

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

**STUDII DE ISTORIE
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI**

II

Coordonator: Viorel Cernica

Ediție îngrijită de: Mona Mamulea



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

București, 2007

STRUCTURA CONCEPTULUI DE „DEVENIRE ÎNTRU FIINȚĂ” LA CONSTANTIN NOICA

DRAGOȘ POPESCU

Opera filosofică a lui C. Noica reprezintă, pentru cultura română, un dar neașteptat, aproape un miracol. Trebuie subliniat că acest fapt se datorează în mare parte lui Noica însuși. Dacă se întâmplă uneori ca o filosofie să fie expresia vremii, în cazul filosofiei lui lucrurile stau tocmai invers: ea merge împotriva vremii, care s-a constituit ca mediul ei germinativ. Voința de a duce experiența gândirii până la capăt s-a dovedit, în acest caz, mai puternică decât orice obstacol care i s-a împotrivit. Prin această voință, filosofia s-a impus, o dată în plus, drept conștiință de sine a culturii.

E ușor să observi, aruncând o privire rapidă asupra operei lui Noica, că aproape nu a rămas domeniu alocat tradițional filosofiei la care el să nu se fi referit. De la studiul filosofiei antice până la reflecțiile prilejuite de noile descoperiri în fizică, totul a fost atins de gândirea activă a filosofului. O asemenea curiozitate fidelă obiectului este caracteristică filosofului în adevăratul înțeles al cuvântului; dar mai puțin obișnuită azi, când proliferarea cunoștințelor a impus autoîngrădirea activității spiritului: specializarea. Traversarea barierelor impuse de specializare nu este încurajată de metodele științelor, garantele succeselor lor în cercetare. Iar filosofia tinde din ce în ce mai mult să adopte rigoarea științelor. În aceste circumstanțe nefavorabile speculației, Noica a avut curajul să gândească filosofic, adică să încerce să dea formă gândirii sale neîmprumutând această formă de la o știință subordonată. Se mai poate însă vorbi azi despre științe subordonate filosofiei? – ne întrebăm acum, când orice disciplină științifică înaintează vertiginos, în vreme ce filosofia pare a rămâne blocată în abstracții din care n-a reușit să evadeze de peste două mii de ani.

Această întrebare este, poate, întrebarea fundamentală a filosofiei de care ne ocupăm. Ea ar trebui însă precizată pornind de la o observație: succesul față de obiectul propriu al unei științe nu oferă nici un temei pentru a extinde metoda respectivei științe asupra alteia. Asta deoarece obiectele științelor sunt diferite: încă de la Aristotel știm că nu putem avea două științe despre același obiect, prin urmare ar trebui ca nici o știință să nu fie subordonată alteia, decât dacă obiectele însele sunt subordonate.

Și totuși, temeiul există, iar formularea lui îi aparține lui Kant: „în orice știință a naturii avem atâta cunoaștere câtă matematică găsim acolo”¹. Se conturează deja o situație care exclude filosofia de la orice pretenție de superioritate, ba mai mult, i se va cere chiar filosofiei să își precizeze obiectul. Este însă o iluzie să se creadă că în acest fel filosofia va dispărea, negându-și domeniul pe care științele exacte i-l reclamă. Domeniul filosofiei e cunoscut de mult, încă de la începutul îndeletnicirii cu ea, în Grecia, și nu e un secret pentru nimeni: gândirea. Acest domeniu – întrucât este just preluat de reflecția filosofică – scapă cu totul matematizării, care se poate efectua cu îndreptățire numai acolo unde avem de-a face cu intuiții, nu cu gânduri.

Încă de la presocratici, gândirea are un corelat: conceptul *ființei*. Acest concept, propriu filosofiei, propriu gândirii, concept în adevăratul sens al cuvântului, nu va putea fi luat filosofiei, pentru a fi matematizat. Ființa este însă cel mai cuprinzător concept pe care gândirea îl poate deține, cu care se poate identifica; iată de unde provine supraordonarea filosofiei.

Putem să reformulăm acum întrebarea fundamentală a filosofiei lui Noica: cum gândim azi ființa? Răspunsul lui a fost: *devenirea întru ființă* este conceptul nostru al ființei. Vom încerca aici să „demonțăm” acest concept, încercând să înțelegem în ce constă răspunsul său, curajos și original, la o întrebare, care, periodic, cade în uitare.

Din moment ce devenirea este un moment al răspunsului lui Noica, vom urmări mai întâi ipostazele lui în opera filosofului, apoi vom descifra, în liniile sale generale, istoria conceptului ființei, așa cum o vede filosoful. Aceste două momente vor pregăti recuperarea conceptului integral al „devenirii întru ființă” pe care o vom schița în ultima parte. Așa cum spune Hegel, filosoful asupra căruia Noica s-a concentrat cel mai mult, poate – deși el îl citează în această privință pe Kant – „Adevărul este întregul”; aceeași propoziție este valabilă și pentru conceptul filosofului român.

Tot Hegel, referindu-se la explicația filosofică, spune că ea trebuie să redea adevărul cu drum cu tot. Din motive de spațiu, și pentru că aspectul acesta ar fi complicat mult planul lucrării, am renunțat la prezentarea paralelă a evoluției gândirii filosofului român, oprindu-ne asupra acestei „ipotetice” ipostaze finale (sau definitive).

I. CONCEPTUL DEVENIRII ÎN FILOSOFIA LUI NOICA

1. „ARHEOLOGIA” DEVENIRII

Orice filosofie are înaintea ei un „preexistent”, un „conținut” care, de obicei, este desemnat prin expresia: „istoria filosofiei”. Este o iluzie a crede că acest

¹ Cf. Imm. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786): „In jeder besondere Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist”.

conținut poate fi ignorat. Chiar dacă această „istorie a filosofiei” impersonală se dovedește o ficțiune și este înlocuită cu o istorie a filosofiei gândită (cu sens), faptul are loc abia la sfârșitul experienței gândirii. Această experiență cere un contact nemijlocit cu trecutul filosofic, familiarizarea cu problemele filosofice, „internalizarea” lor. Problemele unui trecut inert devin problemele unei conștiințe, prind viață. Conștiința care gândește problemele le poate împrumuta propria ei gravitație, cronologia proprie, asimilându-le complet. Oricum, noi suntem constrânși să urmăm inițial unele convenții ale impersonalei „istorii a filosofiei”. Astfel, vom urma interpretările date de Noica versiunilor principale ale devenirii. Apoi, vom continua prin a expune determinările proprii ale filosofului privind acest concept de mare importanță.

Înainte însă, o precizare: termenul „devenire”, ca atâtea altele, nu numai ale vocabularului filosofic românesc, este un neologism. Noica l-a consacrat în filosofia sa, și nu fără dreptate. Un sinonim al acestui termen, propriu limbii române, este: „mișcare”. Știm că Noica a fost încrezător în capacitatea limbii noastre de a exprima fidel gândul; de ce a preferat un neologism? Răspunsul cel mai la îndemână este că „mișcarea” este un termen care implică, în limba română, mai degrabă o mișcare fizică, materială. Procesul pe care Noica vrea să-l surprindă prin termenul de „devenire” nu este (deși nu o exclude) de natură materială, ci mai degrabă un proces pe planul gândirii, al spiritului. Iată de ce a renunțat la un termen care, altminteri, era mai familiar. Termenul de „petrecere”, care ar fi putut descrie la fel de bine ceea ce se intenționează și care nu este neologic, a fost compromis de utilizarea curentă.²

Când este vorba de periodizări – asupra cărora filosoful nu a stăruit prea mult – Noica distinge, *grosso modo*, între „cei vechi” și „moderni”³. Vom urma și noi această diviziune generală, oprindu-ne mai întâi asupra formațiunii denumite de obicei „filosofie antică”.

Opoziția asupra căreia Noica insistă, între antic și modern, în filosofie (luată, de altfel, cu titlu de ipoteză), poate părea limitativă, dar ea nu este un scop în sine. Această separație este prilejuită de „universală neașezare a lucrurilor”, fapt care constituie o provocare eternă a gândirii. Răspunsul antic la universală neașezare a lucrurilor a fost în termenii substanței, cel modern în termenii funcțiunii. Această sugestie, preluată de Noica de la Cassirer, nu trebuie înțeleasă în sensul că aceste concepte (de substanță și, respectiv, de funcție) ar fi fost *date* de la început gândirii, ei nemairămânându-i decât să se folosească de ele. Nimic nu-i este dat gândirii, excepție făcând activitatea de care ea este capabilă. Sarcina originară a gândirii a fost deci mai întâi de a *elabora* aceste concepte. În cazul celor vechi, cu opțiunea

² Cf. C. Noica, *Jurnal filosofic*, București, Editura Humanitas, 1990, p. 7.

³ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 181. Această diviziune este de regăsit la Hegel, unde criteriul modernității este creștinismul.

lor pentru substanță, această sarcină a fost dusă până la capăt odată cu Aristotel⁴. Originalitatea absolută a celor vechi constă în faptul că ei, pentru prima oară, au pornit pe calea logicului, în capcana căruia în cele din urmă au și căzut. „Logic”, aici, trebuie înțeles în sensul cel mai larg, de *logos*, și nu formal, așa cum înțelegem logicul de obicei. Prima intuiție a celor vechi a fost, de fapt, dialecticul, recuperat abia târziu de gândire. Prospețimea inalterabilă a presocraticilor, a lui Platon, este dată de practicarea, inocentă am spune, a dialecticii.

Gândirea asupra devenirii a început totuși cu o violentă negare a acesteia. O negare prin care filosofia și-a inițiat ceea ce Noica denumește *genul sublim*⁵. Ființa monolitică a lui Parmenide nu mai lasă loc nici unei mișcări; ea a constituit dintotdeauna suportul afirmațiilor cu privire la neputința grecilor de a gândi devenirea. Totuși, eleații au îndeplinit această mișcare pe planul gândirii, înainte de a gândi imposibilitatea mișcării însăși: „În fond, în orice versiune a ei ontologia are în fața-i, la început, nimicul. Dar totul este cu ce fel de nimic începi; căci nimicul este întotdeauna specific, fiind nimicul a *ceva*”⁶. Această interpretare a lui Noica coincide cu cea a lui Heidegger din *Was ist Metaphysik?*: „Nimicul [...] este înțeles din capul locului ca ceva ce «este» într-un anume chip, ca ceva de ordinul ființării [...]; interogarea privitoare la Nimic [...] răstoarnă obiectul *întrebării* în opusul său”⁷. Această „răsturnare” originară este motivul pentru care și noi am început cu devenirea, nu cu ființa.

Tradițional, presocraticii au fost considerați un fel de „fizicieni” din cauza preocupării lor pentru φύσις. De fapt, o fizică devine cu puțință abia *după* ei, ca urmare a „răsturnării” constatate, o răsturnare în urma căreia ne plasăm, așa cum Noica arăta în paragraful 4 al *Tratatului de ontologie*, în domeniul ființei perfecte. Totuși „demnitatea ei a fost proclamată cu prețul nedemnității realului”⁸. Această exprimare a lui Noica nu vrea să spună nimic altceva decât că *fenomenul*, „ceea ce apare” sau aparența pur și simplu, se naște abia în urma ființei perfecte și în raport cu aceasta. Sau, în cuvintele filosofului: „ființa perfectă n-a putut fi mai mult decât o *compensație* pentru lumea ideală coruptibilă”⁹. Dacă această interpretare este corectă – că, așadar, fizica presocraticilor este mai curând o metafizică – nu vom putea decide decât îndreptându-ne spre cel considerat părintele științelor, spre Aristotel.

Aristotel a constituit obiectul investigației lui Noica în *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou*. Citând un pasaj din *Metafizica* (1026 a), Noica arăta

⁴ *Ibidem*, p. 10.

⁵ *Ibidem*, p. 173.

⁶ *Ibidem*, p. 174.

⁷ M. Heidegger, *Ce este metafizica?*, în: M. Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, trad. rom de G. Liiceanu și T. Kleininger, București, Editura Politică, 1988, p. 37.

⁸ C. Noica, *lucr. cit.*, p. 182.

⁹ *Ibidem*.

că Stagiritul recunoaște trei științe teoretice: matematica, fizica, filosofia.¹⁰ Dar: „Dacă ființează ceva veșnic, nemișcat și deosebit de lucruri, nu primele două sunt în măsură să atingă acea existență supremă”¹¹. Vom lăsa și noi deoparte statutul primei științe teoretice enumerate, matematica, pentru a reveni mai târziu asupra-i, și ne vom opri la celelalte două. *Fizica* tratează cu precădere despre mișcare; în *Metafizica*, dincolo de circumstanțele istorice, putem spune că întâlnim filosofia primă. Rezultă că și fizica este filosofie într-o măsură oarecare (filosofie secundă). Disputele n-au încetat până azi. De altfel, Noica se ferește să dea o soluție (ceea ce ar fi reclamat desfășurarea de argumente care nu-și aveau locul în contextul lucrării date); el recunoaște însă un fapt: fizica, în concepția lui Aristotel, nu se ocupă cu a gândi ceea ce ființează veșnic nemișcat ș.a.m.d., ci „se aplică existenței însăși”¹², ținând cont atât de formă, cât și de materie, ea este știința care recuperează ceea ce ființa perfectă abandonase, lumea reală, coruptibilă.

Dar să ne îndreptăm chiar spre *Fizica* lui Aristotel. Vom întâlni aici o critică aspră a filosofilor dinaintea lui, datorată însă și „lipsei de experiență” (cf. 191 a) de care eforturile lor au suferit. Într-adevăr, spune Aristotel în continuare, ei au crezut (și are în vedere în special școala eleată, autoarea acestor gânduri) că devenirea e imposibilă, deoarece nimic nu se poate isca din ceea ce nu este, iar dacă este deja, atunci nu mai poate fi generat. Ca urmare, numai ceea ce există se bucură de existență. Or, spune Aristotel, nimic nu este generat absolut din neant, ci este generat din neexistența sa, din ceea ce nu era *el însuși*.

Așadar, anticii au cunoscut două mari tipuri de devenire: unul pre-aristotelic, metafizic, i-am putea spune, deși mai degrabă ar trebui să-l caracterizăm ca „mișcare imanentă gândirii” (recunoscut, de altfel, și de Aristotel pentru filosofia primă), și unul aristotelic, fizic, care ar descrie mișcarea fenomenală, externă. Inevitabil că între ele trebuia stabilit un raport.

Raportul stabilit n-a fost însă, așa cum vom vedea și în cazul modernilor, în favoarea filosofiei. „Dezastrul în ontologie a venit poate din faptul că *s-a descris o interioritate în termeni de exterioritate*”¹³ (subl. aut.). Adică, începând cu Aristotel, al doilea tip de devenire, cu specificațiile lui, regăsite de fiecare dată în opera Stagiritului de numeroase generații de comentatori, se instalează în raza reflecției filosofice. Concluzia Stagiritului încheie această etapă: „După substanță nu există mișcare, pentru că nu există nici un lucru din cele existente contrare substanței” (*Fizica*, V, 2, 255b).

¹⁰ C. Noica, *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 101.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, p. 111.

¹³ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., p. 183.

Modernitatea pare să debuteze tocmai prin putința de a gândi chiar ceea ce anticilor le era interzis: mișcarea. Cu începuturile modernității filosofice Noica era chiar mai familiarizat decât cu Antichitatea. Primele sale scrieri și traduceri pe care le-a întreprins în tinerețe stau sub semnul acestei perioade a istoriei filosofiei, în special a lui Descartes, a cărui proiectată *mathesis universalis* i-a inspirat lui Noica prima lucrare originală.

Descartes pare însuflețit de aceeași presimțire a unui temei ferm al gândirii, în care să înrădăcineze întreaga cunoaștere omenească. Nu mai este însă o instaurare (deși Bacon va vorbi despre așa ceva), ci mai degrabă o restaurare. Gândirea revine, cu *ego cogito* cartezian, la locul care i se cuvenea. Dar o nouă neînțelegere se va produce.

Pentru a o surprinde, vom reveni la o știință exclusă (deși recunoscută) de Stagirit: matematica. Aristotel repartizează fizicii, respectiv matematicii, domeniile lor, care sunt identice până la un punct (*Fizica*, II, 2, 194 a). Corpurile care sunt studiate de fizică au și ele suprafețe, volume, puncte, dar matematica le separă de corpurile însele și se ocupă numai de acestea. Principalele discipline matematice, aritmetica și geometria, studiază cantități neextensive, respectiv extensive. Există și ramuri ale matematicii mai apropiate de fizică, cum ar fi de pildă astronomia. Dar ce ne interesează pe noi este această separație (inteligibilă) între obiectele matematice și calități, care face imposibilă matematicianului gândirea mișcării. Reflexul acestei separări se va resimți până la Kant, care, și el, va vorbi despre matematic și dinamic, în privința categoriilor. Deși Aristotel spune că nu este o greșală această separare a obiectelor matematice de calități, o compară imediat cu separarea pe care Platon o operează între idei și lucrurile sensibile, după el o greșală (*Fizica*, loc. cit.) Astfel că, tacit, el devalorizează cunoașterea matematică. Această convingere a dăinuit până la sfârșitul Evului Mediu.

Epoca în care a trăit Descartes trăia tocmai euforia unei neașteptate descoperiri: matematica poate să descrie mișcarea. Cercetătorii operei lui Descartes au subliniat eforturile acestuia, nu mereu încununat de succes, de a se familiariza cu marea noutate a vremii.¹⁴ Preocuparea lui Descartes pentru matematici este

¹⁴ De exemplu G. Milhaud, în lucrarea sa *Descartes savant*, Paris, Alcan, 1921, întreprinzând o analiză a lucrărilor științifice de tinerețe ale lui Descartes, datând din lunile noiembrie sau decembrie ale anului 1618, care au fost elaborate împreună cu prietenul său I. Beeckmann, în legătură cu legea căderii corpurilor, evidențiază inabilitățile tânărului savant francez, care substituie axa spațiului cu cea a timpului, falsificând în acest fel, inconștient, rezultatele. Dar, surpriză, Beeckmann, notând în Jurnalul său concluziile discuției cu Descartes, ajunge să formuleze corect legea. Opinia cercetătorului francez este că Beeckmann furnizase principiile fizice, în timp ce partea propriu-zis matematică era opera lui Descartes. Această întâmplare dovedește că a fost nevoie de un efort intelectual considerabil pentru însușirea noii paradigme. Chiar peste unsprezece ani, în 1629, Descartes continuă să calculeze greșit, dovedind că nu înlăturase confuzia. Mai târziu, în 1631, greșește iar; abia în 1643, brusc, într-o scrisoare, Descartes enunță adevărata lege. În orice caz, în joc era cantitatea de mișcare, reprezentată geometric.

însoțită și de o năzuință sistematică. S-a constatat, de către cercetătorii filosofiei moderne, că matematicul și sistematicul merg mână în mână, că sistemul a putut fi construit cu adevărat numai atunci când „structura” i-a fost împrumutată de către matematică. Totuși, în studiul său privitor la Descartes¹⁵, Noica ajunge, „după eliminări succesive” (a unei presupuse *ierarhizări* a științelor, a geometriei analitice etc.), să circumscrie orizontul visatei *mathesis universalis* carteziene, știință a ordinii și măsurii, dar o ordine și o măsură care nu se mărginesc la „matematicile de rând”¹⁶, ci traversează toate disciplinele: Descartes dorea o metodă universală, nu o matematică universală. Concursul matematicii este neprețuit, dar nu trebuie lăsat să acopere „încheieturile adevărate ale științei universale”¹⁷. De fapt, „știința universală nu este, poate, decât mișcarea noțiunilor fundamentale către captarea cunoștințelor derivate”¹⁸. O știință care, ea însăși, este o mișcare; această descriere pe care o face Noica proiectatei *mathesis* carteziene sugerează deja că mișcarea pe care filosoful o are în vedere este de altă natură decât cea care va fi descrisă de matematici. Deși, continuă Noica, ceea ce „caracterizează gândirea lui Descartes, este că *această mișcare, această îmbogățire a gândirii prin propriile ei noțiuni* fundamentale, se face pe căi matematice”¹⁹ (subl. n.), nu trebuie să confundăm „îmbogățirea” propriu-zisă cu mijloacele (sau căile) care înlesnesc sporirea cunoștințelor și structurarea lor.

Deși se recunoaște, oarecum convențional, că prin Kant a fost introdus în filosofie conceptul de funcție, Noica urmărește cu atenție geneza acestui concept, în sensul cel mai general. Momentul nașterii conceptului de funcție coincide cu înlocuirea fizicii aristotelice prin matematică. Cum remarca și Aristotel, matematica separă cantitatea, descriind-o în sine. Această cantitate abstractă poate fi ulterior restituită lucrului sub formă de lege naturală, asupra descoperirii căreia s-a concentrat noua fizică. Matematica ajută la stabilirea legilor naturii, dar gândirea nu are nevoie de matematică pentru a-și continua activitatea. De altfel, *ego*-ul cartezian nu e matematizabil, nici în forma finală a lui *Ich denke*, pe care-o găsim la Kant.

Kant denumește a percepție pură actul spontaneității intelectului prin care acesta unifică, în conștiință, toate reprezentările, în mod original.²⁰ Această activitate, prin care tot ce este *dat* este *legat* de conștiință, face cu putință, ulterior,

Nu era Descartes cel care iniția această procedură, ea sugerează că schimbarea de concepție era în curs de desfășurare (a se vedea G. Milhaud, *lucr. cit.*, p. 25–34).

¹⁵ C. Noica, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 35.

¹⁶ *Ibidem*, p. 41.

¹⁷ *Ibidem*, p. 46.

¹⁸ *Ibidem*, p. 48.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. rom. de N. Bagdasar și Elena Moisuc, București, Editura IRI, 1993, p. 129.

gândirea oricărei mișcări. Întâlnim din nou acea mișcare originară cu care a debutat gândirea greacă, de data aceasta gândită, nu numai experimentată.

Acest cerc care se încheie n-ar trebui să constituie o surpriză. Încă din *Introducerea* la volumul 1 al *Devenirii întru ființă*, Noica evidențiază virtuțile simbolice ale cercului. Circularitatea descrie acel tip special de mișcare, propriu gândirii. Deoarece, așa cum am văzut mai sus, mișcarea aceasta nu e o mișcare oarecare, ci una originară, și nu e o formă goală, ci are în plus plinătatea experienței gândirii, care o ferește de a cădea în repetiție oarbă, orice acuzație de eroare logică nu o privește. Circularitatea vicioasă este valabilă în domeniul logicii formale. Logica filosofică, așadar logica propriu-zisă, nu este formală. Ea nu pleacă de la formă, ci *ajunge* la ea. Nu s-ar fi vorbit despre cerc dacă, în felul său, acesta nu s-ar fi impus ca formă a acestei mișcări. Noica citează în acest sens pe Pascal: „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit”. Dar aceasta nu înseamnă că cercul trebuie găsit cu orice preț și oriunde.

Așadar, trebuie să observăm la finalul acestei rapide treceri în revistă că, dacă e vorba despre un sens al devenirii, general și abstract vorbind, acesta este plasat pe planul gândirii. Devenirea care privește filosofia este de ordinul gândirii. O devenire care privește lumea sau natura sau orice altceva exterior gândirii nu poate face obiectul filosofiei. Nu înseamnă că filosofia se dezinteresează complet de acestea, ci înseamnă că orice devenire ne-filosofică trebuie mai întâi adusă în orizontul filosofiei, trebuie gândită, „purificată” de tot ce nu ține de aceasta. Ceea ce nu poate însemna altceva decât că trebuie eliminat orice îndepărtează gândirea de la activitatea originară, de a se cunoaște pe sine.

2. TIPURI SAU SPECII DE DEVENIRE

Deoarece Noica vrea să păstreze intuiția mișcării continue a gândirii, numește și „trepte” aceste specii de mișcare.²¹ Ele sunt în număr de patru, o cifră care revine mereu în filosofia sa. Înainte de a le investiga pe rând, trebuie să spunem că, deși autonome, aceste trepte ale devenirii, cu sub-treptele lor, nu trebuie înțelese ca „părți” sau „forme” independente, pentru că, dacă am face așa ceva, ar însemna să renunțăm la întreg, dând naștere unor discipline ale devenirii, fapt prin care ne-am plasa tocmai într-o specie de devenire, cea de-a doua.

a) „Purificată” de simpla prefacere, de curgerea lucrurilor, devenirea poate să ne dea impresia că a fost deja înțeleasă. De fapt, acum ea poate foarte bine „să nu se păstreze”²². Noica denumește acest lucru *devenirea ce decade*. Gândirea nu izbuteste să confere devenirii un mediu adecvat. Devenirea are nevoie de un *mediu*, pe care trebuie să-l înțelegem ca posibilitate de desfășurare a devenirii în propria ei

²¹ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., p. 327.

²² *Ibidem*, p. 377.

ordine. Devenirea nu este haos, dar poate recădea în haos. Mediul este important pentru devenire, iar faptul că Noica îl reclamă pentru ea dovedește că activitatea gândirii este o presupuziție necesară filosofiei sale, dar și că *numai* activitatea gândirii este insuficientă.

b) este însă posibil ca „acordarea” mediului și devenirii să se producă. Devenirea evită recăderea în haos, însă se poate bloca în ceea ce ea însăși produce, în devenit. *Devenirea care duce la devenit* este totuși incomparabil mai bogată ca devenirea care decade. Ea se consumă însă pe sine, se limitează ca devenire în produsul ei. Un echilibru s-a stabilit între mediu și devenire, dar este un echilibru instabil. De aceea, ca și cealaltă specie a devenirii, și aceasta poate fi caracterizată ca „aproape” devenire.

c) stabilitatea echilibrului mediu–devenire odată câștigată, se poate vorbi despre prima treaptă a devenirii în deplinul înțeles al termenului: *devenirea întru devenire*. Până la aceasta, devenirea care duce la devenit nu reușise să deschidă din realitate decât foarte puțin. Am putea vorbi despre evoluția sistemului solar, de exemplu, ca despre o formă a devenirii care duce la devenit: după evenimente extrem de intense și care s-au succedat cu repeziciune, la un moment dat totul s-a sfârșit, de miliarde de ani rezultatul se păstrează relativ neschimbat. Natura organică, prin simpla sa apariție, răstoarnă această *regulă*, cu toate că generarea și corupția sunt în continuare expresia unui *singur* act de naștere.²³ O nouă generare la nivel anorganic ar presupune reluarea întregii serii a devenirii de la început. Organicul multiplică însă indefinit seria naștere/distrugere. Această persistență a devenirii este doar: 1. *devenire întru devenire lipsită de conștiință*. Apariția conștiinței, mult mai târziu în ordinea nivelului organic, nu chiar foarte târziu din perspectiva nivelului cosmic al devenirii care duce la devenit, provoacă o nouă adâncire în sine a devenirii: 2. *devenirea întru devenire cu conștiința subiectivă*. Această conștiință, raportată la sine, sinele conștiinței subiective, este cunoștința.²⁴ O lume întreagă se deschide conștiinței, și de aici devenirea devine mai sigură de sine. Dar este mereu raportată la conștiință. Prin 3, *devenirea întru devenire însoțită de conștiința obiectivă*, deschiderea devenirii întru devenire este totală, ea are acces la cunoașterea lucrurilor în sine. „Datorită conștiinței obiective ieși acum cunoștință – ca un act distinct – de procesul devenirii care a avut loc în sânul lumii din afară.”²⁵

Se observă că devenirea întru devenire se răsfrânge și asupra primelor *două* trepte dinainte. Prin ea abia primim știre despre ceea ce s-a produs înainte, despre *devenit*, care înainte doar se produsese. Devenirea întru devenire aduce infinitul înaintea conștiinței: „Infinitatea este aici imposibilitatea de ultimă instanță a finitului de a rămâne finit”²⁶. Suntem în pragul a ceea ce Noica denumește „conștiința devenirii”.

²³ *Ibidem*, p. 138.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 139.

²⁶ *Ibidem*, p. 140.

d) *Devenirea întru ființă* este conștiința devenirii. Se impune aici conceptul ființei, sub riscul ca devenirea să nu poată rămâne devenire integrală. Numai *întru ființă* devenirea „nu e pe nici o treaptă devenit, ci e deschidere statornică”²⁷. Există:

1. *Treapta subiectivă a devenirii întru ființă*, unde regulile nu mai sunt date de o simplă conștiință, ci de *personalitate*, de ceea ce „încorporează rațiunea, dar nu gândește cu adevărat”²⁸. Efortul de automodelare (*Bildung*) este citat pentru a ilustra această treaptă.

2. *Treapta obiectivă a devenirii întru ființă* înseamnă deschiderea personalității către *comunitate*. Omul politic stăpânește aceste regiuni²⁹, dar nu ca persoană, ci ca efort de deținere a adevărului istoric. Acest efort este însă însoțit de constrângerea care se orientează împotriva subiectivității.

3. Cu *treapta absolută a devenirii întru ființă* „absolutul rațiunii poate fi la rândul său realizat în chip absolut”³⁰. Noica citează aici ca forme ale acestei realizări: modalitatea religiei (în trecut) sau conștiința solidarității planetare (azi). A doua formă rămâne discutabilă (în sensul că momentul apariției cărții, istoric vorbind, nu permitea o exprimare liberă filosofului). Examinată de filosof, a treia treaptă trimite, la rândul ei, mai departe. „Este mai mult decât poate fi gândit?” se întreba Noica, deoarece cu a patra treaptă trecem dincolo de absolutul uman.³¹

4. *Devenirea întru ființă a rațiunii absolute* dezvăluie câmpul dialecticii, al unei dialectici „în care categoriile omului sunt și ale lumii”³².

Această simplă enumerare a treptelor devenirii face vizibil, deja, faptul că, la Noica, conceptul devenirii are o *structură* complexă. Trebuie să amintim că filosoful distinge între *complex* și *compus*. Complexitatea trimite spre omogenitate, deci devenirea are o structură omogenă și unitară, nu este rezultat al unei unificări, cum ar fi dacă am gândi-o ca pe un *compositum*. Analiza structurii complexe a devenirii trebuie să țină cont de această observație, în sensul că trebuie să ia în considerare, în fiecare moment, întregul punct. Analiza separată a oricărei trepte n-ar face decât s-o scoată din context, adică i-ar anula conținutul și ar transforma-o într-o formă goală.

Pe de altă parte, enumerarea noastră a neglijat descrierea conceptului de element (sau mediu) și a structurii lui categoriale (bazată pe faimosul, de-acum, model ontologic simbolizat de Noica I–D–G). Prin extinderea pe care o reclamă, analiza aceasta ar depăși tema pe care ne-am propus-o. Este necesar însă să precizăm că modelul ontologic elaborat (sau mai degrabă extras prin interpretare din istoria filosofiei) de Noica oferă condițiile desfășurării acestor momente ale

²⁷ *Ibidem*, p. 141.

²⁸ *Ibidem*, p. 145.

²⁹ *Ibidem*, p. 147.

³⁰ *Ibidem*, p. 148.

³¹ *Ibidem*, p. 151.

³² *Ibidem*, p. 152.

devenirii. Începutul oricărui demers propriu-zis filosofic îl constituie „saturarea” modelului ontologic. Referirea la modelul ontologic, chiar restrânsă, va trebui reluată când vom investiga conceptul ființei.

3. STRUCTURA DEVENIRII ȘI FENOMENOLOGIA SPIRITULUI HEGELIANĂ

Trecem acum la caracterizarea generală a conceptului devenirii. Din capul locului, structura pe care acesta și-o dezvăluie în gândirea lui Noica trimite către *Fenomenologia spiritului* hegeliană. Aceasta este, așa cum însuși Hegel ne-o definește, „știința experienței conștiinței”³³. Hegel împarte *Fenomenologia spiritului* în trei mari diviziuni: A. *Conștiința (Bewusstsein)*; B. *Conștiința-de-sine (Selbstbewusstsein)*; C. *Rațiunea (Vernunft)*. De-a lungul acestora se desfășoară un proces care conduce de la *certitudinea sensibilă (sinnliche Gewissheit)* către *știința absolută (Das absolute Wissen)*. Trebuie observat că cel care expune, cel puțin, trebuie să fie deja în posesia cunoașterii absolute, conform vechiului principiu socratic, după care doar cel ce posedă cunoașterea poate vorbi cu sens despre ea. Din acest motiv, dezvoltarea *Fenomenologiei* reclamă o dublă raportare permanentă: a) la stadiul în care conștiința se găsește pe fiecare nivel și b) la stadiul final, în care și-a desăvârșit experiența. A doua raportare integrează, ca desăvârșită, întotdeauna, experiența în curs de desfășurare a primei raportări. Astfel că, în acest fel, avem acces la „interiorul” unui proces în care conștiința este implicată și în care ea însăși nu s-ar fi putut recunoaște ca atare.

Dacă, într-adevăr, structura devenirii, așa cum o construiește Noica, regăsește fenomenologia hegeliană, atunci desigur că această observație se va justifica și privitor la ea. Înainte de a vedea dacă așa stau lucrurile, ne vom referi la contactul nemijlocit al lui Noica cu *Fenomenologia spiritului*.

Acest contact, îndelungat și fecund, s-a concretizat în trei interpretări ale acestei lucrări fundamentale de către Noica. Două dintre ele au fost reunite în lucrarea *Povestiri despre om*. A interpreta *Fenomenologia* înseamnă, de fapt, a o reinterpretă. Și asta deoarece dubla raportare presupune deja o interpretare. Reinterpretarea experienței conștiinței presupune un alt punct de vedere ferm, un alt termen în care să intre conținutul interpretat. Acest termen (sinonim al devenirii) este „petrecere”: „Sub titlul *Neobișnuitele întâmplări ale conștiinței în căutarea certitudinii* am încercat să facem din *prima jumătate* a cărții lui Hegel ceea ce este, în fond, o petrecere a omului în toate sensurile cuvântului nostru, inclusiv sau mai ales cel de *grele petreceri*”³⁴. Pentru întreaga lucrare, Noica folosește chiar termenul de devenire: „A fost o dată un om ca toți oamenii care a

³³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad. rom. Virgil Bogdan, București, Editura IRI, 1995, p. 60.

³⁴ C. Noica, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, București, Editura Cartea Românească, 1980, p. 111.

devenit – ce? Un duh al lumii [...] și al cunoașterii și al înțelepciunii”³⁵. Devenirea este termenul lui Noica pentru experiența conștiinței. Cu acest termen el deschide *Fenomenologia spiritului*.

Hegel folosește acest termen în dialectica sa. În *Logica (Wissenschaft der Logik)* zisă *mare*, Hegel obține devenirea (*das Werden*) prin sinteza ființei (*das Sein*) și nimicului (*das Nichts*). Totuși, nu este vorba nici la Hegel despre o întâietate a *Logicii* față de *Fenomenologie*, ci poate despre un paralelism.³⁶ Referindu-se la conceptul hegelian de devenire, Noica spune: „Cu conceptul său de devenire, ni se pare că Hegel nu poate explica devenirea până la om și dincolo de om”³⁷. Aceasta ca urmare a „sărăciei” conceptului, deficiență îndreptată prin propria contribuție.

Revenind la structura devenirii, așa cum am întâlnit-o la filosoful român, constatăm că a patra treaptă a devenirii întru ființă, care dezvăluia câmpul dialecticii, este deja o extindere *peste* limitele (dacă, în termeni hegelieni, se mai poate vorbi despre ele) experienței conștiinței: „Oricine crede în dialectică, dincolo de *Fenomenologie*, unde este vorba despre om, lucrează [...] la definirea a ceva *deasupra* omului, sau *sub* om [...]”³⁸ (Observație: „deasupra” și „sub” nu trebuie înțeleși decât în orizontul circularității). Dar a treia treaptă a devenirii întru ființă corespunde, în *linii* mari, capitolului VII al *Fenomenologiei*.

Coborând treptele devenirii, putem stabili un paralelism între treapta obiectivă și subiectivă a devenirii întru ființă la Noica și, respectiv, episoade ale spiritului din *Fenomenologia spiritului* (al spiritului înstrăinat: *Die absolute Freiheit und der Schrecken*) și al moralității: *Der wahre Geist. Die Sittlichkeit*. De asemenea, în regimul devenirii întru devenire, lumea culturii (*Bildung*), dar mai ales întreg capitolul V, despre certitudinea și adevărul rațiunii (*Gewissheit und Wahrheit der Vernunft*), revin acestuia. Devenirea întru devenire fără conștiință corespunde genezei conștiinței de sine (capitolul IV, *Selbstbewusstsein*), cea cu conștiința subiectivă corespunde realizării conștiinței de sine, iar cea cu conștiință obiectivă – individualității în și pentru sine reale (*Die Individualität, welche sich an und für sich reell ist*), dar poate că și unei părți din capitolul VI (*Der Geist*).

Devenirea care duce la devenit și devenirea ce decade își împart capitolele I, II, și III ale *Fenomenologiei*, la care conștiința, încă nenăscută, va reveni ulterior, pentru a pune ordine.

Desigur că această apropiere nu trebuie neapărat înțeleasă liniar. De altfel, scopul nici nu este de a vedea în structura devenirii deghizată fenomenologia hegeliană, ci de a regăsi experiența conștiinței înseși. Cu alte cuvinte, această

³⁵ *Ibidem*, p. 246.

³⁶ *Ibidem*, p. 249.

³⁷ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., p. 154.

³⁸ *Idem*, *Povestiri despre om*, ed. cit., p. 251.

experiență fundamentală, condiția filosofiei, nu poate lipsi dintre elementele oricărei reconstrucții filosofice. Altfel, filosofarea se exercită în gol.

Ne apropiem de formularea concluziei acestui capitol. Înaintea ei, o scurtă recapitulare: după o succintă prezentare a tipurilor de mișcare din care au rezultat știința antică și cea modernă, am degajat semnificația generală a devenirii în filosofia lui Noica. Am trecut în revistă treptele devenirii, așa cum le enunță filosoful și, încercând să le concretizăm, am descoperit și analogia lor cu etapele descrise de Hegel în *Fenomenologia spiritului*. În secțiunea următoare va intra în joc ființa. Înainte de aceasta am ajuns la concluzia că, *pentru Noica, devenirea, sub toate aspectele ei, reprezintă experiența fundamentală și desăvârșită, temeiul demersului filosofic*. Acesta este și motivul pentru care am tratat-o prima.

II. CONCEPTUL FIINȚEI ÎN FILOSOFIA LUI NOICA

4. ÎNTÂIETATEA FIINȚEI ÎN RAPORT CU DEVENIREA

Într-adevăr, dacă, în fapt, devenirea ocupă primul loc, de drept sau logic, întâietatea îi aparține ființei. Până la afirmarea acestei stări de drept, cum am văzut, drumul a fost lung.

Cum s-a observat mai sus, între *Fenomenologia* și *Logica* hegeliană, Noica stabilea un paralelism. Respectând acest paralelism ar trebui ca, totuși, întâietatea logică a ființei în raport cu devenirea, a stării de drept față de cea de fapt, să nu conteze. În cele din urmă lucrurile așa vor sta. Deocamdată însă ne aflăm pe domeniul ființei ca atare, nu a devenirii întru ființă, așadar aici are importanță mai ales întâietatea logică.

Constituirea conceptului ființei coincide cu începutul oricărei preocupări de natură științifică. Știința este permanent preocupată, alături de obiectul ei, căruia îi dă întâietate, de faptul de a nu decădea din propria condiție, de a rămâne știință. O știință sceptică este o contradicție în termeni, dar un contact cu scepticismul însoțește orice demers științific. Conceptul ființei a fost întotdeauna terenul ferm al științei.

Presocraticii, chiar Heraclit, nu numai Parmenide, știau deja că ființa este ceea ce dă soliditate, „soliditatea intimă, adunată în sine, a ceea ce este stabil”³⁹. Opoziția netă pe care *noi* o facem azi între Heraclit și Parmenide, o opoziție care a devenit pentru noi de la sine înțeleasă, ascunde dincolo de aparențe (1. aparența ca strălucire și iluminare; 2. ieșirea la iveală, apariția a ceva; 3. iluzia – aparențe înregistrate de Heidegger), o corelație a ființei cu adevărul, traversând aparențele și deschizând astfel trei căi: către ființă și starea de neascundere (traducerea heideggeriană a adevărului), către neființă, către aparență.⁴⁰

³⁹ M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, trad. rom. de G. Liiceanu și T. Kleininger, București, Editura Humanitas, 1998, p. 132.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 150.

Heidegger urmează pas cu pas procesul pe care el însuși îl denumește „îngrădirea ființei sau, altfel spus, determinarea ei, separarea treptată a *lógos*-ului de *phúsis*. În cele din urmă, *lógos*-ul capătă preeminență față de ființă, eveniment care se produce cu Platon și Aristotel, cei care încheie filosofia elină.⁴¹ Platon introduce termenul de *idee* (*Idéa, eídos*). Acest gest produce o modificare, pentru noi, a succesiunii de evenimente de până atunci: pentru noi, logica se înstăpânește asupra ființei, de la început. Nici *logica* nu mai este însă *lógos*-ul ca atare, ci *lógos*-ul ca *apophansis*. Această din urmă modificare îi aparține lui Aristotel.

La prima vedere pare că ceea ce s-a întâmplat cu Platon și Aristotel a fost o pierdere. Dacă ar fi să folosim o metaforă, ar trebui să spunem că această pierdere este echivalentă cu pierderea pe care o produce maturizarea unui copil. O lume inconfundabilă dispăre, dar acest lucru nu poate să nu se producă, nimeni nu rămâne copil, copilăria este o stare tranzitorie, deși autonomă. La Heidegger întâlnim nostalgia constantă după vremurile eroice ale filosofiei.

Închiderea pe care a reprezentat-o logica aristotelică era însă salutară, după cum aflăm din interpretarea aristotelismului datorată lui P. Aubenque. Soluția platonice la problema stârnită de ofensiva sofistă s-a dovedit nesatisfăcătoare. „Platon introduce neființa în ființă tocmai pentru a scăpa de teza unității ființei.”⁴² Demersul laborios al lui Platon de a justifica multiplicitatea este grevat și de o eroare: admiterea unui contrar al ființei, Relația (*pros ti*). Dacă acceptăm termenii platonicieni nu vom reuși să scăpăm de contradicțiile a ceea ce Aubenque numește „o fizică a ființei”⁴³. De aceea Aristotel face analiza semnificațiilor ființei, ducând lupta cu sofistii pe terenul lor: discursul. Astfel se va naște teoria categoriilor. „Corectitudinea” înlocuiește ceea ce Heidegger numește „starea de neascundere”⁴⁴.

Demersul lui C. Noica pe linia întâietății logice a ființei se îndreaptă în primul rând în direcția circumscrierii domeniului logicității: categorialitatea. Despre categorii a vorbit prima dată Aristotel. Noica înregistrează însă *trei* seturi de categorii, oarecum autonome: platonice (în dialogul *Sofistul*), aristotelice și kantian. „Cultura europeană a venit să arate, în chip neașteptat, că există cu adevărat o solidaritate ascunsă a categoriilor tradiționale.”⁴⁵ Categoriile sunt pentru Noica predicate universale „și atâta tot”⁴⁶. Totuși, aceste universalități abstracte n-au rămas în cele din urmă așa, plenitudinea lor, deși pornește de la o îngrădire inițială a ființei, este lumea științelor contemporane.

Prin bogăția de sensuri pe care au prilejuit-o, categoriile tradiționale ar putea crea impresia că și-au împlinit misiunea. De fapt, misiunea lor ar fi, crede filosoful, de a ne

⁴¹ *Ibidem*, p. 236.

⁴² P. Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, trad. rom. de D. Gheorghe, București, Editura Teora, 1998, p. 129.

⁴³ *Ibidem*, p. 134.

⁴⁴ M. Heidegger, *lucr. cit.*, p. 250 sqq.

⁴⁵ C. Noica, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, București, Editura Științifică, 1969, p. 6.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 7.

trimite înapoi la ființă, prima categorie pusă în joc de Platon.⁴⁷ Pentru a o realiza pe aceasta, Noica se concentrează mai cu seamă asupra categoriilor kantiene, „expresie a unității de conștiință”⁴⁸ care însă, la prima vedere, este constituită pe baza *refuzului total al ființei*⁴⁹. (Această exprimare a lui Noica are în vedere observația kantiană din *Critica rațiunii pure*: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.h. ein Begriff von irgend etwas, das zu dem Begriffe eines Dinges hiuzukommen könnte. Es ist bloss die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst”. Sau, în traducere românească, „A fi nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva, care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru. Ci este numai poziția unui lucru sau a unor determinări în sine”.)⁵⁰ La prima vedere, pentru că filosofia ființei și filosofia spiritului au o rădăcină comună. Evidențierea acestei rădăcini comune coincide la Noica cu transferul categoriilor kantiene în termenii devenirii întru ființă, devenirii, ființei, adică în propriii termeni. Rezultatul este ilustrat de tabelul:

Cantitate		Calitate		Relație		Modalitate	
Judecăți	Categorii	Judecăți	Categorii	Judecăți	Categorii	Judecăți	Categorii
Particulare	Pluralitate	Negative	Negație	Ipotetice	Cauzalitate	Problematică	Posibilitate
Generale	Unitate	Afirmative	Realitate	Categorice	Inherentă	Asertrice	Existență
Singulare	Totalitate	Infinite	Limitație (care nu limitează)	Absolute (în loc de disjunctive)	Autonomie (în loc de comunitate)	Apodictice	Necesitate

Ne vom opri numai asupra categoriilor puse de Noica sub termenul său care ne interesează aici: ființa. Acestea sunt în tabel ultimele în sensul descendent vertical: Totalitate, Limitație (care nu limitează), Autonomie, Necesitate. Observăm că aici este locul unde el operează și niște modificări asupra tabloului kantian. Limitația, pur și simplu, nu poate da seamă de întregul domeniu al ființei. Ea devine limitație care nu limitează. Judecățile disjunctive devin absolute, și corelația lor, categoria comunității, devine autonomie.

Descrierea ființei, sau definiția ei la Noica, în conformitate cu aceste categorii, este: totalitate, adică limitație care nu limitează, autonomă și necesară.

Aceste determinări ale ființei evocă așa-numitul *argument ontologic*. Noica constată acest lucru și, ca urmare, va analiza explicit cariera filosofică a acestui argument. În continuare vom urma și noi acest fir.

5. ARGUMENTUL ONTOLOGIC ȘI CONCEPTUL FIINȚEI LA NOICA

O cercetare extinsă și completă în direcția doctrinei categoriilor, pornind de la soluțiile propuse de Noica, ar putea face obiectul unei lucrări separate, care ar depăși

⁴⁷ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁸ *Idem*, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., p. 36.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 37.

⁵⁰ *Imm. Kant, lucr. cit.*, p. 459.

scopurile pe care ni le-am propus aici. În schimb, analiza făcută de filosof argumentului ontologic se înscrie în cadrul pe care îl avem în vedere: conceptul ființei.

Anselm, arhiepiscop de Canterbury, sanctificat de Biserica Catolică, este citat ca cel care a formulat, întâia dată, argumentul ontologic, în opusculul *Proslogion*, titlu pe care autorul însuși îl traduce prin *Discurs* [cf. 225 a]. Intenția, formulată de la început de către Anselm, este de a investiga „dacă nu s-ar putea găsi un argument care să nu se măsoare cu nici un altul, ci să-și fie lui însuși suficient și care să poată fi folosit singur pentru a arăta că Dumnezeu există cu adevărat și că este binele suprem căruia nimic nu-i lipsește și de care toate depind pentru a fi și a fi bune și pentru toate cele pe care le credem despre substanța divină” [223 b-c]. Atât de familiarizată este gândirea apuseană cu acest argument, și atât de impregnată cu consecințele pe care le-a prilejuit, încât simpla formulă de intenție citată reclamă câteva observații:

– argumentul ontologic se sprijină pe o presuposiție „tare”: posibilitatea ca un argument să decidă în privința unei opțiuni pe care gândirea mai târzie a caracterizat-o ca *istorică*: creștinismul. Un fapt de credință este lăsat în seama unui demers demonstrativ.

– acest argument nu disociază existența care urmează a fi demonstrată de „binele suprem” (*summum bonum*). Demonstrarea unuia dintre ele implică demonstrarea celuilalt, ceea ce înseamnă că sunt convertibile unul în celălalt (*ens et bonum convertuntur*).

– argumentul își este sieși suficient. În consecință, orice întregire a lui de orice natură (de exemplu: observații empirice, interpretări ale textelor sacre, miracole chiar), alta decât natura însăși a argumentului, este inutilă. În special această observație este plină de urmări, fiindcă ea pregătește, fără să vrea, desprinderea activității demonstrative de orice tutelă – în special credința, presupusă de Augustin, de exemplu, în calitate de condiție absolută: (*credo ut intelligam*). Discursivitatea ca activitate demonstrativă este, cel puțin implicit, presupusă, cu toate că Anselm, poate tocmai de aceea, reia maxima augustiniană.

Este semnificativ faptul că *doctor angelicus*, cum a fost numit Anselm din Canterbury, nu pornește argumentarea sa din altă parte decât de la scepticism. Scepticul, sau nesocotitul, este cel care spune: *nu este Dumnezeu*. Dar este sceptic și nu ateu sau pur și simplu păgân, deoarece terenul pe care va accepta lupta este gândirea. Ca un veritabil dialectician, el este provocat cu o afirmație inițială (*protasis*): „Căci una e ca un fapt să fie în minte, și alta a înțelege cum cu faptul este” [227 d]. Distincția este aristotelică (distincția din *De Anima*, dintre intelectul activ și cel pasiv), oarecum un „de la sine înțeles” pentru Anselm, care nu o crede dogmatică, din moment ce crede că scepticul o va primi. Chestiunea privitoare la ceea ce este în minte se va regăsi și la Descartes. Pe baza ei, Anselm din Canterbury stabilește punctul de plecare al argumentării: chiar nesocotitul va fi constrâns să accepte că în intelectul lui se află conceptul a ceva „decât care nu

poate fi gândit ceva mai mare” [228 a]. Acest concept este necontradictoriu, fapt care-l face să poată fi înțeles.

În această etapă a demonstrației, este clar că în minte avem acel concept. Nu rezultă însă că ar fi și altundeva. Aici vine obiecția lui Kant, despre care vom vorbi mai jos, cu privire la diferența dintre o sută de taleri gândiți și o sută de taleri reali.⁵¹ Însă, arată Anselm, conceptul dat nu este cu adevărat cel pe care l-am găsit, dacă este numai în intelect: în acest caz, ceea ce gândim că este și în fapt, nu numai în intelect, ar fi mai mare. Așadar, pentru ca conceptul nostru să rămână, într-adevăr, conceptul a ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, trebuie ca, și în fapt, să existe ceea ce nu permite a se gândi ceva mai mare.

Într-un fel, acest concept este mai vast decât intelectul însuși, care-l concepe. Este imposibil să fie evaluate dintr-o dată consecințele acestui fapt.

Mai departe, Anselm afirmă că, dacă ceva nu poate fi gândit că nu este, atunci fără îndoială că acel ceva există. Or, dacă cel care nu admite a gândi ceva mai mare ar fi gândit că nu este, atunci nu e cu adevărat ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Deci acel ceva există, și cu necesitate.

Atunci, dacă existența lui Dumnezeu (căci el este acel „ceva decât care nu este ceva mai mare”) este necesară, nesocotitul nu ar gândi cu adevărat propoziția „Dumnezeu nu este”. El, nesocotitul, a gândit numai cuvântul (*terminus*), nu și esența lucrului pe care cuvântul îl exprimă.

Răspunsul nesocotitului nu întârzie, rolul acestuia jucându-l călugărul Gaunilon. Acesta operează o modificare, neacceptată de Anselm: în locul a „acel față de care nu poate fi gândit ceva mai mare”, Gaunilon pune „cel mai mare dintre toate” (*maius omnibus*). Această respingere trimite la un fapt al logicii moderne (dar și la Aristotel, care vorbește despre *numele indeterminat* – *Onóma aoriston*): diviziunea unui gen în două specii contradictorii epuizează conținutul genului (de exemplu, genul *viu* este epuizat de *om* și *non-om*). „Cel față de care nu poate fi gândit ceva mai mare” pare rezultatul unei astfel de diviziuni, ceea ce nu se poate spune despre *maius omnibus*.

Tradiția a reținut ca obiecție mai consistentă pe cea a lui Toma din Aquino. În *Summa contra Gentiles*, Toma analizează argumentul lui Anselm, observând însă că demonstrația existenței lui Dumnezeu ar fi greu de făcut dacă am accepta că nu are contrariu conceptul său. Anselm definise tocmai de aceea negativ acest concept.

Pe de altă parte, Toma reia oarecum argumentul călugărului Gaunilon, spunând că „lucrurile cunoscute în mod maxim (*notissimae rerum*) sunt inaccesibile intelectului uman, așa cum soarele este inaccesibil ochiului omenesc. De aceea, este diferit ceea ce e cunoscut în sine simplu (*simpliciter*) de ceea ce e cunoscut în ce ne privește (*quad nos*), o distincție care prefigurează distincția kantiană *a priori* / *a posteriori*, cu precizarea că *a priori*-ul acesta este inaccesibil

⁵¹ Imm. Kant, *lucr. cit.*, p. 460.

intelectului uman, e *in sine*. În plus, identificarea anselmiană: Dumnezeu = ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, nu este acceptată universal (de exemplu panteismul, pentru care Dumnezeu este lumea însăși). Pentru Toma din Aquino, singura cale de acces a intelectului nostru la Dumnezeu este cea de la efect la cauză, regresiv și nu productiv, prin re-crearea conceptului de către prea slabul nostru intelect.

Odată cu nașterea filosofiei moderne, reînvie și argumentul ontologic, într-o formă carteziană. În *Partea a patra a Discursului despre metodă*, Descartes scrie: „Cât privește ideile pe care le aveam despre multe alte lucruri din fața mea [...] nu-mi era atât de greu să știi de unde vin [...] puteam crede că dacă erau adevărate, ele erau dependente de natura mea, în măsura în care ea are oarecare perfecțiune, iar dacă nu erau adevărate, înseamnă că le am din neant, adică le am din ceea ce este imperfecțiune în mine. Dar nu se putea întâmpla la fel cu ideea unei ființe mai desăvârșite decât a mea, căci a o avea din neant era vădit cu neputință. Și pentru că mintea nu se opune mai puțin ideii ca ceva mai desăvârșit să rezulte și să depindă de ceva mai puțin desăvârșit [...], această idee nu o puteam avea de la mine însumi. Așadar, rămânea că ea fusese sădită în mine de o altă natură [...] care cuprindea chiar toate perfecțiunile despre care puteam să am o idee oarecare, adică [...] Dumnezeu”⁵². Ca o consecință, el adaugă: „reluând cercetarea ideii pe care o aveam despre o Ființă perfectă, găseam că existența este cuprinsă în ea, la fel cum este cuprins în ideea de triunghi faptul că cele trei unghiuri ale lui sunt egale cu două unghiuri drepte”⁵³.

Ideea de perfecțiune reapare și la Descartes, dar regulile după care perfecțiunile (în cazul nostru existența) sunt atribuite lui Dumnezeu se schimbă. Atribuirea se face pe model matematic. Adevărul analitic, prin care suma unghiurilor unui triunghi este egal cu suma a două unghiuri drepte face parte din definiția triunghiului. La fel, existența lui Dumnezeu face parte din definiția ființei perfecte. Însă la Anselm atribuirea se face astfel. Odată obținut conceptul negativ „ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare”, el este convertit într-unul pozitiv, declarându-se că nimic nu poate lipsi binelui (dar s-ar putea spune foarte bine și mărimii) celui mai mare, și deci nici alte noțiuni subordonate: dreptate, adevăr etc. (*Proslogion*, 229). Nu s-ar fi putut proceda identic cu un altfel de concept decât cel anselmian. El este astfel făcut încât admite această procedură. Dar deoarece felul de a fi (*qualitas*) permite derivarea, raționamentul este *calitativ*. La Descartes, dimpotrivă: el spune că obiectivul geometrilor este spațiul, continuu și divizibil, infinit, clar măsurabil, care oferă demonstrațiilor lor certitudine desăvârșită.⁵⁴ Pentru a avea această certitudine, avem nevoie de existență, care să se răsfrângă și asupra obiectelor geometrice, care nu o au. Și atunci, pentru a salva

⁵² R. Descartes, *Discurs asupra metodei*, trad. rom. de Cr. Totoescu, București, Editura Științifică, 1957, p. 63.

⁵³ *Ibidem*, p. 65.

⁵⁴ *Ibidem*.

această certitudine, ea însăși susține existența. Adică: Descartes n-ar fi invocat argumentul ontologic dacă n-ar fi avut nevoie de existență pentru obiectele matematice, cu care se puteau face demonstrații așa certe. Certitudinea geometrilor este dată în primul rând de examinarea cantităților continue. De aceea categoria care guvernează aici nu mai este calitatea, ci *cantitatea*.

Kant însă stabilea că spațiul (obiectul geometrilor pentru Descartes) și timpul sunt *intuiții* pure apriori, și nu *concepte*. Ca intuiții, ele nu au nevoie de justificare conceptuală care să le dea conținut, pentru că își furnizează singure acest conținut, prin simțuri. Ba mai mult, prin ele este posibilă umplerea conceptelor, altminteri goale, ale intelectului. Nici argumentul ontologic nu-și are, în acest nou context, locul. O consecință colaterală a fost autonomizarea *de jure* a matematicii.

Analiza argumentului ontologic începe în *Critica rațiunii pure* prin raportarea directă a ființei la existență: „În toate timpurile s-a vorbit despre ființa absolut necesară, și s-a depus trudă nu atât pentru a înțelege dacă și cum poate fi chiar și numai gândit un lucru de felul acesta, cât mai curând, pentru a-i dovedi existența”⁵⁵. Însă noi am văzut mai devreme că dovedirea existenței ființei absolut necesare n-a fost gratuită, ci a însoțit fie un act de credință, fie certitudinea demonstrației matematice, dându-le substanță. Ca reprezentant al iluminismului (*Aufklärung*), Kant limitează credința, iar prin transformarea conceptelor de spațiu și timp în intuiții, matematica nu mai avea nevoie, ca la Descartes, de un temelie în ființă.

Imposibilitatea ca un lucru să nu existe, spune Kant, nu clarifică și condițiile care fac non existența lucrului imposibilă. La aceste condiții se referise și Toma din Aquino, distingând între ceea ce e cunoscut prin sine și pentru noi, dar Kant rămâne sceptic în privința faptului dacă îndepărtarea candidaților „de care are nevoie totdeauna intelectul pentru a considera ceva ca necesar, nu mă face nici pe departe să înțeleg dacă prin acest concept al necondiționat-necesarului mai gândesc ceva sau poate nu gândesc nimic”⁵⁶. După ce evocă obișnuința, citată de Toma pentru a justifica puterea de convingere a argumentului, Kant se referă și la exemplul cartezian al triunghiului, amendându-l: necesitatea judecăților geometriei nu este datorată intelectului, ci condițiilor sensibilității noastre: intuițiile pure *a priori*. Existența este *dată* odată cu subiectul judecății. Suprimarea subiectului nu produce nici o contradicție, ci suprimarea pur și simplu a lucrului, cu tot cu predicatul lui. Pentru ca judecata *Dumnezeu nu există* să fie contradictorie, ar trebui ca subiectul să fie dat (pus), altfel nu găsim contradicție, fiindcă la Kant, spre deosebire de Anselm, suprimarea subiectului înseamnă suprimarea a ceea ce este intern, iar ceea ce e extern nu e necesar. Kant distinge contradicția *logică* de cea *reală*. Într-o notă de subsol spune: „Conceptul este totdeauna posibil dacă nu se contrazice. Acesta este un criteriu logic al posibilității [...]. Dar cu toate acestea, el

⁵⁵ Imm. Kant, *lucr. cit.*, p. 456.

⁵⁶ *Ibidem*.

poate fi un concept vid, dacă realitatea obiectivă a sintezei [...] nu este demonstrată în mod special, iar această demonstrație se bazează [...] pe principiile experienței posibile, și nu pe principiul analizei (principiul contradicției). Acesta este un avertisment de a nu conchide imediat de la posibilitatea (logică) a conceptelor la posibilitatea (reală) a lucrurilor”⁵⁷.

Pe de altă parte, mai jos, Kant însuși recunoaște „că iluzia izvorâtă din confundarea unui predicat logic cu unul real (adică a determinării unui lucru) refuză aproape orice lămurire”⁵⁸. Ca măsură de precauție împotriva iluziei, el recomandă ca determinarea prin care sporim conceptul subiectului să nu fie deja conținută în el.

Alături de multe altele, printre care se găsește metafizica însăși, argumentul ontologic a apărut definitiv compromis de critica kantiană. Din perspectivă kantiană, nimic mai straniu decât aceste cuvinte: „Primirea și acceptarea, cu totul favorabilă, făcută criticii kantiene a argumentului ontologic se datorește [...] și faptului că, pentru a lămuri deosebirea dintre gândire și ființă, Kant a făcut uz de exemplul celor o sută de taleri, care potrivit conceptului, rămân o sută, fie că sunt doar posibili, fie că sunt reali, pentru starea mea materială însă, deosebirea este esențială”⁵⁹. Continuând chiar în stilul lui Kant, printr-un procedeu intuitiv, Hegel vrea să spună prin „starea mea materială” că posesia conceptului însuși, chiar dacă el nu are corespondent real, este un enorm câștig. Cu o precizare: trebuie înlăturată „barbaria” prin care reprezentarea a o sută de taleri ar putea fi numită concept. În acest fel, conceptul decade către statutul de concept particular, *finit*, în care *ființa-sa-în-fapt* (*Dasein*, termen pe care Hegel îl utilizează pentru „existență”) este deosebită de conceptul său.⁶⁰

Pentru Hegel, argumentul ontologic reprezintă una dintre cele două căi prin care rațiunea, unificând *identitatea* abstractă și *ființa* în *idealul* rațiunii, realizează acest *ideal*, care mai este denumit de Hegel și al treilea obiect al rațiunii, Dumnezeu⁶¹. Prima cale pornește de la ființă, trece prin abstractul gândirii și realizează idealul. „*Cealaltă cale a unificării* prin care trebuie să realizezi *idealul* rațiunii este trecerea de la abstractul gândirii la determinare pentru care nu mai rămâne decât *ființa: argumentul ontologic al existenței lui Dumnezeu*”⁶². Spre deosebire de formele pre-kantene ale argumentului nostru, Hegel precizează că: „nimic nu poate fi mai insignifiant, pentru gând, decât *ființa*”⁶³. Așadar, conceptul

⁵⁷ *Ibidem*, p. 458.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 459.

⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice. Logica*, trad. rom. de D.D. Roșca, V. Bogdan, C. Floru și R. Stoichiță, București, Editura Humanitas, 1998, § 51, p. 118.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 119.

⁶¹ *Ibidem*, § 49, p. 114.

⁶² *Ibidem*, § 51, p. 118.

⁶³ *Ibidem*, p. 119.

(revenind la terminologia „barbară”) ființei, pe care au mizat atât filosofii scolastici, cât și gândirea modernă nici nu era cu adevărat apt, în cele din urmă, să susțină argumentul. Dar atunci ce? Hegel răspunde: „mersul pe care spiritul uman îl înfăptuiește de la gândul despre Dumnezeu la certitudinea că el *este*”⁶⁴. În fond, Hegel vrea să spună că ceea ce Anselm considera temei sigur nu era decât o simplă presupunere, o adâncire în gând, și că aceasta contează poate mai mult decât argumentul însuși.

Cu Hegel pare a se încheia istoria zburciunată a argumentului ontologic. Noica redeschide însă discuția privitoare la el, dându-i, din nou, un loc important în orizontul filosofic.



În *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, Noica oferă o primă formă a argumentului, după cum urmează: „Argumentul ontologic afirmă că dintre toate conceptele, cel de ființă (de ființă desăvârșită, se spune din primul moment) este cel care implică neapărat și ființarea”⁶⁵. El înțelege prin „ființare” ceea ce este, universul celor care, într-un fel sau altul, se bucură de faptul de a fi. Ființează o piatră, o plantă, animalele, dar și oamenii. Faptele de cultură trebuie să fie și ele, oarecum, ființări, din moment ce și ele *sunt*. De asemenea, evenimentele istorice. Dumnezeu, care se dezvăluie poporului lui Israel, este și el ființare, din moment ce se auto-definește: „Eu sunt cel ce sunt” (*Ieșirea*, 3. 14). Dacă, așa cum am văzut la Hegel, conceptul de ființă este așa de abstract, dimpotrivă, cel de ființare se dovedește extrem de încăpător. Într-un anume sens, el a preluat înțelesul pe care Anselm îl conferea ființei. Pe de altă parte, „ființare” are la Noica înțelesul termenului heideggerian de *Seiende*. Ca și în germană, unde *Seiende* este derivat al lui *Sein*, „ființare” este derivat din *ființă*. Pe planul limbajului, urmarea este logică: „Natura ființei ar face ca ființa să fie” și, de asemenea, „Nu poți avea conceptul de ființă fără ca el să fie ființător”, precum și „Felul ei de a fi gândită (*al ființei* – n.n.) e de a fi realizată”⁶⁶. Se petrece însă o schimbare importantă, care *trebuie* interpretată ca o consecință a experienței istorice a gândirii: „*Ființa, însă, nu este fără de ființare*”⁶⁷. Nimic nu autorizează această propoziție în context medieval sau cartezian. Intenția lui Anselm era tocmai de a *ajunge* la ființare, pornind de la ființă, iar Descartes (precum, mai târziu, fenomenologia huserliană), pune între paranteze, suspendă ființarea pentru a o dobândi mai târziu. La Noica însă, ființarea este *condiția* unui concept corect al ființei. Remarcăm că și Kant reclama aceste condiții, plasându-le în planul empiriei însă. „Ființarea” nu este concept empiric,

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ C. Noica, *lucr. cit.*, p. 133.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 133 sqq.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 133, subl. n.

dar nici pur nu se poate spune că este. Atunci? Rămâne să presupunem că este condiție pur și simplu, nu condiție în general, ci *condiție a ființei*. Or, argumentului clasic îi lipsea tocmai această condiționare, din moment ce ființa lui era desăvârșită, perfectă. El se bloca tocmai în desăvârșirea de la care pornea, rămânând în imposibilitate. Nici nu mai interesa ființa, cât desăvârșirea ei. În loc de a gândi ființa în ea însăși, eforturile se concentrau în altă direcție. De aceea argumentul era inutilizabil și, în plus, nu era cu adevărat „ontologic”.⁶⁸

Restabilirea autenticității argumentului ontologic reclamă, într-o primă fază, purificarea lui de componentele teologice. Noica avertizează însă că, de fapt, el a și fost descoperit în această formă de școala eleată, care în loc de desăvârșire a blocat ființa în necesitate. Tocmai desăvârșirea ființei a fost încercarea de a ieși din acest impas.⁶⁹ Pentru evitarea tendinței firești de idealizare a ființei, Noica introduce, cum am văzut și la Kant, o măsură de precauție: „Un argument ontologic care proiectează de la început ființa în absolutul ei nu mai este un argument, adică desfășurarea de idei”⁷⁰. Dar măsura de precauție nu este limitativă, ca la Kant, unde se dorea amendarea unei stări de lucruri refractară la orice lămurire. O interdicție ca cea kantiană devine la Noica o invitație spre desfășurare de idei: ființa este o *temă* (și nu o *teză*), chiar tema prin excelență, care trebuie deci tematizată permanent: „Ceea ce este, pentru noi, e ceea ce devine întru ființă. Nu gândim ființa, ci doar devenirea întru ființă”⁷¹.

Astfel, în locul unui obiect (fie și al gândirii), avem o *stare*. În locul unui scop, un angajament. Un angajament al conștiinței față de ființă, în care conștiința pune în joc cunoștința (care, pentru filosofia postkantiană, rămăsese un scop, nemaifiind un mijloc)⁷², și aceasta pe propriul teren (fapt prin care se distinge, de pildă, de tehnică, care pune cunoștința în joc pe terenul ființării). *Rațiunea* este cea care operează conversiunea cunoștinței în conștiință, iar semnul ei este tocmai ființa: „*E destul să apară rațiunea ca ființa să se ivească*”⁷³. În această stare, care este rațiunea, omul și lumea sa sunt legați în mod esențial și indestructibil⁷⁴, dar numai în măsura în care, într-adevăr, rațiunea face să se ivească ființa.

În concluzie, argumentul ontologic este, la Noica, „o piesă de neînlocuit a gândirii filosofice”.⁷⁵ E drept că filosofului îi apare, în împrejurările menționate, ca ceva care mai degrabă a blocat gândirea filosofică autentică, însă se cuvine să anunțăm această poziție: blocajul a fost oarecum inevitabil. El a „consumat”

⁶⁸ *Ibidem*, p. 134.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 135.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 136.

⁷¹ *Ibidem*, p. 143.

⁷² Un exemplu instructiv este, în acest sens, contribuția filosofică a lui M. Florian.

⁷³ *Ibidem*, p. 137.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 143.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 143.

rezervele de comprehensiune ale ființei care, altfel, ar fi fost la fel de îndreptățite ca cea de-a treia formă, cea proprie. Ea se sprijină din punct de vedere istoric pe ele și, îndrăznim s-o spunem, nu doar negativ: argumentul ontologic n-a fost inventat de Noica, ci doar repus în drepturi.

6. FIINȚA ÎN RAPORT DE OPOZIȚIE

Analiza aristotelică a categoriilor nu se încheie odată cu ultima categorie (a zecea, dar lista nu este închisă), cea a posesiei. Așa numitele post-predicament nu mai pot fi categorii propriu-zise („predicate universale”, cum spune Noica), dar nu pot fi nici neglijate. Între post-predicament plasează Aristotel opușii, cu cele patru specii ale lor; relativii (*ta pros ti*); contrarii (*enantia*); privația (*stéresis*) și contradicția (*antiphasis*). Discuțiile dacă aceste patru specii sunt autonome sau unele se reduc la altele au fost numeroase. E adevărat însă că logica formală reține doar două dintre opozițiile enumerate de Stagirit, a doua și a patra. Faptul se datorează, desigur, restrângerii obiectului logicii formale clasice la studiul raportului S–P. Dar logica filosofică nu poate fi formală.

„Dintre toți termenii filosofiei”, observă Noica, „cel de ființă are, probabil, cei mai mulți opuși”.⁷⁶ Filosoful înregistrează opt opoziții. Opoziția nu este folosită însă de Noica în scopul de a separa ființa de termenii opuși, așa cum vom vedea, ci tocmai pentru a evidenția legătura lor.

1. Ființa și neființa. Cum, la Noica, ființa nu este gândită absolut, așa cum am văzut mai sus, neființa nu este o simplă negație a ființei, există grade intermediare între ființă și neființă. Aristotel spune: „Toți opușii care sunt contrari nu iau ființă prin raportare unul la altul, ci sunt numai contrari unul altuia” (*Categorii* 10, 11b). Așadar, se pare că relația și privația ar caracteriza acest raport de opoziție. De altfel, opoziția aceasta dă caracterul de *prezență*, care este mai mult sau mai puțin manifestă, niciodată discontinuă. Anularea relației ființei cu neființa ar produce fie pierderea lumii, fie a conștiinței. Dacă privația n-ar caracteriza această opoziție, atunci n-am avea criteriu de demarcație. Desigur că, pe plan logic, conceptele de ființă și neființă pot fi interpretate ca fiind contrarii sau contradictorii. Dar nu pe plan ontologic.

2. Ființa și conștiința. Opoziția ființei și conștiinței dă, spune Noica, *prezență* materializată. Cu aceasta, *prezența* capătă caracter încă mai stabil. *Prezența* materializată este, probabil, *Ich denke* kantian, care însoțește toate reprezentările, continuitatea necesară a conștiinței. Nici aici nu avem contradicție sau contrarietate, însă privația nu mai are multe de spus aici.

3. Ființa și aparența. Această opoziție dă caracterul de *adevăr*. Aparența este mai mult decât neființa. Ceea ce apare (fenomenul) este de sine stătător, deși noi

⁷⁶ *Ibidem*, p. 155.

înclinăm în primă instanță să-l clasificăm ca simplă aparență. Neputința kantiană de a stabili natura relației lucru în sine – fenomen sugerează că aici avem un raport de opoziție contrar.

4. Ființa și posibilitatea. Opoziție care dă caracterul de *realitate în act* logic, posibilul este o consecință a non-contradicției noțiunii. Ceea ce este contradictoriu este imposibil. Pe de altă parte, posibilul în curs de constituire, care e în curs de a căpăta ființă, este realitatea în act. El contrazice, în realizarea sa, stările anterioare. Posibilul realizat nu mai contrazice starea sa anterioară, așa cum la sfârșitul unei bătălii deznodământul pare inevitabil.

5. Ființă și manifestare. Opoziția dă caracterul de *principiu*. Principiul, ca ceva de la care, pornind, lucrurile sunt așa cum sunt, este chiar ființa. Manifestarea contrazice ființa, dar este în relație cu ea.

6. Ființa și firea. Prin fire, Noica înțelege lumea lipsită de evenimentul rodnic al conștiinței. Astfel că *unitatea în diversitate* pe care ființa o aduce în fire este ușor de înțeles. Contradicția și relația sunt înlocuite aici de contrarietate și privație.

7. Ființa și temporalitatea. Caracterul de permanență apare aici. Prin ființa temporalitate, ceea ce este trecător capătă stabilitate. Această opoziție trimite la ontologia heideggeriană (*Sein und Zeit*), dar și la relația pur și simplu, fără contradicție, privație sau contrarietate.

8. Ființă și devenire. Ultima opoziție face încercarea noastră de a identifica ce specie aristotelică ar corespunde fiecărei opoziții anterioare să nu conțene prea mult: toate caracterele precedente revin acestei opoziții, care, în calitate de opoziție, trebuie să corespundă tuturor speciilor aristotelice.⁷⁷

⁷⁷ Poate că încercarea noastră de a determina în opozițiile de mai sus speciile aristotelice ale opozițiilor poate apărea cam forțată. Fără a ține cu totul dinadinsul la acest fapt, observăm: despre prezența în legătură cu ființa, Noica spune că e o prezență fără prezent (Cf. *Încercare...* ed. cit., p. 156), ceea ce oricum evocă privația. Mai mult, cu cât ființa se manifestă, cu atât ea se retrage din manifest. Relația ei cu neființa este o relație privativă. Pe de altă parte, relația privativă este continuă și omogenă, consumând neîncetat privația rezultată din retragerea constantă din manifestare. Noica evocă în continuare pe Hegel, cu tranziția sa: „an sich”, „für sich”, „an und für sich”, tranziție într-o conștiință. În acest sens vorbeam despre „consumarea” privației. Eliminarea ei este interpretată ca *ființă care generează* (*Ibidem*). Aceasta din urmă se răspândește în manifestările ei, de unde poate fi recuperată numai prin regăsirea adevărului ei, dincolo de contrarietatea cu aparența pe care ființa a generat-o.

De aici înainte, spune Noica, avem o progresiune către ființă, nu o regresivitate spre ea, ca până acum. Ultimele patru opoziții dau un al doilea sens al ființei. Și aici s-ar putea continua interpretarea noastră. Filosoful atrage atenția că scindarea intelect-rațiune est cea care dă al doilea sens, cu consecințele sale logice. Iată de ce aici contradicția, mai ales, și nu privația, ca mai sus, are un cuvânt mai greu de spus, pentru că logica mai ales uzează de această opoziție.

(Semnalăm existența seriei de opoziții, în care apar și altele, și în *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, ed. cit., p. 45–48).



Noica încheia enumerarea spunând: „Ființa” ar putea însemna deci prezența, mai stinsă ori mai afirmată, o prezență deopotrivă *materială*, nu de gândire numai, cu o existență controlabil adevărată, nu iluzorie, și anume ca o existență *în act*, actuală, operând ca un *temei* al lucrurilor și ca o *unitate* în miezul lor, sub un regim de *permanență*”. Ființa se suprapune devenirii, ambelor convenindu-le aceste determinații.

În acest moment, după ce am cercetat conceptele *devenirii* și *ființei* la Noica, încercând să le surprindem independent unul de altul, întrevădem deja: cuplarea lor în *devenirea întru ființă* nu este absurdă, ci inevitabilă. În continuare vom urmări cum a operat Noica această cuplare.

III. DEVENIREA ÎNTRU FIINȚĂ: CONCEPTUL FILOSOFIEI LUI NOICA

Orice căutare bine întreprinsă și curajos condusă este însoțită de o găsim care trebuie să împlinească căutarea. Dar căutarea este precedată, în orice caz, de o găsim pură, fără care căutarea n-ar fi avut rost. „Devenirea întru ființă” nu este numai un capăt de drum, este și un *început*.

7. „ÎNTRU”

Există cuvinte pe care filosofia le-a supus unui destin neobișnuit. Ele făceau parte din zestrea unei limbi și nu se deosebeau de alte cuvinte printr-o utilizare mai frecventă sau printr-o formă curioasă.

Atracția lor consta mai ales în puterea de a semnifica (uneori lucruri opuse, cum le cere Hegel, descoperindu-le astfel originile speculative). Asemenea cuvinte sunt: idee, formă, *nous*, în sine etc. Ele au trecut peste granițele câte unei limbi și fac parte din rezervele limbii.

Particula „întru”, consideră Noica, merită și ea ridicarea dintre cuvintele obișnuite în orizontul filosofiei, la nivelul conceptului. Virtuțile ei fac posibilă o întâlnire fericită între forța limbii și necesitatea gândirii.

„Întru” este o prepoziție. Cineva s-ar putea întreba: de ce tocmai o prepoziție și nu un substantiv, un adjectiv măcar, sau o altă formă care, din capul locului și prin însuși locul în propoziție ar putea spune mai mult? Această întrebare își găsește răspuns într-o carte târzie a filosofului⁷⁸. Cultura europeană este structurată aidoma unei gramatici. Pentru înțelesul unei propoziții, *toate* cuvintele sunt necesare. Câteodată, unul dintre ele ne apare mai important. Epoca noastră stă, observă Noica, sub semnul conjuncției, al conectivității în genere. Civilizația

⁷⁸ Cf. C. Noica, *Modelul cultural european*, București, Editura Humanitas, 1994.

europăeană a intrat în perioada exactității. Exactitatea goală însă, în locul sensului, a dat naștere unui plictis universal, unei lipse totale de sens. Filosoful observă în altă parte⁷⁹ deosebirea, salvatoare, dintre conjuncție și prepoziție: „o conjuncție n-are sens pe lângă pronumele personal, pe când prepoziția da”. O simplă înlocuire a unui conectiv gol cu un conectiv cu sens poate schimba totul. Aceasta este intenția filosofului: de a găsi un conectiv nu logic, ci ontologic.

Prepoziția „întru” e departe de-a fi o simplă prepoziție. Originar, în limba latină, *intro* înseamnă înăuntru și este adverb. Ca prepoziție, în română, înseamnă și *înspre* și *în*, ceea ce înseamnă „nici înăuntru, nici în afară”, adică „și una și alta”⁸⁰. Analiza lui *întru* conduce, în cele din urmă, la o noțiune cât se poate de modernă: noțiunea de *câmp*. Circularitatea, a cărei sugestivitate pentru gândirea filosofică am relevat-o, este, de asemenea, implicată de particula „întru”.

În afara sensului spațial, moștenit din latină, prepoziția analizată de filosoful român are sens instrumental, temporal, sensuri înregistrate de dicționare alături de sensurile relativ, modal, de echivalență (ca expresia „întru mărturisire”, utilizată cu sensul de „drept mărturie”).

Exaltarea virtuților lui „întru” nu este suficientă pentru a trimite acest cuvânt în orizontul filosofiei. Într-un fel, reflecția filosofică însăși îl reclamă, altminteri disponibilitățile lui ar fi rămas o simplă curiozitate. Există, crede Noica, împrejurări fericite ale gândirii, nu doar o înaintare monotonă și liniară a acesteia. În astfel de împrejurări, devenirea oarbă „întră în ordine”, cum îi plăcea să spună filosofului, este captată și derutată spre un nou sens. Este interesant de observat că această viziune este foarte asemănătoare cu cea a noii biologii în legătură cu apariția vieții, eveniment unic și irepetabil, conservat indefinit. Împrejurarea fericită, care anulează înaintarea monotonă a timpului, este denumită de Noica *kairicitate* (de la *kairos*)⁸¹, iar *câmpul* ia locul noțiunii de spațiu. În acest fel se naște un nou tip de coordonate spațio-temporale, care nu-l contrazice pe cel clasic, kantian. Este, dacă putem spune așa, spațio-temporalitatea spiritului. Dacă spațiul clasic, kantian, era neutru, spațiul spiritual sau câmpul, ca și cel fizic, este orientat. La fel, timpul, la Kant, este reprezentat ca o linie. La Noica, această linie, în momentele decisive, devine cel puțin plan, dacă nu volum.

Cum se știe, la baza *Criticii rațiunii pure* stă logica tradițională. Știința zilelor noastre așează la bazele sale logica matematică. Și Noica are nevoie de o logică. Înăuntru ei, particula „întru” e la loc de frunte. „Pe plan logic, întru îți poate sugera faptul că nu formele logice, nu procesele și conexiunile sunt materia de început a logicii, ci *câmpul logic*”⁸², spune, explicit, filosoful. De fapt, câmpul

⁷⁹ Idem, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987, p. 32.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 27.

⁸¹ C. Noica, *Modelul cultural european*, ed. cit., p. 180.

⁸² Idem, *Cuvânt împreună...*, ed. cit., p. 33.

logic nu e chiar o logică, mai degrabă este o ontologie, o nouă modalitate ontologică, în care devenirea și ființa se orientează una spre cealaltă.

Un studiu general al filosofiei lui Noica relevă faptul că devenirea și ființa *tind* una către cealaltă. A fost necesară forța de constrângere a unui cuvânt, născut independent de reflecția filosofică în cursul utilizării limbii pentru ca această tendință să-și găsească un nume.

Încheind capitolul închinat lui „întru”, Noica spune în *Cuvânt împreună despre rostirea românească*: „Așadar: în *conținut*, „întru” poartă cu el contradicțiile fundamentale ce se ivesc în sânul ființei; în *mișcarea* lui, are ceva din demersul fundamental al gândirii și al câmpurilor ei deschizătoare de orizont logic. Iar *formal*, întru reprezintă cercul, orientarea, orizontul mișcător, limitația ce nu limitează. Dacă n-ar fi decât o prepoziție, s-ar putea spune că întru este un sistem de filosofie”⁸³.

Este cea mai frumoasă și completă înfățișare a acestui cuvânt care pare deja, pentru mulți, înconjurat de o aură.

8. SCURTĂ ANALIZĂ A RAPORTURILOR DINTRE „DEVENIREA ÎNTRU FIINȚĂ” ȘI „CONCEPTUL” (DER BEGRIFF) HEGELIAN

După cum se știe, G.W.F. Hegel este autorul unei terminologii filosofice care are reputația de a fi redutabilă. Asta în pofida faptului că filosoful german afirmă că, îndeobște, filosofia nici n-ar avea nevoie de o terminologie specifică. Convingerea lui Hegel se sprijină pe încrederea sa în puritatea originară, și deci în puterea neștirbită a limbii germane de a exprima realitatea. Începând cu Jakob Böhme, *philosophus teutonicus*, față de care Hegel dă semne de prețuire, și până la M. Heidegger, în cultura germană a fost cultivată reflecția filosofică pe marginea limbii. O asemenea practică a ridicat întrebarea dacă filosofia rezultată din studiul particularităților limbii germane poate fi înțeleasă de gânditorii de altă limbă. La sfârșitul secolului trecut, T. Maiorescu răspundea negativ: „Această parte a filosofiei lui Hegel nu se poate dar arăta bine în vreă altă limbă, precum vice-versa nu s-ar putea traduce în nemțește o argumentare răzimată, în limba română, pe identitatea cuvintelor *a fi, firea, firește*”⁸⁴. Între timp, părerile s-au mai schimbat. În plus, ceea ce lui Maiorescu îi apărea ca ipotetic, o argumentare pornind de la *a fi* românesc, acum există. Și acest lucru a avut loc sub înrâurirea chiar a filosofiei germane.

Conceptul (*der Begriff*) ocupă, în logica hegeliană, un loc de prim ordin. După cum se știe, această logică este divizată de autorul ei în obiectivă și subiectivă⁸⁵. Logica obiectivă are două subdiviziuni: doctrina ființei și a esenței. Logica subiectivă este ceea ce Hegel numește *Teoria Conceptului*⁸⁶. Pentru cineva

⁸³ *Ibidem*, p. 34.

⁸⁴ T. Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1980, p. 65 în notă.

⁸⁵ G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, trad. rom. de D.D. Roșca, București, Editura Academiei, 1966, p. 46.

⁸⁶ Idem, *Enciclopedia științelor filosofice*, §§ 160–224.

familiarizat cu logica tradițională, diviziunea hegeliană este neobișnuită. Tratatul de logică clasică nu are secțiuni precum logica obiectivă și subiectivă. Cea mai largă împărțire este între teoria elementelor și metodologie (a se vedea, de exemplu, *Logica* lui Maiorescu). În teoria elementelor se analizează formele logice: noțiunea (care ar corespunde conceptului), judecata, raționamentul (silogismul), adică ce întâlnim la Hegel sub semnul subiectivității.

Nu trebuie înțeles că, din moment ce este subiectivă, logica aceasta este mai puțin importantă. Adică nu trebuie să credem că Hegel dezbate mai întâi o logică obiectivă care, după ceea ce conține (calitate, infinitate etc.) pare un fel de fizică, deci este o logică a realității, și apoi îi rămâne să respingă restul, sau „osemintele” aruncate în neorânduială, cum se exprima chiar el, ale vechii logici, care era subiectivă. În realitate, logica subiectivă este al treilea moment, al sintezei dintre ființă (*Seyn*) și esență (*Wesen*), unitatea lor superioară, Conceptul. Începând de aici se poate vorbi de comprehensivitate. De altfel, cariera lui *Begriff* începe sub forma *Begreiflichkeit* (comprehensivitate) la Jakob Böhme. Deși trei momente, cele trei diviziuni ale logicii nu sunt părți ale ei, așa cum aflăm din *Enciclopedia științelor filosofice*, § 79, nu sunt autonome una față de alta, ci întregul aflat pe o anumită treaptă a dezvoltării sale.

Teoria Conceptului are, la rândul ei, trei subdiviziuni:

A. Conceptul subiectiv: a) Conceptul ca atare; b) Judecata (care la Hegel are și sens etimologic, de la *Ur-teilen*, împărțire originară); c) Silogismul;

B. Obiectivul: a) Mecanismul; b) Chimismul; c) Teleologia;

C. Ideea: a) Viața; b) Cunoașterea; c) Ideea absolută.

Ar fi interesant de comparat anumite diviziuni ale logicii obiective (de exemplu, *Fenomenul*) cu diviziuni ale logicii subiective (de exemplu, *Mecanismul-Chimismul-Teleologia*). Din această comparație ar reieși că logica subiectivă reia aceeași temă cu cea obiectivă, dar pe alt plan. Această relație specială parte-întreg este examinată de Noica în *Scrisori despre logica lui Hermes*.

Hegel a evitat mereu să-și definească termenii. Acest lucru este explicabil prin faptul că întreaga lui filosofie este un efort de clarificare terminologică. Totuși, el descrie Conceptul astfel: „Conceptul este *liberul însuși, puterea* substanțială ființând pentru sine și este *totalitate*, în care *fiecare* dintre momente este *întregul*, care este conceptul, și este pus ca nedespărțită unitate cu el. Conceptul este astfel în identitatea sa cu sine, *determinatul în și pentru sine*” (cf. *Enciclopedia științelor filosofice*, §160). Din această caracterizare reținem deocamdată că ceea ce Hegel înțelege prin concept este atât *liberul*, cât și *determinatul*, aspecte contradictorii în sens speculativ.

Întorcându-ne la Noica, întâlnim în volumul II al *Devenirii întru ființă* următoarea propoziție: „Unul multiplu manifest și specificat este: din perspectiva

exteriorității o totalitate deschisă; dintr-a interiorității, o limitare ce nu limitează; din perspectiva condiționării exterioare este autonomie; dintr-a condiționării interioare este real–posibil–necesitate”⁸⁷.

Alăturarea acestor două propoziții arată clar că Unul multiplu și Conceptul hegelian sunt analoge. Unul multiplu este, la Noica, categoria care le comandă pe celelalte, dar cu referire la *element*, nu la ființare. Elementul prin excelență este proces, devenire (devenire întru ființă, de fapt), circularitate. Elementul nu are părți sau, în orice caz, orice parte a elementului este, la rândul ei, element.

Or, așa cum am văzut, nici Hegel nu acceptă că diviziunea logicii sale care se ocupă de Concept ar fi o simplă parte a logicii. Logica hegeliană are un caracter *elementar*, în sensul lui Noica. „Devenirea întru ființă” nu este, la rândul ei, o însumare a devenirii și ființei, realizată cu ajutorul factorului „întru”. Devenirea și ființa nu sunt *părți* ale ontologiei lui Noica. „Întru” nu este o simplă conjuncție.

Deși analogia între Conceptul hegelian și devenirea întru ființă este, se pare, posibilă, ea nu pare a fi o simplă expresie a asimilării hegelianismului. Mai degrabă ar fi vorba despre refacerea unei experiențe a gândirii prin propriile puteri de către filosoful român.

9. CONCLUZII SAU REZUMAT SINTETIC

Ne apropiem de sfârșitul acestei încercări de a privi desfășurat semnificația „devenirii întru ființă”. Am descoperit că sub această formulă se ascunde un conținut bogat, întreaga aventură a gândirii.

Conceptul devenirii și-a relevat o structură complexă, pe care am încercat s-o apropiem de *Fenomenologia spiritului*. Așadar, prin devenire, Noica înțelege activitatea gândirii însoțită de produsele gândirii. Procesul prin care gândirea își apropiază gânditul este descris cel mai bine de o mișcare circulară.

În privința ființei, contribuția lui Noica a fost examinată mai ales raportându-ne la re-semnificarea argumentului ontologic. De asemenea, punerea ființei în raport de opoziție a fost în măsură să dea numeroase sugestii despre legăturile ființei cu ființarea.

Dar cel mai important fapt descoperit prin „desfășurarea” celor două concepte de mai sus a fost că ele, într-un fel anume, își „aparțin”, că tind unul către altul în mod natural. „Descoperirea” pe care am făcut-o relevă faptul că impunerea particulei „întru” de către Noica a fost mai ușoară decât aparențele lăsau să se vadă la început: pur și simplu ea se „potrivea”. Ceea ce este impresionant în opera filosofului este efortul de „luare la cunoștință”, de integrare.

⁸⁷ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., p. 371.



Rămâne ca o sugestie de investigație influența reală a lui Hegel în opera lui Noica. Noi doar am schițat aici coordonatele generale în care este de găsit materia comună. În fapt, influența este mai subtilă. Dar o descriere mai precisă a acesteia nu este ceea ce ne-am propus aici.