

CONSTANTIN NOICA, *MATHESIS* ȘI CULTURA

ANA BAZAC*

CONSTANTIN NOICA, *MATHESIS* AND CULTURE

ABSTRACT: The paper analyses some features and problems of the phenomenon and concept of culture, benefiting from the opportunity given by Constantin Noica's two books related to culture, which delimitate his philosophical creation. These books are: *Mathesis or the Simple Joys*, 1934, and *The European Cultural Model*, 1986–1987. The analysis of the meanings of the idea of culture follows Noica's reasoning, viewed both from outside and inside. It is emphasised that the eventual difficulty to understand the Romanian philosopher's theory of morphology of culture arises from its metaphysical character. The metaphysical language might be ambiguous, but Noica's theory is clear and heuristic, if we do not look at the metaphysical framework through a "naturalistic" lens.

KEYWORDS: Constantin Noica; culture; criticism; morphology of culture; typology of culture; European cultural model.

ÎN LOC DE INTRODUCERE

Lucrarea reliefează unele trăsături și probleme ale fenomenului – și nu ale conceptului – de cultură, beneficiind de oportunitatea dată de cele două cărți ale lui Constantin Noica legate de cultură. Aceste cărți sunt: *Mathesis sau bucuriile simple*, 1934, și *Modelul cultural european*, 1986–1987. Analiza urmează raționamentul lui Noica, privit atât din interior, cât și din exterior.

Poate că principala trăsătură, care îi dă chiar și definiția, este diferența antitetică a culturii față de civilizația care însoțește dezvoltarea istorică. De fapt, Noica folosește în loc de „civilizație” „cultura istorică” a adaptării naturale și a supraviețuirii numai în și la nivelul facticității, și astfel *cultura* este creativitatea *a-naturală* a ridicării la concept, singura care permite durabilitatea eternă a oamenilor. Cultura este caracterizată drept „geometrică”, deoarece creează formele conceptuale ale ordinii specifice puse de oameni în existență: totuși, promotorul spiritului geometric nu este matematicianul, ci filosoful care este capabil să creeze demonstrația logică a înaltei moralități kantiene. Astfel, cultura este întotdeauna mare, o miză și un criteriu.

De aici, principalul determinant al culturii este capacitatea *critică* de a construi mereu creații alternative la cele dintâi, într-o aparență gratuită, dar modelând viața

* Divizia de Logică, Metodologie și Filosofie a Științei, Comitetul Român de Istorie și Filosofie a Științei și Tehnicii, Academia Română

spirituală în zborul său *autonom* deasupra vieții. Dacă e așa, o filosofie a culturii – așa cum este a doua carte – este cu atât mai capabilă să construiască o morfologie a culturii constituită din *tipuri de cultură* ce coexistă, dar presupun predominanța unui tip sau a altuia. Această construcție se manifestă și la un etaj metaforic, dar se bazează riguros pe criterii.

Atitudinile față de reguli și relațiile dintre *diversitatea* de cunoscut și posibila *unitate* a legii sunt aceste criterii care explică tensiunea dintre multiplul dat de fapt și unitatea care este întotdeauna o tendință constitutivă a culturii. Rezultatul este un set de cinci *etape* ale culturii, fiecare descriind valori culturale autonome, dar stilistic unitare. În evoluția culturilor după aceste criterii, modelului cultural european corespunde ultimului stadiu de cultură, cel desăvârșit.

Sunt evidențiate semnificațiile acestei construcții, în aceeași notă critică emisă de Noica însuși, dar concluzia relevă importanța formei sale mediate de analiză și definire a ființei umane, adică a perspectivei *metafizice*, care integrează ontologia și filosofia culturii.

Iar ca să înțelegem specificul acestei perspective – legată aici de filosofia, mai concret, morfologia culturii –, o comparație cu perspectiva *istorică*, ce l-a provocat pe Noica, se impune. De asemenea, pentru că receptarea lui Noica are loc și în afara filosofilor profesioniști, este esențială precizarea privind *limbajul sau cheia sau lentila* care sunt folosite în lectura textelor: trebuie să distingem între limbajul „naturalistic” – sau între o cheie sau lentilă empirică – de surprindere a fenomenelor și, pe de altă parte, limbajul metafizic (cheia sau lentila metafizică) ce deduce semnificații din principii ontologice și astfel dă un cadru de interpretare a lumii reale. Deși primul limbaj este cel comun, ce permite o evaluare bazată pe descriere, doar al doilea a fost folosit de Noica în morfologia culturii, dând naștere și sensului prescriptiv al acestei morfologii.

CULTURA E UNA: DAR CUM?

Nu este vorba deloc la Noica despre „două” feluri de culturi și nici despre „două” caracteristici ale culturii, de tip geometric sau istoric. (Așa cum nici la Pascal nu există decât *un* singur spirit omenesc, ce se poate manifesta „geometric” sau „cu finețe”, ca modele ale excesivului, dar care sunt, în fapt, complementare.)

Cultura este, în fond, ceea ce este anunțat de Noica încă în *Mathesis: antiteza simplei viețuirii, istorice* – marcată de destin, adică de un curs în care obiectivele viețuirii sunt cele care, în ciocnirea lor și în predominanța, mereu, a celor puternici sau așezați de întâmplare („soartă”) în așa fel încât să poată să și le impună pe ale lor, determină „devenirea pentru devenire”. Ca manifestare a artificialității, a unei creații ne-naturale, cultura este „geometrică”, adică tocmai artificialitatea în act, ordinea pusă de om în lucruri după propria rațiune ce nu re-prezintă defel ipotetica „armonie naturală”, ci formele construite de el însuși și care forțează zbuciumul necuvântător al naturii, transcendența către care tinde. Cultura este „devenire întru devenire”, adică mișcare și con-

strucție în funcție de sensul/sensurile dat/e de oameni. Cultura este „devenire întru devenire”, adică *viață* dată de sensul uman, cultural, pe care îl dă omul.

Dacă omul este cel care dă sens vieții sale – *viața nu are sens, omul este cel care construiește teleologia* –, este important cum are loc această alocare.

Cultura este ceea ce crește pe fundalul vieții, desigur, dar este ceea ce este ca tot ce are viața mai „generos”¹: creație *exterioră* mersului naturii. Față de aceasta, cultura pare un „exces”. De ce? Deoarece este nu doar ceva în plus față de „conținutul imediat al vieții”, ci și pentru că este un ghem de *problematizări*, de neodihnă a spiritului manifestată prin semnificarea problemelor pe care le reprezintă lumea și omul pentru om. Excesul nu trebuie să fie inutil: nu este nici al trăirilor legate de prezent, de actual (*viața istorică*) și nici al falselor elaborări de forme, care doar mimează spiritul, grevându-l cu oportuniste imagini ale *sollen*-ului „natural”.

Iar opoziția dintre simpla viețuire în civilizația mereu istorică și cultura în esența ei mereu geometrică semnifică și faptul că, dacă omul urcă la nivelul conștiinței de sine și, deci, al conștiinței sensurilor pe care le dă vieții, el nu mai poate coborî decât cu prețul involuției, al intrării, din nou, în câmpul în care nu rațiunea sa conduce. Cei care nu urcă la idee râd de cei care o fac. Aceștia le par ridicoli.² Dar soluția nu este să rămânem la „restul” din afara ideii, ci, dimpotrivă, să perseverăm în a nu lăsa ca ideea să fie acoperită de viața trivială care e un „rest”. Căci numai ideile deschid lumea lui *possum-potest*: viața „naturală” stă sub semnul necesității ce îi închide cadrul; *ideile*, însă, sunt cele care permit „toate lumile posibile”, inclusiv *n* alternative de vieți. Ideile se autonomizează față de viața reală, ba chiar sunt autonome față de ea, ele contează: nu doar o interpretează, ci o construiesc, o precedă, o „dă” (așa cum vedem în știință).³

De ce este cultura *geometrică*? Poate pentru că geometria este cea mai evidentă modalitate a matematicii de a pune ordine în haoticele linii și figuri ale vieții.⁴ Dar modelul reprezentativ al culturii nu este matematicianul, ci „omul moral al lui Kant”, adică *schema de comportament moral ce pune ordine umană în lumea înconjurătoare*. Mai mult: această schemă trebuie generalizată⁵ astfel încât toți oamenii să poată să lucreze cu ideea, să vadă lumea prin idee și să depășească iraționalul vieții contingente. Cultura geometrică nu doar pune ordine, dă ordinea, ci chiar construiește și, din moment ce modelul, nu doar protagonistul, spiritului geometric este Kant, cultura geometrică prescrie vieții, este aceea a creației libere – căci nimic nu este mai liber ca spiritul –, a universalului, esența ideii și, deci, a veșniciei. Viața „naturală” implică moartea, viața spirituală, întru idee, înseamnă „veșnicia”.⁶

Să menționăm și elementele aduse de Noica pentru a legitima punctul său de vedere: că, deoarece nu putem cunoaște logica istoriei reale, deoarece nu putem deosebi astăzi un fapt care se va prelungi de altul care se va da pe o linie moartă, deoarece nu putem deosebi adevărul faptelor, mai bine discutăm lumile posibile, ideile.⁷ Modalitatea cea mai înaltă a acestora este filosofia, iar a vedea lumea prin lentilele ei, cu ajutorul conceptelor / principiilor-cadre-modele-valori – ca, poate în primul rând, spune Noica, cele ale Unului și Multiplului (adică ale totalității și ale particularelor) relevante în metafizica lui Platon⁸, adică în momentul clasic al forjării metafizicii –

înseamnă mai mult decât a consemna fapte trecute, deci definitive și inerte: înseamnă a le depăși, a le opune o posibilitate deschisă precum viața; și chiar mai bogată decât ea.⁹ Perspectiva lui Noica este vitalistă, a individualului, a subiectivului și, în același timp, „neoclasică”, judecând viața prin principiile transformate în valori.¹⁰

Aceste elemente dau seamă de faptul că *Noica, și atâția alții, nu era/u pregătiți pentru a avea instrumentele judecării vieții reale*. De aceea, se refugiau în idee, ca adversul și superiorul vieții. Istorică diviziune socială¹¹ între munca fizică și cea intelectuală a dus, cum știm, la nesocotiri reciproce, obtuzități și trădări reciproce. Dar sesizarea faptului că adevărul omului este cultura, tocmai întrucât numai prin ea se poate stăpâni necesitatea dată de lipsa cea josnică: iar această stăpânire înseamnă – având la bază ideea, adică efortul omului de a exprima ceea ce sondează, în așa fel încât această exprimare să dăinuie și să poată fi transmisă și folositoare și altora, tuturor – *a face* (și nu a vieții așa cum ți s-a merit prin nașterea ta întâmplătoare, fruct al naturii); este doar modalitatea de a face *primul pas* pentru a uni ideea și fapta, cultura și natura. Filosofia lui Noica este o asemenea modalitate și, dacă îi vedem limita dată de „vremi”, adică de gândirea asumată a acestora, atunci trebuie să fim sensibili, și trebuie să fim, și la frumoasa încercare a lui Noica, iscată de profunde frământări. Nu este cazul să insistăm că Noica a rămas la acest prim pas. Și, la fel, nu este cazul să refuzăm această constatare a rămânerii cu argumentul că așa face filosofia și că Noica a fost strict ancorat doar în reflecția filosofică metafizică; deoarece unirea ideii și faptei, ordonarea și reșezarea Multiplului de către idee – fără de care, desigur, nu există cunoaștere, sesizarea sensurilor și desenarea scopurilor – nu pot avea loc dacă raportul idee-faptă/istorie sau Unu–Multiplu este dictatorial, sau să spunem cu un cuvânt mai ușor, pentru că vag, scolastic.

Totuși, pasul lui Noica, tânăr doritor să spună ceva nou în filosofia românească, merită să fie. Cultura geometrică, urmează mai departe definirea, este o cultură *critică*: tocmai a/asupra culturii istorice și a disciplinei istorice făcută despre/in funcție de fenomenele imediate ale trecutului și prezentului, cu ajutorul acestora. O asemenea disciplină este descriptivă, iar descrierea nu dă mai mult decât o fabulă.¹² Dar tocmai ceea ce se ascunde în spatele curgerii nesfârșite a istoriei – și ceea ce nu apare niciodată în disciplina istoriei – este „lumea reală”. Ce este real? Că existența istorică este dominată de *necesitate* nu numai în mare, ci și în mic: tot ce se întâmplă e fără ca oamenii să-și asume direcționarea conștientă a lucrurilor potrivit esenței lor umane¹³, unice, a spiritului (a „geometriei”) versus existența marcată de perversitatea clipei. Lumea curge, și oamenii se „petrec” odată cu ea. Numai prin creația *conștientă a posibilului ne-natural și anti-natural* pun ei stavilă acestui fără rost haos curgător omnipotent.

Cultura, geometrică – ceea ce înseamnă înalt spirituală – este *controlul, prin idee, a curgerii naturale*. Asta înseamnă răspundere maximă față de propria ta intervenție în această stare a lucrurilor: față de ce faci și, deci, și față de ce nu faci. Dar *responsabilitatea este libertate*: de a judeca, deci de a face să se manifeste cultura, în mod deliberat, gândindu-ne mereu la urmări. Și invers: *libertatea este responsabilitatea* față de idei și fapte, adică este judecarea acestora în funcție de consecințele lor.

A face este atât de complicat încât trebuie să pregătești mult facerea. Nu să rămâi în nehotărârea stearpă a măgarului lui Buridan, dar să înțelegi că, dacă nu gândești, planifici, critici, remediezi alternativele, și totul prin deliberare – *cu tine însuși*, căci exprimarea gândirii duce la autonomia gândurilor care, iată, devin parteneri de dialog ce se confruntă cu tine; dar deliberare *și cu ceilalți*, căci totul se face într-o idee –, nici facerea nu mai are loc.

Cultura geometrică nu rămâne, astfel, un simplu joc sterp al unor monahi ruși de lume: în fața contradicțiilor din realitate, tradițional trecute sub tăcere, și care fac binele imposibil, nu trebuie totuși să vorbim despre imposibilitatea de a face bine.¹⁴ Deocamdată, prin punerea deschisă a problemelor: de a comunica – cu sens, cu rost –, de a-l înțelege pe celălalt și de a te face înțeles, de a dezvălui fariseismele fabulelor despre om, inclusiv despre fantasmalele sale care sunt „ca și cum ar fi cu adevărat”.¹⁵ Și de a avertiza *că trebuie să ne ținem de ceea ce conferă demnitate omului*: rațiunea sa, puterea rațiunii sale în stare să facă o lume cu duritatea cristalului care stă, în timp ce istoria curge.¹⁶ Lumea ideilor este punctul de sprijin pentru înțelegerea omului.

Omul este singur, în sensul că el este singurul care dă sens lumii: dacă ar exista un spirit superior lui, omului nu i-ar rămânea decât să tacă¹⁷, deoarece întregul sens i-ar fi dat deja. Așa, el trebuie să se desfășoare, ca demiurg, să se joace, iar cel mai frumos și mare joc este cel de a începe să faci, deci să gândești. Începi practica, *pregătind-o*. „Comentariul actului” în care stă cea mai mare înțelepciune¹⁸ nu este defel doar exprimarea aceluia divorț istoric dintre munca fizică și cea intelectuală, ci, și poate mai degrabă, accentuarea responsabilității intelectualilor.

Deși oamenii gândesc „singuri”, trebuie, pentru ca geometria să acopere cultura istorică, să se multiplice aceste singurătăți ce sunt semnul preocupării pentru reflecție. Omenirea posibilă, și dezirabilă, este aceea a oamenilor „jucându-se într-o geometrie”.¹⁹

Noica nu oferă o alternativă descărnată și lipsită de pasiunea vitalității: *a vieții geometric, a promovării formelor gândirii, a încorporării ideilor constituie trăirea cea mai umană și cea mai plină de febră*. De aceea, chiar dacă oamenii au trăit prea mult în lumea facticității, ei trebuie să re-creze artificial experiența vieții. „Nu putem muri așa. Trebuie să trecem cuiva adevărul nostru.”²⁰

Așadar, filosoful chiar „lasă la o parte” viețuirea lipsită de măreția ridicării la concept, viețuirea lipsită de înțeleștarea judecării asupra existenței, viețuirea lipsită de impregnarea creației cu această judecată. Dar astfel, există *o singură cultură* la Noica: și numai aceasta evoluează, în cazna desprinderii de a-și anti-cultură, spre forma sa „deplină”. „Cultura istorică” este un răspuns exterior culturii ca atare, este răspunsul dat provocărilor simplei viețuiri și rămas în palierul simplei viețuiri. Ca urmare, ea nu poate să fie, la Noica, o „dimensiune” a culturii și pe care filosoful „nu o lasă la o parte”. Ba chiar o lasă: concretul istoric și social este cu totul exterior preocupărilor filosofice ale lui Noica; exemplul vreunui eveniment istoric este cu totul subordonat logicii ideii pe care dorește să o ilustreze.

Noica – și cel tânăr, și cel bătrân – a ilustrat perspective contradictorii în filosofia românească²¹: era normal să fie așa. Formarea sa în prima jumătate a secolului al

XX-lea de partea filosofiei ca *suprema* în viața umană, deoarece e ocupația de interpretare profundă a ideilor, deasupra vieții concrete și dându-i rostul, a implicat preluarea perspectivei speculative – a demonstrației din idei în afara empiricului –, dar, inerent, și a unei palete largi de viziuni.

Una a fost aceea *antropocentrică* și, conștient sau nu, *universalistă*: omul este cel care dă sens existenței, adică cel care creează realitatea, nu vreun demiurg extramundan. Iar omul este și genul proxim, și diferența specifică: realitatea este creată în mod concret în diferite locuri de către diferiți oameni consonanți cu fragmentul de realitate în care trăiesc și căruia îi dau sensuri, dar esențial este că sunt oameni, adică sunt „omul”, singurul capabil să „comenteze” viața.

„Omului” îi corespunde *cultura* în calitate de concept / conceptul culturii. Oamenilor – *culturile* concrete. Aceste culturi, cum vom vedea, evoluează sau, mai corect, sunt manifestări ale evoluției, și doar condițiile istorice au făcut ca această evoluție să ni se pară o ierarhie a culturilor, deci o depreciere a unora. Căci evoluția este a *culturii*: ceea ce ne aduce cultura este victoria universalismului uman.

ȘI MODELUL CULTURAL EUROPEAN, VĂZUT ÎN MOD „NATURALIST”

Concepția lui Noica despre modelul cultural european²² – legată, chiar dacă unii nu vor să o vadă astfel, de un *mainstream* dezorientat al capitalismului național al țărilor „Centru”, „europene” (iar a face parte, chiar numai fizic, din Europa înseamnă, și înseamnă încă pentru cei care refuză gândirea geometrică savurând doar clipa dată de oportunitismul istoric, a face parte din tabăra celor care dau tonul „cu îndrituire”, care sunt în curs de a-și pierde locul privilegiat dar care trebuie legitimat) – este însă mai importantă decât o arată această încadrare ideologică. Înainte de toate, este semnificativă traducerea problemei sociale în termenii culturii. Cultura este așa cum o dau ideile, am văzut. Dar de fapt, există numai culturi particulare, corespunzătoare traiectoriilor istorice particulare. Acestea sunt conjuncturale și, în fond, neinteresante. Dar culturile sunt singurele interesante. Pluralismul cultural produce vreun sens universal? Doar ca o caracteristică a culturii universale, adică a unui model tendențial al său, cel mai înalt. Sensurile se văd din evoluția culturilor.²³ Culturile sunt cele care evoluează, analog omului cu vârstele lui, în stadii în care decrepitudinea implică transformarea culturii în civilizație, deci alterare determinată de tehnicizarea excesivă și de procesele pe care le vedem în capitalismul târziu.²⁴

Pus de editori, titlul original al cărții – apărută prima dată în limba germană la Kriterion, București, 1988, *De dignitate Europae* (tradusă după capitolele apărute pe rând în diferite reviste, între 1986 și 1987, anul intrării filosofului în neființă) – sugerează că Noica a aspirat să replice, poate, lui Pico della Mirandola: nu demnitatea omului, ci a *culturii* este ceea ce explică lumea și îi este motor (care se cere mereu îngrijit și ambalat). În caracterizarea etapelor culturale de către Noica, Pico a făcut parte dintr-o perioadă a *adjectivului*, a Renașterii pline de culoare și interesată să înțeleagă

lucrurile prin descoperirea și numirea calităților lor. Pico nu putea să vadă decât multifățelele omului, indeterminat și liber să-și dea propriile trăsături și tensiuni. Dar oare cultura nu putea să fie analizată la fel?

Noica a dorit cu ardoare să dea filosofiei românești lucruri axiale, posibile prin momentul care era deja cel al *conectivelor*, ce presupun deja, ca „date”, obiectele, subiecții, calitățile, poate și mișcarea tuturor acestora. Nu a vrut să facă o analiză „naturalistă” a acestor „date”. Nu discutăm aici de ce nu: socialul concret ca obiect de reflecție filosofică, conținutul valorilor culturale ar fi pus problema stânjenitoare a raportului concret individual-particular și general în cultură.²⁵ Există, din acest punct de vedere, o legătură Noica–Heidegger. Din tema largă a acestei legături, aș reține aici doar un element de superioritate a ultimului Noica față de ultimul Heidegger: până la ultima sa lucrare, Noica a arătat capacitatea de a integra în reflecție cunoștințe științifice: unda, câmpul, particulele, holismul și, mai mult, abordarea științelor contemporane, metodologia cunoașterii științifice (modelarea, matematizarea).

Noica trebuie înțeles ca tot ceea ce au mai bun nu numai filosofii, ci și oamenii: nu numai ca *dorința de a ști*, ci și ca aceea de a *se autodepăși*, de a *continua* până la ultima suflare mirarea și, de ce nu?, *încântarea față de ființă*. Am zis bine: nu față de existență; aceasta nu este mereu prilej de încântare. Dar ființa, acel *potest* pus în ambianță de către om – de parcă fiecare, încercând să o înțeleagă, o și re-crează, ca un nou Demiurg – este mereu ceea ce dă speranța: este infinitul, inteligibil totuși, copleșitor și totuși prietenos, ghiocul care te adăpostește, ideea care dă lumea.

Noica a vrut să se apropie de ființă. Și a crezut că o poate face prin reflecția asupra ideii. Uneori aceasta era tentată de concret: „mă gândesc la o concluzie ciudată: un adevărat colectivism e mai individualist decât cel care își zice așa. Sau invers: un adevărat individualism ar trebui să fie colectivist. Căci numai acesta din urmă, cel care deține întregul, știe adevăratul preț al părții”.²⁶ Această perspectivă meta-sociologică nu a fost dezvoltată ca atare, ci transfigurată ca metafizică.

Citatul de mai sus este din 1944. Răspunzând unor incontestabile dezbateri în acea perioadă asupra perspectivelor ce se confruntau asupra societății românești, Noica a exprimat un gând ce urma să se transfigureze în limbajul metafizic al ontologiei sale, dar care deja acum evidențiază o dialectică obiectivă nu doar a interdependenței între individual și general, ci și a introducerii subiectivului prin maniera deontică, și care corespundea unei tradiționale ontologii.

INTERMEZZO

Ceea ce este cel mai evident la Noica este că el gândește, este provocat de întreaga istorie a filosofiei și este încordat totodată: gânditorii români, târzia filosofie românească, îi încordează întreaga voință de a reuși. Să spună „ceva nou” care este cu putință! Noica reflectează, leagă, separă, cerne, cu logica și instrumentele filosofiei. În acest moment, asta este cel mai important. Or, a enunța panseuri lipsite cu totul de pre-

cedența reflecției – rezultatul fiind, inevitabil, un șir de platitudini care sunt doar zgomot, și astfel nociv – înseamnă nu numai un banal exercițiu al neperformanței, consideră Noica, ci a deprecia chiar reflecția filosofică: cuvântul nu mai numește, ci *ascunde o profundă dezorganizare*; ființa nu se străvede prin cuvânt, ci rămâne ascunsă: și nu doar astfel, ci și urâtă și disprețuită, *biet mijloc pentru eu-l lipsit de măsură*.

Merită să formulăm întrebări fără de care nu există analiza filosofică: ce este semnificativ în planul filosofiei la modelul cultural noician? Care sunt consecințele, în același plan filosofic, al acestui model? Dar interpretarea filosofică este, cu necesitate, *critică*. Or, perspectiva ditirambică exclude orice critică: Noica a spus așa și așa, și basta; ba chiar, ceea ce a spus e „Adevărul” ce pretinde superlativele absolute.

Există o mare nevoie de exprimare logică: de legare a ideilor, de legare a lucrurilor, de deducere neabătută a celor ulterioare din primele. Un text științific – care nu doar vrea să demonstreze ceva, dar care vine și din partea unui presupus cunoscător al problemei – trebuie cu atât mai mult să fie logic. Dacă o frază nu are legătură directă cu cele spuse înainte, întreaga credibilitate a textului este zdruncinată.

De asemenea, cuvintele mari sunt inadecvate într-un text științific. Cuvinte mari nu sunt numai expresiile panegiriste, ci și frazele pline de concepte aruncate de-a valma. Înainte de toate, concepția lui Noica despre cultură, sau locul culturii, trebuie descrisă clar. Iar pentru a înțelege că Noica a prețuit cultura, nu este defel nevoie să se facă referire la multe alte lucruri îndepărtate: ci să se explice rațiunea în virtutea căreia *Noica a pus cultura drept loc originar al omului*. O asemenea explicare, însă, cere depășirea unei cunoașteri „naturale” (în formularea lui Noica), descriptive, exterioare mișcării anabatice a rațiunii, adică o cunoaștere incapabilă să creeze – în urma demonstrațiilor și privirii de la distanță, critice – idei rezultate din idei; o asemenea explicare este raționalistă în sensul că refuză reducerea la descrieri empirice. Deoarece are alte denotate: ideile, și doar acestea au semnificație aici.

Metafora caracterizării evoluției culturii europene prin părțile de vorbire/categoriile gramaticale (adjectiv, substantiv etc.) este vizualizarea, de către Noica, a morfologiei culturii și a tipologiei culturii: și anume, după *principiul* universal – original aici, în continuarea *Mathesis*, și prelungind preocuparea presocraticilor și concentrarea lui Platon și Aristotel pe Unu și Multiplu – al *raportării oamenilor la reguli*, adică la *raportul dintre regulă și excepție*. Această constituire a culturii după principiul de mai sus trebuie explicată. Chiar dacă, aparent, totul e banal, trebuie explicat *de ce*-ul, iar acesta nu e banal. În același timp, explicarea trebuie să fie clară, ca și cum lucrurile ar fi evidente: dar tocmai evidența trebuie explicată, după cum explicația filosofică nu este niciodată o înșiruire de formulări absconse – o înlocuire a explicației cu asemenea formulări care par intuitive rațiunii „obișnuit cunoscătoare”, persifla Noica –, ci o *articulare (deci o logică) a teoriei*. Ceea ce înseamnă că – și numai dacă teoria este logică – este posibilă criticarea teoriei, deoarece această criticare este necesară: *critica însăși făcând parte din corpusul unei teorii viabile*. În acest sens, critica este obiectivă (lumea 3, în formularea lui Popper), precum teoria însăși: așadar, chiar dacă și teoria, și critica sunt rezultate ale minților diferite, nu subiectivitățile se duelează.

Modelul culturii este – continuând încadrarea metafizică din *Mathesis* – dat de raportarea Unu–Multiplu²⁷, un concept-metaforă pentru unitatea spirituală și multiplicitatea spiritului/formelor/manifestărilor culturii. Cultura este dinamică, se dezvoltă, iar dezvoltarea este cuprinsă de – și reprezentată în – raporturile Unu–Multiplu. Desfășurarea acestor raporturi se află sub semnul unui timp controlat de oameni, și nu de natură, timpul oportun, *kairos*, în care identitatea Unu-lui european se întărește prin alteritățile Multiplului determinate de contextele și meandrele diferitelor culturi naționale europene, după cum și prin relațiile sale cu cultura din alte continente. Modelul modelului culturii sau nivelul său cel mai înalt este cel european²⁸, culturile anterioare (totemice, monoteiste, panteiste, politeiste) rămânând schematic.

Particula *întru* cuprinde și Unul, și Multiplul, și deschiderea lor reciprocă, a identității și alterității. Dar ce este Unu? Ideea de unitate, de integrare, calitatea comună a culturilor ce le dă universalitate: și, desigur, calitate configurată în devenirea sa. Iată că refuzul istoriei reale din *Mathesis* este reconsiderat, dar, desigur, nu anulat: evoluția și devenirea sunt mai degrabă surprinderi conceptuale. Noica se bazează, firește, pe cunoștințele date de antropologia modernă – Edward Burnett Tylor (1832–1917): evoluția și progresul culturilor, momentele și diversitatea lor formând, însă, o singură istorie a speciei umane, paradigma cercetării culturilor fiind cea universalistă; stadiile există, dar chiar perspectiva universalistă este, de la Locke începând, aceea a Iluminismului secolului al XVIII-lea²⁹ –, dar le transfigurează *metafizic*. Iar cadrul metafizic al Unului Multiplu refuză etnocentrismul vulgar, la fel relativismul, generând o dialectică a detașării culturilor particulare de – și a integrării lor în – cultura universală (în cultură, pur și simplu).

În primul rând, *semnificația culturii* la Noica. Pentru acesta, cultura a fost *termenul mediu* – între individ și societate – asupra căruia s-a focalizat și a cărui critică a ținut loc, *la el, criticii filosofice a conținutului social concret*. Dar nu este suficient să amintim caracterul pieziș, mediat al acestei critici. Este cazul să vedem și *conținutul* său: de exemplu, faptul că ea învinovățește cultura care devenise marcată de tehnică, astfel încât ajunsesă să se subordoneze acesteia: Noica (și înainte, Heidegger) a reproșat noii culturi subordonate tehnicii că o asemenea subordonare *micșora terenul posibilului* (doar creația teoretică și artistică fiind constructoare ale acestui teren), deoarece tehnica discută mereu în termenii realului, pe care îl circumscrie, pe care ni-l face de la început dezvoltat.

Totuși, care a fost semnificația criticii de către Noica a trăsăturii culturii europene moderne și contemporane lui (deci, deja, și postmodernă) de a fi „obsedată” de real? Dacă această obsesie nu a fost – și nu a fost – descrisă din puncte de vedere aflate dincolo de metafore culturale legate de excesul de tehnicizare și de asumarea acestui exces de către civilizație, simpla repudiere a obsesiei realului nu a fost decât o formă elegantă de manifestare a unei *ambiguități* marcate de *conservatorism intelectual*. Căci în modernitate este vorba de *continuarea* rupturii dintre cultura de masă și cea de elită, dar, în același timp, de *tendința de apropiere* dintre ele, atât pe baza tehnicii (a primei revoluții industriale), cât și a principiilor democratice iscate din vâltoarea revoluțiilor burgheze și preluate ca mijloace de legitimare a noului *establishment*.

Ca urmare, locul culturii în atitudine față de timp. Cultura mediază raportul dintre om și timp: ființa însăși se dezvoltă în acest raport; adică, *prin medierea culturii, se prefac și timpul, și omul*.

Cultura este *artificiu*, este *tehnică de a vizualiza realitatea în mod uman*. Iar tehnica de a vedea, precum și exercițiul de a vedea uman construiesc, odată cu demersul vederii, omul. De aceea, la Noica, *cultura este mereu înaltă*. Ea îl înalță pe om. Și deși nu toți sunt înălțați/nu toți se lasă înălțați, și nu întotdeauna, ea îl pune pe om, deci potențial pe toți, sub semnul lui *possum/potest*.

Dar cum are loc acest proces? Raportul dintre indivizi și societate este mediat de reguli. *Regula* (norma morală, cea juridică, de cunoaștere, artistică) este cadrul de cultură, ordonatorul, paradigma umană în/întru cultură. Dar oamenii nu se definesc numai pe temeiul principiilor pe care le invocă³⁰, ci și prin opoziția față de reguli. Oamenii au preluat, în general, criteriile timpului lor în raportarea la reguli și la excepții.³¹ O tipologie a culturii după raportul dintre regulă și excepții – 1) excepția contrazice regula, 2) excepția confirmă regula, 3) excepția lărgeste regula, 4) excepția proclamă regula rămânând excepție, 5) excepția care devine regulă – ar fi fost un spațiu generos pentru a introduce „parametrul” social. Nu numai inovațiile științifice, artistice și filosofice exemplifică această tipologie, ci și modul în care a fost văzută atitudinea față de raporturile de dominație–supunere. Dominația, ca privilegiu al poziției sociale, este ea o regulă sau o excepție, și când? Opoziția față de dominație – dacă este regulă, iar regula este intolerantă față de excepție – a fost ea excepție, când și de ce? Aserțiuni ale lui Noica pot fi folosite pentru *a pune sub semnul întrebării opoziția* (față de dominație) socotită excepție³²: dar, desigur, un asemenea demers este neîntemeiat. Noica a lăsat socialul în „cultura istorică” și nu l-a introdus deloc în cultură.

Nu este vorba atât de o evoluție, cât de o *tipologie* a culturii: acestea cinci coexistă mereu, dar mereu un tip sau altul este predominant.

Dar, încă o dată, ce este cultura? Un sistem de valori, iar modelul cultural strânge formele întrupărilor acestor valori.³³ Modelul are o structură – adică un mod de așezare a valorilor potrivit raportării lor reciproce – sau, altfel spus, structura este formată din formele de manifestare a valorilor. Structura este activă³⁴, iar pentru a o surprinde, filosofia culturii a lui Noica a creat un tablou schematic al culturilor. Schema este, firește, totdeauna inertă, căci reprezintă o fixare a diversității după un singur criteriu. Criteriul ales de Noica este raportul dintre diversul de cunoscut și unitatea posibilă a legii.³⁵

Este un criteriu foarte atrăgător, legat de cel al regulii, care a dat tipologia menționată mai sus: în efortul oamenilor de a cunoaște, ei văd în mod diferit acel Unu dezirabil și acel Multiplu al datului și pot, privilegiind mai mult pe unul decât pe celălalt, să nu le vadă *împletirea și inter-determinarea*, așa cum nu au putut să vadă nici dialectica lege–excepție. Iar cele cinci feluri de culturi care, deși coexistă, implică mereu predominarea unuia din jocul *eu–logos*, sunt doar jaloane ale evoluției structurale a culturii:

- 1) a mentalității totemice sau dogmatice (Unul și repetiția sa),
- 2) a monoteismului curios să introducă lumea în propriul cadru (Unul și variația sa),

3) panteismul și panlogismul unei singure mari teorii științifice sau ale unui singur adevăr, manifestat în scânteierile baroce care, totuși, nu reprezintă un spor, ci o „formă de odihnă a spiritului”³⁶ (Unul în Multiplu),

4) a politeismului sănătos (apolinic), în care *eu-l* se relevă în goana spre *logos*-ul care pune ordine în multiplicitatea care ar fi haotică fără *logos*, și în care *eu-l* și mulțimea trebuie să se cumpănească reciproc, dar până atunci, de la fireasca irumpere a unuia sau a altuia în conștiință se ajunge la hipertrofierea când a unuia, când a celuilalt (Unul și Multiplu),

5) echilibrarea lor de la început (Unul multiplu).

Modelul culturii europene este, mereu, acest al cincilea stadiu al culturii.

Unul poate fi și el a) *de sinteză*, concentrând manifestările diverse, și b) *sintetic*, ce reprezintă expansiunea: știința ilustrează ambele modalități, de la reprezentările diferite ce converg spre aceeași idee la big bang-ul care explică nașterea universului și la substanțele ce implică, de la început, izotopii lor. Oricum, modalitățile unității sintetice sunt valorile.

Tabloul sintetic al culturilor este menit să descrie modul în care se structurează valorile, legate între ele în diferite feluri sau, cum le consideră Noica a fi în modelul cultural european, autonome. Valorile autonome sunt, totuși, în acest model european, stilistic unitare. *Modelul* însuși – de lucru, accentuează Noica – este al *sistemelor formale de valori autonome, dar stilistic unitare*.

Aceste sisteme au o morfologie – a modului de mișcare a gândirii: de altfel, există o singură morfologie pentru toate culturile, adică a ipostazelor spiritului. Toate aceste ipostaze/tipare/condensări/forme pot fi descrise cu ajutorul „ecoului”³⁷ pe care îl lasă ele în categoriile gramaticale. Substantivul, adjectivul, adverbul, pronumele personal și numeralul pot fi înțelese ca a fi predilecte într-o anumită cultură – în 1), 2), 3), 4) și 5) – doar în urma analizei care, pur și simplu, înregistrează manifestările culturale și le privește prin unitatea sintetică a valorilor.

CÂTEVA OBSERVAȚII

Cultura europeană este, în imaginea lui Noica, un model de *cultură deplină*, datorită faptului că: a) reprezintă intersecția și comuniunea diferitelor culturi componente, adică a diferitelor experiențe culturale ale comunităților, b) deci nu corespunde unui singur popor sau unui conglomerat închis, c) nu ignoră lumea, d) dezvoltă lumea abstracțiilor³⁸ și, deci, a capacităților rațiunii, dincolo de gândirea „naturală”, creându-se o lume opusă naturii.

Noica a construit acest model pe baza unei tipologii, a unei morfologii și a unei descrieri a culturii, privită ca „arhetip al vieții istorice”.³⁹ Demersul său de filosofie a culturii este mai fructuos decât cred cei care o separă de cercetarea de ontologie și teoria cunoașterii – și chiar dacă a exclus socialul din explicațiile sale. Modelul cultural nu este un model al istoriei, ci doar un *arhetip* al acesteia. Mai concret, un anumit mo-

del cultural, cel european, este ales de Noica drept arhetip, adică, să folosim etimologia acestui cuvânt, *un tip de principii originare și, în același timp, către care tinde cultura*.

Modelul european, ca arhetip, este superior prin caracteristicile date de Noica:

a) raționalitatea și cunoașterea rațională – mai mult decât descrierea efectuată de către rațiunea obișnuit cunoscătoare, evidențierea abstractului, a ideii, a iraționalului, domesticit astfel,

b) crearea, astfel, a unei realități superioare celei naturale, a unei „supranaturi”⁴⁰ – în care ceea ce decurge urmează logic, deci „natural”, din premisele raționale puse în lucru, dar care nu este natură, creativitatea culturală a omului mergând dincolo de limitele naturii,

c) orizontul deschis prin creația permanentă și prin înnoirea permanentă. Iar această a treia caracteristică se poate manifesta, spune Noica, și printr-a patra,

d) „o superioară organizare științifică și tehnică de viață”.⁴¹ Aici s-ar putea avansa câteva întrebări: nu în ce măsură a patra trăsătură – legată de civilizație – și-ar avea locul în modelul cultural (legat ca atare de modul de raportare/cunoaștere a oamenilor la principii unitare și la diversitate), deci este vorba de niveluri diferite ale realității culturale (cultura și civilizația); ci de folosirea cuvântului „superioară”: după ce criterii, cum? Iar dacă fiecărei culturi îi corespunde propriul său nivel de civilizație, reiese doar că modelul culturii depline este cel al culturii contemporane lui Noica.

Dar atunci ne gândim imediat și la 1) faptul că modelul cultural este un arhetip, iar *arhetipul este, mereu, nivelul cel mai înalt al unui lucru*, dar și 2) că nivelul real al culturii contemporane lui Noica a avut totuși probleme pe care și el le-a sesizat, criticat și împotriva cărora a avertizat.⁴² Deci modelul (cultural european), despre care Noica spune că este/trebuie să fie, ca idee de lucru, mai sărac decât realitatea⁴³, ar putea să fie dat doar de primele trei caracteristici. Sau poate Noica ne provoacă să gândim asupra relațiilor dintre cultură și civilizație.

Noica insistă asupra *discontinuității* dintre modelele culturale și pune *continuitatea* culturii în *arrière-plan*. De aceea, uneori exagerează în exemplificările sale. A socoti drept arhetip cultura cea mai realizată – ca să mă exprim provocator, oarecum în metodologia lui Marx despre explicarea economiei capitaliste⁴⁴ – este una, dar a afirma că grecii nu și-au confruntat limba cu alte limbi, cum a făcut lingvistica europeană modernă⁴⁵, sau că nu și-au trecut mesajul altor popoare, este alta. Iar cultura europeană și-a extins valorile pe tot globul nu numai datorită realizărilor sale superioare, ci și datorită raporturilor politice, de dominație.

Sublinierea discontinuității culturii față de natură – premisă a modelării – are în vedere aprecierea creativității permanente, a înnoirii. Modelul cultural deplin nu se bazează, deci, pe stagnare, pe continuitate. Dar afirmația că „indienii au demisionat din viața istorică de la început”⁴⁶ este amendabilă. Sigur că un comportament bazat pe un model cultural închis, într-o „bună întâlnire cu natura”⁴⁷, generează stagnare, dar dacă nu se poate vorbi de demisie din viața istorică la indieni sau orice alt popor – istoria însăși neînvârtindu-se numai în jurul Europei – este extrem de simplist să ignori condițiile istorice, inclusiv raporturile care au pus India în postură periferică în lumea modernă.

Deși motivația de a crea modele culturale, deci de a dezavantaja continuitatea culturală, este clară, folosirea de către Noica a conceptului de *stagnare* ridică probleme. Ce este stagnarea, potrivit filosofului? Faptul că o cultură nu mai produce inovații. Dar în ce ritm? Poate fi acest model exemplificat prin punerea laolaltă a unei perioade de stagnare într-o parte cu alta de avânt din altă parte? Și poate fi echivalat Bizanțul cu estul Europei, cu țările române, de exemplu, care „intră în istorie” abia în secolul al XIV-lea? Dacă Occidentul primelor secole creștine face parte din modelul cultural arhetip, de ce nu ar putea fi socotită și stagnarea oricărei culturi drept o etapă în realizarea culturală de excepție a acelei culturi?

Și oare o cultură pierde numai „dinăuntru ei”⁴⁸, sau și ca urmare a unor cauze externe, adică inclusiv ca urmare a unor relații de putere ale altor societăți față de aceasta? *Transpunerea în termenii „culturii” a raporturilor sociale este, firește, un mod de a le eluda.*⁴⁹ Dar toate „scăpările”⁵⁰ în referințele concrete menite să demonstreze idei foarte frumoase le coboară pe acestea. Și e păcat (deși, desigur, explicabil).

Oricât de interesante sunt criteriile pe baza cărora și-a construit Noica modelul, nu pot încheia fără să exprim îndoieli legate de argumentația sa. Un aspect legat de un simplu cuvânt: *europocentrismul* nu constă doar în ignorarea celorlalte culturi de către cultura europeană – cum crede Noica⁵¹ –, ci în raportul de *dominație* (în care cultura este o expresie a puterii/politicii sau, altfel spus, politica/puterea îi este vehiculul) față de acestea.

Imaginea *concretă* a lui Noica este, din păcate, marcată de *europocentrism* (în maniera pe care și Hegel a avut-o). Ce înseamnă a crea valori proprii (cultura arabă fiind, în opinia sa, doar un vehicul pentru idei și valori, și nu o creatoare de valori proprii⁵²)? Semnificația acestei afirmații pare a fi excesiv de particularistă, deoarece, pe lângă grecii – și egiptenii, asirienii, chinezii, pe care nu îi amintește deloc – și arabii au creat *a novo*. Dacă înțelegem că orice cultură este un răspuns la problemele resimțite de oameni, atunci *orice cultură este originală și creatoare de valori cu reverberații universale*. Și în ce sens cultura arabă nu este ecumenică? Dacă a opera dincolo de realitate – ca matematica – este semnul culturii superioare (a lui Unu multiplu), arabii și chinezii nu au făcut asta? Doar cultura europeană este caracterizată de primatul valorilor autonome și de conștiința lor? Ignorarea culturii chineze se conjugă cu o imagine, selectivă desigur, dar idealizată asupra culturii europene. Pe de altă parte, și secolul al XIX-lea și al XX-lea sunt socotite stupide, chiar cutremurător de stupide.⁵³ Din punct de vedere cultural? Dar acestea sunt secolele celui mai mare avânt și al apropierei culturii europene de modelul său. Dacă pecetea de mai sus este dată din motive sociale, atunci este valabilă caracterizarea lui Noica de către Ion Ianoși⁵⁴, reieșită din observația „infuziei de motive ideologice în filosofie”.⁵⁵

Și totuși, nu trebuie să uităm că *morfologia, tipologia, criteriile* sunt ceea ce este important în cartea lui Noica: în acest sens, a fost liber să aleagă referirea la filosofie și artă uneori, iar alteori la știință, a fost liber să selecteze exemplele. Problema este că aceste exemple sunt vulnerabile uneori. Uneori Noica se contrazice chiar într-un aspect de conținut: filosofia greacă s-a constituit împotriva mitologiei proprii, în timp ce aceea

europenă a avut loc în prelungirea creștinismului.⁵⁶ Dar semnul culturii este tocmai îndepărtarea de natură/privirea naturii din afara ei, ceea ce înseamnă și îndepărtarea de primul nivel al cugetării, cel mitic: din acest punct de vedere, filosofia greacă nu poate fi socotită în afara culturii europene.

De asemenea, nu trebuie să ometem critica societății de consum – evidențiind diferența dintre valoare și bun⁵⁷, la fel cum Fromm distinge pe *a avea* de *a fi* –, critica unilateralizării culturii prin victoria formalismelor, rămânând să fie realizată „reîntruparea”⁵⁸ lor, critica unei comunicări golite de sens, impunând relații exterioare, conectare lipsită de solidaritate, în care se manifestă mai degrabă învăluirea muzicii decât a cuvântului⁵⁹, critica societății de masă⁶⁰, critica unui nivel social în care realizările puse sub semnul comunității nu au permis și regăsirea *eu-lui*⁶¹, critica societății în care posibilitatea creației, a *eu-lui* rodnic în număr mare, a fost inerent limitată. Dar, cum am văzut, diavolul se ascunde în detalii. Nihilisme, despre care Noica spune că au fost aduse nu de suferință, ci de prea plin⁶², au reflectat totuși, dincolo de situația concretă a corifeilor lor, societăți marcate profund de suferință și lipsă de sens al vieții. *Totuși, toate criticile de mai sus efectuate de Noica și-au găsit loc tocmai în cadrul filosofiei sale a culturii, care a exclus socialul dintre factorii explicativi.* De aceea, cum aminteam mai sus, nu are rost să citim aceste critici în altă cheie decât aceea a autorului. Tocmai a vedea dinăuntru unei teorii articulare ei logice și bogăția sa face valabilă și această privire dinăuntru, precum și transcenderea ei din orizonturi exterioare.

Închei această scurtă notație despre modelul cultural noician spunând că probabil cea mai îndreptățită atitudine a noastră este să ridicăm mânușa aruncată de Noica: să lucrăm mai departe cu instrumente înalt conceptuale, dar să integrăm tot ce rămâne deschis în această lucrare. Nu putem înțelege cât de mare ne este responsabilitatea? Doar și Noica a arătat vina intelectualilor pentru mesajele ambigue care au dus la creșterea alienării.⁶³ Numai efortul de a ne depăși aservirea ne permite să judecăm de la înălțimea autonomiei care permite optimismul.

MODELUL CULTURAL EUROPEAN AȘA CUM ESTE: METAFIZIC

1. Teoria lui Noica despre cultură este foarte strâns legată de ontologia sa. Deoarece este o perspectivă *metafizică* asupra culturii, și nu o perspectivă etnografică, naturală. Ființa și devenirea⁶⁴ sunt concepte metafizice de conținut⁶⁵, raporturile lor în timp sunt elemente și cadre precedente pentru judecarea culturii. Ele nu descriu lumea ca ruptă de idee, ci, dimpotrivă, ca gândiri ale ideilor despre lume.

Ceea ce rămâne, ca „realitate cu sens obiectiv”⁶⁶ – este *cultura*, idei materializate în diferite forme⁶⁷. Prima loialitate a lui Noica – dată de demonstrațiile filosofiei – a continuat neabătut în munca de obiectivare a ideilor, culminând în cartea publicată postum.

Cultura este devenirea umană cu sens uman, rezultat al gândirii ce descoperă rostul devenirii.⁶⁸ Condiția experienței devenirii este timpul, cum se știe, dar, spune

Noica, nu timpul fizic real sau natural, Chronos, ci timpul *logic*, cel uman / constituit în urma experienței raționale și construit în funcție de aceasta. Istoria premodernă a părut a fi marcată de timpul *natural*, evident în vârstele omului și determinând astfel cicluri culturale de culturi închise: și o asemenea viziune a fost promovată și de gânditori ca Spengler și Toynbee⁶⁹, care au pus în aplicare o gândire naturală.

Cultura din ultimele două secole este, însă, o cultură marcată de timpul *logic*, care pune rost uman în ceea ce clădește. Este posibil, desigur, ca oamenii să uite, în fervoarea puterii ce se dovedește în ceea ce fac ei, că trebuie mereu să aibă în vedere rostul lucrării: altfel, aceasta devine parcă autonomă față de ei, inclusiv în ipostaze maligne pentru ei, adică, în fond, fără rost uman, ei înșiși recăzând din nou în relația naturală cu obiectul, transfigurată mitic. Dar, și pentru ca oamenii să fie avertizați asupra acestui pericol – și, deci, asupra necesității de a fi responsabili, de a se comporta *antici-pativ*, așa cum implică emblematica prepoziție *întru* în limba română, sau, am spune mai prețios, potrivit unui *telos* uman –, și pentru că, în realitate, cultura contemporană nu este, cum spunea Heidegger⁷⁰, o formă deviată din cauza unor procese interne evoluției ca atare a filosofiei, dar și a inversării raportului om-tehnică, ci, mai degrabă, tocmai ca urmare a experiențelor culturale de până acum, o manifestare plină de putere euristică a „interogativității” specifice culturii⁷¹, cultura înseamnă mereu sensuri cu rost uman, evidențiate de o rațiune umană ce, totuși, a dat și dă *valori* ce îi atestă rostul.

Cultura este un ansamblu de structuri ideale – idei – care sunt *valori* (*semnificații* noi, create și apreciate în legătură cu lucrurile, deci și cu alte idei), adică exteriorizate, obiectivate, având un conținut articulat și fiind transmise și transmisibile. Când aceste structuri ideale se răspândesc și se materializează, se creează civilizația. Civilizația este finalizarea culturii⁷² într-un proces continuu de feedback și de interdependențe, care sunt luate în seamă de Noica în întreprinderea sa de modelare.

Este extrem de important că Noica transmite un optimism care este ontologic fundamentat. Timpul *logic*, adică al rațiunii umane, este altceva decât timpul real – a arătat Hegel, la care se referă Noica –, adică se și autocorectează, pentru că se autocontrolează, și corectează și timpul real, adică îl subordonează rațiunii umane. Dar ce înseamnă auto-control, deci auto-corecție? Înseamnă că omul revede acum toate răspunsurile primite anterior de la natură și de la autorități în cunoaștere: omul se află în „orizontul întrebării” într-o cultură *deschisă*. Nu este vorba de un scepticism fără rost (fără finalitate), ci de un proces deschis de *interogare cu rost*.

Noica insistă că optimismul cultural – departe de a fi o preluare mecanică a ideii progresului – este și rezultatul paradigmei istorice „de dată recentă” care a scos omul din conștiința trăirii prezentului / numai în prezent, și pentru care trecutul era un dat „înghețat”⁷³, și l-a îndreptat spre un viitor extrem de prezent, spre conștiința responsabilității față de viitor. Viitorul este, desigur, *deschis*: în diferitele noastre creionări, el este doar virtual. Dar asta înseamnă că el trebuie întrebat și urmărit mereu – deoarece acum „principala dimensiune a timpului este viitorul”: dar din perspectiva rostului uman. Tocmai pentru că e deschis, timpul cere controlul rostului uman. Noica nu a făcut etică, așa cum știm/sau nu etică tradițională, el opunându-i gândirea „geome-

trică” a metafizicii: doar cu aceasta „salvarea” nu mai era a istoriei trecute, ci a viitorului, și doar pe baza cunoașterii lucide a logos-ului era posibilă o „sporire” a naturii, ceea ce însemna și a omului⁷⁴ (lăsăm deoparte aici, desigur, ancorarea lui Noica în timpul istoric, adică în determinismul care l-a dus un timp spre un model particular pe care el însuși l-a ignorat mai târziu); și atunci ne putem întreba, oare perspectiva sa ontologică asupra *culturii* sugerează o etică pe filiera Kant sau una „europeană”, adică elitistă și oarbă în europocentrismul său, cum a caracterizat Spengler perspectiva istorică europeană ce a așezat toate culturile în momente inferioare sieși⁷⁵ și cum îi părea chiar lui Noica a fi ea (în Prefața Scrisoare către un intelectual din Occident, la *Modelul cultural european*⁷⁶)? Deoarece întregul proces de modelare a culturii după aceea europeană are ca premisă cultura dominată de timpul logic, răspunsul este prima variantă.

2. Când citim un text îl judecăm *dinăuntru* său, adică judecăm logica ideilor sale. Nu trebuie vreo afinitate/„compatibilitate” doctrinală cu autorul sau prezumțiile textului.⁷⁷ Poate din contră: deoarece analiza trebuie să fie rece. A judeca textul dinăuntru său înseamnă însă/tocmai a scoate la iveală sensurile iscate din articularea internă a ideilor.

Cele două cărți ale lui Noica discutate aici – prima publicată și ultima scrisă⁷⁸ în periplul său filosofic – sunt emblematice pentru el. Cultura este ceea ce dă diferența specifică a animalului om și este formată din *idei* – ce dau/transmit cunoaștere, artă, credințe, morală, obiceiuri și drept, știință, filosofie⁷⁹ – materializate, deci, în diferite creații spirituale. Între toate acestea, ideile filosofice sunt cele care evidențiază cel mai bine puterea omului de a dăinui dincolo de finitudinea ființei sale individuale, a considerat Noica, cele care sunt cea mai înaltă formă a ideilor. Filosofia este, a considerat Noica, cea mai reprezentativă (deoarece conștientă) modalitate de a *gândi* unitatea sintetică a lucrurilor, pe care arta și știința doar le face. Și, deoarece filosofia relevă valori imponderabile – și cu atât mai persistente –, ea ilustrează diferența dintre bunuri și valori, adică dintre starea de natură și starea de cultură, cel mai bine reprezentată de cultura europeană: ca model (de „primat al valorilor autonome și a conștiinței lor teoretice”⁸⁰), „modelul cultural ca atare, devenit criteriu de apreciere a oricărei altei culturi privite ca ansamblu de valori”⁸¹.

Dar gânditorul nostru a fost foarte ancorat în realitate: a timpului său și a ideilor din timpul său. Noica a înțeles principiile integratoare ale dialecticii⁸² și construcția lor în istoria filosofiei, dincolo de simpla lor dinamică. Realitatea este cunoscută de individ pe baza conceptelor date lui *a priori* – de mediul uman în care se formează – și, deci, structural, a instrumentelor *a priori* ale comprehensiunii, de către el, a lumii. Ca urmare a acestui fapt au putut unii gânditori să creadă că acest *a priori* ar fi echivalent cu și ar certifica o rațiune universală absolută. De fapt, acest *a priori* este necesitatea: ea dă „concluzia” generalizantă și pentru nou-născutul care simte/„valorizează” lumea prin prisma necesității (AB, care este nu doar generalul ci și binele) – căci fără semnificație, mai târziu sau cât de curând semnalată de cuvânt și purtată ca un concept, cuvântul însuși purtându-l, viața este „vidă”⁸³ – și pentru filosoful care vrea să arate cum se

crează legăturile între lucruri și, corespunzător, între gânduri. Deci „ce”-ul care i-a tulburat mereu pe filosofi – ființa – este nu esența, așa cum au crezut cei care au gândit lumea substanțialist, plecând de la fenomene și, deci, de la esența lor în fond substanțială, ci *generalul*, existența individuală transformată într-un gând *elaborat*, construit și rezultat, deci închis în fenomenalitatea unui timp istoric, și apoi, deschis, și din nou închis, într-un proces dinamic constitutiv. În acest sens, al deschiderii ființei din lucruri⁸⁴, trebuie înțeleasă și cultura. Este un proces ce se manifestă local, are acest caracter local și numai astfel și unul universal.

Ca urmare, cultura nu este imuabilă, dar poartă în ea germeii structuralului universal. Dacă am folosi categorisirile momentului filosofic de sfârșit de Ev Mediu, am putea spune că Noica a fost și un realist care a văzut, și el ca aproape toți idealistii, corespondența gândului cu lumea și reflectarea reciprocă a lumii externe a lucrurilor și a gândirii și limbajului – cumva ca în modelul parmenidian al identității conceptelor cu lumea⁸⁵ – și, în același timp, un nominalist pentru care ideile și limbajul sunt construcții mentale și au o independență (relativă) față de lumea reală.⁸⁶ „Generalul e un întreg, care nu admite îmbucătățire. Se distribuie întreg peste tot (fiecare om e omul), chiar dacă nu e identificabil nicăieri ca atare.”⁸⁷ Generalul – de fapt, universalul cultural / universalul uman în cultură – este o limită ideală a culturii mereu locale: dar este o limită *care nu limitează*, ci provoacă deschiderea și dezvoltarea.

Filosofia este, în fond, o accentuare și un sprijin al gândirii de bun-simț. Deoarece experiența generează atât o perspectivă dialectică plastică, cât și o stagnare obstinată în clișee, filosofia revelează meandrele și motivațiile gândirii, avertizând asupra pericolelor de a nu vedea amonte real al ideilor și de a ignora că ideile abstracte trebuie nu doar să aibă un rol în concret, ci și să aibă corespondente în el. Mai simplu spus, gândirea comună este marcată, tocmai din determinarea ei experiențială, de o lene intelectuală⁸⁸ manifestată chiar prin graba de a-și asuma viziuni extremiste, deci unilaterale. Ce face filosofia – dacă nu-și asumă și ea viziuni extreme ale diferitelor universaluri luate drept indiscutabile – este să descompună acea lene intelectuală și asumțiile ei. Perspectiva *epistemologică* dă unul dintre modurile de descompunere. Perspectiva *metafizică* este un altul, ca și aceea *meta-sociologică* ce arată dependența ideilor (despre om și lume) de experiența socială a oamenilor și întrepătrunderea situațiilor epistemice, psihologice și sociologice.

Noica a cunoscut aceste perspective și nu a avut de obiectat nici împotriva principiilor integratoare meta-sociologice – care, de ce trebuie să repetăm mereu?, sunt create pe baza constructivismului kantian, și nu a senzualismului antic. Doar că, lăsând la o parte distincția între atitudinea față de aceste principii și aceea față de caricaturizările lor conjuncturale, el a optat să se ocupe de *raportul dintre individ și creația sa ideală*.⁸⁹ Dar în cadrul cercetării acestui raport, el a întreprins uneori și o critică socială piezișă, tocmai prin intermediul metafizicii. Putem, desigur, să ne întrebăm dacă a gândi realitatea culturii potrivit unei reprezentări teoretice metafizice este suficient pentru a ascende la esență – și nu este –, dar în același timp trebuie să îi înțelegem rostul, deci să ne-o asumăm.

3. Analiza dinăuntru nu înseamnă a rămâne la sensurile evidențiate de textul filosofic, numai a întreba aceste sensuri în cadrul filosofic în care a avut loc emergența textului respectiv, ci a le întreba și dincolo de acest cadru, tot filosofic, desigur. *Kairos* era deja un concept prezent în reflecția filosofică a anilor '80, chiar dacă Noica nu a cunoscut cercetările despre el (vezi opera lui E. Moutsopoulos, tradusă în parte și în România după 1990). *Momentul oportun* este legat de timp, una dintre cele mai veșnic fascinante probleme în filosofie și știință: adică de *devenire*. Dar *telos*-ul lui Aristotel, cunoscut de Noica, doar indirect legat de timp, este implicat de *ființă*. Și, deși ființa și devenirea sunt întrepătrunse (potrivit întregii perspective dialectice din istoria filosofiei) – *devenirea într-o ființă* fiind conceptul principal avansat de Noica –, filosoful nostru a rămas, în tradiția filosofică heideggeriană, cumva la poarta ființei. Drumul este mai important decât destinația, s-a spus într-o anumită înțelepciune populară. Adică mai important decât punctul de sosire. Dar destinația ca atare este, potrivit etimologiei, un scop, un loc hotărât dinainte (*destino, -are*, a fixa, a hotărî, a stabili, a alege, a numi, a ținti, a determina deci). Care este destinația filosofiei lui Noica, asumată de acesta? Ea este *înțelegerea ființei*, un proces doar sugerat, deoarece ființa este sesizată în/prin înțelegere și deci ca aproximări rezultate din perspectivele asupra aparenței, înțelegerea și ființa fiind astfel mereu deschise. Și atunci e posibil ca, alegând perspectivele, să se aleagă unele – și unele concepte – și să se lase deoparte altele.

Conceptul de *kairos* ca moment fericit, oportun, a fost oferit de Noica în discuția despre modelul cultural european.⁹⁰ În limbaj științific contemporan, *kairos* este punctul de bifurcație (sau, în matematica modernă, de inflexiune), adică schimbarea sensului, a direcției unei acțiuni. Dar punctul de bifurcație implică mereu câmpul – are loc în câmp –, ideea de direcționalitate, de direcție (schimbată), nu contrazice ideea de câmp, și nu l-ar contrazice pe Noica: ideea de câmp nu contrazice ideea de direcție, ci o dezvoltă, privind-o din nou, altfel.

Telos-ul este un concept mai adânc din punct de vedere ontologic. *Kairos* ține de schimbare, de cum apare aceasta, deci este descriptiv. *Telos* trimite deja la problematizare: de aceea a și socotit Aristotel *telos*-ul drept cauză, și chiar finală; dar, după cum știm, cauzele se împletesc, sunt simultane: *telos*-ul este chiar la începutul lucrului; la început este „pentru ce”-ul aceluia lucru, nu „de ce”-ul în sens de constituția lucrului (materială și formală).

Începutul ființei este în devenirea sa. Dar dacă este așa, atunci – ca să folosim forma interogativă folosită de Noica – nu trebuie ca înțelegerea ființei, deci modul cum ni se relevă ființa, sensurile lucrurilor (individuale dar având mereu semnificația generalului⁹¹), să se concentreze nu doar asupra drumului ci, cu egală măsură, și asupra destinației? Ba da, a spus Noica o dată⁹², dar apoi a lăsat ideea doar ca moment în urmărirea obiectivului său de descriere părelnică a ființei⁹³, așa cum o putem străvedea prin modulațiile limbii.

Dar sensul ființei – cel puțin, pentru om – este rostul ei pentru om, adică și *rostul* sesizării ei de către om. Nu are rost să separăm căutarea, devenirea de ființă, subliniază Noica.⁹⁴ Dar asta înseamnă că devenirea, drumul care este mai pasionant decât mo-

mentul împlinirii și care pe unii îi face să uite rostul drumului însuși, include mereu *ființa ca rost al drumului*⁹⁵: adică ce înțelege și face omul / înțelegerea și facerea, deci și sensul (destinația), rostul (*telos*). De aceea, distincția între *devenire întru devenire* și *devenire cu năzuința ființei în ea* – pe care o face Noica⁹⁶, nu este una ontologică – deoarece devenirea este, în principiu, întru ființă, și oricum cele două se suprapun –, ci doar descrie faze prin care pot trece oamenii atunci când urmăresc cunoașterea și facerea în sine, de dragul lucrului individual și al celui care este satisfăcut sau nu de ceea ce cunoaște și face, ca în creația tehnicii⁹⁷ sau, dimpotrivă, atunci când urmăresc rostul caznei lor și al obiectivării lor.

Dar asta înseamnă tocmai vederea potrivit *telos*-ului. Este interesant că Noica nu a păstrat deloc termenul, dar a menționat sensul său în traducerea sa românească „rost”. În matricea Unu Multiplu – nenumită, ci doar semnalată în Cuvântul înainte și semnificând raportul dintre universal, ca sensuri universale într-o ipotetică limbă universală, și multiplul limbilor, se face o frumoasă⁹⁸ istorie a sensurilor unor cuvinte din limba română, iar în Ciclul ființei, în cadrul cuvintelor românești cu sens filosofic, este și istoria cuvântului „rost”. Acesta pleacă de la sensul concret și material (deschizătură) la cel abstract, de rânduială, ordine, și mai mult, la cel speculativ – sens, tâlc, noimă, scop, țel, menire, rațiune, justificare. Dar Noica nu dezvoltă acest sens, ci trece la „rostire”, adică la acțiunea logos-ului de numire a tuturor sensurilor, și conchide doar că „rostul” dă seama de înțelegerea filosofiei ca reflecție asupra lumii.

Ce am vrut să spun? Că separarea de social pe care Noica a crezut-o îndreptățită de către analiza metafizică nu este, pe de o parte, atât de profundă pe cât ar vrea să creadă unii. Heidegger a răspuns socialului prin conceptul de grijă. Dar acest concept a fost de-socializat prin transformarea sa în structură ontologică a ființei umane determinate existențial de finitudinea sa, adică de a fi ființă-întru-moarte. Noica a presupus cunoscut și neinteresant acest aspect ontologic, transformând moartea într-o măsură a individului concret (în basmul „Tinerete fără bătrânețe și viață fără de moarte”, ilustrativ pentru rațiunea ființei⁹⁹) și a discutat omul numai din punctul de vedere al identității sale ca sesizare a ființei, ca purtător individual de idei și ca vector al procesului de devenire întru ființă. Asta pare într-adevăr exterior socialului. Și totuși, și devenirea, și ființa sunt concepte care sunt explicate și explicabile numai prin înțelegerea (și istoria, deci, a) procesului de gândire și, astfel, prin exemplificarea sa. Socialul apare tocmai în ilustrările fără de care demonstrația este nu cu totul convingătoare. Dar, cum a apărut mai sus, socialul este transfigurat nu numai în concepte existente, ci și în acelea inexistente. În acest sens devine clar că „intrarea în ființă [...] se face prin conversiunea determinațiilor a ceva individual către un general”.¹⁰⁰ Dar generalul ca speculativ – în conceperea cea mai înaltă, de ființă – implică mereu înfățișarea concretă a individualelor: în „ontologia care să dea socoteală de lumea reală, cu faptele ei de o clipă, dar uneori îmbibate de plinătatea ființei”.¹⁰¹

4. O disciplină filosofică ce pune ordine în înțelegerea lumii din punctul de vedere al articulării elementelor sale așa cum sunt ele înțelese, deci formulate, este logica. Indiferent dacă un filosof s-a ocupat sau nu în mod expres de logică, el și-a asu-

mat-o, sau mai precis și-a asumat una. Majoritatea filosofilor și-au asumat logica formală clasică a lui Aristotel, deoarece numai respectând principiile acesteia puteau fi desfășurate raționamentele în mod convingător. În mod fericit, Noica a lucrat și în logică și a creat o filosofie a logicii, pentru a depăși formalismul reflectării coerente și a da seama de bogăția non-conformistă a conținuturilor de viață. O asemenea filosofie a logicii – sau logică – a fost numită *speculativă/dialectico-speculativă*¹⁰², unde elementele sunt compuși ai elementelor logice clasice și unde ele se dezvoltă prin ansambluri de acte de distingere/desfacere și recompunere, după cum unde numai relațiile biuni-voce dialectice generează situații logice caracterizate de porozitate și integrare. Noica a numit o asemenea logică, în care raportul parte-întreg / individualul-generalul care este interpretat din perspectiva părții care devine întreg (holomerul), *logica lui Hermes*: în care părțile includ, din ele însele – și nu dintr-o logică aplicată din afară de către gândirea care judecă – determinații care nu le-au fost date la început.

Relația fundamentală este individual-determinați-general, unde individualul este factorul prim¹⁰³ și „ia asupra sa universalul în sensul că (el) dă măsura universalului”¹⁰⁴. Cunoaștem prin intermediul generalului, demonstrația e convingătoare de la Kant la Noica. Dar aici, „individualul pur și simplu încearcă să fie mediu între o determinație și un general”¹⁰⁵, adică un *câmp* ce impulsionează și cuprinde și determinația și generalul. Dar și determinația este un mediu: ce cuprinde și individualul, și generalul. În fond, i se subsumează primului.

Prin această opțiune a punctului de vedere al individualului, Noica poate fi considerat un *romantic*¹⁰⁶, nesatisfăcut de universalul iluminismului anterior¹⁰⁷. Dar el nu putea să ignore ideile filosofice ale post-romantismului. Și nu le-a ignorat. Individul uman face parte din umanitate, desigur: și asta înseamnă că efortul intern de creație al fiecărui om reprezintă specificul uman, specia umană. De aceea, individualul – „elementul” – este cel care promite ființa, „căci el este susceptibil să se ridice la puterea întregului. Punctul ca o «boabă a spumii» de care vorbea Eminescu era mai de preț decât restul lumii; el putea vorbi în numele întregii lumi, ca «stăpîn» al ei, o putea stăpâni și defini, așa cum și un singur exemplar uman se poate ridica, de la individualul lui, la generalul uman”¹⁰⁸.

Manifestată ca particular, unicitatea culturală (a ființei) sugerează caracteristicile modelice ale culturii, adică ale universalului cultural. În sens etnografic, nu există, desigur, un sentiment românesc, englezesc sau patagonez al ființei – ci numai experiențe particulare care ilustrează generalul uman –, dar cei care s-au grăbit să îl catalogheze pe Noica drept redus la particular nu au înțeles defel ce a spus Noica: și nici că *sensul etnografic, natural, este absolut altceva decât sensul metafizic*. Noica a făcut metafizică, adică a explicat ideile și cultura oamenilor din și cu ajutorul principiilor filosofice ontologice și a jocului lor. Definierea geografică a culturilor particulare (europeană, de exemplu) nu a implicat vreo evaluare ideologică, ci a fost o numire la îndemână, aparent neîndemânatică, dar pentru a semnala *descrieri* din perspectivă *metafizică*.¹⁰⁹

Principiul din care apare „promisiunea de ființă”¹¹⁰ – adică de existență și înțelegere a acesteia, a ceea ce dăinuie și este puternic în gândirea umană, ca totalitate

dialectică despre realitate și totuși diferită de aceasta – este *individualul*. Spiritul uman există doar în gândirea fiecărui individ, doar aceasta se raportează la ființă.

Dar individul este mereu concret și face parte din comunități *particulare*. A analiza ce a însemnat creația ideilor într-o comunitate – inerent, cea românească – era/este la fel de revelator pentru umanitate. Deoarece indivizii sesizează lumea și o gândesc, mergând până la abstracții din abstracții, prin intermediul datului cultural al comunităților particulare din care fac parte. Datul esențial, mijloc și promotor al gândului, este limba; iar limba este, deși particulară, singura capabilă să poarte, să transfigureze și să promoveze universalul uman. Splendida descifrare filosofică a acelor forme gramaticale românești legate de verbul *a fi* – n-a fost să fie, era să fie, va fi fiind, ar fi să fie, este să fie, a fost să fie – ca și a prepoziției *întru* a relevat cum au loc modulații ale ființei *în limba română* (ca și cum ființa ar fi o instanță exterioară care forțează un instrument pentru îndeplinirea unor funcții). Prin aceasta, Noica a făcut o invitație tuturor specialiștilor în culturile lumii: să evidențieze și ei modulațiile unice în limbile acestor culturi. Fiecare revelare a culturilor particulare întărește cultura umanității.

Noica nu a putut să analizeze decât cultura concretă pe care o cunoștea în intimitatea sa, cea românească. Iar analiza a implicat categorii filosofice specifice atmosferei spirituale iscate de filosofia, mai degrabă, filosofiele timpului și specifice spațiului de preocupări al lui Noica¹¹¹. Dar el a căutat să deducă din aceasta caracteristici ale culturii umane în principiu.¹¹² După cum a dedus și construit metafizic caracteristici ale culturii umane având în față cultura europeană occidentală particulară pe care, de asemenea, o cunoștea. Cultura particulară este cea mai apropiată anvelopă a individului, ca și cum ar fi cauza sa, rădăcina sa. Individul e *întru* această cultură particulară. Dar individul este văzut ca / este important ca reprezentant al umanității, al specificului uman. Românitatea – cultura particulară – însăși este doar o înfățișare, o oglindă a umanității: ce trebuie să fie cunoscută ca reprezentativă pentru umanitate. În *metafizica* sa, filosoful a depășit propria imagine *ideologică* particularistă pe care a avut-o în tinerețe. Perspectiva metafizică asupra culturii particulare europene exclude europocentrismul, a avertizat Noica¹¹³, deoarece valorile culturii europene dau – Noica a lucrat, totuși, predilect pe cultura filosofică¹¹⁴ – „prototipul” culturii, valori cu putere de inducție filosofică imense în întreaga filosofie a lumii. Dacă Platon, Kant, Hegel și ceilalți mari s-ar fi născut și creat în Tahiti, Noica ar fi spus că modelul culturii depline este cel tahitian.

5. Noica a susținut fără rezerve, de la *Mathesis* până la ultima sa carte, apartenența culturilor particulare la cultura umanității. Pe această presuposiție a clădit el o tipologie și o morfologie a culturii. Cultura evoluează, culturile evoluează, firește. Potrivit multor criterii. Privite metafizic, culturile pot fi deslușite ca schema de joc al conceptelor metafizice *formale* Unu și Multiplu.¹¹⁵ Iar modelul pe care se poate desfășura acest joc este cultura europeană, o cultură particulară mai largă decât cea națională, dar cu atât mai reprezentativă pentru cultura umanității. Cultura europeană dă cel mai dialectic și echilibrat tip și moment în acest joc, a socotit Noica, o fază ulterioară culturilor „parohiale” aflate oriunde în lume – și chiar în Europa, demult. În acest sens a folosit el

cuvântul „deplin”: că din punct de vedere structural-funcțional, cultura europeană, manifestată prin culturile locale, naționale, e caracterizată de „excepția (care) devine acum regula” (adică de forța de bifurcație a unei creații ce este o excepție față de tiparele creatoare existente) și de preponderența unei situații a raportului Unu–Multiplu în ansamblul situațiilor diferite ce totuși coexistă: aceea în care „nici Unul nu primează, nici Multiplul, ci Unu este de la început multiplu, distribuindu-se fără să se împartă”.¹¹⁶

Sunt cinci tipuri de raporturi Unu–Multiplu și, deci, cinci tipuri de cultură: în care raportul predominant nu înlătură alte raporturi. Cele cinci tipuri de cultură sunt: cultura totemică – ce persistă și azi sub forma dogmatismului –, cultura monoteistă, manifestată și prin ideea sacralității Constituției¹¹⁷, cultura panteistă, cultura politeistă, cultura europeană (modernă). Pentru ca un tip/schemă de cultură să se ridice la „o structură activă prin ea însăși”¹¹⁸, trebuie ca Unu să se *răspândească* în unități *autonome* (ca monadele)¹¹⁹, în structuri active care nu doar unifică diversul, ci se și diversifică (ca unitatea sintetică a lui Kant¹²⁰). Într-o asemenea situație, cultura – europeană – devine model.

În acest model, creațiile – *autonome* – sunt valori (denumite ca atare în domeniul cunoașterii, dar și în cel etic sau în cel estetic). „Dacă orice cultură este, în fond, un sistem de valori, abia cea greacă a practicat conștient valorile cele mari (adevăr-bine-frumos, sub chipul cunoașterii dezinteresate a adevărului, al desăvârșirii individuale și colective prin bine, al contemplării frumosului) și numai cea europeană le-a gândit ca atare, le-a văzut varietatea și le-a oferit, spre deosebire de greci, tuturor semințiilor pământului, îndreptățindu-ne să spunem că și-a trecut structura ei într-un sistem de valori, respectiv într-un model care să fie singurul de până acum exemplar”.¹²¹

6. Modelul în care *excepția dă regula*, și *Unul este Multiplu de la început* a apărut întâi în natură, unde excepția om a dat regula dezvoltării viului și artificialului terestru, apoi în om, unde logosul este unul iar limbile sunt multe¹²², apoi în cultură, unde „excepțiile constituite ca valori autonome – valori teologice, etice, filosofice, științifice, economice, chiar creații tehnice – vor fi încercat să devină regula”¹²³. Specificul culturii europene este că a devenit – nu de la început, ci odată cu modernizarea – mondială, răspândindu-și valorile pe glob; momentele anterioare ale culturii europene – ca momentul grec – și celelalte culturi pot fi socotite „parohiale” deoarece, oricât de întins ar fi fost spațiul influenței lor, „au dat socoteală numai de versiunea lor a spiritului”.¹²⁴ Textul preîntâmpină acuza de europocentrism prin argumentul că singura cultura europeană – așa cum s-a dezvoltat ea odată cu puterea creștinismului – este deschisă, mai ales prin procesul de difuziune a valorilor; și prin cultivarea omului deplin, în toate versiunile lui.¹²⁵

Mai profund, cultura europeană este modelul culturii deoarece este reprezentativă pentru dinamica *structural-funcțională* a culturii în principiu:

a) în ea au avut loc procesele prin care unitatea de sinteză pe care o implică raportarea individului la lume / a subiectului la obiect – aceea de a *aduna* aspectele descompuse, distincte ce i se arată atunci când se întrebă ce este, cum este, de ce este, adică a da sens unității lucrului care, înainte de descifrare, era doar ceva necunoscut – se transformă

în unitate sintetică, ce nu mai rămâne dată definitiv în urma determinării obiectului prin sinteză ci e *generatoare*, „se diversifică și multiplică”¹²⁶, se expandează. Adică unitatea sintetică devine valoare. Exprimarea metaforică arată această devenire.¹²⁷ Mai mult: unitatea sintetică este a *legii, cazurilor și determinațiilor* sau, urmărind obiectivul filosofiei, ființa: legea, realitatea individuală, determinațiile și procesele¹²⁸; această unitate sintetică fiind prefigurată în trinitatea creștin-orientală. Legea trebuie să fie precisă, cu întrupare bine determinată¹²⁹, ceea ce nu a fost în culturile totemice etc.

Unitatea sintetică a culturii europene este dată de mitul ei fondator, nașterea copilului în iesle. Creștinismul este baza mitică a autonomizării depline a omului față de natură, spre deosebire de toate celelalte mitologii care au atras atenția asupra continuității om-natură, în acest sens, a dependenței sale față de natură. Asta i-a și permis culturii europene puterea de a face, dincolo de natură.¹³⁰ Aici este un tip de explicație *post hoc ergo propter hoc*. Dar dincolo de eroarea logică, din moment ce modelul morfologic este universal – și anume universalul omului ca trinitate (Dumnezeu, omul, spiritul) –, tipurile de cultură evidențiate după religii sunt, în fond, manifestări ale aceleiași trinități în care natura a ocupat primul loc (natura/Dumnezeu, omul, spiritul). Și, dacă știm că în toate aceste trinități elementele nu numai că își schimbă locul între ele, ci se și conțin (natura este spiritul, zeul/Dumnezeu; spiritul e anterior omului etc.), atunci întregul capitol „Mitologia europeană” este o abatere de la cerința universalismului implicat în morfologie. Oricum, din simplul fapt că filosofia greacă – aflată într-o cultură politeistă – a fost o încercare de depășire a explicării lumii (naturii și omului) prin forțe divine extramundane, deci în opoziție cu religia, nu reiese superioritatea culturii europene creștine bazate pe religie.

Morfologic, se poate considera că *filosofia* apărută pe baza creștinismului – avansând temele/problemele metafizice: Dumnezeu și lumea (unitatea contrariilor), infinitatea și finitul, sufletul și lumea externă, realitate și viață, individualul, înțelegerea și voința¹³¹ – a fost deosebită și diferită de filosofia greacă. Dar diferența este mereu relativă, morfologia nu dă decât înfățișarea formelor; pentru ca ea să fie semnificativă, este necesară și luminarea procesului de formare: metafizic vorbind, dialectica discontinuitate–continuitate. De altfel, Noica însuși menționează *arta* primei jumătăți a culturii creștine în care continuitatea natură–om este încă puternică și, în același timp, se întrevede discontinuitatea centrată din ce în ce mai mult pe om și spirit, și spre un *Unu divers*¹³², *Unu* originar ce se diversifică, din sine, în structuri autonome. (Oricum, din punct de vedere *istoric*, coagularea creștinismului este contemporană cu o civilizație înfloritoare – ceea ce se numește Antichitatea târzie –, deci evidențiază mai degrabă continuitatea istorică, și nu vreun eveniment de decădere a civilizației antice, sau și mai degrabă, dialectica / unitatea discontinuitate–continuitate, și nu o ruptură între ele. Impactul creștinismului, treptat, a fost vizibil în formele suprastructurale din care s-a adăpat apoi și filosofia.)

De fapt, dialectica discontinuitate–continuitate implică și reveniri, mereu pe un plan mai înalt. Așa se întâmplă cu știința și filosofia în partea a doua a culturii europene: din nou obiectul e natura, dar de pe platforma investigării anterioare a supra- și sub-realului.¹³³

b) Celălalt aspect al dinamicii structural-funcționale este „deschiderea față de istorie”¹³⁴, adică *orizontul* culturii. Este vorba de difuziunea valorilor și, din acest punct de vedere, cultura europeană este un model, deplin. Discutând numai despre filosofie – și neuitând că este vorba despre metafizică – nu din cauze externe acesteia, ci tocmai pentru că filosofia europeană a dezvoltat cele mai variate fațete ale filosofiei.

Totuși, există și o prezumție metafizică slabă: cultura europeană nu este o dezvoltare a imaginii integratoare/dialectice asupra Unu și Multiplu din *Parmenide*, ci ar urma legendei biblice. Sigur, în tipologia construită, cultura greacă este și ea parohială. Totuși, strict metafizic este la fel de euristic și un tipar cultural în care filosofia este o negare a mitului, ca în cultura greacă, și o filosofie care este continuarea mitului sau a unui principiu director al acestuia, ca în filosofia europeană bazată pe creștinism.¹³⁵ Faptul că științele europene se constituie pe terenul unor anumite teorii religioase – mai simplu, faptul că și religia a fost o condiție pentru apariția științelor (deși această condiție trebuie înțeleasă și în promovarea de către ea a unor idei în ultimă instanță diferite de dogmatica de bază) – este una, iar prezumția că tocmai și numai teoriile religioase au constituit premisa ideală/configurația ideatică a științelor, este alta.

Dar specificul culturii europene este, spune Noica, tocmai dinamica sa, dezvoltarea din jocul alterității și față de ele, spre infinit; celelalte culturi sunt împiedicate de cantonarea în finit.¹³⁶ Oare?

7. Morfologia culturilor poate fi făcută pe baza a diferite premise/criterii. O premisă poate fi a utopiilor ce coagulează intențiile și faptele oamenilor, dar utopiile se circumscriu, se petrec pe insule, or cultura este universală. De aceea filosofia culturii pare a fi un jalon mai bun, spune Noica. Iar în cadrul acesteia, singura morfologie aproape de gând este cea *gramaticală*, în care părțile de cuvânt „în realitate sunt tiparele, condensările, formele și ipostazele gândului”.¹³⁷ Morfologia culturii devine o „morfologie a logosului, respectiv și simplificat: a gândului”.¹³⁸

„Substantiv, adjectiv, adverb, pronume, conjuncție, prepoziție, cu verbul peste tot activ” – „fiecare formă poate fi un fel de așezare a întregului logos, fiecare parte poate da socoteală de întregul unei epoci sau comunități ridicate la cultură, anume ca modalitate substantivală, adjectivală, adverbială etc. a spiritului acelei lumi, într-o clipă istorică a ei”.¹³⁹ Și urmează o descriere a culturii *europene* ale cărei dinamică și particularități, inclusiv negative, sunt așezate într-o matrice în care determinanta este dată de preponderența unei părți de cuvânt. Ceea ce, subliniază Noica, nu înseamnă anulara puterii celorlalte părți, ci doar dominarea temporară a acestora. Spațiul nu ne permite opriri la fiecare tablou și la fiecare focalizare asupra unui aspect sau altuia¹⁴⁰, dar scopul gânditorului este de a găsi un conectiv ontologic pentru epoca noastră care stă sub semnul unei conectivități superficiale.¹⁴¹

De la Kant încoace avem două tipuri de a concepe filosofia (deci și metafizica): ca știință, deci bazată pe metodologia demonstrațiilor, și ca hermeneutică, interpretare ce are un spațiu larg de variante și ce implică, inerent, și arbitrarul, jocul. Propunerea noiciană a modelului cultural european se bazează pe ambele tipuri de filosofie: consi-

derarea raporturilor Unu–Multiplu și excepție–regulă se bazează pe *demonstrații*, riguroase în câmpul filosofiei, dar „un alt înțeles pentru morfologia culturilor” redată prin imaginea gramaticală a preeminenței unei părți de vorbire în diferite culturi, deci „un alt înțeles” particularizat pentru morfologia culturii europene, este *hermeneutică*.

Nu știu dacă Noica a fost conștient de umorul pe care l-a pus în formularea „un alt înțeles”, căci aici, în a doua parte a discuției despre morfologia culturilor, este vorba nu de o simplă alternativă la morfologia bazată pe raporturile Unu–Multiplu și excepție–regulă, adică la *substanța* problemei, ci (și) de o alternativă la *modul de abordare* a problemei, un mod hermeneutic. Deoarece morfologia bazată pe Unu–Multiplu și excepție–regulă *explicită* moduri fundamentale de înțelegere de către oameni a raportului între parte (inclusiv element)/punct de vedere și întreg, transcenderea biunivocă între ele, ea semnaleză și raportul ontologic între continuu și discontinuu/nou, inclusiv în ontologia umanului și inclusiv sub manifestarea tradiție–rupere/așezare ca excepție față de regulă.¹⁴² Pe când morfologia alternativă *descrie*, sub forma unor simboluri – părțile gramaticale de vorbire –, *înfățișări* ale culturilor.

Alternativa hermeneutică profesată de Noica în creionarea morfologiei „gramaticale” nu înseamnă, desigur, ceva rău: din punctul de vedere al privirii *meta* asupra filosofiei, alegerea unor principii pentru a deduce/revela unele sensuri anume ale existenței, și particulare și ca totalitate, este normală, adică ține de necesitatea înțelegerii peste limita cunoașterii. Iar Noica a furnizat copios și cunoaștere a fenomenelor culturale europene, și interpretarea lor, semnificațiile lor noi potrivit cadrului principiului ales, al gramaticii. Dar, în comparație cu metafizica „științifică” a Unului Multiplu și excepției regulii, tocmai acest principiu al gramaticii pare mai slab, sau mai degrabă o ofertă arbitrară, deși Noica a legitimat-o prin superioritatea sa față de principiul simbolului spațial la Frobenius și Spengler. Dar chiar el a fost conștient de inferioritatea criteriului gramatical față de cel metafizic: Noica nu a aplicat criteriul gramatical decât culturii europene (și nu neapărat din necunoașterea celorlalte, căci numele acestora permitea cel puțin unele descrieri gramaticale ale religiilor respective, cu atât mai mult cu cât culturile pre-europene pot fi descrise schematic¹⁴³).

8. Într-o critică din punct de vedere logic, interpretată epistemologic¹⁴⁴, raportul Unu Multiplu din *Modelul cultural* trebuie să fie nu în cinci, ci patru tipuri (deoarece relațiile dintre două relate nu pot fi decât patru), rămânând patru tipuri de cultură: totemice, panteiste, politeiste și monoteiste (aici, și cultura europeană)¹⁴⁵, lăsând la o parte că primele tipuri sunt definite după criteriul religiei, în timp ce ultimul, cel european, este definit, în primul rând – deci ca nume – geografic.¹⁴⁶ Dar, deși denumirea tipurilor a fost neîndemânică, intenția a fost alta și descrierea lor a evidențiat diferența de esență între cultura europeană și cea monoteistă.

Încă o dată, matricea excepție–regulă trimite la marea problemă a *universalului uman* și a specificului particular al grupurilor de oameni. La prima vedere, Noica pare să privilegieze aspectul particular, îl interesează „tipurile de cultură”. Din matrice, el deduce – și insistă – că dacă raportul dintre lege și excepție este același, atunci și tipul

de om sau de cultură este același.¹⁴⁷ Dar universalul uman se manifestă tocmai în independența rațiunii omului, adică în capacitatea de a încălca rigoarea legii¹⁴⁸, și astfel tipologia este un mod prin care se evidențiază „puterea universalului de-a fi una cu particularul, deci de-a fi individual”.¹⁴⁹

Unul semnifică rezultatul cunoașterii: după ce calitățile au fost decelate – doar prin discriminare (în sensul etimologic) se vede *cum*-ul și *de ce*-ul – ele sunt reunite într-o unitate înțeleasă, ca ceva diferit de tot restul. Dar această unitate este mohorâtă: este un concept care devine viu doar în judecări: care și ele, prin simpla lor formă de asertare a ceva (fix), sunt unilaterale și, „în această privință, false”.¹⁵⁰ Ca urmare, gândirea conceptuală este ceva mai mult decât îndeplinirea logică formală pe baza experienței, este înțelegerea unității profunde a lucrurilor ca universal (absolut) ce conține în sine multiplicitatea. Iar cultura este universalul prin și ca particular, acesta fiind o manifestare a universalului. Ideea princeps din întreaga operă a lui Noica este că *omul este logos/concept, iar cultura este forma de realizare trans-individuală a individului uman logos*.

O problemă este aceea a concretizărilor/exemplificărilor, deoarece intenția textului este de a susține deducțiile metafizice cu ilustrări empirice. Iar unele dintre acestea sunt strigător de inadvertente¹⁵¹: „valorile ei (AB, ale culturii europene) morale și politice (demnitate umană, libertate, ideal de echitate)”¹⁵²; numai culturii europene îi sunt specifice? Indienii „au demisionat din viața istorică încă de la început”¹⁵³ etc. O concluzie este superficialitatea determinată de dorința profundă a lui Noica de a se separa de social. O alta este aceea a dificultății metodologice pe care o întâmpină metafizica atunci când vrea să-și arate „realismul”. Rezultatul este amestecat. Unii rețin exclusiv aspectul metafizic. Alții ajung să ignore acest scop principal pentru că se confruntă cu exemplificări incorecte.

„În existența istorică au fost și sunt angajate de asemenea toate culturile trecute, dar ele au sfârșit, uneori degrabă, la existență stagnantă.”¹⁵⁴

Aici simțim nevoia să ne oprim un moment, deoarece, pe de o parte, descrierea modelică a culturilor nu are nevoie de vreun argument legat de diacronie (un sistem este descris prin structura sa), iar, pe de altă parte, recursul la acest argument *natural* nu este fericit: faptul că, de exemplu, culturile asiatice nu au avut puterea să fie dominante în cultura lumii ține de condiționarea istorică socială a culturilor, adică de dezvoltarea izolată a civilizațiilor până la nașterea modernității (europene occidentale) și, apoi, de raporturile internaționale politice și economice. Dacă se adoptă acest argument *natural*, atunci putem să prezumăm că, odată cu schimbarea acestor raporturi internaționale de putere, prototipul deplin al culturii nu mai este cel european, nu? Dar mai serios, de la modelul doar conjunctural european al culturii depline ajungem nu la înlocuirea unui model particular cu altul, ci, mai degrabă, la modelul *universal al culturii depline*, o cultură deschisă, ne-inițiativă, ci transmisă și reînnoită¹⁵⁵, caracterizată prin dezvoltări propulsive¹⁵⁶.

Or, numai modelul metafizic dă modelul „deplin” de cultură¹⁵⁷. Modelul metafizic nu trebuie confundat, insistă Noica, cu existența sa, deși el însuși amestecă tabloul metafizic cu descrieri empirice (vezi capitolul „Când începe cultura europeană”). În

plus, exprimarea metaforică face mai obscură înțelegerea, de fapt o acoperă cu arbitrarul ce rezultă mereu din înlocuirea explicației cu metaforele.¹⁵⁸ *Sensurile unor metafore devin înțelesul întregii „demonstrații”*. Nu știu dacă încărcătura metaforică ajută la reținerea acesteia. Sporul adus de cultura bizantină a fost cel al ideilor din dezbateri, spune Noica, dar aceste dezbateri sunt doar amintite: nu e locul în metafizică pentru referințe docte?¹⁵⁹; dar atunci demonstrația este doar metaforică și întreaga punere metafizică a principiilor pare un simplu joc metaforic.

ÎN LOC DE CONCLUZII

1. Noica a fost fiul filosofiei de după Kant. El a fost convins, firește, de gnoseologia acestuia. Dar nu caracterul transcendent al principiilor de structurare a cunoașterii l-a interesat și nu acest caracter a fost dezvoltat de el. Obiectivul lui Noica a fost *descrierea metafizică* (principii de conținut, nu de „metodă”) *a lumii*. Iar asta a însemnat un înalt nivel de abstractizare, evident, deoarece în filosofie e vorba numai de concepte ne-empirice și de principii *meta*: dar astfel, ne re-apropiem de „inima concretului”¹⁶⁰.

Prin idei, desigur. Ideea este ceea ce apare, în afară de determinarea sa de experiență, în mintea omului. Ideea este o creație nouă în existență. De aceea, ideea este un *dat ontologic fundamental*. În acest sens, este înaltă și înaltă.

Ideile sunt mijlocul fără de care nu există nicio semnificație a existenței. Ele ne dau realitatea. Pentru a înțelege semnificațiile lumii, dincolo de cele directe și sesizabile direct (evident, inclusiv prin mijloace tehnice), deci pentru a înțelege lumea în mod filosofic, este necesară descifrarea ideilor în viața lor dialectică. Doar atenția concentrată pe idee este valoroasă: acesta a fost mesajul din *Mathesis*.

Totul e idee, doar cu ideea poți să construiești, adică să înțelegi modul de coagulare exteriorizată a ideilor; poți să vezi unitatea fenomenelor prin categorii și principii, „aventura universalului devenit particular”.¹⁶¹ Acest mod este și naște *cultura*, iar filosofia este lumina care îi dă sens.

Lumina discernе, desigur, dar și relevă totul unitar. Adevărul este întregul, a insistat Hegel. Ca urmare, teoria metafizică despre cultură nu poate să se reducă la reliefarea unor esențe și nu poate să reducă cultura la exteriorizarea doar a unor principii și categorii, ci este viabilă numai dacă este văzută ca integrare dialectică a tendințelor revelate de aceste principii și categorii. Altfel spus, teoria metafizică a culturii o evidențiază ca *problemă/temă* prin principiile structurante, și nu ca un dat cu unele calități precise, surprinse de categorii.

Cultura este ansamblul ideilor care rămân și care întemeiază noi idei, deci sunt valori. Dar asta înseamnă că definiția tradițională a culturii, asumată de Noica – ansamblul creațiilor literare, artistice, filosofice, științifice – nu este suficientă. Definiția contemporană cu Noica, *ansamblul* tuturor creațiilor umane apreciate care, întruchipându-se, dau *civilizația* – aceasta fiind cultura materializată și răspândită, chiar dacă e vorba de valori imateriale, idei care devin norme, inclusiv interiorizate¹⁶² –, părea și

pare mai bună pentru întrebarea despre ce anume rămâne și este valoare. De fapt, definiția lui Alexandru Tănase este mai noiciană decât pare: cultura este ansamblul ideilor, iar civilizația este materializarea și răspândirea lor. În analiza filosofilor, deci și a lui Noica, ideile filosofice dau lentila prin care vedem cultura, dar, deși aceste idei sunt emblematice pentru ea, nu desființează alte lentile posibile.¹⁶³

Preluând tradiționala definiție a culturii, Noica a preluat și prezumția ei tacită: în care definiția muncii implică ierarhizarea domeniilor ideilor și considerarea acestei ierarhizări ca dat natural. Iar dacă discutăm această prezumție tacită, putem vedea că, ignorând-o, există un larg teren pentru cercetarea filosofică a culturii. Căci prezumția – așa ca toate prezumțiile – are în sine un conținut, idei legitimizează, și trimite la acest conținut. Am făcut această observație pentru a arăta că: a) cititorii lui Noica trebuie să fie conștienți de diferența dintre ideile filosofice și cele științifice – de analiză a onticului, aici, a componentelor culturii (ale valorilor) ca obiecte; b) Noica are o abordare metafizică în filosofie și filosofia culturii, și această abordare trebuie distinsă; c) este posibilă – și necesară – și o privire metodologică asupra unei filosofii.

2. Arcul peste timp al construcției noiciene dă un aer adolescentin celor două texte care îl mărginesc. Adolescența este momentul afirmațiilor tranșante, definitive. Adolescența e categorică. În *Modelul cultural european*, Noica are același punct de vedere ca în *Mathesis*, tocmai pentru că perspectiva este metafizică. De fapt, tocmai pentru că perspectiva este metafizică, analiza este *separată* de particularul realității. Aerul adolescentin este dat de încrederea în matricea metafizică a regulii–excepție și a Unului Multiplu, ca și în aceea gramaticală, și nu putem să nu împărtășim această încredere (în ce mă privește, în prima doar).

3. Abordarea culturii prin prisma unor categorii și categorisiri, adică văzută prin abstracții: era greu. Precedente moderne au fost: în istorie a fost Michael Rostoftzeff⁶⁴, care a vorbit despre capitalismul din Antichitate, inițiind dezbaterea specialiștilor despre specific, principal și secundar, accidental în local și „sistemul universal”.¹⁶⁵ În filosofie a fost Nietzsche, care a avansat apolinicul și dionisiacul ca motive dihotomice ale tipurilor de tragedii, iar la noi Lucian Blaga a împărțit cunoașterea în paradisiacă (corespunzând apolinicului) și luciferică, iscându-se din dionisiac și generându-l, indiferent de formele intermediare. Toți au privit delimitările și criteriile în mod integrativ, acestea din urmă fiind doar mijloace de a evidenția trăsături specifice. Noica nu putea să se abată de la această perspectivă integratoare, nu pentru că ar fi fost infirmată de înaintași, ci pentru că doar aceasta este confirmată de analiza filosofică.

4. Principiul morfologiei culturii – o provocare preluată de Noica de la Spengler, care a adus principiul morfologiei culturilor și căruia i-a replicat mereu – este el însuși contradictoriu. Morfologia este o studiere a formelor – aici, ideilor – și matricelor acestora. Dar formele și matricele sunt concrete, evoluează. Această evoluție permite o tipologie a sistemelor (culturale), bazată pe diferite așezări ale formelor. Ca urmare, morfologia și tipologia sunt legate. După cum, această perspectivă permite o comparație și asemănare (analogie, spunea Spengler) a formelor în diferite spații culturale și, mai ales, o prefigurare fundamentată a viitorului.¹⁶⁶ Dar orice matrice este rezultatul

unei alegeri principiale în funcție de fenomenele care o pot ilustra (deci în funcție de niște fenomene selectate pentru a ilustra ipoteza matricei): iar alegerea și selecția depind mereu de experiența autorului. De aceea, pentru a nu fi o alegere aleatorie, un simplu joc, o morfologie este validă, demnă de interes, dacă pune explicit în legătură universalul uman cu pluralitatea morfologiilor.

În ceea ce privește cultura, modelul modern – cel dezvoltat de Spengler în *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (primul volum: *Gestalt und Wirklichkeit*; al doilea volum: *Welthistorische Perspektiven*), 1918, 1922; de H. G. Wells, *The Outline of History*, 1920; Arnold Toynbee, *Study of History*, 1934–1961, împreună cu volumele care le-au prescurtat, ultimul în 1972¹⁶⁷ – a fost o desfășurare a istoriei și evoluției culturilor subordonată scopului euristic de a prefigura viitorul civilizației umane (obiectivul istoriei, deci al filosofiei istoriei, este, spunea Spengler, viitorul). În aceste lucrări, perspectiva era *istorică*, bazată pe selecția unor fapte și procese, dar metoda era interpretativă și în niciun caz istoriografică.¹⁶⁸ Dar desigur, interpretarea însăși avea loc în cadrul unor idei de filosofie a istoriei (iar Spengler chiar și-a considerat lucrarea drept o filosofie a istoriei):

- există o istorie mondială și ea poate fi sintetizată;
- modelul evoluției biologice poate fi extrapolat la evoluția omenirii (Wells, Spengler);
- și chiar modelul vârstelor omului poate fi extrapolat (Spengler: declinul unei culturi este civilizație);
- așa cum omenirea este un cuvânt descriind o specie animală, așa cultura este un cuvânt descriind o structură compusă din toate faptele și realizările remarcabile pentru dezvoltarea acestei specii (Wells, Spengler);
- antirasism (toți trei, deși Spengler are descrieri care sunt rasiste);
- evoluția este determinată de provocările sociale pentru supraviețuire (Toynbee);
- înfățișarea contradictorie a istoriei mondiale, coexistența unui anumit progres al ei, dar superficial¹⁶⁹, cu ciclicitatea ei profundă sau, mai degrabă, ciclicitatea istoriei culturilor/civilizațiilor;
- deci inevitabilitatea declinului, tranzitivă (toți trei);
- opoziția față de europocentrism (toți trei);
- nu există scop conștientizat al omenirii/civilizațiilor, ci efort inconștient pentru o viață bună (toți trei), dar acest efort înseamnă gândire și acțiune și, astfel, unele culturi sunt istorice, determinând viitorul, timpul istoric, iar altele, nu (Spengler);
- cauza declinului: obediența față de valori (și răzvrătirea gândirii libere împotriva obedienței, ca soluție, Wells; creativitatea scade și critica acestui proces o copleșește, Spengler; declinul Occidentului este determinat de lipsa de limite și în dorința de cunoaștere și înfruntarea cu infinitul și în metafizică, Spengler; Toynbee – „minoritatea creatoare” devine pur și simplu dominantă și, pentru a-și păstra puterea, creează un stat universal, în timp ce proletariatul intern al unei civilizații creează o „biserică universală”¹⁷⁰ pentru a-și păstra valorile).

Formele evidențiate de morfologia culturilor sunt cele ce permit sesizarea *devenirii*, și nu a devenitului, a insistat Spengler¹⁷¹, și în același timp, a *comunității de*

forme a celor mai diferite culturi și epoci, ca și a discrepanței dintre formele culturii europene moderne și „sinele intern” al europenilor, poate mai mare decât față de forme culturale din zone îndepărtate.¹⁷² Și progresul, și regresul sunt puncte de vedere extreme ce rezultă din perspectiva cronologică a istoriei și se bazează pe analiza selectivă a unor fapte potrivit principiului cauzalității, împrumutat de istorici din științele naturii.¹⁷³ Rezultă că reprezentarea care dă seamă de devenirea istorică este puritatea și forța *forme de limbaj*, adică *simbolismul*¹⁷⁴ lor dincolo de orice aspecte de „bine și rău, înalt și jos, folositor sau ideal”¹⁷⁵.

Rezultatul punerii în lucru a acestui cadru este morfologia culturii, o evidențiere a formelor culturale în timp. Dar perspectiva cronologică, specific istorică, a fost combătută de filosofi: Lucian Blaga a arătat autonomia culturilor față de timp și spațiu, deoarece ele sunt determinate de factori determinanți stilistici, care duc la concepte diferite despre timp și spațiu (*Orizont și stil*, 1936)¹⁷⁶ și la coexistența culturii minore și a celei majore; iar dacă nu uităm că și Blaga a considerat cultura ca ansamblu de idei, vedem că prima este o reflectare a vizibilului într-un orizont apropiat și a doua – o depășire a vizibilului ca meta-fizică: deci, în termenii lui Heidegger, o trecere de la ontic la ontologic, sau mai didactic, de la noțiuni empirice la concepte și principii metafizice.

Cultura este și pentru Noica o structură compusă, dar în care ideile filosofice îi dau sensul. Deci ea poate fi analizată și din perspectivă metafizică, iar *Modelul cultural* este tocmai un construct *metafizic*, deci opus volumelor menționate. Blaga fusese interesat de factorii determinanți ai creațiilor culturale, Noica a fost fascinat de determinațiile culturii. Spengler spunea că în forme – ca acelea ale decăderii orașelor înainte generatoare de cultură în locuri determinate de goana după bani și, în același timp, populate de cei care servesc această goană¹⁷⁷ – se vedește o idee¹⁷⁸; Noica a proiectat schema sa metafizică, deci a avansat o matrice de idei ce corespund unor forme, iar apoi le-a exemplificat.

Dar aici este diferența: Spengler spunea¹⁷⁹ că filosofia crede că ideile sale au o obiectivitate atemporală și, astfel, nu are puterea să intervină în actualitate deoarece nu înțelege istoricitatea, limitele ideilor și, astfel, puterea lor de a schimba actualitatea sesizând ceea ce surprinde devenirea și nu doar devenitul; și astfel, ceea ce a rămas după ce filosofia sistematică s-a dezvoltat deja este scepticismul, o expresie a civilizației, și nu a culturii.¹⁸⁰ De aceea Spengler și-a considerat teoria obiectivă doar și tocmai în sensul evidențierii formelor (matricelor) culturale ca dependente istoric, deci temporale; teoria era obiectivă, în viziunea sa, deoarece nu evaluează formele, ci doar surprinde forme ce reprezintă tendințe, ce se dezvoltă și apoi se rarefiază. Această istoricitate dă „destinul” culturilor sau, invers, „destinul” este rezultatul istoricității.

Perspectiva lui Noica este *metafizică*, și nu istorică. Nici această metafizică nu a evaluat etic tipurile de cultură, dar, mai important, metafizica pune problema obiectivității sale în alt fel: adică nu o pune deloc. În afara faptului că orice filosofie se bazează pe inferențe logice care constituie justificarea acelei filosofii, metafizica se bazează pe premise formate din abstracții, și din care, desigur, sunt deduse diferite concluzii. Dar, deși abstracțiile reflectă lumea așa cum au văzut-o oamenii, adică potrivit diferitelor

puncte de vedere, selectarea unor premise și nu a altora este liberă. De aceea, nici nu e cazul să se vorbească despre adevărul sau neadevărul unei teorii filosofice, iar unii au considerat că teoriile filosofice sunt incomensurabile, adevărul putându-se stabili numai înăuntrul unei filosofii și nu în raport cu altă filosofie. Dar această afirmație este prea categorică, deoarece dacă adevărul vizează inferențe (și prezumția noastră comună este că orice teorie filosofică ce se oferă este logic construită), el vizează în același fel și premisele, alegerea lor: o teorie nu este numai desfășurarea inferențelor, ci și nodurile conceptuale, premisele.¹⁸¹ Iar din acest punct de vedere, dacă alegerea raportului lege–excepție și a Unului Multiplu ca premise ale teoriei lui Noica este îndreptățită fiind obiectivă, matricea raportului respectiv fiind o rezultată abstractă a observării profunde a lumii, propunerea modelului „gramatical” al preponderenței unei forme de vorbire într-o cultură este, cu toată insistența că e vorba doar de o preponderență, un joc. Iar jocul este în afara discuției despre obiectivitate și adevăr. Adevărul acestei construcții este echivalent cu unitatea și echivalența, totodată, a individualului (conștiinței de sine), particularului și universalului.

„Destinul”, dacă preluăm termenul lui Spengler, este la Noica rezultatul lipsurilor logice sau excesivului logic ale formelor: de aceea și apar alte forme care caută să corecteze lipsurile anterioare. Istoria apare a fi mai adevărată deoarece este rezultatul construcției metafizice.

„Formele”¹⁸² lui Spengler sunt în principal ale civilizației: relația oraș–lume – periferie, în diferite momente al aceleiași civilizații, dar astfel și ale tuturor. Dar ele se abordează cu forme care nu sunt numai metafizice, ci, pur și simplu, concepte teoretice ordonatoare, noțiuni empirice sau categorii metafizice: cunoașterea naturii (în diferite momente culturale), istorie și natură, imaginea sufletului și simțământul vieții, imaginea-dramă, faustic și apolinic, macrocosmosul format din simbolurile referitoare la suflet, destin și incident, anonim și personal, propriu și străin, suflet și lume, direcție și extensie / timp și spațiu. Devenirea și devenitul – evidente concepte filosofice – apar doar ca elemente finale ale analizei istorice concrete, chiar dacă ele sunt anunțate așa cum orice știință își avansează explicit ipoteza. Conținutul metafizic al tuturor conceptelor ordonatoare, spune Spengler, se vedește doar pe măsura desfășurării demonstrației istorice. Deși, desigur, există prezumții metafizice în analiza de tip istoric, ele devin clare și asumate doar în urma povestirii.¹⁸³ În acest cadru, cultura este corpul unei idei posibile în actualitate, iar „istoria înaltă este actualizarea unei culturi posibile”.¹⁸⁴

Formele lui Noica sunt așezări diferite ale structurii metafizice analizate (regula excepție și celelalte): acestea sunt oferite clar ca principii-cadru pentru o construcție metafizică în care ilustrările concrete sunt neproblematic: și astfel, chiar ar putea lipsi. Iar în ceea ce privește modelul *gramatical* al morfologiei culturii europene, ca joc, poate fi pus față în față cu modelul *matematic* propus de Spengler: numărul ca simbol al necesității cauzale este imaginabil și comunicabil și, ca urmare, se poate vedea în stilurile culturale, iar matematica depinde mereu de cultura în care apare.¹⁸⁵ Sensurile numerelor, adică sensurile matematice noi ce au simbolizat o mereu nouă cultură, s-au văzut în evenimente matematice precise. O asemenea morfologie pare mai puțin un

joc. Dar faptul că modelul gramatical a fost un joc a fost sugerat chiar de Noica: dacă morfologia bazată pe perspectiva metafizică a Unului Multiplu și a raportului între regulă și excepție a luat în seamă cultura universală, modelul gramatical e doar european.

Trecând peste această comparație Spengler–Noica (matematic, gramatical), merită să reținem, totuși, că morfologia întreprinsă a culturii universale presupune o ierarhie a culturilor. Noica a văzut această ierarhie într-un tipar liniar, potrivit săgeții liberalismului utopic, arătând progresul. Spengler nu a fost un simplu conservator înversând săgeata în direcția pesimistă a regresului, ci a derivat această idee din teoria ciclicității istoriei.

Dar mai important în urma acestei menționări a întreprinderii morfologice este faptul că Noica a reușit să dea pentru morfologie criterii *metafizice* care sunt *integratoare* și, astfel, anulează o tipologizare care ar presupune un accent asupra inferiorității valorice a unei culturi (cumva, chiar anulează tipologizarea ca atare). De aceea, lectura metafizică nu trebuie să fie deranjată de inabilitatea lui Noica – reținută de o lectură naturalistă – în a da numele tipurilor de cultură potrivit religiilor și spațiului. Căci simbolismul asociat conceptului Europa/european/europenitate este prea greu și poate să devieze intenția autorului.

5. Noica a beneficiat de existența înaintașului Spengler, adică a subliniat că (nici el) nu promovează europocentrismul. Dar, dincolo de exemplele date, naiv, de amândoi, *problema* europocentrismului constă în modelarea însăși a culturii europene ignorând universalitatea valorilor socotite emblematice doar pentru cultura europeană. De exemplu, Spengler a descris cultura engleză ca bazată pe responsabilitate personală, hotărâre, inițiativă, dar și individualism – un principiu pirat¹⁸⁶ –, iar cea prusacă, bazată pe loialitate, disciplină și simțul datoriei. Suntem obișnuiți cu asemenea descrieri de valori, rupte de mediul lor germinativ, inerent contradictoriu, și deci simplificatoare. La fel, Noica a selectat exemple pentru valorile pe care le avea în vedere. Ideea coexistenței Unu–Multiplu, Unu împărțindu-se, dar fiind de la început Multiplu ca doar cultură europeană, bazată pe originea creștină, este slabă. O asemenea catalogare axiologică în sine a culturilor este în orice caz părtinitoare, bazată pe prejudecăți: astfel, bogăția valorilor și a sensurilor este redusă.

În orice caz, această atitudine de caracterizare axiologică autonomă și ce ar determina evoluția și locul culturilor sugerează într-adevăr un loc predestinat fiecărei culturi. Morfologia astfel rezultată este nu metafizică, ci dogmatică. Deoarece, chiar dacă se discută numai despre idei, ele sunt socotite matrice, cadre: iar cadrele sunt fixe, cum se știe, căci altfel nici nu ar avea rost.

6. Dacă citim perspectiva lui Noica în cheie naturalistă, empirică, toate aspectele evidențiate de Claude Karnoouh¹⁸⁷ – mai ales distanța dintre identitatea particulară și universal, aplicat la cultură – sunt corecte și binevenite. Dar dacă citim în cheie metafizică, lucrurile stau altfel, cum am arătat. Noica a subliniat nu o dată că în toate culturile există toate raporturile dintre regulă și excepție, doar că în fiecare un aspect al acestora este privilegiat, la fel cu relațiile Unu–Multiplu, dar care au evoluat în forma cea mai înaltă. Unii s-au grăbit să treacă peste această atenționare a lui Noica. De ce această

lectură grăbită? Deoarece Noica însuși a creat o vulnerabilitate care ar fi putut fi ocolită. Abordarea metafizică nu are nevoie de concretizări care iau din spațiul firesc pentru detalierea aspectului metodologic, substratul și rostul înlănțuirii principiilor metafizice.

A rămâne la acest nivel metafizic de analiză poate fi plictisitor, consideră majoritatea autorilor. Dar demonstrația se poate face foarte bine și exclusiv în acest tipar metodologic „internalist”, nu prin recursul la empirie. Tocmai acest recurs a provocat lectura în cheie naturalistă. *Pentru metafizică, empiricul doar ilustrează, nu demonstrează*: dar asta înseamnă că demonstrația trebuie să fie temeinică în *registru metafizic*. Dacă, dimpotrivă, empiricul este chemat să demonstreze¹⁸⁸, atunci apare stridența selectării din empiric doar a informației corespunzătoare prezumției metafizice.

7. Morfologia culturii a fost, în intenția istoricilor menționați și în aceea a lui Noica, un mod de a pătrunde în universalul culturii: nu din punct de vedere epistemologic, ci axiologic. Deoarece formele culturale sunt maniere și mijloace de a vedea nu doar geneza și evoluția acestuia, ca la primii, ci și raporturile interne între valori și ponderea acestora în terenul ideatic, deci rodnicia lor ideatică și direcțiile acestei rodnicii.

Cultura nu se poate discuta în afara *universalului*: maladiile culturale, diferite ca toate maladiile – inclusiv pentru că aceia care le suferă și le sunt, în același timp, operatori, indivizii –, sunt ale întregului corp cultural și ating întreaga cultură, chiar și valorile care se află departe de focarul unei maladii sau al alteia. Maladiile culturale sunt ale *spiritului*¹⁸⁹: și, din nou ca toate maladiile, îl ating mai degrabă atunci când spiritul nu mai este tânăr.¹⁹⁰

Maladiile spiritului sunt văzute ca aspecte excesive ale raportului ontologic fundamental – cel puțin pentru Noica – cel al individualului, determinațiilor și generalului în *gândire*, deci ca patologii, fie printr-un prea mult, fie printr-un prea puțin al acestor elemente, deci ca dezechilibrare a relațiilor lor. Ele pot dăuna spiritului, dar, cel puțin pentru un timp, pot aduce și niște beneficii, cu singura condiție de a reechilibra raportul. Astfel, maladiile spiritului sunt *tendințe*, dar care nu distrug spiritul – deci cultura universală. Ele atrag atenția, mai degrabă, asupra altor categorii, ca aceea de particular – care mediază în raportul ontologic individual–determinații–general – și care, prin integrarea în acest raport, îl demonstrează mai profund.

Maladiile spiritului dau forme culturale – ce cuprind și o patologie culturală, deci – și aici se impune atenția: morfologia culturii trebuie să se desfășoare exclusiv în limbaj metafizic. Orice sugestie empirică despre culturi în care avem o precaritate în raportul regulă– excepție sau în cel ontologic dă o „morfologie ocazională”¹⁹¹ în care, modelul unei culturi „depline” fiind cel european, este neconcordanț cu spiritul „contemporan” („european”) în care au loc maladiile.

În orice caz, tocmai pendularea între nevoia epistemică de a concretiza și, pe de altă parte, perspectiva metafizică cere atenție. Noica a scris pentru filosofi, firește, iar aceștia pot distinge între limbaje, între cadre. Dar în același timp, volumele lui au fost publicate pentru publicul larg, iar Noica a fost conștient și de acest fapt, și de posibilitatea ca filosofia – deci și a lui – să schimbe ceva în cultură, deci în viață, și nu numai la nivelul elitelor din filosofie. Dar dincolo de asta, dacă principiul Unu–Multiplu este

metafizic, cultura este un concept *empiric* (abstract, desigur, și creat în mod cult). Tensiunii dintre acest principiu metafizic și conceptul empiric, Noica i-a răspuns prin sublinierea metodologică a rezolvării „de sus”, de la ordonarea prin idee, și anume prin elaborarea metafizică, și nu „de undeva din subteranele omului, în chip reducționist”.¹⁹² Dar atunci morfologia culturii a lui Noica, bazată pe o ontologie categorială, este importantă deoarece – tocmai pentru că ea doar *descrie/instituie*, și nu și *explică de ce*, tocmai pentru că este metafizică, deci asumă o aplatizare a contradictorialității prin subsumarea la concepte și interpretarea lor – invită la discuții, deci și la continuări și la alternative. Dacă ideea este, în fond, libertatea unui „câmp al determinațiilor”¹⁹³ din care omul este invitat să aleagă, tot ideea este povara ce trezește responsabilitatea de a alege. Perspectiva metafizică asupra culturii se dovedește a avea o certă valoare euristică. Sperăm.

NOTE

¹ Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1934, p. 18.

² *Ibidem*, p. 24.

³ *Ibidem*, pp. 15, 16.

⁴ Leibniz a considerat că matematica – concret, geometria/geometricul – este prototipul științei și are o adâncime în înțelegerea corelațiilor care lipsește combinatoricului, adică transpunerea științei în calcul simbolic; Leibniz, „Dissertatio exotérica de usu geometriæ, et statu præsentis, ac novissimis ejus incrementis” (1676), pp. 483–513, în Gottfried Wilhelm Leibniz, *Matematice Schriften*, Sechster Band, 1673–1676: *Arithmetische Kreisquadratur*, Berlin, Akademie Verlag, 2012. Noica l-a avut în vedere pe Platon, desigur, deoarece, deși referințele educației filosofice românești erau în bună parte germane, Leibniz nu a fost studiat în profunzime, iar tabloul istoriei filosofiei – în prototipul și arhetipul european – era marcat de filosofia greacă antică.

⁵ Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, p. 23.

⁶ *Ibidem*, p. 30.

⁷ *Ibidem*, p. 37.

⁸ Prin aceste două concepte, Platon introduce aspectul formal în metafizică ca versant alături de cel al conținutului dat de metafizica anterioară; Constantin Noica, „Unu și multiplu”, *Izvoare de filosofie*, nr. 1, 1942, citat în Mihai Popa, „Relația gândire–suflet: reflecții pe marginea ontologiei lui Constantin Noica”, *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. XIX: *Filosofie și psihologie*, București, Editura Academiei Române, 2023, pp. 107–116.

⁹ Mai târziu, în *Modelul cultural european* (1986–1987), București, Humanitas, 1993, amintind despre modelul-prototip al statului ideal din *Republica* lui Platon, spune (p. 40): „ideea ca model este de fapt încărcată de toate notele din sfera ei, fiind mai bogată decât realitatea corespunzătoare, în timp ce modelul nostru de astăzi este mai sărac. În nici un caz despre acesta nu s-ar putea spune, ca despre Idee, că are mai mult adevăr decât realitatea însăși”.

¹⁰ Constantin Aslam, *Constantin Noica: spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*, București, Editura Academiei Române, 2010, p. 107: „vorbit despre un proiect neoclasic în filosofia de tinerete a lui Noica, în măsura în care dualitatea formală clasică Unu–Multiplu devine, în gândirea lui Noica din scrierile timpurii, principiu formal de construcție filosofică”.

¹¹ Diviziunea socială a muncii este un concept ce apare deja la Platon, ca *oikeiopraxia*.

¹² Constantin Noica, *Mathesis*, p. 38.

¹³ *Ibidem*, p. 42.

¹⁴ *Ibidem*, p. 45.

¹⁵ *Ibidem*, p. 57.

¹⁶ *Ibidem*, p. 49.

¹⁷ *Ibidem*, p. 59.

¹⁸ *Ibidem*, p. 67.

¹⁹ *Ibidem*, p. 75.

²⁰ *Ibidem*, p. 79.

²¹ Dar contradicțiile evidențiate aici nu sunt specifice numai filosofiei românești.

²² Constantin Noica, *Modelul cultural european* (1986–1987), București, Humanitas, 1993.

²³ La Spengler, cel care i-a dat ideea morfologiei culturilor, formele culturii pot fi descrise doar ca *morfologie*, așezare a culturilor potrivit caracteristicii lor (apolinice, magice, faustice/occidentale, arabe (incluzând și creștinismul oriental), rusești.

²⁴ Oswald Spengler, *The Decline of the West* (1918) [*Der Untergang des Abendlandes*], vol. 1: *Form and Actuality* [*Gestalt und Wirklichkeit*], vol. 2: *Perspectives of World-History* [*Welthistorische Perspektiven*], trans. Charles Francis Atkinson, London, George Allen & Unwin, 1926.

²⁵ Care sunt valorile care dau cultura europeană? Un moment inițial aici este dat de Virgiliu, cum s-a spus, cu *labor*, *pietas* și *fatum*; Theodor Haecker, *Vergil, Father of the West. Essays in Order* (1931), trans. A. W. Wheen, London, Sheed & Ward, 1934; vezi și T. S. Eliot, „Vergil and the Christian World”, *The Sewanee Review* 61, nr. 1, Winter 1953.

²⁶ Constantin Noica, *Jurnal filosofic* (1944), București, Humanitas, 1990, p. 58.

²⁷ Constantin Noica, *Modelul cultural european*, p. 56: „Nu rămâne decât ca această structură, provenită dintr-o simplă schemă, cea a Unului Multiplu, să ofere, cu exercițiul ei variat, un model, spre a se putea desfășura organizat universul culturii europene ca prototip al culturilor depline”.

²⁸ *Ibidem*, p. 51: „... nici Unul nu primează, nici Multiplul, ci Unu este de la început multiplu, distribuindu-se fără să se împartă”.

²⁹ Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture* (1968), updated edition, with an introduction by Maxine L. Margolis, Walnut Creek, AltaMira Press, 2001.

³⁰ Constantin Noica, *Modelul cultural european*, p. 12.

³¹ De aceea, de exemplu, pedepsirea lui Prometeu de către Zeus a fost în ordinea lucrurilor în Antichitatea în care, în mentalitatea dominantă, ordinea era asigurată de o orânduială care, stricată, genera haosul. Doar în subtextul tragediei lui Eschil, *Prometeu înlănuțit*, se întrevide revolta față de regula socotită nedreaptă, în timp ce Platon, în *Protagoras*, a tăcut despre subiectul pedepsirii lui Prometeu. Vezi Tudor Vianu, *Filosofia culturii*, București, Editura Publicom, 1944, pp. 249, 258; dar și Carl Kerényi, *Prometheus. Archetypal Image of Human Existence* (1959/1963), trans. from the German by Ralph Manheim, Princeton, Princeton University Press, 1997; este interesantă analiza din capitolul VIII, „The «Prometheus Bound»”, unde, la excesul de justiție din partea lui Zeus (*dike*, sau justiția era măsura fixată pentru zei și oameni, conform căreia oamenii nu puteau ajunge la ceea ce aveau zeii, deci pedeapsa dată de Zeus lui Prometeu ar fi fost în spiritul dreptății), Prometeu opune și el un exces, dragostea pentru oameni; p. 88: „și dintr-o dată devine clar că ordinea de care aparține această măsură (a lui Zeus) este de blamat datorită suferințelor lui Prometeu, care nu a făcut nimic mai mult decât sunt constrânși oamenii să facă. [...] [D]eoarece acțiunile și suferințele sale au rezultat din faptul că s-a pus pe el însuși în poziția omului, cauza suferinței sale e injustiția”.

³² Constantin Noica, *Modelul cultural european*, p. 19: „adevărurile noastre riscă să se prefacă în inerția noastră, dacă excepțiile nu le redresează”.

³³ Constantin Noica, *Modelul cultural european*, pp. 173, 175.

³⁴ *Ibidem*, p. 52.

³⁵ *Ibidem*, p. 44.

³⁶ *Ibidem*, p. 128.

³⁷ *Ibidem*, p. 175.

³⁸ Formele simbolice la Ernst Cassirer sau „Lumea 3” la Karl Popper.

³⁹ Constantin Noica, *Modelul cultural european*, p. 91.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 33.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Tehnica actuală este aceea care conectează, dar nu unește (p. 9), având și consecințe pozitive (crearea unei supracivilizații), dar și negative (crearea unei subculturi totemice) (p. 14); poziție în siajul lui Rousseau (în *Discours qui a remporté le prix de l'Académie de Dijon...*, în *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Firmin Didot frères, 1866, pp. 466, 475, 476), dar și comună, relativ, marilor critici ai tehnicii alienante.

⁴³ Constantin Noica, *Modelul cultural european*, p. 39.

⁴⁴ Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice* (1857), București, Editura Politică, 1972, vol. I, p. 36: „Vedem, așadar, că această categorie foarte simplă se manifestă istoricește cu toată intensitatea numai în stadiile cele mai dezvoltate ale societății...”

⁴⁵ Constantin Noica, *Modelul cultural european*, p. 28.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 31.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 28.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 32.

⁴⁹ Căci nu numai din motive culturale s-au năruit culturile care „n-au știut să braveze determinismul”; *ibidem*, p. 182.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 36: „statele europene sunt «locomotivele istoriei», cum s-a spus”. La Marx, revoluțiile, nu statele, erau locomotivele istoriei, iar revoluțiile erau posibile numai pe o bază obiectivă foarte dezvoltată; iar statele europene au fost socotite „locomotive” doar de către teoreticienii moderni marcați de europocentrism: cei pentru care, în limbaj ideologic, pseudo-cultural, superioritatea culturală ar duce la legitimitatea dominației politice.

⁵¹ *Ibidem*, p. 29.

⁵² *Ibidem*, p. 66.

⁵³ *Ibidem*, p. 37.

⁵⁴ Ion Ianoși, *Constantin Noica*, București, Editura Academiei Române, 2006, pp. 216–217: „N-a fost nici democrat, nici liberal. A refuzat egalitatea și a promovat elitismul. N-a acordat mare valoare libertății, în orice caz, nu celei reale, mulțumindu-se precumpănitor cu una ideală [...]. Numai de la Idei aștepta el [...]. Noica s-a simțit un tradiționalist convins, un antimodern [...]”

⁵⁵ *Ibidem*, p. 216.

⁵⁶ Constantin Noica, *Modelul cultural european*, p. 75.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 60.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 169.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 94.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 164.

⁶¹ *Ibidem*, p. 152.

⁶² *Ibidem*, p. 165.

⁶³ *Ibidem*, p. 8.

⁶⁴ Vezi analiza la Dragoș Popescu, „Structura conceptului de «devenire întru ființă» la Constantin Noica”, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. II, coord. Viorel Cernica, ed. îngrijită de Mona Mamulea, București, Editura Academiei Române, 2007, pp. 303–332.

⁶⁵ Constantin Noica, „Unu și Multiplu” (1943), în Constantin Noica, *Echilibrul spiritual. Studii și eseuri 1929–1947*, București, Humanitas, 1998, pp. 318–328. Transpus în *Modelul cultural european* (1986–1987), București, Humanitas, 1993, în cap. „Tabloul schematic” al culturilor.

⁶⁶ *Modelul cultural european* (1986–1987), București, Humanitas, 1993, p. 62.

⁶⁷ În plan istoric, s-a vorbit de cultura înaltă (*high culture*) ce constă în apropierea de către elite a rețelei de valori imateriale – ce constau în capacitatea de ordonare/de a impune ordinea, de a avea legitimitate și de a avea bogăție – care structurează societatea (aici, veche). Vezi John Baines and Norman Yoffee, „Order, Legitimacy and Wealth in Ancient Mesopotamia and Egypt”, in Gary M. Feinman and Joyce Marcus (ed.), *Archaic States*, Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press, 1998, pp. 199–217.

⁶⁸ Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, București, Editura Univers, 1984, A doua introducere, p. 99.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 133, 134: „istoricii care văd într-un asemenea sens explicația apariției și dispariției formelor de viață și cultură, au crezut că pot «închide» și istoria noastră în curs de desfășurare. Orice cultură, spu-

neau ei, se încheie printr-un accent pus pe civilizație, pe plan material, printr-un plus de luciditate putând duce până la scepticism, pe plan spiritual”.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 137: și „Heidegger declară deschis că timpul nostru e unul al puținătății, al carenței, al indigenței”. Noica a cunoscut opera din tinerețe a lui Heidegger și, lăsând la o parte critica acesteia de a fi așezată în umbra lui Chronos, există o linie convergentă între Noica și Heidegger în ceea ce privește dezvoltarea speculativă a temporalității și devenirii legată de ființă, în afara unei istoricități empirice (Cătălin Cioabă, „Devenire fără timp. Câțiva pași de la Heidegger la Noica și înapoi”, *Analele Universității din Craiova. Seria Filosofie*, 28 (2), 2011, pp. 81–98).

⁷¹ Constantin Noica, *Trei introduceri*, p. 138.

⁷² Alexandru Tănase, *Introducere în filozofia culturii: valoare, cultură, civilizație*, București, Editura Științifică, 1968. Este o referință românească nedogmatică din aceeași perioadă a scrierilor lui Noica.

El a cunoscut perspectiva lui Alexandru Tănase: acesta numea cultura – ansamblu de valori, pe când civilizația, ansamblu de bunuri. Noica a preluat distincția în *Modelul cultural european*, pp. 61–62, diferențind între invențiile care au fost la început valori, pentru ca apoi să cadă în situația de bunuri, ce sunt sursă de lupte pentru ele.

⁷³ O esență, spune Noica (p. 139) înghețată, adică, să folosim un termen mai nou, e o „cutie neagră” înghețată, adică neînțeleasă (nedescifrată).

⁷⁴ Constantin Noica, *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului* (1937), Humanitas, București, 1993.

⁷⁵ Oswald Spengler, *The Decline of the West*, pp. 17–19.

⁷⁶ Dar nu numai aici. Vezi Constantin Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, București, Univers, 1978, pp. 150–151: „atâtea produse excedentare ivite într-o societate de consum, ba însăși societatea de consum în întregul ei, pot cădea sub judecata noastră: ea își spune singură societate de consum (ca și cum o societate, o comunitate umană, ar putea fi doar atât!)”; vezi și pp. 164–165: „ea (societatea de consum) nu mai știe sigur ce înseamnă bine și bun, dar știe perfect ce înseamnă mai bine și mai bun, în versiunea americană știe admirabil ce înseamnă foarte bine și foarte bun; [...] universalul aici s-ar fi refugiat [...]”.

⁷⁷ Cum crede Constantin Aslam în *Constantin Noica: spre un model neoclasic de gândire*, p. 32.

⁷⁸ Ultima carte publicată a fost *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Cartea Românească, 1987.

⁷⁹ Cum apar toate acestea în prima definiția a culturii, Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, 1871.

⁸⁰ *Modelul cultural european*, p. 62. Oare poate fi cultura redusă la filosofie? Nu, și Noica nu face această reducere: dar, considerând că filosofia este cea mai reprezentativă pentru cultură, o simplifică, *ca și cum* ar putea fi redusă la filosofie.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Continuarea nu e niciodată repetare identică ci mereu selectare și inovare.

⁸³ Constantin Noica, *Povestiri despre om după o carte a lui Hegel (1955–1956)*, prefață de Sorin Lavric, cu o scrisoare a lui Emil Cioran drept postfață, București, Humanitas, 2009, p. 296.

⁸⁴ Claudiu Baci, „Perspectiva funcționalistă a ontologiei lui Noica”, *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. II, pp. 333–352 (p. 341).

⁸⁵ Tom Rockmore, *After Parmenides. Idealism, Realism, and Epistemic Constructivism*, The University of Chicago Press, 2021.

⁸⁶ În acest sens, și Noica reprezintă gândirea populară, bunul-simț integrator al acestor concepții extreme.

⁸⁷ Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, p. 89.

⁸⁸ Noica a vorbit despre lenea intelectuală în *Schiță despre Cum e cu puțină ceva nou* (1940), București, Humanitas, 1995, pp. 51, 53.

⁸⁹ Acest ultim termen, este folosit în sensul kantian, de determinație a ideii.

⁹⁰ Constantin Noica, *Modelul cultural european*, p. 180.

⁹¹ Dragoș Popescu, *Explorări în ontologia lui Noica*, București, Editura Academiei Române, 2017, p. 192: „ceea ce produce împlinirea ființei”; dar „ființa însăși (inteligibilul) are grade de plenitudine, nu doar ființările generate”.

⁹² Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, (1978), București, Humanitas, 1996, p. 167: „Ceva ar fi sau în țintă sau în afară de ținta sa. Dar nu poate fi și întru țintă, cu o a treia modalitate? Și tocmai aceasta e devenirea, care exprimă nu capetele de drum, ci drumul însuși, cu capete cu tot”. Deci devenirea înseamnă și capetele: subiectul (motivație, intenționalitate, perspectivă, orizont, condiționalitate (limite)); rezultatul (înțelegere (cunoaștere), interpretare, simbolizare, sens, (auto)critică). Dar capetele înseși se suprapun (de aceea un sinonim al devenirii este și cercul): intenția implică așteptarea – legată de un timp viitor –, adică o prefigurare a rezultatului.

⁹³ *Ibidem*, p. 164: „Așa ne este ființa însăși: un întreg, care nu e un întreg dat, deși ființa lumii s-ar spune că este totalitatea în expansiune a celor ce «sunt» în lume; ci un întreg ce se trage înspre fiecare parte, făcând ca aceasta să fie purtătoare de ființă, de întreg. E o totalitate ce învăluie partea, ca un orizont al ei; una ce se contopește cu partea, devenind intimitatea ei, ca și principiul ei de organizare și făcând ca tot ce este să tindă către o ființă în sânul căreia dintru început este, să caute aceea ce și deține, să se orienteze către sensul propriu și să se cufunde în acesta ca într-un temei unic. Așa e și adevărul: o totalitate și el, care nu poate rămâne totalitatea simplă a adevărilor la plural, ci care este de așa fel încât orice adevăr parțial ar trebui să se ridice la puterea Adevărului. Sau este un orizont în jurul fiecărui demers de adevăr”.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 171–172.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 177: „Dar ce înseamnă ființa, dacă nu ceea ce face ca lucrurile să fie cu drumul lor cu tot și cu rezultatul lui?”

⁹⁶ *Ibidem*, p. 173.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 173–174.

⁹⁸ Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987, p. 205: frumos înseamnă în limba română „forma contopită în materie”, și nu doar forma/punerea în formă (*formosus*).

⁹⁹ *Sentimentul românesc al ființei*, pp. 103–135.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 88.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Ștefan-Dominic Georgescu, „Logica lui Hermes – un model de logică speculativă”, în Alexandru Surdu, Ștefan-Dominic Georgescu, Dragoș Popescu (coord.), *Probleme de logică*, XXXIII, București, Editura Academiei Române, 2020, pp. 75–89.

¹⁰³ Statutul ontologic prim al individualului la Noica nu înseamnă o prevalență a secundarului în filosofie/în filosofia românească – cum crede George Bondor: „Neajunsurile istoriei și experiențele exilului. O abordare fenomenologică”, în Ștefan Afloroaei (coord.), *Ideea europeană în filosofia românească*, I, număr special din *Hermeneia*, Iași, Editura Fundației Academice Axis, 2005, pp. 13–31 (p. 23). Dacă nu ar exista acest statut ontologic prim al individualului, filosofia nu s-ar putea ridica la universal.

¹⁰⁴ Ștefan-Dominic Georgescu, „Logica lui Hermes ...” p. 76.

¹⁰⁵ Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, p. 80.

¹⁰⁶ Adrian Niță, *Noica – o filosofie a individualității*, București, Paideia, 2009.

¹⁰⁷ Iluminismul s-a caracterizat, în esență, prin *schimbarea perspectivei* și conștiința schimbării perspectivei în conceperea lumii; și pe conștiința necesității acestei schimbări. (Chiar în acestea constă *criticismul* său: critica instanțelor producătoare de imobilism al perspectivei.) Ontologia *ca rezultat* al unui constructivism conștientizat a fost manifestarea noii perspective. Romanticismul a fost o reacție contestatară a iluminismului. Dar, ca orice reacție, el a implicat o *Aufhebung* (lăsând la o parte figura de *Janus* a romantismului): a continuat poziția iluminismului de conștientizare a necesității schimbării *perspectivei* asupra lumii.

¹⁰⁸ Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, p. 155.

¹⁰⁹ E cam aceeași situație cu definirea de către Blaga a culturilor majore și a celor minore.

¹¹⁰ Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, p. 155.

¹¹¹ Vezi Viorel Cernica, „Categorie, concept intercultural și experiență filosofică”, *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. XI, pp. 176–184.

¹¹² „Includerea gândirii în ființă” – Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc* (1944), București, Humanitas, 1991, pp. 77–78 –, adică imaginea despre lucruri ca având un sens al lor, obiectiv, este, în fond, o modalitate de a gândi mitică, deci un stadiu al gândirii umane, și nu al celei românești.

¹¹³ Constantin Noica, *Modelul cultural european*, p. 29.

¹¹⁴ Da, este vorba de oferta filosofică europeană de la antici la Kant, Hegel și încercările ulterioare. Din acest punct de vedere, deși este esențială cunoașterea ideilor filosofice din întreaga lume, totuși, așa cum o cunoaștem deocamdată, filosofia cea mai elaborată și sistematică, în devenirea ei, este cea europeană.

¹¹⁵ Pe baza schemei cunoașterii înseși: „un raport, cel al diversului de cunoscut față de unitatea posibilă a legii”; Constantin Noica, *Modelul cultural european*, p. 44.

¹¹⁶ Constantin Noica, *Modelul cultural european*, p. 51.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 46.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 49.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 51.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 54.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 58–59. (Oare?)

¹²² Constantin Noica, *Modelul cultural european*, p. 23.

¹²³ *Ibidem*, p. 24.

¹²⁴ Constantin Noica, *Modelul cultural european*, p. 28.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 29.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 56.

¹²⁷ P. 60: „adâncirea cunoașterii europene în adevărurile universului fizic a condus la rezultatul, surprinzător, cum că și în lumea materiei, nu numai într-a spiritului, apar manifestări și realități ce pot fi calificate drept „valori”, ele distribuindu-se fără să se împartă. Lumina a fost de la început înțeleasă așa – de aceea a și constituit paradigma prin excelență a bunătății și adevărului – și întreg spectrul undelor electromagnetice este de înțeles așa, o dată cu lumina. Miracolul undei fizice, care se răspândește fără să se dividă, face din ea o valoare”.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 71.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 77.

¹³¹ Sunt temele considerate de Heinz Heimsoeth, *The Six Great Themes of Western Metaphysics and the End of the Middle Ages* (1922), trans. Ramon J. Betanzos. Detroit, MI: Wayne State University Press, 1994. Noica a preluat ideea lui Heimsoeth, chiar citându-l.

¹³² Constantin Noica, *Modelul cultural european*, pp. 78–79.

¹³³ *Ibidem*, p. 82.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 63.

¹³⁵ „Filosofia lor este întreprinsă împotriva mitologiei proprii, pe când cea europeană se așază în prelungirea ei”, *Modelul...*, p. 77.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 82.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 90.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 91.

¹⁴⁰ P. 103 : În Renaștere, „‘Universalul’, care mai înainte era substantiv, a devenit acum adjectiv, ca în substanțele universale (așteptînd ceasul cînd va deveni adverb: în chip universal)”; p. 106, „adjectivitatea evidențiată de Leon Battista Alberti în limita suprafețelor și în calitatea plană (scobită sau umflată) a suprafețelor”.

¹⁴¹ Constantin Noica, *Cuvînt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987, p. 32.

¹⁴² Această relație este dialectică – în sensul lui Hegel: relația presupune „contaminarea” reciprocă a relaturilor, de ex., excepția/noul în știință poate impune „educarea” legilor științifice, adică lărgirea lor, complementaritatea în a releva faptele ontice; Constantin Noica, *Modelul cultural european*, pp. 16–18.

¹⁴³ Chiar dacă nu au putut genera structuri; *Modelul cultural european*, pp. 52–53.

¹⁴⁴ Ioan Biriș, *Constantin Noica. Holomeria simbolică*, București, Eikon, 2019.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 140–141.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Modelul cultural european*, p. 12.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 15.

¹⁴⁹ Constantin Noica, *Povestiri despre om*, p. 294.

¹⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice. Logica*, trad. D. D. Roșca, Editura Academiei RSR, 1966, § 31.

¹⁵¹ Ne amintim încă o dată observația lui Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz*, New York, Basic Books, 1973, p. 29: „Analiza culturală este în mod intrinsec incompletă. Și, chiar mai rău, cu cât merge mai adânc, cu atât mai puțin completă este”.

¹⁵² *Modelul cultural european*, p. 29.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 32.

¹⁵⁴ *Modelul cultural european*, p. 31.

¹⁵⁵ *Modelul cultural european*, pp. 32–33.

¹⁵⁶ De exemplu, precum ideea de model ca metodă; *ibidem*, p. 39.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 34; cu cele patru caracteristici: omul preeminent naturii, expandarea cunoașterii raționale inclusiv prin integrarea iraționalului, manifestarea civilizațională a rațiunii prin istorie, orizontul deschis până la depășirea timpului istoric prin creații.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 69 (comparând cultura vestică cu aceea bizantină de la împărțirea Imperiului Roman începând): „Vor fi fost și acolo, la sfârșitul antichității, animale de pradă sau cetăți și state care să se sfâșie între ele. Dar era lumina, nu ceață și noapte, ca în Nord, așa cum era ordinea sau un rest din ordinea, nu întotdeauna animalică, pe care o instituise Roma peste lumea cunoscută”.

¹⁵⁹ *Ibidem*, pp. 70–71: Hegel și alți mari nu au citit speculația Orientului bizantin care a avansat probleme fine ale paradoxurilor și contradicțiilor, cumva superioare filosofiei occidentale moderne, spune Noica. Aceste probleme fine – deci nu simpla menționare a autorilor – meritau să fie evidențiate.

¹⁶⁰ Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, București, Univers, 1984, „Întâia introducere”, p. 9.

¹⁶¹ Constantin Noica, *Jurnal filosofic* (1944), București, Humanitas, 1990, p. 103.

¹⁶² În acest sens, continuând tradiția Marx (*omul* – ansamblul relațiilor sociale), Max Weber (*societatea* – totalitatea rețelelor de interacțiuni umane), antropologii au dezvoltat definiția *culturii* („logica informală a vieții”) ca set de simboluri (între care de permisiuni și interdicții), suprapunerea între societate și cultură fiind evidentă, generând sensuri ale înțelegerii și acțiunii: iar aceste sensuri și simboluri (ca origini și rezultate) nu sunt legate numai de creații spirituale, desigur, după cum nu sunt fenomene închise în bule individuale. Dar astfel, chiar diferența dintre cultură și civilizație se rarefiază: „Cultura este publică, deoarece sensul este public” (iar atacul împotriva caracterului privat al sensului a fost întreprins de Husserl din primele lucrări deja); Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz*, New York, Basic Books, 1973, pp. 17, 12.

¹⁶³ Cu atât mai mult când e vorba de metafizică. Noica a considerat că universalul la care ajunge metafizica, deci gândirea metafizică a lumii, este exterior gândirii filosofice asupra socialului (deși, dând exemple, s-a contrazis cumva). Observația asupra acestui raport între punerea universalului / aspirația spre universal și, pe de altă parte, descifrarea filosofică a istoriei sociale, la Ion Ianoși, *Constantin Noica între construcție și expresie*, București, Editura Științifică, 1998.

¹⁶⁴ Michael Rostoftzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, 1926. Dar deja din 1922, Michael Rostoftzeff, *A Large Estate in Egypt in the Third Century B. C. A Study in Economic History*, Madison, University of Wisconsin Studies, 1922.

¹⁶⁵ Vezi și continuarea cercetării de istorie economică a continuității/permanenței unor tipare de relații/instituții și, desigur, a discontinuității/diferențelor specifice determinate de contextul istoric, în Michael Hudson, *Some Myths Regarding the Genesis of Enterprise*, https://observatory.wiki/Some_Myths_Regarding_the_Genesis_of_Enterprise și Michael Hudson, *Seven Features of Ancient Enterprise*, https://observatory.wiki/Seven_Features_of_Ancient_Enterprise.

¹⁶⁶ Oswald Spengler, *The Decline of the West*, pp. 39–40.

¹⁶⁷ *A Study of History: The Abridged One-Volume Edition*, with new foreword by Arnold Toynbee & a new chapter, Oxford University Press and Thames & Hudson, 1972 (abridgement by the author and Jane Caplan). Toynbee a folosit termenul de civilizație în loc de cultură.

¹⁶⁸ Acesta este și motivul pentru care istoricii nu găsesc în aceste volume descoperiri istorice, ci doar referințe.

¹⁶⁹ Oswald Spengler, *The Decline of the West*, p. 27.

¹⁷⁰ E o metaforă a ansamblului dispozitivelor relaționale, instituționale și ideologice prin care se formează și se păstrează valorile.

¹⁷¹ Oswald Spengler, *The Decline of the West*, p. 25.

¹⁷² *Ibidem*, p. 27.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 28.

¹⁷⁴ Această îndepărtare de perspectiva cronologică și asumare a celei simbolizatoare a apărut la Eric Voegelin, *The Ecumenic Age*, 1974, al patrulea volum al *magnum opus*-ului său, *Order and History* (1956–1987), o filosofie a istoriei bazată pe concepte ordonatoare centrate pe cuplul ordine–dezordine.

¹⁷⁵ Oswald Spengler, *The Decline of the West*, p. 31.

¹⁷⁶ Deci i-a criticat pe „morfologi”, a insistat Dumitru Isac în „Lucian Blaga, filosof al culturii”, *Studii de istoria filosofiei românești*, Vol. XI: *Lucian Blaga, 120 de ani de la naștere*, coord.: Mihai Popa, Mona Mamulea, Viorel Cernica, Titus Lates, București, Editura Academiei Române, 2015, pp. 203–212. Este vorba aici de Spengler.

¹⁷⁷ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, p. 48: „În Atena depopulată, care trăia din vizițele străinilor și din donațiile străinilor bogați (cum ar fi regele evreu Irod), mulțimea călătoare a romanilor care se îmbogățiseră prea repede privea lucrările perioadei lui Pericle, despre care ei înțeleseră la fel de puțin precum vizitatorii americani ai Capelei Sixtine a lui Michelangelo, după ce toate operele de artă mobile au fost târâte sau cumpărate la prețuri fantastice la modă și, în schimb, clădirile romane colosale și pretențioase au fost plasate lângă lucrările profunde și modeste ale timpurilor străvechi”.

¹⁷⁸ Oswald Spengler, *The Decline of the West*, p. 34.

¹⁷⁹ *Ibidem*, pp. 41–44.

¹⁸⁰ *Ibidem*, pp. 45–46.

¹⁸¹ Din acest punct de vedere, există un sistem mai cuprinzător decât cel al unei filosofii sau al alteia, este cel al semnificațiilor sale, deci al stării reale pe care o anvizajează. Tocmai pe această bază este posibilă critica unei filosofii nu doar în cadrul dat de prezumțiile sale, ci și în raport cu alte filosofii care au în vedere aceeași realitate. Căci „explicația ultimă” a unui sistem este în afara sa.

¹⁸² Este interesant că unghiul morfologic asupra istoriei, promovat de Spengler, a putut genera dezvoltări. Vezi Wolfgang Leidhold, „History and Experience”, în Sebastian Fink și Robert Rollinger (ed.), *Oswald Spenglers Kulturmorphologie: Eine multiperspektivische Annäherung*, Wiesbaden, Springer VS, 2018, pp. 489–521: în locul istoriei liniare sacre, modernitatea și mai ales cea târzie a adus noua concepție a pluralității culturilor și istoriilor. Ordonarea acestora potrivit diferitelor paradigme este determinată de variabilitatea experienței umane în timp. Această variabilitate schimbă chiar structura experienței în timp, iar diferitelor structuri le corespund diferite tipuri de culturi.

¹⁸³ Oswald Spengler, *The Decline of the West*, p. 53.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 55.

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 56, 57, 61.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 40.

¹⁸⁷ Claude Karnoouh, „Constantin Noica, ultimul metafizician al etniei-națiune române”, pp. 227–262, în Claude Karnoouh, *Inventarea poporului-națiune. Cronici din România și Europa Orientală 1973–2007* (2008), Cluj, Idea Design & Print, 2011.

¹⁸⁸ Deși se poate să comparăm demonstrarea morfologiei metafizice a culturii cu justificarea „inductivă” sau „naturalistă” a ontologiei subiacente teoriilor științifice. Pentru posibilitatea acestei justificări, vezi Ilie Pârvu, „Cum este posibilă, azi, ontologia. Modalități de justificare a schemelor categoriale”, în *Studii de teoria categoriilor*, vol. I, coord: Alexandru Surdu, Sergiu Bălan, Mihai Popa, București, Editura Academiei Române, 2009, pp. 100–132 (109); vezi și: „totuși am putea vorbi și în ontologie de o schimbare de paradigmă, de un program de edificare a unei ontologii care să pornească de la «localizarea» categoriilor, a marilor teme sau corelații ale schemei conceptuale fundamentale a cunoașterii”, pp 120–121; „structuralizarea marilor categorii ale viziunii noastre despre lume ne oferă noi moduri de a gândi semnificația lor, un nou sens, în general, al interogației ontologice”, p. 121.

¹⁸⁹ O relație între semnificațiile ideii filosofice și cele ale maladiilor spiritului la Ana Bazac, „Constantin Noica și Tudor Vianu: despre înălțimea și adâncimea ideii”, *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, 24, 2, 2009, pp. 5-27.

¹⁹⁰ Constantin Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, București, Univers, 1978.

¹⁹¹ Dragoș Popescu, „Elemente pentru o filosofie a culturii la Constantin Noica. De la *Șase maladii ale spiritului contemporan* la *Modelul cultural european*”, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, Vol. IV, Coordonator: Viorel Cernica, Ediție îngrijită de: Mamulea, București, Editura Academiei Române, 2008, pp. 105-130 (p. 129).

¹⁹² Constantin Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, p. 149.

¹⁹³ Constantin Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, p. 117.

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

- Aslam, Constantin, *Constantin Noica: spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*, București, Editura Academiei Române, 2010.
- Baciu, Claudiu, „Perspectiva funcționalistă a ontologiei lui Noica”, *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. II, coord. Viorel Cernica, ed. îngrijită de Mona Mamulea, București, Editura Academiei Române, 2007, pp. 333–352.
- Baines, John and Norman Yoffee, „Order, Legitimacy and Wealth in Ancient Mesopotamia and Egypt”, în Gary M. Feinman and Joyce Marcus (ed.), *Archaic States*, Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press, 1998, pp. 199–217.
- Bazac, Ana, „Constantin Noica și Tudor Vianu: despre înălțimea și adâncimea ideii”, *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, 24, 2, 2009, pp. 5–27.
- Biriș, Ioan, *Constantin Noica. Holomeria simbolică*, București, Eikon, 2019.
- Bondor, George, „Neajunsurile istoriei și experiențele exilului. O abordare fenomenologică”, în Ștefan Afloroaei (coord.) *Ideea europeană în filosofia românească*, I, număr special din *Hermeneia*, Iași, Editura Fundației Academice Axis, 2005, pp. 13–31.
- Cernica, Viorel, „Categorie, concept intercultural și experiență filosofică”, *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. XI, coord: Mihai Popa, Mona Mamulea, Viorel Cernica, Titus Lates, București, Editura Academiei Române, 2015, pp. 176–184.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, selected essays by Clifford Geertz, New York, Basic Books, 1973.
- Georgescu, Ștefan-Dominic, „Logica lui Hermes – un model de logică speculativă”, în Alexandru Surdu, Ștefan-Dominic Georgescu, Dragoș Popescu (coord.), *Probleme de logică*, XXXIII, București, Editura Academiei Române, 2020, pp. 75–89.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia științelor filozofice. Logica*, trad. D. D. Roșca, București, Editura Academiei R.S.R., 1966.
- Heimsoeth, Heinz, *The Six Great Themes of Western Metaphysics and the End of the Middle Ages* (1922), trans. Ramon J. Betanzos, Detroit, Wayne State University Press, 1994.
- Hudson, Michael, *Some Myths Regarding the Genesis of Enterprise*, https://observatory.wiki/Some_Myths_Regarding_the_Genesis_of_Enterprise.
- Hudson, Michael, *Seven Features of Ancient Enterprise*, https://observatory.wiki/Seven_Features_of_Ancient_Enterprise.
- Ianoși, Ion, *Constantin Noica între construcție și expresie*, București, Editura Științifică, 1998.
- Ianoși, Ion, *Constantin Noica*, București, Editura Academiei Române, 2006.
- Isac, Dumitru, „Lucian Blaga, filosof al culturii”, *Studii de istoria filosofiei românești*, vol. XI, *Lucian Blaga, 120 de ani de la naștere*, coord.: Mihai Popa, Mona Mamulea, Viorel Cernica, Titus Lates, București, Editura Academiei Române, 2015, pp. 203–212.

- Karnouh, Claude, „Constantin Noica, ultimul metafizician al etniei-națiune române”, pp. 227–262, în Claude Karnouh, *Inventarea poporului-națiune. Cronici din România și Europa Orientală 1973–2007* (2008), trad. Teodora Dumitru, Cluj, Idea Design & Print, 2011.
- Kerényi, Carl, *Prometheus. Archetypal Image of Human Existence* (1959/1963), trans. from the German by Ralph Manheim, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- Leibniz, „Dissertatio exoterica de usu geometriae, et statu praesenti, ac novissimis ejus incrementis” (1676), pp. 483–513, in Gottfried Wilhelm Leibniz, *Matematische Schriften*, Sechster Band 1673–1676, *Arithmetische Kreisquadratur*, Berlin, Akademie Verlag, 2012.
- Leidhold, Wolfgang. „History and Experience”, în Sebastian Fink și Robert Rollinger (ed.), *Oswald Spenglers Kulturmorphologie: Eine multiperspektivische Annäherung*, Wiesbaden, Springer VS, 2018, pp. 489–521.
- Niță, Adrian, *Noica – o filosofie a individualității*, București, Paideia, 2009.
- Noica, Constantin, *Mathesis sau bucuriile simple*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1934.
- Noica, Constantin, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, București, Univers, 1978.
- Noica, Constantin, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, București, Editura Univers, 1984.
- Noica, Constantin, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Cartea Românească, 1987.
- Noica, Constantin, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987.
- Noica, Constantin, *Jurnal filosofic* (1944), București, Humanitas, 1990.
- Noica, Constantin, *Pagini despre sufletul românesc* (1944), București, Humanitas, 1991.
- Noica, Constantin, *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului* (1937), București, Humanitas, 1993.
- Noica, Constantin, *Modelul cultural european* (1986-1987), București, Humanitas, 1993.
- Noica, Constantin, *Schiță despre Cum e cu puțință ceva nou* (1940), București, Humanitas, 1995.
- Noica, Constantin, *Sentimentul românesc al ființei* (1978), București, Humanitas, 1996.
- Noica, Constantin, „Unu și Multiplu” (1943), în Constantin Noica, *Echilibrul spiritual. Studii și eseuri 1929–1947*, București, Humanitas, 1998, pp. 318–328.
- Noica, Constantin, *Povestiri despre om după o carte a lui Hegel* (1955–1956), prefață de Sorin Lavric, cu o scrisoare a lui Emil Cioran drept postfață, București, Humanitas, 2009.
- Pârvu, Ilie, „Cum este posibilă, azi, ontologia. Modalități de justificare a schemelor categoriale”, în *Studii de teoria categoriilor*, vol. I, Coord.: Alexandru Surdu, Sergiu Bălan, Mihai Popa, București, Editura Academiei Române, 2009, pp. 100–132.
- Popescu, Dragoș, „Structura conceptului de «devenire întru ființă» la Constantin Noica”, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. II, coord.: Viorel Cernica, ed. îngrijită de Mona Mamulea, București, Editura Academiei Române, 2007, pp. 303–332.
- Popescu, Dragoș, „Elemente pentru o filosofie a culturii la Constantin Noica. De la Șase maladii ale spiritului contemporan la Modelul cultural european”, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. IV, coord.: Viorel Cernica, ed. îngrijită de: Mamulea, București, Editura Academiei Române, 2008, pp. 105–130.
- Popescu, Dragoș, *Explorări în ontologia lui Noica*, București, Editura Academiei Române, 2017.
- Rockmore, Tom, *After Parmenides. Idealism, Realism, and Epistemic Constructivism*, The University of Chicago Press, 2021.
- Rostoftzeff, Michael, *A Large Estate in Egypt in the Third Century B. C. A Study in Economic History*, Madison, University of Wisconsin Studies, 1922.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours qui a remporté le prix de l'Académie de Dijon, en l'année 1750; sur cette question imposée par la même Académie: „Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs”*, în *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Firmin Didot frères, libraires, imprimeurs de l'Institut de France, 1866.
- Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Erster Band: Gestalt und Wirklichkeit*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oscar Beck, 1920.

- Spengler, Oswald, *The Decline of the West* (1918) [*Der Untergang des Abendlandes*], vol. 1: *Form and Actuality* [*Gestalt und Wirklichkeit*], vol. 2: *Perspectives of World-History* [*Welthistorische Perspektiven*], trans. Charles Francis Atkinson, London, George Allen & Unwin, 1926.
- Tănase, Alexandru. *Introducere în filozofia culturii: valoare, cultură, civilizație*, București, Editura Științifică, 1968.
- Toynbee, Arnold, *A Study of History: The Abridged One-Volume Edition*, with new foreword by Arnold Toynbee & a new chapter, Oxford University Press and Thames & Hudson, 1972 (abridgement by the author and Jane Caplan).
- Vianu, Tudor, *Filozofia culturii*, București, Editura Publicom, 1944.