *Lucr. cit.*, p. 236.

<sup>32</sup> V. Nemoianu, *Structuralismul*, București, ELU, 1967, p. 32.

<sup>33</sup> C. Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, București, Editura Univers, 1978, p. 42.

filosofică, nu rapsodică, literară. În modelul lui Noica (nu este vorba aici despre modelul său ontologic, ci de felul în care Noica îi subsumează acestuia cazuri particulare) apare un moment de sinteză, mascat de limbajul autorului. În esență, pașii săi sunt:

1. Investigarea unor cazuri tipice. Noica are cazuri favorite, cum ar fi parabola biblică a fiului risipitor, care traversează întreaga sa operă, de la *Jurnalul filosofic* până la *Devenirea întru ființă și Șase maladii ale spiritului contemporan*. Un astfel de caz este, de exemplu, expus în *Șase maladii...*: cazul comunităților istorice care nu reușesc să producă nici un sens al existenței lor. Noica găsește apoi că Celții sunt un astfel de popor, la care s-a manifestat maladia numită *catholita*;
2. Coagularea unui model general, intermediar, fără pretenția că acesta decurge din cazurile examinate. Acesta este momentul de sinteză, activ, constructiv, al generalizării. El este disimulat în discurs: „*pare că...*” este o expresie care revine frecvent când autorul a încheiat examinarea fenomenului. A înțelege acest moment ca o trecere directă de la individual la general ar transforma filosofia lui Noica într-o suită de sofisme. De fapt, în acest moment se petrece o conversie de la un mod de a gândi (asupra lucrurilor) la altul (întoarcerea gândirii în sine, reținând ceea ce produsese în contact cu lucrurile);
3. Extensia modelului intermediar asupra unui întreg univers de fenomene, însoțită de o „uimire” originară că „se potrivește”;
4. Modelul ia în stăpânire realitatea. El *trebuie* să aibă preeminență asupra particularului, dat fiind că se regăsește în fiecare caz. Preeminența sa este postulată, și generalizarea se încheie.

Ceea ce dă individualitatea ontologismului față de epistemologism este o presupuziție pe care cel din urmă nu o are: că acest model al tuturor cazurilor particulare este, că nu trebuie decât găsit. Abordarea epistemologistă nu afirmă o astfel de presupuziție sau nu o acceptă. Nu este necesar să se ajungă la concept, se ajunge doar pentru că s-a utilizat o metodă de cercetare adecvată.

## 2. SISTEMATICUL ȘI FILOSOFIA CULTURII

Încă de pe la mijlocul secolului al XIX-lea filosofia sistematică a început să fie privită cu reținere. Acest lucru se datorează dezintegrării hegelianismului, care a fost identificat cu sistematicitatea filosofică însăși, pe de o parte, și succeselor înregistrate de disciplinele particulare, odinioară filosofice, acum recunoscute ca autonome, pe de altă parte. A devenit aproape imposibilă reflecția asupra întregului realității, datorită amplitudinii pe care aceasta a luat-o, în contextul modificărilor structurale foarte rapide pe care diversele ei sectoare le suferă permanent. Varietatea teoriilor și modelelor explicative, nemaîntâlnită până acum, cu sinteze și filiații complexe, blochează, se susține adesea, orice încercare de viziune unitară.

Criza filosofiei sistematice este contemporană cu ceea ce s-a numit „criza umanității europene”. Sentimentul că se înaintează pe un teren nesigur, că s-au pierdut coordonatele care orientează gândirea și acțiunea umane traversează atât știința, cât și spiritualitatea în genere. Pentru a remedia această situație au apărut o mulțime de încercări de a reunifica realitatea, majoritatea pornind de la rezultate ale științelor particulare. Ele sunt toate grevate de însăși particularitatea de la care au pornit. În același timp, direcția deschisă de idealismul transcendențial kantian, fie acceptând dezvoltările ulterioare ale lui Fichte, Schelling, Hegel, fie pornind chiar de la Kant și neținând seama de aceștia, continuă o paradigmă ce poate fi regăsită în fenomenologia husserliană, de exemplu.

Toate aceste încercări, deși unele resping sistematicul în mod explicit, recuperează implicit activitatea constructivă specifică filosofiei sistematice. Respingerea explicită se datorează dorinței de a rupe cu dialectica hegeliană sau, pur și simplu, de a evita neîncrederea pe care o suscită o pretenție formulată de a ajunge la un sistem al științelor.

Printre alte încercări, și cea a lui Noica conține o sistematicitate implicită. Noica nu putea comite naivitatea de a vorbi deschis despre un sistem, dar era conștient că ontologia sa nu putea conduce spre altceva decât spre o reconstrucție unitară. Ea este mascată și de aspectul general al operei (datorat conjuncturii istorice, care l-a obligat să publice în funcție de împrejurări, nu în conformitate cu un plan prestabilit, cum a procedat de exemplu Blaga), dar și de intenția autorului, care face mai degrabă ca sistematicitatea să *reiasă* din filosofia sa, decât s-o afirme.

Orice filosofie care așează în centrul său reflecția ontologică va fi condusă, într-un fel sau altul, spre sistem. Înțelegând acest lucru, Heidegger dă o turnură nouă filosofiei sale post-*Sein und Zeit*. În schimb, Noica *acceptă* consecințele sistematice ale modelului său ontologic. El consideră că disponibilitatea modelului ontologic de a unifica și a da un sens (adică scopurile pe care le presupune un sistem) este un indiciu că unitatea și sensul se găsesc deja acolo unde reflecția le caută. Chiar dacă s-ar întâmpla ca ele să lipsească, rolul modelului ontologic este să le pună în regiuni ontice care, într-un fel sau altul, le așteptau.

Acceptarea consecințelor modelului de către Noica este analogă acceptării circularității de către hermeneutica heideggeriană<sup>34</sup>. Este singurul mod de a pune în evidență, fără a face apel la „genul sublim” al filosofiei, unitatea.

Critici foarte severe însoțesc acest mod de filosofare, din partea celor care, pornind de la domenii mai restrânse de cercetare științifică, rețin din acestea concepte mai speciale. Ei acuză filosofia ontologică sau ontologizantă de a folosi noțiuni iremediabil vagi, fără legătură cu experiența. Experiența nu este însă punctul de pornire al ontologiei. Ontologia nu se află în contradicție declarată cu experiența, dar nici nu-i recunoaște supremația drept condiție a științei. Acest lucru îl afirmă și Noica atunci când spunea că „primatul exactității goale” este doar un caz al unei *maladii* a

<sup>34</sup> C. Noica, *Șase maladii...*, ed. cit., p. 57.

spiritului, adică o dispoziție ontologică, *totetita*, descriind „lucrurile intrate în monotonia generalului”<sup>35</sup>. Nu este respinsă fertilitatea cercetării specializate și nici chiar pretenția ei de a explica totul prin parte – care poate duce la rezultate neașteptate –, este doar reamintit punctul de pornire, care era unul particular. Scopul este de a nu fi uitate și înlăturate celelalte cercetări particulare, momentan neglijate.

Omul de știință, angajat în observarea, descrierea și explicarea unui fenomen, se preocupă în primul rând de stăpânirea instrumentelor de lucru, pentru a se înțelege cu precizie ceea ce poate spera să obțină cu ajutorul lor, pentru ca apoi să treacă direct la utilizarea lor. Punerea neîncetată de probleme care privesc *îndreptățirea* de a se folosi instrumentele sale teoretice este resimțită ca o discuție colaterală, stânjenindu-i cercetarea. El va îndepărta astfel de probleme spre periferia preocupărilor sale, concentrându-se în principal asupra obiectului studiat și va considera că orice încercare de a modifica dispunerea problemelor în câmpul său de interese este o reîntoarcere la stadii depășite ale științei, la momente în care știința era pe cale de constituire și își mai permitea dispute cu privire la metodă.

O astfel de suspiciune, îndreptată către filosofia lui Noica, ar fi însă nedreaptă. El nu a recomandat niciodată renunțarea la precauțiile metodologice ale științei ci, dimpotrivă, „supunerea la obiect” este o recomandare ce revine frecvent în opera sa<sup>36</sup>. Ceea ce cerea *în plus* filosoful era un dram de luciditate pe lângă marea risipă de exactitate și inventivitate a cercetătorului. Această luciditate l-ar fi făcut pe acesta un *posesor* al științei, nu un simplu *instrument* al ei. Noica face dese apeluri la nevoia de specializare pronunțată în cercetarea științifică, chiar în scrierile sale de mai mică importanță. Intenția sa este tocmai aceasta: ca de la simpla dexteritate să se ajungă la stăpânirea deplină a domeniului îmbrățișat. Filosofi ai științei, cum ar fi P.K. Feyerabend sau Th. Kuhn, au observat la rândul lor că familiarizarea cercetătorului cu o problemă științifică, obținută îndeobște după parcurgerea și asimilarea de manuale care nu înregistrează și dificultățile teoriilor științifice, duce la convingerea că ele sunt sisteme de enunțuri necontradictorii și logic ordonate. Ceea ce este „o pură aparență”<sup>37</sup>. Aceste constatări, venite dintr-o zonă foarte diferită de cea în care se află filosofia lui Noica, sunt analoge efortului ei de a feri știința de singurul obstacol care-i mai stă în cale: încrederea nelimitată în sine însăși.

Feyerabend recomanda, ca remediu împotriva acestor manifestări de încredere exagerată în propriile forțe, resuscitarea unor teorii care au fost neglijate prin instaurarea paradigmei moderne, cu alte cuvinte „anarhismul epistemologic”. La rândul lui, Noica recomanda recuperarea intereselor originare care au pus cândva în mișcare știința. Acestea trimit omul de știință înapoi către filosofie. Oricum, ambele

<sup>35</sup> P.K. Feyerabend, *Valabilitatea limitată a regulilor metodologice*, în: I. Pârvu, *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală. Antologie*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 315.

<sup>36</sup> Nu poate fi negată însă nici originea hegeliană a acestui îndemn, care apare ca atare în *Prefața la Fenomenologia spiritului*.

<sup>37</sup> P.K. Feyerabend, *Lucr. cit.*, p. 321.



soluții presupun cunoașterea perfectă a obiectului științei, nu abandonarea rezultatelor cercetării. De aceea, acuzațiile de anti-științificitate trebuie respinse.

Știința modernă este însă un produs al unei culturi care s-a impus asupra întregii umanități. Ea a propus un concept al naturii care este dominant în momentul de față în lume. Relația dintre natură și cultură nu poate fi ocolită.

### III. OPOZIȚIA NATURĂ-CULTURĂ ÎN OPERA LUI NOICA

Termenul mediu între natură și cultură este omul. A lămuri legătura dintre cele două concepte înseamnă, conform clasificărilor tradiționale ale științelor, a face antropologie. Noica nu are lucrări de antropologie propriu-zise. Totuși, viziunea sa poate fi aproximată. Ea pornește de la o poziție în esență kantiană.

În *Introducerea sa la Critica facultății de judecare*<sup>38</sup>, Kant împarte metafizica sau cunoașterea prin concepte pure în două discipline distincte, dar nu complet separate între ele. Prima disciplină, corespunzătoare intelectului, se ocupă de conceptul naturii, care prescrie legi lumii sensibile. Cea de-a doua disciplină, ținând de rațiune și prescriind legi lumii inteligibile, se ocupă de conceptul libertății<sup>39</sup>. A treia *Critică* are menirea de a unifica cele două discipline. Ele se află într-un raport de subordonare, întrucât libertatea e mai cuprinzătoare decât natura, și inteligibilul e la baza sensibilului. La Kant, teoreticul este subordonat practicului, intelectul rațiunii și sensibilul inteligibilului, așa cum o întreagă tradiție, pornind de la Platon, obișnuise să procedeze. Facultatea de judecare este puntea care unește disciplinele enunțate, iar conceptul care desăvârșește unitatea este conceptul de scop. Acesta este impus de reflexivitatea facultății de judecare, de actul prin care aceasta, fără o regulă dată, subsumează particularul unui universal. Acest specific al facultății de judecare reflexive îl autorizează pe Noica să facă saltul despre care era vorba mai sus, când a fost descrisă specificitatea generalizării sale. El are în vedere mereu, de aceea, produse ale gândirii, și nu obiecte independente de gândire. Facultatea de judecare reflexivă nu poate opera asupra *domeniului* gândirii fără a-i încălca limitele. Dar asupra rezultatelor *operațiilor* intelectului da, regăsind în acestea scopuri. Noica vorbește despre un *joc secund* al gândirii<sup>40</sup>, având în vedere tocmai teleologia kantiană.

Predilecția pentru *Critica facultății de judecare* îl apropie pe Noica de Hegel. Dar Hegel, deși îl apreciază pe Kant pentru contribuția sa, merge mai departe decât el, și consideră că facultatea de judecare reflexivă, subiectivă la Kant, este obiectivă

<sup>38</sup> Kant a scris două *Introduceri*. Prima, considerată de autor prea întinsă, a fost editată târziu (în 1922) și tradusă de Noica în românește în 1943. Importanța celor două *Introduceri* a fost subliniată de Noica ca un moment de maximă luciditate a „conștiinței critice”.

<sup>39</sup> Imm. Kant, *Critica facultății de judecare, Introducere*, I. *Despre împărțirea filosofiei*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 65–68; *Vezi* M. Florian, <*Studiu introductiv*> în: Imm. Kant, *Lucr. cit.*, p. 13.

<sup>40</sup> C. Noica, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, București, Editura Științifică, 1969, p. 8.

în fapt. La Hegel, scopul succede momentelor *mecanismului* și *chimismului*, pe care le tratează logica subiectivă, însă în diviziunea intitulată Obiectivitatea: „Prin aceasta, relația de scop e mai mult decât *judicata*, ea este *silogismul* conceptului liber de sine stătător, care prin intermediul obiectivității se unește cu sine însuși”<sup>41</sup>. Între logica obiectivă și obiectivitatea logicii subiective raportul nu este ușor de stabilit. Din precauție, Noica preferă să nu pornească de la dezvoltările lui Hegel. El reanalizează iarăși tabela categoriilor intelectului pur din *Critica rațiunii pure*, regăsind aici trei funcții categoriale (un fel de funcții de funcții, ținând cont că înseși conceptele pure ale lui Kant erau funcții): devenirea, devenirea întru ființă, ființa<sup>42</sup>. Dialectica hegeliană, liniară în viziunea lui Noica, este înlocuită cu o dialectică circulară, care merită o atenție specială, dar care nu poate fi detaliată aici.

Prin impunerea funcțiilor categoriale, Noica păstrează primatul inteligibilului asupra sensibilului, impus de Kant prin *Critica facultății de judecare*, și în acest fel preocuparea sa pentru filosofia culturii are întâietate față de cea pentru filosofia naturii. Știința modernă și implicațiile ei sunt subordonate scopului întregii culturi în care au apărut și unde sunt doar un segment, foarte important, dar nu esențial, și, cu atât mai puțin, totul.

Între primul volum al *Devenirii întru ființă* și *Șase maladii ale spiritului contemporan*, gândirea lui Noica s-a dezvoltat constant în sensul întăririi acestei direcții. Pentru Noica, cultura nu putea fi obiect al cunoașterii prin intelect, al cunoașterii teoretice în sens kantian, ci domeniul speculativului. Este impresionant să observăm cât de puține sunt, numeric vorbind, cazurile examinate de el și cât de des revin, aceleași, în cărțile sale. Parcă a refuzat să-și diversifice prea mult exemplele, în pofida culturii vaste de care dispunea, pentru ca acestea să nu fie luate drept cercetări empirice de sine stătătoare. Adunarea de fapte, deși nu-și pierde nimic din importanță, este oarecum irelevantă pentru validarea modelului, întrucât faptele se subsumează *a priori* modelului. Există o necesitate a lui. Probabil că Noica încheie o tradiție veche cu acest model, o tradiție în care, în mod net, ideea era de la început preferată conceptului empiric.

Omul este, pentru Noica, o umbră a ideii. Tot ce poate face este să aducă cât mai mult din ea în sine însuși, împlinind ceea ce și Kant sugera în *Introducerea* sa, împlântarea inteligibilului în sensibil, un sens dat naturii care, prin ea însăși, nu-l are.

#### IV. MALADIILE SPIRITULUI – CATEGORII CULTURALE FUNDAMENTALE

Continuitatea afirmată de Noica între filosofia ființei și filosofia spiritului<sup>43</sup> îl conduce către identificarea celor șase maladii ale spiritului. Acestea sunt plasate

<sup>41</sup> G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, Partea a doua, Secț. a II-a, Cap. III. Teleologia, București, Editura Academiei, 1966, p. 740.

<sup>42</sup> C. Noica, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., p. 53.

<sup>43</sup> C. Noica, *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, în: Idem, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., cap. III, *Cercul în filosofia spiritului*.

„în marginea unei lucrări despre ființă”<sup>44</sup>, care este chiar *Devenirea întru ființă*. A vorbi despre *maladii ale spiritului* este, așadar, o figură de stil prin care autorul sugerează că modificările spiritului se găsesc în armonie cu modificările ființei.

Maladiile spiritului sunt „adesea benefice”<sup>45</sup>, o formulare paradoxală, menită desigur să stârnească curiozitatea cititorului. Comparând maladiile spiritului cu cele somatice și cu cele psihice<sup>46</sup>, Noica le descoperă repede statutul distinct; dacă cele somatice sunt contingente, *accidentale*, iar cele psihice au o *oarecare necesitate*, maladiile spiritului sunt *constituționale*. Pentru că, „dacă trupul și sufletul participă și ele la ființă, spiritul singur o reflectă deplin, în tăria ca și în precaritatea ei”<sup>47</sup>.

Maladiile spiritului pot fi identificate pornind de la modelul ontologic printr-un procedeu aproape combinatoriu. Modelul ontologic are trei componente. Modificarea fiecăruia dintre elementele modelului dă naștere unei maladii a spiritului. *Tratatul de ontologie* dedică șapte capitole acestor modificări (cap. 20–27). Cap. 20 consfințește că „abaterile de la modelul ontologic sunt regula realului”. Următoarele șase descriu maladiile propriu-zise. Ele se cuplează câte două, după *carența* sau *refuzul* uneia dintre componente. Apare un tablou complet al dereglărilor creatoare ale spiritului:

<b>Carență</b>	<b>Refuz</b>
1. Precaritatea individualului care își dă determinații. Criza generalului: CATHOLITĂ.	6. Precaritatea determinațiilor particularizate în individual. Suspendarea generalului: ACATHOLIE
2. Precaritatea determinațiilor care se ridică la general. Criza individualului: TODETITA.	5. Precaritatea generalului ce-și dă determinații. Suspendarea individualului: ATODETIE.
3. Precaritatea generalului care se întrupează în individual. Criza determinațiilor: HORETITA.	4. Precaritatea individualului ce se integrează în general Suspendarea determinațiilor: AHORETIE.

(I) Cazurile 1 și 6; 2 și 5; 3 și 4 afectează același termen al modelului ontologic, însă în chipuri diferite: *catholita*, *totetita* și *horetita* descriu neputința termenului respectiv de a se implanta în real, uneori resimțită conștient și dureroasă pentru subiect, în timp ce *acatholia*, *atodetia* și *ahoretia* au în vedere refuzul unei componente a modelului, fapt pentru care Noica le denumește „maladii ale lucidității”<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Idem, *Șase maladii...*, ed. cit., p. 5.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 7.

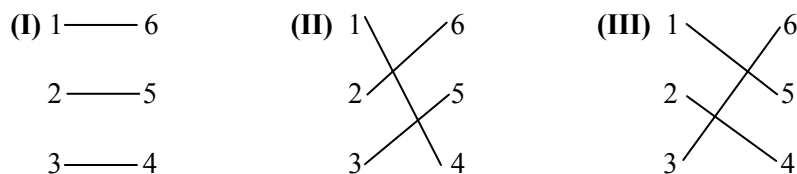
<sup>47</sup> *Loc. cit.*

<sup>48</sup> C. Noica, *Șase maladii...*, ed. cit., p. 82.

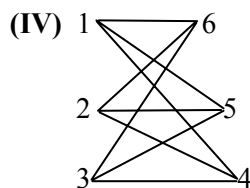
- (II) În același timp, și cazurile 1 și 4; 2 și 6; 3 și 5 sunt înrudite prin aceea că, în fiecare dintre părțile cuplurilor, precaritatea este a aceluiași termen ontologic. Ea se reflectă însă, ca maladie a spiritului, în termenii liberi sau extremi modelului, nu în cei afectați de precaritate (ca în cazul I), o dată prin refuz, a doua oară prin carență.
- (III) În sfârșit, cazurile 1 și 5; 2 și 4; 3 și 6 se apropie prin aceea că au același termen mediator între precaritate și criză, respectiv suspendare.

Cele șase cazuri pot fi exploatate în continuare, începând cu o aranjare schematică, o „formalizare” a lor. Se observă deja, din aranjarea de mai sus, că alcătuiesc un „circuit” care pornește de la o situație a generalului și se încheie cu o alta, care privește tot generalul. Acest circuit traversează, într-o ordine care ar putea avea unele consecințe importante, situațiile individualului și determinațiilor, tranziția de la 3 la 4 (de la carența determinațiilor la refuzul determinațiilor) funcționând ca un fel de termen mediu în trecerea de la carență (un fel de nivel ontic al nesatisfacerii modelului) la refuz (atitudine conștientă în raport cu modelul).

Cuplurile pe care le-am enumerat mai sus pot fi schematizate și ele, la rândul lor, astfel:



Reunind schemele de mai sus, obținem:



Ultima schemă sugerează intercomunicabilitatea completă a cazurilor, ele nefiind decât modificări ale aceluiași întreg (Unul Multiplu).

Un suflu unitar traversează schema propusă de Noica, fără ca să existe un caz favorizat, „mai real” decât celelalte. Ele sunt, ontologic, echivalente. Nu există caz care să nu-l tolereze pe celălalt, ceea ce dă posibilitatea tuturor formațiunilor culturale de a fi înțelese în toată diversitatea manifestărilor lor. Toate au posibilități de dezvoltare nelimitate, și dacă, până la urmă, doar una a ajuns la o actualizare completă – este vorba despre cultura europeană –, este pentru că înlăuntrul ei a

apărut conștiința acestui model ontologic, celelalte întârziind în presimțirea lui. Cultura europeană a devenit un *model cultural*.

### 1. CATHOLITA

Este botezată astfel după cuvântul corespunzător lui „în general” în limba greacă (după care toate maladiile spiritului au fost denumite): *katholou*. Descrie procesele care se desfășoară „fără a se finaliza în nimic”<sup>49</sup>. Catholita, sau carența generalului, este de două feluri:

a) carența generalului fără conștiința carenței. Are ca urmare „nevoia oarbă de acțiune”. Lipsa generalului este însoțită de un fel de candoare a subiectului afectat. Noica ia ca exemplu activitatea politică a lui Napoleon, cu multitudinea de manifestări care îi este caracteristică, cărora le lipsește totuși ceva, pe care însuși Napoleon încearcă să-l recupereze (era vorba de sensul general), prea târziu însă, când nu mai era decât un spectator al propriei acțiuni. Chiar și Goethe, cu maxima sa „tot ce mă sporește e adevărat”<sup>50</sup>, stă sub semnul acestei forme de catholicitate. O nouă definiție, „impasul creativității simultan cu proliferarea creațiilor”<sup>51</sup>, caracterizează complet această formă.

b) carența însoțită de conștiința carenței. „Climatul va fi mai rafinat, dar și morbiditatea mai acuzată”<sup>52</sup>. Omul de știință, ieșit dintre granițele specializării, încercând să regăsească legi și sensuri generale, dar sfârșind în *superstiția* necesității, este reprezentativ pentru acest tip de catholicitate.

De asemenea, existențialismul poartă în sine conștiința carenței generalului. O „proastă înțelegere a neantului și, în general, o precipitată spaimă în fața *nimicului* traversează existențialismul carent de general”<sup>53</sup>.

Catholita dă una dintre cele șase forme ale tragicului în varianta ei conștientă dusă la extrem, exemplificată prin Nietzsche<sup>54</sup>. Ea este, în unele momente, o binefacere a lumii<sup>55</sup>, deși este maladia „imperfecțiunii”.

### 2. TODETITA

De la *tode ti*, „acest lucru anume”, todetita este caracterizată de Noica, prin opoziție cu catholicita, drept maladia a „perfecțiunii”<sup>56</sup>. Ființa lui Parmenide, timpul

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 50.

și spațiul absolute ale lui Newton (dar închipuite de bunul simț cu mult înaintea lui, cum crede autorul), erau „bolnave de perfecțiune”.

Logica simbolică este o manifestare a todetitei înlăuntrul logosului. Tânărul care, aidoma lui Augustin, mărturisește că: „Amabam sed nondum sciebam quod amabam”, rămânând suspendat în ideal, suferă de această maladie a spiritului.

Ca și în cazul catholitei și a altor maladii ale spiritului, de fapt a tuturor, todetita poate apărea ca diagnostic al unor reacții comune ale omului în fața unor împrejurări, caractere etc. întâlnite în experiența sa zilnică. Ca exemple alese de Noica, ele sunt teoretizate și își recapătă statutul ontologic, singurul în măsură să le dea o semnificație care depășește cadrul îngust în care survin. Nu numai marile evenimente cosmice, istorice etc. sunt apte de a fi analizate cu ajutorul grilei propuse de Noica, ci și măruntele fapte și gânduri cotidiene. Grăuntele de ființă ascuns în acestea, recuperat, le scoate din orizontul neantului. Avem de-a face cu un tip de demers asemănător fenomenologiei heideggeriene, care este convertită în metodă a ontologiei sale fundamentale.

Experiența cotidiană este alcătuită din împrejurări care pot fi descrise drept cazuri de catholită, todetită, ș.a., fără însă ca subiectul care face experiența să le descifreze de fiecare dată ca modulații ale ființei și deci fără a le descoperi ca manifestări ale maladiilor spiritului.

### 3. HORETITA

În limba greacă, cuvântul *horoî* denumește determinațiile, dereglarea acestora luând numele de horetită. Ea este o maladie „însoțind fenomenele de voință, la om, în timp ce catholita era legată mai mult de sentiment, iar todetita de inteligență și cunoaștere”<sup>57</sup>. În aceasta frază, Noica exprimă două idei importante, prin formulările sale caracteristice, piezișe: prima, că maladiile spiritului nu se opresc la limitele omenescului, că le regăsim și în natură, deoarece natura este la rândul ei, oarecum, o regiune a spiritului. Această idee apare și în alte locuri, în opera filosofului, și este consecința descendenței lui Noica din idealismul german. Cea de-a doua idee este aceea că facultăților de cunoaștere și voință, cărora filosofia le-a rezervat discipline speciale, le corespund stări modificate, nu doar cele standard, descrise de respectivele discipline. Utilizarea intelectului ca facultate de cunoaștere independentă de experiență poate fi interpretată ca o formă de todetita, iar Kant poate fi considerat un precursor al descoperirii maladivității spirituale, el fiind primul care a descris și starea normală.

Horetita este de două feluri, ca și catholita:

a) acută: „a neputinței de a-și da manifestări potrivite voinței lor”<sup>58</sup>. Exemplul caracteristic este Zarathustra lui Nietzsche, căruia nu i se întâmplă nimic atunci

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 68.

când coboară în lume: „Întâlnește un bătrân care n-auzise că *Dumnezeu a murit*, dă peste o gloată de oameni, are norocul ca dansatorul pe sârmă să cadă, astfel încât să-i poată lua cadavrul în spinare, vede bufonul curții și groparii, apoi adoarme, se trezește, zărește un vultur cu șarpele încolăcit în jurul gâtului, cutreieră țări și popoare, își face discipoli, îi părăsește, se întoarce, întâlnește fata dansând în pădure, un cocoșat, pe paznicul mării oboseli, doi regi, în fine, calcă pe un om și începe să alerge, dar nu mai întâlnește pe nimeni”<sup>59</sup>. Acest rezumat al cărții lui Nietzsche este realizat de Noica astfel încât să evidențieze pregnant horetita acută, adică haosul determinațiilor, altfel, adică scos din context de exemplu, ar putea fi acuzat că e nedrept și neînțelegător. Profetului nietzscheian nu i se întâmplă nimic în ordinea spiritului, în care evenimentul, pe lângă faptul că are loc, capătă și sens.

b) cronică. Cuvântul „cronic” este folosit de autor și cu sensul temporal, apropiat de interpretarea etimologică. Horetita cronică este maladia neîmplinirii, a neîntâmplării în istorie. Viziunea românească a paradisului și secolul lui Ludovic al XIV-lea sunt exemple tipice. Determinațiile sunt staționare și gata semnificate.

#### 4. AHORETIA

Restul maladiilor sunt denumite prin adăugarea unui *a* privativ, care semnifică refuzul. Avem de-a face cu atitudini conștiente. Ahoretia, refuzul determinațiilor, are printre ele, și chiar printre toate maladiile, un statut special: Noica o revendică pentru sine, de fapt și pentru sine, în câteva pagini tulburătoare. Ca și celelalte două care îi succedă, ahoretia este o maladie a lucidității. Luciditatea pe care o întruchipează ea este cea a retragerii din lume. *Bhagavad Gîta* este teoretizarea exemplară a ahoretiei. Noica a caracterizat drept „miraculos” faptul că negativitatea extremă prin care se manifestă ahoretia duce încă la afirmarea pozitivului, gândindu-se la specificul culturii indiene<sup>60</sup>, în care se activează pasiv. În orizontul occidental, stoicismul are o atitudine similară.

Naturile extatice sunt contaminate de ahoretie. Ele sunt confiscate și îndepărtate din mijlocul determinațiilor. Ahoretia produce ruptura bruscă și îndepărtarea instantanee de determinații. Acest fenomen este resimțit cu atâta forță de cel care îi cade pradă, încât acesta are impresia că îl regăsește și în regnul natural<sup>61</sup>.

Un fel de autoportret spiritual conține, la aceasta rubrică, interludiul numit de Noica *Fișa clinică*, în *Șase maladii...*. Momentul în care ruptura s-a produs este plasat la 18 ani. Agentul care a produs această ruptură este filosofia lui Kant, care a deturnat tânărul fără nume, care în fapt este Noica însuși, spre gândirea speculativă. Aceste pagini trebuie considerate ca o precizare explicită a orientării gândirii

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 86.

filosofului; deși el disimulează identitatea personajului descris, unele considerații biografice fac ca aceasta să fie indubitabilă.

„Excesul în minus” este o expresie care-l seduce pe tânărul filosof. Despre el vorbește, de altfel, din prima lui carte, *Mathesis sau bucuriile simple*, care a rămas întotdeauna un program pentru Noica. Filosofia se împletește cu împrejurările de viață, deturnând viața spre viața gândită dinspre cea trăită. Viața gândită este plină de acțiune, evenimente, fapte, și obosește ca și una trăită. Acțiunile sunt însă aici mai mult non-acțiuni. Un *crescendo* însoțește acest mod special al vieții, care nu mai este, precum cealaltă, o chestiune de biologie. Viața gândită își atinge splendoarea ei în anii de amurg ai vieții biologice, când funcțiile acesteia încep să încetinească. Înfrângerea ahoretică se transformă în dominare indiferentă a determinațiilor, o înfrângere victorioasă. Această caracterizare paradoxală Noica și-a ales-o pentru sine însuși. Este testamentul său filosofic.

#### 5. ATODETIE

Refuzul individualului poartă numele de atodetie. Popoarele, până la afirmarea persoanei, suferă de ea. O religie care pune întregi grupuri umane sub stăpânirea unei idei religioase declanșează atodetia. Anihilarea individului în interesul statului este o altă formă a maladiei.

Dar în primul rând cunoașterea – prin familiarizarea cu generalul presupusă de ea – caracterizează atodetia, în „convingerea că numai generalul și nuanțele pe care i le aduc determinațiile interesează cunoașterea și chiar realitatea<sup>62</sup>”. Atodetia este maladia tipică pentru cultură (realizată în individ). Ahoretic în viață, Kant este atodetic în filosofie. Atodetia lui este reluată de Hegel, care însă, după Noica, face dreptate individului: „o natură generală [...] se dovedește efectiv a fi adevărată doar atunci când este capabilă să se confirme prin tot ce o poate dezminți<sup>63</sup>”.

Trebuie remarcată straniețea apropierei între teroarea de tip religios sau politic și „monstruoșitatea” unui anumit tip de individ care se realizează pe sine prin cultură, pe care o evidențiază atodetia.

#### 6. ACATHOLIE

Dacă penultima maladie era a culturii, ultima, acatholia, este a civilizației. Inteligența goală, inteligența practică și prelungirile lor în tehnică și mașinism fac ca europenismul să fie reprezentativ pentru acatholie. Popoarele negoțului, pluralitatea oarbă a cazurilor individuale, statistica, toate se regăsesc sub semnul acestei maladii. Acatholiei îi este specifică proliferarea, dar fără ca produsele ei să fie strânse

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 110.



sub un sens general. Spre deosebire de catholicitate, proliferarea este asumată. Este un refuz conștient al generalului, care nu trebuie înțeles, precizează Noica, ca rezultat al „oboselii” unei culturi, ci ca o culminație, așa cum se va vedea mai jos, când va fi vorba despre un model cultural anume, *Modelul cultural european*.

## 7. CONCLUZII

Această foarte sumară trecere în revistă a maladiilor spiritului permite să se observe faptul că Noica alcătuiește un fel de rețea de *categorii* care pot fi aplicate, la nevoie, unei configurații culturale pentru a-i determina specificul. Nu acesta a fost scopul declarat al filosofului, de a obține un instrument pentru studiul culturii. Dar el apare, în urma unei investigații ontologice, gata articulat în părțile sale esențiale. Maladiile spiritului pot fi și concepte *a priori* ale unei filosofii a culturii.

O configurație culturală poate fi un *mixtum* foarte complex, în care apar dominante, dar și elemente secundare. A ține seama fie de unele, fie de celelalte în momentul reconstrucției teoretice a configurației date, înseamnă a modifica realitatea. Este ceea ce reproșează Noica lui Spengler, de a nu fi reținut decât părți ale complexului cultural și a le fi generalizat în defavoarea și asupra restului. Tabela maladiilor spiritului păstrează toată varietatea complexului. Civilizația europeană, de exemplu, stă sub semnul acatholiei, dar toate celelalte maladii se regăsesc în ea. Nu le putem lăsa la o parte fără să facem o mare nedreptate realității. Ahoretia indiană, deși este plener reprezentată și ajunge la culminanță, nu abolește horetita sau todetita, sau celelalte „maladii” care pot fi întrevăzute, în acest orizont, mai greu, dar nu lipsesc, nu pot lipsi.

Aparent, scopul lucrării *Șase maladii ale spiritului contemporan* este, cel puțin așa apare în forma în care a fost editată, de a evalua șansele culturii române în contextul contemporan prin determinarea specificului ei cu ajutorul grilei „categoriale” a maladiilor spiritului. Fără îndoială că un astfel de scop poate, și a și fost de altfel, atins. Dar nu este finalitatea cărții sau intenția ei ultimă. Dacă însă alunecăm spre această interpretare, atunci vom avea impresia unei desfășurări impresionante de mijloace, care nu ar fi fost necesară când era în joc doar trasarea unei direcții culturale. Pe de altă parte, a justifica ontologic potențialul unei culturi, este cel mai complet mod de a face o justificare.

## V. MODELUL CULTURAL EUROPEAN – DEPLINĂTATEA UNEI CULTURI

*Modelul cultural european*, ultima carte scrisă de Noica, interesează prin aceea că este o aplicație a modelului ontologic la o problemă specială, a unei culturi anume. Putem vedea în această carte ce virtuți explicative are ontologia lui Noica și cum înțelege autorul ei trecerea spre domenii mai restrânse ale realității.

Modelul ontologic nu poate fi aplicat *tale quale* oricărei probleme, ci trebuie elaborată o punte de legătură între generalitatea lui maximă și particularul la care urmează să se refere. Această activitate nu este lipsită de pericole, întrucât ea riscă să se desfășoare fără respectarea condiției unei experiențe posibile. Noica particularizează modelul ontologic, având permanent în vedere o cultură (cea europeană), nu îi pregătește acesteia, *a priori*, o schemă în care să se integreze necesar. E adevărat că, până la urmă, cultura europeană se dovedește cea mai împlinită dintre toate, dar nu pentru că a fost redusă la model, ci pentru că modelul a fost cel mai bine satisfăcut de ea, în decursul desfășurării lui spațio-temporale. Tranziția la un domeniu mai restrâns este mai mult o problemă epistemologică decât una ontologică. Ea este rezolvată de Noica prin lămurirea raporturilor ce pot exista între regulă și excepție<sup>64</sup>. Sunt „excepții care infirmă, unele care confirmă, altele care largesc regula, excepții care o proclamă rămânând ceea ce sunt și excepții care se afirmă desființându-o și substituindu-i-se”. Raporturile regulă-excepție oferă un criteriu de particularizare pentru fenomenul ce urmează a fi examinat.

Pe de alta parte, Noica înțelege printr-o cultură deplină:

„1. O supranatură, schimbând raportul dintre om și natură în favoarea celui dintâi; 2. O cunoaștere rațională, dincolo de cea naturală care este doar descriptivă, cunoaștere capabilă să integreze iraționalul; 3. O superioară organizare științifică și tehnică de viață, cu lărgirea existenței și cunoașterii proprii prin istorie; 4. Un orizont deschis, ca o limită care nu limitează, până la ieșirea prin creații din timpul istoric”<sup>65</sup>. (Această descriere a culturii depline făcută de Noica corespunde celui de-al doilea pas în generalizare, a cărei procedură am descris-o anterior). Că o cultură, dacă nu deplină, atunci foarte dezvoltată, îndeplinește aceste cerințe, nu se poate nega. Supoziția lui Noica, sprijinită pe opinii dintre cele mai diverse, pornind de la cele ale „nespecialiștilor” și până la cele ale cercetătorilor avizați, este că singură cultura europeană a împlinit în cea mai mare măsură cele patru condiții. Explicația urmează neîntârziat: cultura europeană stă sub semnul raportului privilegiat dintre unu și multiplu, denumit *Unu multiplu*<sup>66</sup>, care corespunde ultimei dintre legăturile posibile ale regulii cu excepția.

Cultura europeană se naște printr-o instaurare, ceea ce îi permite lui Noica să critice explicația spengleriană a „fausticului”. Morfologia culturii, ocazională, este înlocuită cu o „morfologie logică”, în care părțile de vorbire denumesc ipostaze culturale. Evul Mediu este sub ipostaza *substantivului*, Renașterea sub cea a *adjectivului* ș.a.m.d. Cultura este văzută ca o *gramatică generală*, așa cum s-a mai întâmplat și în alte încercări de reconstrucție. Ceea ce merită reținut este că această

<sup>64</sup> C. Noica, *Modelul cultural european*, București, Editura Humanitas, 1993, cap. I, *Regula, excepția și nașterea culturilor*.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 44 sqq.

gramatică a culturii și gramatica tradițională se suprapun, că limba naturală este structura universală a culturii, un fel de limbaj adamic generalizat, atât de căutat de-a lungul veacurilor culturii europene. Gramatica culturii este *Logosul* însuși.