

Mircea Lăzărescu

CONSTANTIN  
NOICA  
*sau*  
INSUPORTABILA  
FILOSOFIE

ȘASE  
ESEURI  
PRIVITOARE LA  
ONTOLOGIA  
NICASIANA

DECEMBRIE 2017

B R U M A R



CONSTANTIN  
NOICA  
*sau*  
INSUPORTABILA  
FILOSOFIE

*ŞASE ESEURI  
PRIVITOARE  
LA ONTOLOGIA  
NICASLANA*

Director: Loredana Tîrzioru  
Lector: Gilda Vălcan  
Corector: Rodica Sokola  
Tehnoredactor: Alina Guțuleac

Editura BrumaR  
România – Timișoara  
300050, str. A. Popovici 6  
e-mail: office@brumar.ro  
www.brumar.ro

Copyright © 2018 Mircea Lăzărescu

Copyright © 2018, Asociația Memoria Culturii & Editura Brumar, pentru prezenta ediție. Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate. Reproducerea integrală sau parțială, pe orice suport, fără acordul scris al editurii, este interzisă.

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**  
**LĂZĂRESCU, MIRCEA**

**CONSTANTIN NOICA SAU INSUPORTABILA FILOSOFIE.**  
**ȘASE ESEURI PRIVITOARE LA ONTOLOGIA NICASIANA**  
/ Mircea Lăzărescu. - Timișoara: Editura Brumar, 2018  
ISBN 978-606-726-131-8

821.135.1.

CONSTANTIN  
NOICA

*sau*

INSUPORTABILA  
FILOSOFIE

*ȘASE ESEURI  
'PRIVITOARE  
LA ONTOLOGIA  
NICASLANA*

DECEMBRIE 2017

Mircea Lăzărescu

B R U M A R



# CUPRINS

|  |     |
|--|-----|
| Prolog.....  | 7   |
| 1. Ființa din ontologia lui Noica și reactualizarea<br>Unului neoplatonicean .....         | 13  |
| 2. Ființă, lucru, realitate.....   | 47  |
| 3. Ființă, limbă și lume.....  | 81  |
| 4. Loc, deschidere, limitare ce nu limitează<br>și alte concepte structural spațiale ..... | 97  |
| 5. Epistemologie, transcendentalitate și devenință .....                                   | 119 |
| 6. Origine, temporalitate și devenire<br>Unul transcendentalo-transcendent .....           | 147 |
| Epilog .....   | 160 |
| Bibliografie .....   | 165 |
| Post-scriptum.....   | 169 |





## PROLOG

În cartea sa de debut parizian, *Tratat de descompunere*\*, Cioran pune pe seama insomniilor sale din adolescență șansa de a fi scăpat de sirenele filosofiei. Citim:

„Aveam șaptesprezece ani și credeam în filosofie. Tot ce nu avea legătură cu ea mi se părea păcat sau abjecție; poezii? saltimbanci buni doar să înveselească pe femei; acțiunea? delir al imbecilității; iubirea, moartea? jalnice pretexte ce-și refuză onoarea conceptului... Bucuria sau suferința, ce rușine! Doar abstracția îmi apărea că palpită...

...Și atunci ai venit tu, Insomnie, să-mi zdruncini carnea și orgoliul... tu, care schimbi bruta juvenilă, îi nuanțezi instinctele, îi ațâți visele, tu, care, într-o singură noapte dăruiești mai multă știință decât zilele încheiate în odihnă...

Și atunci m-am întors către filosofie: dar nicio idee nu poate consola în întuneric, niciun sistem nu rezistă veghii. Analizele insomniei destramă certitudinile.”\*\*

Pe scurt, Cioran afirmă că prin insomnie s-a lecuit de filosofie. Dar nu și de suferință. Toată viața el nu a încetat să susțină că în afară de sceptici nu-i poate suferi pe filosofi cei seci și uscați, care nu știu decât de conceptele lor rupte de lume, uitând de disperările acesteia.

Dar Cioran este nedrept. Contemporan cu el, filosoful german Heidegger, invoca angoasa morții ca argument

---

\* Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, Ed. Humanitas, București, 1992.

\*\* *Ibidem*, p. 248-250.

metafizic suprem pentru a coborî spre nimicul ce stă la baza întrebării privitoare la sensul ființei. Angoasă care, ca trăire, nu e comparabilă decât cu plictisul funciar pe care însuși el, Cioran, l-a ridicat la rang suprem de meditație. Alături de extaz.

E drept, filosofi nu au vorbit prea mult despre extaz, dar cu privire la trăirile extatice nici nu se poate vorbi, ele fiind dincolo de gândire și rostire. Pe filosofi aceștia antipatici i-a interesat însă chiar și problema acestui „dincolo”, pe care l-au numit conceptual „transcendență”. De fapt, principalul lucru ce li se reproșează e tocmai limbajul lor uneori de neînțeles. Deși multe din cuvintele pe care ei le folosesc sunt cele ale limbii obișnuite. Așa e, de exemplu, cuvântul „ființă” și „a fi”. Apoi, cuvântul „lucru”, care în latinește se spunea *res*, de unde expresia realitate.

Noica își începe tratatul de ontologie afirmând că ființa nu trebuie căutată „altundeva”, în sublim, ci în lucruri, în cele ce sunt, în realități. Dar, însăși „limba” e o problemă pentru filosofi. La fel expresia „lume”. Ceea ce pare un lucru de mirare. Ce e mai firesc decât să vorbim despre lume? Toată lumea știe ce înseamnă lume, lumesc, faptul de a te retrage din lumea cea mare în lumea ta sau a visa la alte lumi.

Filosofii cei reci, seci și abstracți nu dau însă pace cuvintelor. Ei caută nod în papură chiar unor expresii ca cea de „loc” și a locui. Sau, „a deschide” (a deschide o ușă, un geam, o problemă, o lume). Desigur, sunt și cuvinte mai complicate, cum ar fi cel de „rost” și rostire, care trimit spre ceea ce grecii înțelegeau prin *logos* și *arhé*. Temeiul lucrurilor, faptul că toate ar trebui să aibă un temei, „o rațiune suficientă”, i-a preocupat pe acești oameni cu capul în nori. Mai mult, ei au inventat și o expresie aproape imposibilă pentru a cerceta temeiul. Sau, altfel spus, instanța „condițiilor de posibilitate” ale lucrurilor lumii. Pornind de la conceptul de transcendență, filosofi au denumit instanța cu pricina „transcendentalitate”.

Filosofia, chiar dacă pare omului obișnuit ca ceva ieșit din comun, e recunoscută totuși ca ceva ce se află sădit în fiecare dintre noi. La fel cum „orice om e poet”, tot așa se pare că oricine poate filosofa. Mai cu temei sau în mod zănatec. Deci filosofia – care, după o vorbă a lui Hegel, este lumea pe dos – ar avea și ea dreptul în cetate. Și chiar într-una în care, pe lângă politică, sport și arte, se mai face și știință. Vrei nu vrei, îi arunci pe geam, insuportabilii filosofi se întorc pe ușa din dos.

În România, unul dintre intelectualii care s-au preocupat de filosofie, a fost Constantin Noica. De la moartea acestuia s-au împlinit, în 2017, 30 de ani. Ca om, el nu a fost o persoană insuportabilă, ci una amabilă și fină, plină de umor, cultură și înțelepciune. Dintre cărțile pe care le-a scris, pe lângă cele care ne prezintă bogăția de gânduri frumoase și sensuri adânci încorporate în limba română, multe sunt dedicate unei ramuri anume a filosofiei, cea care se preocupă de întrebarea despre ființă, ontologia.

În secolul XX, puțini filosofi au avut ca preocupare ontologia. Dintre aceștia este cunoscut gânditorul german Martin Heidegger. Dar, perspectivele celor doi sunt diferite. Heidegger, pornind de la un aspect al gândirii lui Kant, se reorientează spre problemele de fond ale ontologiei tradiționale, cu privirea ținută spre începutul presocratic al filosofării. Noica, preluând tema hegeliană a devenirii, se așază cu fața spre nou. Totuși, chiar și într-un scurt volum, în care sunt adunate câteva comentarii privitoare la ontologia lui Noica, e util ca abordarea filosofului român să fie pusă în paralel cu cea a lui Heidegger. Desigur, atât cât se poate, la nivelul unei abordări eseistice, care privește istoria filosofiei, ca să zicem așa, din avion, elicopter sau balon.

Autorul rândurilor de față, îndatorat lui Constantin Noica prin cei zece ani de întâlniri și discuții intelectuale deosebite, între 1977 și 1987, a vrut să cinstească cele trei decenii ce au

trecut de la înmormântarea sa la Păltiniș, printr-o evocare. În acest sens a publicat *Gâlceava înțelepților în jurul timpului*,\* care abordează contribuția generației lui Noica, incluzându-i pe Cioran și Eliade, la conturarea finalului culturii occidentale înainte de izbucnirea postmodernității. Dar, în respectivul eseu, locul lui Noica nu e unul central. Și, mai ales, nu este suficient spațiu pentru o dezbatere în jurul a trei probleme care au rămas prea puțin comentate: – De ce își începe Noica ontologia cu „ființa în lucruri”?; – De ce și-o încheie prin invocarea unui misterios „Unu cu o unică distribuție indiviză?”; – Cum s-ar poziționa ontologia sa în raport cu polarizarea transcendență-transcendentalitate, pe care cele două trimeri extreme o implică?

Ar mai fi o problemă pe care opera lui Noica o ridică, cea a limbii. Preocupat toată viața de ontologie, optimistul Noica, cu privirea centrată pe noutate, aproape că topește ființa în devenire. El se lasă, astfel, ghidat de specificul limbii române, în care cuvântul *ființă* derivă din latinescul „feri” ce înseamnă a curge; și nu din *ens-esse*. În plus, constată cu tristețe Noica, limba română nu are un cuvânt bine afirmat pentru a traduce devenirea hegeliană, pe *aufhebung*, după ce această șansă a fost risipită de expresia „petrecere”. În aceste condiții, pornind de la neologismul devenire, el a inventat un nou cuvânt pentru ființa-devenire: *devenița*. Problematizarea ontologică a limbii pe care o practică Noica, se cere privită și din perspectiva faptului că, după kantianismul lingvistic al secolului al XIX-lea și în paralel cu filosofia analitică a limbajului, în secolul XX s-au afirmat abordarea fenomenologico-semantică a lui Heidegger, precum și „jocurile de limbaj” ale lui Wittgenstein. Pentru a nu vorbi și de mutația realizată de postmodernismul informațional.

---

\* Carte apărută în 2017 la Editura Brumar, Timișoara.

Privind din perspectiva deceniilor care au trecut, elaborarea ontologică a lui Noica, ordonată și sistematică ca o teorie științifică ce se propune a fi testată, apare ca o moștenire tulburătoare a metafizicii occidentale, ca o provocare făcută speculației filosofice, în ultima oră în care se mai puteau elabora sisteme personale. E vorba de a gândi statutul ontologic al procesualității devenirii întru ființă și al spontaneității transcendente a apariției noului, inclusiv deasupra devenirii deja realizate. Mai precis, de impunerea menționatei supracategorii a deveninței, ca unică întrupare a Unului transcendent, în epoca provocărilor vidului cuantic. De aceea, *Ontologia* lui Noica s-ar cere nu doar cinstită în litera ei, ci și cercetată și dezvoltată în spiritul întrebărilor pe care le ridică, în interstițiile și întreteserile dintre lucruri, devenirea întru ființă, devenință și misteriosul, din totdeauna, *Unu*.

Eseul de față încearcă să abordeze astfel de probleme într-o lucrare care, de data aceasta, este direct și explicit dedicată evocării memoriei lui Noica. El are șase părți dată fiind fascinația inconștientă a lui Noica pentru cifra șase.

Abordarea se vrea a fi cât mai simplă posibil, presupunându-se că operele celor invocați sunt cunoscute. Deși, ca să fim sinceri, e dificil să vorbești cu nonșalanță despre lucruri precum transcendentalitatea; și chiar dacă despre înțelesul cuvântului „lucru”. În plus, cititorul ar trebui să fie realmente interesat de provocările ontologice pe care Noica le ridică prin trimiterea la lucruri și la Unu și să accepte reluările aproape stereotipe ale ideilor nisaciene făcute în text.

Insuportabila filosofie face totuși și ea parte, vrem nu vrem, din existența noastră, a oamenilor. Poate chiar din viața noastră de zi cu zi, din bucătăria ei alchimică.



# 1. Ființa din ontologia lui Noica și reactualizarea *Unului* neoplatonicean

## 1.1. Introducere în *Ontologia* lui Constantin Noica

Filosoful român Constantin Noica elaborează, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, o ontologie, bazându-se în mare măsură pe istoria filosofiei occidentale și ținând seama de spiritul științific al vremii sale, a culturii ce s-a impus în Occident după idealismul german, cu orientarea sa evoluționistă și cu teorii științifice bazate pe experiențe controlate. Ideea centrală a ontologiei sale este cea a devenirii, pe care o comentează din perspectiva „devenirii întru ființă” și o ipostaziază într-un nou concept pe care-l numește „*devenință*”. Ceea ce e însă straniu și provocator în demersul nicasian, e trimiterea finală la un *Unu transcendent*, care evocă Unul neoplatonicean. Mai ales că *devenința* e prezentată ca unică întrupare a acestui Unu, iar „elementele” pe care ea le generează, au ca și categorie centrală pe „Unu multiplu”.

Provocarea filosofului nu poate fi lăsată învăluită de mister. Ea se cere sondată, pentru a-i valorifica profundele intuiții speculative.

Încercarea de față își dorește să sondeze terenul în această direcție, să amelioreze misterul și să analizeze parcursul ideilor nicasiene regăsite în *Ontologie*.

Noica s-a preocupat de tema *Unului multiplu* din tinerețe, publicând în 1943, în revista „Izvoare de filosofie”, un articol intitulat *Unu și multiplu*, în care degaja o situație specială

pentru sintagma *Unu multiplu* (fără copulă). El reia această expresie în 1969 în lucrarea *Douăzeci și șapte de trepte ale realului*, la capătul comentării tradiției filosofice a categoriilor (Platon, Aristotel, Kant) pe care le interpretează ca niveluri ierarhic evolutive ale realului. *Unu multiplu* apare în final, ca un fel de supracategorie, ce patronează noua viziune științifică a câmpului și „undeii” pulsatorii. În textele sale de până la această dată nu apare însă tema neoplatoniceană a *Unului* ca atare, plasat transcendent, dincolo de ființă și gândire. Subiectul nu e abordat nici în lucrarea din 1950, *Încercare asupra filosofiei tradiționale*. *Unu* propriu-zis e invocat în *Tratatul de ontologie* (1981), dincolo de „Unu multiplu”, concept menționat ca un nivel categorial. *Unu* e considerat termenul final al instanței „ființei ca ființă”, care ar urma să întemeieze prima instanță ontologică, cea a ființei în lucruri.

*Tratatul de ontologie* a lui Noica are o structură sistematică ascendentă, ce pleacă de la un minim ontologic: lucrul gol de ființă, dar tensionat de o aspirație spre ființă; și se amplifică ființial progresiv prin structurarea unui model al ființei ce intră în *devenirea într-o ființă*. Aceasta din urmă e de fapt o devenire într-o „element”, care e un general concret subsistent (dar nu existent) ce are ca unică categorie pe *Unu multiplu*. Elementul se distribuie indiviz, devenind din mediu exterior un mediu interior al unor individualuri, ce se pot împlini ființial exemplar (înainte de a pieri în mediul elementelor). Elementul elementelor e *devenința*, ca întrupare a lui *Unu*.

Trimiterea la *Unu* neoplatonicean nu e comentată analitic de către Noica, nici în *Ontologie*. Este exclusă astfel din dezbatere întreaga aporetică tradițională a relației dintre transcendența absolută a *Unului* și instanța ființei și a gândirii. Noica reia problematica *Unului* și a *Unului* multiplu în logica sa, *Scrisori despre logica lui Hermes*, cu trimitere la monadologia lui Leibnitz



și la identitatea  $Eu = Eu$  a lui Fichte. Precum și în *Modelul cultural european* unde invocă dogmatica ce se instituie la Conciliul de la Niceea prin dimensiunea trihipostazică a Dumnezeuului unic. Dar el nu dezvoltă speculativ sistematic nici aceste teme. Totuși, două aspecte ale aporeticii neoplatonice sunt sugerate încă de la început. Prima se referă la faptul că instanța elementului (căreia i se aplică *devenința*) nu e una a existenței, deci a ființei efective, ci una a subsistenței. Cea de a doua se referă la o indicație a lui Noica prin care distribuția unică a Unului în devenință, e comparată cu întruparea Dumnezeuului creștin. Trimiterea ar fi, cel mai probabil, la mistica renană.

Ar fi interesant și important să se încerce o analiză speculativă în direcția celor sugerate de Noica, deoarece ontologia sa apare spre sfârșitul secolului al XX-lea. Așadar, într-o perioadă în care știința matematizată care s-a dezvoltat după Renaștere, știința a lumii fizice în primul rând, dar implicând și un principiu antropic, amintește de vechi probleme. Această știință, bazată însă pe transcendentalitate și nu pe transcendență, aduce în dezbatere – de exemplu prin vidul cuantic – nu doar o întrepătrundere între real și neființă, între existent și posibil, ci și problema originării unei constante și universale generativități, a cărei sursă amintește tot mai mult de întrebarea neoplatoniceană: ce e dincolo de ființă și gândire? Plasarea problematicii *Unului* în acest context presupune, ca prim pas, o refacere minimală a drumului pe care a apărut în istoria gândirii tema Unului, plasat dincolo de „limita ființei”. Urmată, după absorbția neoplatonismului de către ontoteologia creștină, de preocuparea preeminentă față de multiplu, dar fără a uita de „poziția” vechiului *Unu*, în locul căruia se impune transcendentalitatea.

În continuare vom reface rezumativ acest drum, pornind de la tema limitei și a nimicului în ontologia greacă.

## 1.2. Unu, limita, ființa și nimicul în ontologia greacă

În filosofia greacă, tema *Unului* și a limitei e prezentă deja la presocratici odată cu ființa lui Parmenides, care este un *Unu* plin, nemișcat, etern și absolut delimitat, fără ca dincolo de marginile sale să mai fie ceva. Această *ființă-unu* este același lucru cu gândirea intuitivă *nous-noein*. *Unu* are o prezență semnificativă și în gândirea matematică a pitagoreicilor, fiind primul și exemplarul termen al unui șir numeric ființial din care însă lipsește nimicul, adică zeroul. Heraclit amintește problematica *unu multiplu* – în formularea *Hen Panta* (pe care Noica o reinterpretează), iar Epicur și Democrit ipostaziază unul în atomi indivizibili, înconjurați de un fel de vid. În lipsa nimicului matematic a lui zero, grecii aveau o înțelegere a vidului și a infinitului (ca nemărginit), radical diferită de modernitatea Europei.

În Grecia Antică, filosofia despre ființă își atinge împlinirea în epoca de aur a lui Platon și Aristotel, când ea gravitează, ca *ousia* și *panteleos on*, în jurul manifestării vizibile, a aspectului – *eidos* (idee), la Platon; sau a formei – *morfé*, la Aristotel. Ființa emerge din *physis* (natură) care se caracterizează prin *auto*, mișcare. În acest context, ontologia lui Aristotel promovează *hilomorfismul* susținut de *energhia* și de aspirația împlinirii, *entelehia*. Ființa ajunge la prezență, se dezvăluie și se afirmă statornic ca *ousia* (*ontos on*, *panteleos on*), în conformitate cu o „optică a producerii”, interpretează Heidegger. Într-adevăr, pe lângă terminologia conceptuală pusă în joc, Aristotel trimite la multe exemple din domeniul meșteșugurilor, iar Platon pune creația cosmosului în seama unui Demiurg. Totuși, Platon, care

păstrează și tradiția matematică pitagoreică, ridică, în dialogul *Parmenides*, și următoarea problemă: dacă *Unu* și *multiplul* participă și ele la ființă?

Aristotel, a cărui gândire exprimă viziunea grecească în care nimicul nu are pondere majoră, introduce și coparticipația psihismului și a logosului la emergența și afirmarea ființei (logos și psihism asupra cărora atrăsese atenția deja Heraclit). Ființa „se spune prin categorii”, formulează stagiritul. Psihismul uman (ce integrează straturile biologice ale sufletului, dar se afirmă specific prin *nous*-intelect) este cel care preia datele (senzațiile, informațiile) lumii și, după ce le transportă și le prelucrează (prin intervenția simțului comun și a imaginației), le înțelege și le afirmă (sau neagă) prin enunțuri, ce se desfășoară după reguli exprimate prin logosul limbaj-gândire (ce va fi analizat ca logică și retorică).

Problematika aristotelică a ființei exprimă un anumit înțeles al limitei, ca limită a unei plinătăți, a unei împliniri ce se delimitează printr-o margine ce se repliază asupra ei însăși. Cosmosul lui Aristotel este delimitat de un prim motor, de un mișcător nemișcat, identificabil cu ființa supremă, care pune totul în mișcare. Iar despre ceva plasat dincolo de această margine, nu se spune nimic.

Un comentariu al unui filosof român\* asupra înțelesului limitei în ontologia greacă (a semantemului *per*) indică înrudirea sa cu proiectul ontologic al lui Heidegger. Se relevă că acest „complex semantic peratologic” exprimă ideea faptului de a tinde către un capăt, pătrunderea până la punctul final, până la limita obiectivului avut în vedere. Substantivul *pera* înseamnă „capăt”, „limită”, „extremitate”. Verbul denominativ *peratoo* înseamnă a limita, a lua sfârșit, a se termina, a duce la capăt, a împlini. *Pera*

---

\* Gabriel Liiceanu, *Despre limită*, Ed. Humanitas, București.

### Ființa privită prin optica producerii

În cursul său din 1927, *Probleme fundamentale ale fenomenologiei*, Heidegger sugerează interpretarea viziunii grecești asupra ființei prin optica producerii. Aspectul (*eidos* – ideea) sau forma (morfé, hilomorfism) indică ființa manifestată fenomenologic ca „produsă”, pornindu-se de la materia selectată și așezată la dispoziție (în sensul de avere a lui *ousia*) care e prelucrată avându-se în vedere, printr-o privire anticipatoare care întruchipează, țelul a ceea ce se împlinește. Acest model este explicit la Aristotel, el trimitând în egală măsură la meșteșugul de orice fel (inclusiv medicina sau arta oratoriei), cât și la afirmarea naturii, a *fisis-ului*. Se ridică problema dacă – și dacă da, atunci cum – optica producerii ar putea funcționa pentru perioada modernității și în prezent.

Ceea ce se poate constata în modernitatea Europei este că producția de tip meșteșugăresc s-a complexificat prin multiple intermediari. Iar cu nașterea și înțelegerea manifestării fisisului ajunge și ea, progresiv, tot mai mult mediată de un plan teoretic, susținut de matematică. Faptul e consonant cu interesul crescut al filosofiei din această perioadă pentru metodologie, asupra căreia se oprește și Noica. Invenția în domeniul mijloacelor de a produce pare a trece în prim-plan. Intervine însă și o expandare a schimbului de produse. A comerțului deci, care, în formă mai puțin dezvoltată, e și o caracteristică a lumii greco-romane, cu banii și drumurile sale. Puterea stimulativă a proprietății abstracte a modernității, a capitalului dincolo de produsele pământului și a atelierelor, va subvenționa tehnologia. Mediarea expansivă intervine și în tehnologia logosului. Dacă miracolul greco-roman are unul din fundamente în inventarea scrierii alfabetice vocale și utilizarea papirusului, Europa va beneficia de tipar și de hârtie, pentru susținerea unor dezbateri dialectice care nu se mai limitează la spațiul universitar. „Producerea”, fie de bunuri de consum, fie de oameni educați, de idei, opere de artă sau descoperiri științifice, își mută astfel interesul asupra condițiilor sale de posibilitate.

Explorarea „resurselor naturale” devine, în raportarea la natură, la fel de importantă ca și cultivarea pământului, producerea de plante și animale. Iar metodologia, la fel de utilă ca și utilizarea efectivă de unelte. Cât despre planul teoretic, medierea la nivelul fundamentelor o realizează matematicile. Optica producerii rămâne probabil sugestivă și pentru o metodologie postmodernă, dar ea nu-și mai poate refuza meditația asupra medierii producerii.

Poate, de aceea, Noica insistă în ontologia sa asupra elementului care e, în cele din urmă, un „mediu” ce mediază.

este și un concept de identitate spațială a lucrurilor, mai ales a corpurilor ale căror proporții depășeau puterea de cuprindere a omului (e.g. marea, pământul). Așadar, o limită ce nu poate fi experimentată nemijlocit. Așa e limita cosmosului ca întreg – la Pitagora – care se constituie ca graniță absolută ce desparte spațiul finitului de ne-limitat (*apeiron*). Limita desemnează punctul extrem, dincolo de care corpul încetează să mai fie ceea ce este. Ea este echivalentă cu sfârșitul. Dar un sfârșit resimțit ca împlinire a unui lucru. Și deci, totodată, cu locul de unde el abia începe să fie ceea ce este.

Eminența ontologică a limitei e atât de mare la greci – subliniază comentatorul –, încât inexistența limitei exclude orice discurs ontologic. Și însăși existența ființei ca atare. Un lucru capătă identitate tocmai pentru că sfârșește undeva. *Peras* – limită, *telos* – capăt, împlinire și *morfé* – formă, sunt, pentru Heidegger, cele trei cuvinte care, în gândirea elină, con-lucrează la determinarea oricărei ființe a ființării (*Sein des seiendes*). Limita nu e, în ontologia greacă tradițională, de depășit, ci de atins. Pentru greci nu imposibilitatea depășirii unei limite era un stimulent, ci imposibilul atingerii ei. Această viziune va rămâne o constantă în universul spiritualității eline. Comentatorul peratologiei găsește o confirmare a acestor idei în felul în care

Heidegger interpretează maniera în care grecii au înțeles ființa, ca „prezență statornică”.

Problematica transcendenței, înțeleasă ca depășire a unei limite ontologice, nu apare în acest orizont al filosofiei clasice grecești care pledează pentru plenitudinea ființării și pentru continuum ontologic (între haos, potență, ființa împlinită și ființă eminentă, așa cum comentează Levojoii<sup>\*</sup>), gândire care nu are decât comentarii ocazionale privitoare la nimic (*me on*).

Noica, când face bilanțul filosofiei tradiționale, diferențiază între perioada greacă, pe care o numește „a ființei”, și perioada modernității, pe care o denuțește a spiritului sau a dialecticii, iar în prima fază a elaborărilor sale ontologice, el identifică ființa cu dialectica. De aceea e de așteptat ca filosoful român să nu adere la viziunea plenitudinii ființiale grecești, care l-a preocupat așa de mult pe Heidegger. Deși amândoi acordă o importanță deosebită conceptului „deschiderii”<sup>\*\*</sup>, Heidegger se referă în primul rând la deschiderea unei lumi a comprehensiunii ființei de către Dasein; pe când Noica, la deschiderea unui drum de structurare a ființei în real, la chemarea ființei ca ființă, care, la rândul ei, se impune ca devenință. Devenirea, pe care Noica pariază, pare a fi marea absență din ontologia lui Heidegger, cu toate multiplele vase comunicante dintre gândirea celor doi filosofi.

---

\* Arthur Levojoii, *Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, Ed. Humanitas, București, 1997.

\*\* A se vedea Chenarul 4 și Capitolul 4.

### 1.3. Unu, dincolo de *ființă* și de *tot*, în neoplatonismul antic

Spre sfârșitul filosofiei grecești, în perioada de ascensiune a religiei creștine, în Imperiul Roman apare, odată cu Plotin, orizontul speculației neoplatonice, care-și pune problema Principiului aflat „dincolo de ființă” (επέκεινα της συσιας). De fapt trimiterea e spre un dincolo de ființă și gândire, în direcția unui Principiu (*arhé*). Punctul de plecare este în Platon, în dialogurile *Parmenide* și *Republica*. În poziția Principiului se află *Unul* și *Binele*, identificate cu zeitatea. Ierarhia lui Plotin invocă nivelele: Unu, *nous* (gândire, intelect, incluzând intelectul divin care are și el ființialitate), *psyché* (suflet); urmează viața și lumea sensibilă. Relaționările ierarhice se fac descendent, emanenteist, după modelul distribuției indivize a luminii.

Deoarece *Unu* este o instanță dincolo de ființă și gândire, se presupune o limită. Deci, ființa împlinită presupune totuși ceva dincolo de ea, ceva ce stă la originea însăși a apariției și manifestării sale. De remarcat că această temă filosofică a „transcendenței”, pe care neoplatonicienii o introduc și pe care Heidegger va fi tentat să o regândească, pune în joc metafore spațiale. Adică, limita peste care se trece urmează să se transceadă într-o zonă în care Principiul stă la temelia ființei ca un *arhé*. Limită dincolo de care nu mai e prezentă ființa și nu mai are cum să înainteze gândirea discursivă, desfășurată și exprimabilă (*dianoia*). Faptul conduce la o aporetică pe care continuatorii lui Plotin au încercat să o sondeze și să o depășească.

Gânditorii care se succed până în secolul VI după Hristos, între Porfir și Damascius, propun diverse soluții aporiilor neoplatonismului.\*

Pe scurt, Porfir sugerează că *Unul* ar putea fi dotat cu capacitatea „faptului de a fi” nefiind totuși ființa (determinată); astfel s-ar putea realiza o articulare cu lanțul causal al ființelor. Iamblicos sugerează două ipostaze ale Unului: una îl păstrează complet transcendent (e inaccesibil, de negândit); cealaltă ar putea realiza o legătură causală cu generarea ființelor la nivelul cel mai înalt al inteligențelor divine. Proclus, autorul care a avut, alături de Plotin, cea mai mare influență asupra ontoteologiei creștine din secolul XIII, revine la transcendența absolută și integrală a Unului, care rămâne inaccesibil și indicibil. El sistematizează ierarhia celor ce țin de ființă, gândire și viață, Unul plasându-se, ca „neființă”, într-o poziție superioară ființei. Principiul este anterior chiar „faptului însuși de a fi”. În consecință, el va fi gândit ca negare a ființei, ca neființă (este prima dată când neființa capătă un asemenea rang ontologic superior). Neființa aceasta a principiului (*ouden*), superioară ființei (deci mai bogată și pleneră decât ființa), e diferită de neființa de rang inferior ce urmează descendent ființei, *meon*. Proclus acceptă totuși o legătură causală a Unului cu instanța ființei, care se realizează însă descendent, prin „henade”, care coboară ca replici (de rangul zeilor) dinspre Unu spre ființă. Ca și pentru alți neoplatonicieni, domeniul ființei include, la Proclus, și intelectul divin. În final, Damascius realizează o sinteză a gândirii neoplatonice pe care o radicalizează într-o direcție teurgică. El are astfel în vedere faptul ca Principiul absolut să fie considerat ca și necoordonat cu nimic din zona a tot ceea ce ține de ființări, deci ca absolut

---

\* Marinela Vlad, *Dincolo de ființă. Neoplatonismul și aporiile originii inefabile*, Ed. ZETA, București, 2011.



transcendent. Pentru aceasta, Damascius analizează detaliat raportul între principiu și tot. Întreg domeniul a ceea ce poate fi gândit este inclus în acest tot-totalitate astfel încât, până la urmă, Principiul nu poate ieși absolut complet în afara acestor limite. Totuși, dincolo de „*unu-tot* anterior totului” poate fi intuit și un Principiu absolut transcendent resimțit ca o aspirație, spre care gânditorul poate năzui. Și spre care ar putea „înainta prin vid”. Elaborarea lui Damascius se bazează pe o conversiune radicală a lui Unu într-un nimic de ordin superior, într-un *ouden* inefabil, radical diferit de orice nimic ființial, *meon*.

Se cere reliefat faptul că ultimii neoplatonicieni, comentând problematica transcendenței, a Unului (și Binelui) aflat dincolo (de limitele) ființei și gândirii, au ajuns, pe cale speculativă, la tema unui „nimic puternic”, chiar supraființial, ce participă la întemeierea ontologică.

Elaborările neoplatonice au în vedere un domeniu pe care ontologia, ce gândește despre ființă, nu poate să-l ignore: ce (sau cine) este „dincolo de ființă”, de marginile a tot ceea ce ține de domeniul ființei și ființării, în calitate de temei (*arhé*), criteriu, cauză, fundament, pentru ființă și ființare? Soluția, ce s-a găsit la finalul Antichității, a fost mariajul neoplatonismului cu dogmatica creștină a Dumnezeului trionfic dar unic, care, conform tradiției biblice, este ființă („sunt cel ce este” îi răspunde Dumnezeu lui Moise).

În direcția plenitudinii ființiale, speculația ontoteologică antică a mai comentat tema prea plinului ființial al *pleromei*, ce se revarsă și se distribuie indiviz prin emanații. (*Pleroma* e invocată mai ales de unele gnoze, dar ea apare și în creștinism, predominant la Pavel). În sinteza ontoteologică din vremea misticii renane, Dumnezeu este comentat, între altele, și ca Principiu ce creează lumea prin revărsarea emananteistă a preaplinului Bunătății sale.

#### **1.4. Dumnezeuul absolut al creștinismului ca Unu-Tot. Principiul cerului; nașterea eului și a științei matematizate**

Gândirea filosofică a modernității datorează mult secolului al XIII-lea, perioadă de apogeu a scolasticii și misticii renane. Este momentul în care se conturează și parametrii ontoteologiei creștine, a unui Dumnezeu unic și absolut, care nu doar a creat lumea din nimic, ci l-a și plămădit pe om după chipul și asemănarea sa. Dumnezeuul creștin de după Niceea era însă și trihipostazic, cele trei persoane ale sale iubindu-se reciproc și comunicând între ele din eternitate, prin „perihoreză”. Augustin comentează cum imaginea acestui Dumnezeu se găsește în străfundurile sufletului omenesc (*abditos mentis*) unde oricine o poate descoperi. Dumnezeuul Bibliei, în conformitate cu Vechiul Testament, este ființial. Dar numele divine nu-i pot fi atribuite decât prin absență sau exces – comentează Dyonisie Pseudo Areopagitul –, astfel încât s-ar putea spune despre ființa supremă că e supraființială, supraesențială etc. Atât Augustin, cât mai ales Dyonisie infuzează creștinismului viziunea neoplatonică, ultimul accentuând imaginea ierarhiei. Influența neoplatonică se realizează și pe filiera arabă, în special prin cartea *Liber de causis*, iar în final prin traduceri directe din Proclus. Unu emanenteist intră astfel în orbita determinațiilor lui Dumnezeu.

În neoplatonism, Unu împreună cu Binele reprezentau Principiul, aflat „dincolo de ființă”. Dumnezeuul iudeo-creștin este însă, așa cum s-a amintit, și ființial, chiar dacă într-un mod paradoxal, dincolo de comprehensiune. Ontoteologia creștină asimilează până în secolul al XIII-lea nu doar neoplatonismul, ci

și multiple alte aspecte ale elaborărilor filosofice și ontoteologice ale Antichității, mai ales platonice și aristoteliene (unele receptate pe filiera arabă). De la Platon e preluată doctrina ideilor eterne, în relație cu un Demiurg. De la Aristotel e preluată, pe de o parte, înțelegerea psihismului uman prin *nous*-intelect, care are o fațetă posibilă și alta în act. Pe de altă parte, e integrată viziunea cosmologică privitoare la un univers „închis”, circular, cu trei etaje, și anume: Cel mai de jos e cel în care se află lumea sublunară, câmp de manifestare a ființei, sub aspectul tuturor categoriilor sale. Al doilea nivel este cerul, ce are o mișcare circulară eternă, guvernând întreaga generare și corupție a lumii sublunare. Al treilea nivel este primul motor, nemișcatul care mișcă; și care e echivalat cu Dumnezeu. În combinație cu interpretările platonice (din Phaidros și Timaios), cu doctrina stoică a sufletului lumii și cu inteligența (*nous*-ul) lui Plotin, se conturează acum o paradigmă ideatică ce a fost numită sugestiv „principiul cerului”<sup>\*</sup>. Mai precis: cerul inteligibil, ca suflet divin (posibil și activ), mediază între unu și multiplu.

Principiul cerului, ce susține o viziune asupra universului ca fiind limitat, „închis”, „mărginit” (cerul e cuprinzătorul întregii lumi), a fost supus unei ample dezbateri, în urma a două cenzuri întreprinse de episcopul Etienne Tempier, la Universitatea din Paris, în 1270-1277. Controversele s-au purtat în jurul tezei averoiste a unității intelectului și a celei a eternității lumii (eternitatea, asigurată de circularitatea cerului, nu neagă creația divină, ci neagă existența unui început absolut și demonstrabil în mod necesar al timpului). Erodarea principiului cerului, în urma dezbaterilor vremii, a precedat și a făcut posibilă apariția ulterioară a concepției despre un univers nelimitat,

---

\* Alexander Baumgartner, *Principiul cerului*, Ed. Humanitas, București, 2008.

des-mărginit, corelat multiplicității lumilor, precum și a empirismului și a conștiinței (eului). În perspectiva problematicii „Unului multiplu”, momentul poate fi considerat cel al virajului dinspre preponderența Unului, spre cea a multiplului.

Tot în secolul al XIII-lea poate fi plasată punerea bazelor eului (sinelui) conștient, de către mistica renană\*. Școala renană, inaugurată de Albert cel Mare, a asimilat pe multe căi neoplatonismul și ideea de Unu emanenteist, ce se integrează în instanța (supra)ființială a lui Dumnezeu. Replierea, ce se realizează în cadrul vieții beatifice în direcția în-dumnezeirii, e mediată de intelectul activ. Ea e posibilă deoarece, conform doctrinei lui Augustin, treimea Dumnezeului unic se regăsește – așa cum s-a menționat – în adâncurile subiectivității propriului suflet. Aici, misticul îl întâlnește pe Dumnezeu ca „Sine”, iar la Meister Eckhart ca „Eu”. Se pun astfel bazele eului conștient – prin Luther, Calvin, Descartes, Looke etc. –, a cărui doctrină se va dezvolta în modernitatea Europei în direcția persoanei conștiente a lui Kant. Un aspect specific al misticii renane îl reprezentau speculațiile asupra reduplicării Unului în sine însuși, pentru a naște pe Dumnezeu fiul, din aceeași esență dumnezeiască. Așadar, fără a ieși din sine. Astfel, Hugo Ripelius scrie:

„Unul se zămislește pe sine însuși, și ca el însuși în care se continuă și revine la el. Dumnezeu tatăl naște din sine însuși un alt el însuși care este asemănător cu el dar în același timp altul, pe Fiul, cum zice Augustin”.\*\*

Această doctrină se regăsește în formularea lui Noica privitoare la replica unică a Unului; replică de aceeași ființă cu el, care în sistemul nicasian este devenința.

---

\* Alain de Libera, *Mistica renană, de la Albert cel Mare la Meister Eckhart*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1997.

\*\* *Ibidem*, p. 46.

### Vechiul și noul nimic\*

Felul în care gândirea grecească clasică concepea limita ca împlinire se corelează cu modalitatea în care ea a avut rezerve față de nimic și infinit. Faptul se evidențiază mai clar în zona matematicului, domeniu în care s-a dezvoltat atunci o geometrie diferențiată – a cărei baze fuseseră preluate de la egipteni – și o aritmetică bazată pe cifre-forme; care însă refuza nimicul lui zero. Cifrele grecilor (și ale romanilor) erau „pline” și pozitive, „substanțiale”, neacceptând ideea de incomensurabil și irațional; dar mai ales respingându-l pe zero. Istoric este atestat că în lumea culturii grecești zero era cunoscut, el fiind descoperit de babilonieni în cadrul calculelor din sistemul lor sextagenar; dar, doar ca „interval”. Acest zero – interval nu a fost acceptat însă de greci ca parte a șirului numeric, înaintea lui unu (ca număr par, ce convertește șirul spre numere negative și compune paradoxal în operațiile aritmetice cu alte numere, introducând un infinit aparte). Nimicul lui zero era presimțit ca periculos. El era lipsit de formă și substanță, nu se comporta la fel ca celelalte numere (orice număr înmulțit cu zero este egal cu zero). În matematica grecească nu există o distincție semnificativă între forme și numere. Simbolul mistic al cultului pitagoreic era un număr-formă : pentagrama. Introducerea nimicului lui zero ar fi distrus, pentru greci, raporturile frumoase și armonia lumii (nu se analizase și nu se comenta pe atunci că și numărul de aur este un număr irațional). În acest context ideatic nu exista conceptul de limită, înțelesă ca limită de depășit, ca „dincolo de...”. Și nici cel de vid autentic. Lumea avea plenitudine, armonie și finitudine.

Drumul lui zero spre cultura occidentală e plin de peripeții. El ne poartă spre India unde cohortele lui Alexandru Machedon îl duc și pe zeroul babilonian; iar acesta întâlnește acum o lume brahmanizată, în care nimicul absolut e la mare cinste. Matematicienii indieni includ pe zero în șirul numeric, iar arabii îl preiau, transmițându-l spre Europa. Aici, în secolul XII, în zonele de cultură arabă (și iudaică), zero e acceptat cu naturalețe. Pentru

ca, după 1200, să ajungă și în Italia, întâlnind o cultură creștină care, prin ontoteologia sa, accepta acum creația din nimic. Și care, în plus, absorbise neoplatonismul. Astfel, modernitatea Europei se va dezvolta împreună cu o matematică ce utilizează din plin zeroul și noul infinit pe care îl dezlănțuia.

\* Charles Seife, *Zero, biografia unei idei periculoase*

Apogeul ontoteologiei creștine din secolul al XIII-lea nu doar instituie criteriul unui Dumnezeu absolut și creator, ci va influența gândirea modernității și prin noul înțeles al nimicului ce se conturează în această perioadă. Tema nimicului era prezentă în Vechiul Testament prin mitul creării lumii din nimic. Asimilând neoplatonismul, ontoteologia creștină a integrat și speculațiile acestuia privitoare la nimic, accesibile cel puțin prin lucrările lui Proclus; astfel încât Deitatea lui Meister Eckhart se caracterizează nu doar prin *Unu*, ci și prin Neant. În sfârșit, în secolul al XIII-lea e preluat nimicul elaborat de indieni sub forma cifrei matematice zero, ce a ajuns, prin intermediul arabilor, în Europa. Sinteza originală a nimicului ce se constituie acum, în zorile modernității europene, este cea a unui nimic operativ, ce se combină cu realul, în care intervine activ. Înțelegerea științifică a ființei ființării se va realiza, în Europa, tot mai mult prin intermediul științelor, ce au încorporat nimicul matematic. O matematică reformulată, în care zeroul, pătruns în șirul numerelor, modifică profund operațiile cu acestea, susținând numerele iraționale. Știința fizică va accepta acum să opereze cu vidul, ce este invocat de către Pascal, atât cu sensuri fizice, cât și metafizice. Gradele de ființă se nuanțează tot mai mult și prin intervenția unui „posibil” ce descinde mai mult din logica scolasticii decât din potența lui Aristotel.

Iar noul infinit al Renașterii, bazat și el pe nimicul lui zero, e diferit de infinitul antic.

Comentariile privitoare la multiplicitatea lumilor și ființelor raționale posibile ce se desfășoară între Ockham și Kant, avându-l ca bard pe Giordano Bruno, se referă la ființări aparte, plasate într-o zonă intermediară dintre vechile entități mitologico literare și noile entități fizico-matematice. Tradiționala substanță aristoteliană se încarcă de ficționalitate. Iar după acceptarea câmpurilor gravitaționale și pulsatile, ea va tinde să se disperseze într-un întreg diapazon ontologic al subsistențelor. Științele matematizate ale naturii care s-au dezvoltat după Renaștere, stimulate fiind și de gândirea lui Descartes și Leibnitz, ajung, după Kant, să se impună ca o adevărată dimensiune a existenței umanului imersat în transcendentalitate. Pentru studierea acestui câmp al științelor va lua naștere epistemologia.

## 1.5. Transcendențialitatea kantiană și devenirea hegeliană la finalul filosofiei modernității. Heidegger și Noica

Ideea de transcendență a apărut ca o consecință a limitei pe care o pretindea deplina prezență, împlinirea și deplinătatea ființei din ontologia clasică grecească. Ființa absolută a Dumnezeuului creștin era pe de altă parte ne-limitată, finită fiind doar creatura. Ființa finită a omului iscodește însă în continuare lucrurile, chiar dacă prin aceasta trebuie să sondeze și să elaboreze instrumente și metode speciale. Noica, preocupându-se de filosofia modernității, scoate în relief interesul constant al acesteia față de metodă. Deși sesizează amploarea ce o iau științele în perioada postrenascentistă, el nu e, în mod special, atent asupra matematizării acestora – și încă, cu o matematică ce l-a încorporat pe zero. De aceea, când se oprește asupra lui Kant, Noica nu reține întrebarea care argumentează *Critica rațiunii pure*: cum sunt posibile judecățile sintetice apriori ale matematicii și fizicii pure? Totuși, el descoperă și subliniază, la filosoful din Königsberg, problematica limitei, care, așa cum s-a comentat, i-a preocupat intens pe elini. Noica o identifică în sistemul categorial kantian la cel de al doilea grupaj, cel al categoriilor calității: realitate-negație-limitație. Filosoful român va specula în ontologia sa asupra „limitației ce nu limitează”, ci înființează. Astfel, de la început, limita e minimalizată, depășită, lăsată în urmă. Dincolo de Kant, Noica va fi însă fascinat de devenirea lui Hegel. Pentru el, filosofia modernității nu mai este la fel ca cea antică, una a ființei, ci una a dialecticii, a devenirii.



Cele două concepte principale ce apar în finalul marelui al filosofiei modernității, cel al transcendentalității și cel al devenirii, sunt, de fapt, cuplate. Ambele trimit „dincolo de limită”, chiar dacă altfel decât Unu neoplatonicean.

Ontologia lui Heidegger și cea a lui Noica se înscriu în această paradigmă. Dar, ei vor face apel în mod diferit la cele două teme și la cei doi filosofi menționați, gânditori de răscruce, care, de aceea, se cer invocați, pe scurt, la acest nivel.

Filosofia kantiană, ce impune tema transcendentalității, se plasează la capătul înțelegerii creștine a omului, ca încununare a creației. Omul lui Kant, ca specie reprezentativă pentru „orice ființă rațională finită posibilă”, continuă să aibă în vedere o instanță infinită și creatoare, singura ce are acces la „lucru în sine”. Structura sa de ființă trimite însă spre o transcendentalitate abisală, din care izvorăsc categoriile sensibilității și ale intelectului; precum și „poziționarea ob-jectuală” a ființei perceptibile. Sau, cu alte cuvinte, la baza constituției de ființă a omului stă o instanță apriorică transcendentală, care asigură condițiile de posibilitate ale experimentării lumii fenomenale. Unitatea apriorică a judecăților sintetice adevărate ale matematicii și fizicii pure, își are sursa în acest abis transcendental.

Prin invocarea transcendentalității, construcția kantiană devalorizează însă parțial tradiționala transcendență neoplatoniceană, cea a Principiului plasat dincolo de ființă și gândire. Transcendența nu mai apare acum ca fiind încărcată de ființialitate potențială. Ea nu mai e o sursă generatoare de ființă. Transcendența apare la Kant ca o idee aspiratoare, ca o țintă infinită pentru ideile reglatoare ale rațiunii. În schimb, din abisul transcendentalității e oferită, pentru om, libertatea.

Kant forjează imaginea unei persoane umane libere, centrată de un eu conștient și dotată cu subiectivitate, ce realizează sinteza lui „eu gândesc”. Imagine despre un om-subiect,

care, încă din Renaștere, se raportează la o lume-obiect tot mai mult prin intermediul unor științe pozitive, empirice și matematizate. Sinteza kantiană impune acum conceptul de „lume” (fenomenală), noțiune care, în tradiția metafizicii, nu avea o suficientă relevanță filosofică. De fapt, Kant deschide un drum pe direcția căruia, teoriile științifice matematizate se impun semnificativ ca mediatore între subiectul conștient și sensul realității efective, manifestându-se ca o adevărată dimensiune a omului, a raționalității sale. Accesul spre ființă, care pe vremea lui Aristotel părea a se putea realiza nemijlocit de către subiectul individual înrădăcinat în contextul vieții cotidiene, se relevă de acum încolo ca fiind unul mijlocit, prin instanța teoretică a științelor și a fundamentelor acestora și astfel, prin apelul la transcendentalitate.

La capătul idealismului german, Hegel introduce conceptul de devenire, inițial dinspre fenomenologia spiritului. Odată cu acest pas, filosoful german se plasează deasupra polarizării subiect – obiect, sprijinindu-se pe instanța spiritului absolut. Preeminența transcendentului asupra transcendenței, propusă de Kant, este astfel parțial temperată. Devenirea („aufhebung”) se referă la o metamorfoză ființială sporitoare, printr-un progres ce se bazează pe o continuă diferențiere multiplicatoare și complexificare. Adică o neîncetată expansiune, ce e drept ordonată, a multiplului și diversului, deasupra contradicțiilor ce sunt sintetizate într-o nouă noutate. Acest progres implică păstrarea și integrarea în noi exprimări ființiale a ceea ce a fost deja manifestat, câștigat, asertat, astfel încât capătul de drum integrează, în prezența sa, și drumul parcurs. Deci trecutul. În *Logica* sa, Hegel comentează „Realitatea” ca integratoare a existenței și esenței, a subiectivului și obiectivului, punând-o sub cupola absolutului. Iar realitatea sa e rațională.

Devenirea hegeliană poate fi considerată cea de a doua mare noutate a speculației occidentale după cea a transcendentalității kantiene. Ea deschide o paradigmă a culturii care, după ce va părăsi spiritul absolut, se va extinde și în lumea științei. Tema devenirii s-a manifestat în secolul al XIX-lea predominant prin ideologia progresului evoluționist nelimitat (spre „ceva” superior și „mai bun”). Exemplară e doctrina lui Darwin care se aplică ierarhiei lumii biologice, provocând întrebări în legătură cu apariția vieții pe pământ și privitoare la originile omului. Apoi, evoluționismul a marcat cosmologia, încă de pe vremea teoriei Kant-Laplace. Oricum, în secolul XX, odată cu Big Bangul și ideea morții termice a universului, se elaborează neîntrerupt scenarii evolutive care dau socoteală de nașterea stelelor și planetelor, de diverse generații succesive, până se creează, în anumite locații privilegiate, condițiile de posibilitate pentru apariția vieții și a ființelor raționale. Existența umană este și ea inventariată în perspectivă evoluționistă, prin amplificarea progresivă a telencefalizării, a apariției vorbirii articulate, acțiunii controlate și a creierului social, prin trecerea, în Neolitic, la sedentarism, agricultură, scris și ritualuri sacrale; iar apoi, prin derularea progresului în istorie, pregnant cel puțin în planul tehnologiei. Există, evident, pentru noi, cei de azi, o istorie a scrisului și a cunoștințelor generale, a matematicilor, o istorie a filosofiei și chiar a religiilor. Perspectiva istorică s-a repercutat și asupra înțelegerii filosofiei. Astfel, Eliade a analizat cum culturile sacrale de dinaintea apariției filosofiei și științelor din perioada miracolului grecesc, nu erau indemne de problematizări ontologice. Aspirația spre înțelegerea sensului ființialității s-a manifestat constant la omul prefilosofic, în cadrul polarizării vieții sale spirituale între sacru și profan. Iar problematica ontoteologică s-a menținut, cu diverse accente, în toată perioada în care filosofia și-a dezvoltat parteneriatul său cu

## Înțelesuri ale transcendenței

### Transcendența

Unu  
Bine

- Transcendența sacrală tradițională (zeii sunt „dincolo”, „altundeva”; ei generează, controlează, ajută oamenii)
  - Ființa pleneră a mitologiei antice, optica ontologică a producerii.
- Transcendența speculativă neoplatonică (Principiul e „dincolo de ființă și gândire”).
- Transcendența Dumnezeului monoteist (creștin) (Dumnezeu este „Ganz Andere”).

### Transcendentalitatea

Kant

- La Kant, transcendența se reduce la o sarcină infinită a rațiunii  
La Hegel, transcendența e absorbită de spiritul absolut  
Transcendența în viața cotidiană (e.g. obiectivul unui proiect e dincolo de starea prezentă, deci transcendent ei)
- Transcendența la Heidegger: transcendența e o dimensiune transcendental-apriorică a constituției de ființă a Dasein-ului, ce învăluie orizontul lumii în cadrul existențialului a-fi-în-lume

- Transcendentalitatea fenomenologică a lui Husserl.
- Transcendentalitatea întemeierii științelor matematizate (a epistemologiei).

științele. Privind dintr-o astfel de perspectivă, se ridică problema unei schimbări actuale a filosofării, în cadrul relaționării sale cu științele. Dacă ontoteologia nu a dispărut în perioada istorică în care filosofia a ajuns regină, meditația filosofică nu ar avea de ce să dispară în vremea în care în prim-plan se plasează științele, susținute major de matematică.

Noica și Heidegger gândesc în acest moment istoric, în care reverberează atât moștenirea lui Kant, cât și cea a lui Hegel, dar de pe poziții diferite.

Heidegger rămâne centrat strict pe perioada filosofică a umanității, cea dintre presocratici și Hegel. El pune accent pe începutul acesteia, atunci când s-a ridicat pentru prima oară problema ființei. Pregătirea momentului aurorar al presocraticilor, prin comportamentul și speculațiile omului sacral, nu-l interesează. Și nici tema hegeliană a devenirii, urmată de evoluționism, creșterea cunoașterii științifice și a epistemologiei. El reține de pe urma acestora doar alienarea produsă de noua tehnologie. Ignorând devenirea, Heidegger menține însă marea tematică filosofică a transcendentalității, interpretând omul filosofiei ca un Dasein ce există prin deschiderea și proiecția sa într-o lume, conturată prin transcendentali apriorici. Lume în mijlocul căreia ființa apare, luminând, prin intermediul limbii.

Noica, în schimb, pariază pe devenire și pe viitor. El nu acordă o importanță la fel de mare transcendentalității și analiticii ființei gânditoare a omului. Dar, deși nu se preocupă de epistemologie sau de fundarea filosofică a științelor, e intens interesat de rezultatele și exemplele pe care știința le oferă ontologiei. Devenirea hegeliană se impune ca bază de plecare a speculației sale. Prin progresele cunoașterii științifice cumulate în secolul XX, ea oferă o perspectivă evoluționistă ce plasează omul în continuitatea și într-o poziție de depășire integratoare a

biosului. Cele trei elemente originare, la care Noica face obsesiv apel, sunt: – câmpul electromagnetic pulsatil (*phisis*-ul); – viața autoreproductivă și expandantă (complexificator, evolutiv); – raționalitatea umană (istorică). Pornind de la devenire, Noica speculează asupra întemeierii acesteia într-un „element al elementelor”, plasat la nivelul ființei ca ființă; și pe care îl denumește *devenință*.

Devenința nu are însă capăt, o limită precizabilă prin ea însăși. Începutul și sfârșitul „absolut” rămân neabordabile. Autogenerativitatea creatoare și integratoare a deveninței trebuie să dea socoteală de toate.

Și astfel, Noica își amintește de *Unul* neoplatonician, ghid exemplar pentru problematica transcendenței, marginalizată de modernitate, Kant și urmași. Ce semnificație ar mai putea avea tradiționalul Unu într-o ontologie de la sfârșitul secolului al XX-lea, după stufoasa dezvoltare a epistemologiei postkantiene; și în vremea în care evoluționismul, expresie a devenirii hegeliene, a cuprins cu furie cosmologia?

## ANEXA I

### Rezumatul *Tratatului de ontologie* a lui Constantin Noica\*

Constantin Noica publică în 1981 un *Tratat de ontologie* împreună cu o lucrare inedită, redactată în 1950, Încercare asupra filosofiei tradiționale. Ambele apar reunite în cartea cu titlul *Devenirea întru ființă*\*\* . Autorul își exprimă convingerea că istoria filosofiei, cea antică „a ființei” și cea modernă „a spiritului”, a degajat teme ontologice fundamentale, care se cer însă regândite și reformulate în noua lume în care a intrat omenirea odată cu revoluția științifică actuală. Deci, o bună parte a ideilor lansate de presocratici, de Platon, Aristotel, Augustin, de Kant sau Hegel, își pot regăsi noi înțelesuri, păstrând deschis orizontul devenirii ființei. Orientarea sa explicită e spre viitor. În *Tratatul* din 1981, problematica devenirii întru ființă își găsește o expunere mult mai sistematică decât în sinteza din 1950. Dar Noica călătorește într-un teritoriu în care puțină lume mai umbla, majoritatea temelor fiind părăsite de peste un secol de gânditori\*\*\* . Devenirea lui Hegel, ce a explodat în evoluționism și istorism, își pierduse forța prin însăși devalorizarea ideii de spirit absolut. Apoi, mai era neglijarea domeniului specific al ontologiei de către filosofia de școală. Singura încercare sistematică din secolul XX, cea a lui Hartman, era lipsită de îndrăzneală, de deschideri spre nou și spre devenire.

---

\* Anexa I reproduce în mare măsură capitolul 5.3. din cartea autorului *Gâlceava înțelepților în jurul timpului. Cioran, Eliade, Noica... și Heidegger.*

\*\* Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

\*\*\* În plan internațional mai e citată lucrarea lui A.N. Whitehead, *Process and Reality. An essay in cosmology*, the Free Press, New York, 1957 (prima ediție 1928). Lucrarea pune într-adevăr accent pe procesualitate și creație, dar structura ei ontologică e relativ rigidă, fără a comenta gradele de ființă și centrându-se pe literatura anglo-saxonă. În plus, cvasiaxiomatic este acceptată o instanță referențială a lui Dumnezeu, a entităților actuale și a entităților eterne. Lucrarea este citată frecvent, deoarece Whitehead este coautor cu Russel la *Principia matematica*.

Cât privește intuiția lui Bergson, din a sa *Evoluție creatoare*, aceasta era văduvită de o infrastructură temeinică din direcția istoriei filosofiei. În sfârșit, marea tentativă ontologică pe care o încercase Heidegger, plecând în direcția căutării sensului ființei în afara raportării acesteia la ființări și la ființa sacrală, a terminat în tăcere și ascultare poetică.

Lumea în care omenirea intrase, se afla în plină metamorfoză. Era limpede că o mare perioadă a culturii, științei și istoriei umanității se încheia. Dar, pe la mijlocul secolului al XX-lea nu se conturaseră încă, cât de cât clar, coordonatele lumii postmoderne, cu orientarea sa neoraționalistă, informațională și conjuncturală, în cadrul unui univers construit artificial și ancorat în modalitatea posibilului.

În introducerea *Tratatului de ontologie* Noica scrie:

„După ce i s-a luat totul filosofiei, ea a rămas cu o singură problemă de la început: ființa (în sens elaborat, dialectica). Dar cu aceasta poate recuceri totul.”

*Tratatul de ontologie* e scris cu o astfel de ambițioasă intenție. El se prezintă ca o elaborare sistematică care încearcă să configureze coordonatele unui model ontologic. Rezumativ vorbind, se au în vedere două nivele ale ființei: (1) ființa în lucruri; (2) ființa în ea însăși, care o întemeiază pe prima.

Ființa în lucruri (1) în „cele ce sunt”, în realități, e comentată și ea din două perspective complementare. Prima dintre ele prezintă fenomenologic etapele succesive ale constituirii unui model al ființei, pornind din direcția individualului: o deschidere (în direcția ființei din real) care se închide, constituinduse ca un câmp pulsatoriu; o cuplare între: individual (I), general (G) și determinații (D) care, atunci când ajunge să depășească precaritățile articulării, realizează un model al ființei ce intră în devenire (întru ființă). A doua perspectivă are în vedere un „general concret”, „elementul”, ce constituie mediul în care devenirea întru ființă se petrece. Elementul are subsistență (nu existență), se distribuie fără să se împartă și e preluat, ca mediu intern, de ființa aflată în devenirea ei realizatoare. Când piere, când „își dă sufletul”, ființa ce s-a împlinit se transferă în mediul elementului, ce are drept categorie specifică „Unu multiplu”. Elementele nu sunt nici ele eterne, devenirea

---

\* Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, în vol. *Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.



aplicându-li-se și lor, reflexiv. Apare, astfel, un nou tip de element, devenința. Suntem transpuși acum în cel de al doilea nivel al ființei: ființa în ea însăși.

Ființa în ea însăși (2) se desfășoară într-un plan ideal. Dincolo de fenomenologie, prin analogie, s-ar putea avea acum în vedere, la acest nivel al ființei în ea însăși, o patronare a însăși deveninței (cu a sa categorie a Unului multiplu), de către o instanță (ființială) supraetajată. „Unu” de aceeași substanță cu ea, dar cu o unică distribuție indiviză. Cu această trimitere la „Unu”, sistemul se încheie.

Acesta ar fi rezumatul *Tratatului*.

În continuare se va încerca „povestirea” ontologiei lui Noica, formulă și expresie pe care prefer să le susțin.

Ființa în lucruri, așa cum o comentează Noica, ne introduce de la început într-un univers dinamic, procesual. Secvențele pe care autorul le înfățișează fenomenologic, într-un scenariu captivant, sunt:

Nimic din ce este nu exprimă ființa. Ființa însă nu este, fără ultimul din lucrurile care sunt; aceasta înseamnă că ființa nu poate fi căutată altundeva. Dacă ființa e privită ca altundeva și incoruptibilă, ea nu este. Așadar, se poate spune: „singură ființa nu este, tot restul are parte de ființă... în sensul deschiderii către ea”... Argumentele preliminare menționate sunt cele care deschid spectacolul. Acum intervine, în real, în lucruri, odată cu deschiderea către ființă, un „gol de ființă”, un nimic specific și orientat, care introduce o tensiune în direcția ființei.

Pasul următorul este esențial, căci el va fi baza unui semen entis. E vorba de faptul că „deschiderea către ființă nu se face fără o închidere”. O astfel de „deschidere ontologică” e sugestiv indicată de prepoziția românească „întru”, „a fi întru ființă”. Închiderea e urmată de o nouă deschidere, pulsatorie. Închiderea ce se deschide, astfel circumscrisă, este considerată ca o situație ontologică originară. Se dau ca exemple: (a) pentru lumea fizico-matematică, închiderea ce se deschide, a raportului în proporții; (b) pentru lumea organică, închiderea lanțului de carbon, care stă, cu deschiderea sa, la baza întregii varietăți a substanțelor organice; (c) pentru lumea istorică, închiderea omului în locuință, cu deschiderea lui, prin aceasta, către ființa istorică; (d) pentru lumea spiritului și a logos-ului; închiderea vorbirilor în reguli și deschiderea lor ca limbi. Se poate remarca de

pe acum că Noica are în vedere câteva domenii de realitate, „ontic valide”: natura fizică, biologică, omul istoric și spiritualitatea umană.

În continuare, Saga ființei în cele ce sunt are mai multe secvențe, Închiderea ce se deschide implică: tensiune, distensiune, câmp. (Câmpul este un topos, un cuprins, pentru viitoarea ființare.) Nu e vorba deci de un substrat sau o „substanță” în sensul tradiției lui Aristotel și a scolasticii, ci de un fel de situație, de o poziționare situațională, în tensiune, a „ceva”; a câmpului. Tensiunii îi urmează distensiunea, care însă nu e de pierdere; căci prin ea se obține, pe de o parte, o „identitate”; pe de alta, „măsura”, „pasul” ei determinat. Pornind de la tensiune și distensiune, începe pulsația ființei în lucruri. Pulsația o întâlnim în real, din zona fizicului până în cea a gândului. Pulsația se afirmă apoi ca prezent, ca pulsație temporală, ca timp lăutric care dă măsura. Temporalitatea concretă este o formă de interacțiune cu lumea și o neîncetată acumulare de informații. Imaginea și schema temporalității sunt date apoi de orizonturile succesive, legate între ele. Spațialitatea s-ar institui ca urmă a conturului pulsațiilor închiderii ce se deschide. Fiind în joc pulsația a „ceva ce e limitat”, e vorba de granițe ce se pun din interior, nu din exterior. E în joc, așadar, o spațialitate concretă, nu abstractă. Prin câmp, închiderea ce se deschide iese din indiferență. Ea are un centru, sau o bipolaritate; sau măcar o matcă. Apoi, ea se răspândește, printr-o difuziune ce tinde să fie controlată, și în care fiecare punct, deși având o valoare diferită, reflectă totuși întregul câmpului. Temporalitatea, spațialitatea și câmpul fac corp comun, deschizându-se spre informații și determinatii, spre calitativ. Iar odată cu determinațiile calitative, închiderea ce se deschide va apărea ca o limitare ce nu limitează.

Primul pas pe drumul spre „în-ființare” este astfel realizat.

Abordând ființa în lucruri, în cele ce sunt, în lume, Noica avea de la început în vedere determinațiile, atât cele categoriale, cât și cele calitative. Pornind de la *Ființa/ Unu*, anticii s-au aplecat și asupra diversificării ființei prin multiplu, variat interpretabilă. Aristotel introduce în orizontul multiplului – atât în *Metafizică*, cât și în *Organon* – triada: individual, determinatii, general, care operează în raport cu substanța primă și secundă. Termenii triadei au fost amplu dezbătuți de-a lungul întregii istorii a filosofiei, de la scolastică până la Hegel. Iar Noica îi preia și îi valorifică original. Oprindu-se asupra

determinațiilor, Noica face un popas special la tabloul categoriilor lui Kant, în care al doilea grupaj (cel privitor la calitate) are trei termeni: realitatea (existența) afirmată, negația și limitația. El comentează amplu poziția limitației, de obicei neglijată, propunând conceptul de limitație ce nu limitează, ci înființează. Prin triada individual (I), general (G) și determinații (D), primul contur al ființei în lucruri capătă consistență. Se profilează acum un model operativ, un cod al ființei.

Ne apropiem astfel de finalul primului aspect (sau a primei perspective, a primei instanțe de abordare) a ființei în lucruri. Împlinirea codului ființei se realizează atunci când cele trei poziții – I, D, G, – se cuplează armonios între ele. Adică, determinațiile unui individual se cuplează cu cele ale unui general și se convertesc în el. Saturându-și modelul, ființa intră în devenirea într-o ființă, pentru a se împlini. Situație care e modalitatea matură a realului. Cel mai des ne aflăm însă în fața unor precarități ontologice, unul dintre termeni fiind deficitar. Sunt identificate șase astfel de situații, rezultând din precaritatea celor trei termeni: precaritatea individualului ce-și dă determinații, dar cu o criză a generalului; precaritatea determinațiilor ce se ridică la general, dar cu criza individualului ș.a.m.d., până la șase.

În cazurile în care codul ființei IDG e bine încheșat, intrarea în devenire, în devenirea într-o ființă, se petrece sub patronajul celei de a doua instanțe ce caracterizează structura ființei în lume, care e elementul.

Elementul e considerat ca fiind un „general (calitativ) concret” ce se prezintă ca un mediu în care se desfășoară devenirile într-o ființă din prima instanță, realizate prin saturarea modelului IDG. Ființările individuale devin și se împlinesc într-o elementul lor, interiorizând mediul acestuia, utilizându-l în propria realizare creativă de sine. Iar când pier, își dau sufletul (duhul) tot în acest element, pe care, astfel, uneori, îl sporesc. Elementul, cu distribuția sa indiviză, nu are existență, ci subsistență. (Noica nu analizează nuanțat diferența menționată). Devenirea într-o ființă, pe care o realizează individualul sub oblăduirea elementului, poate suferi blocări, neîmpliniri. Se enumeră astfel: devenirea blocată în devenit; devenirea care decade; devenirea într-o devenire; buna și împlinitoarea devenire într-o ființă. E sugerat faptul că starea de ființă împlinită și semnificativă este destul de rară, dacă se iau în

considerare toate blocările și eșecurile devenirii, toate „rebuturile” de ființă; la care s-ar putea adăuga un ipotetic haos originar.

Ca sugestii pentru element ni se propun câteva trimiteri, culese din istoria filosofiei: ideile lui Platon, substanța secundă la Aristotel, spiritul obiectiv la Hegel (spiritul unui popor, al unei epoci, al unei lumi), dar și rațiunea stoică, entitățile medievale (ca elemente denaturate), monada leibnitzeană, într-un sens transcendentalul kantian, până și relațiile de producție din marxism. Generalul concret al elementului apare sub forma „unui mediu exterior ce devine mediu interior”. Noica sugerează o analogie cu „apele calde ale începuturilor” (vieții) care au trecut în interiorul organismului viu, devenind mediul său interior, ce-i susține existența. Sau, în universul culturii, o analogie cu limba, ce învăluie un individ uman în creștere; și care, interiorizată, devine mediul său interior. Mediu în care el se împlinește, realizându-și ființa.

Noica plasează instanța elementului înaintea – adică într-o poziție anterioară – polarizării individual/general, în care ea se poate desface. Nu elementul „se face” prin lucrările individualului și generalului, ci el se „desface” în acestea. Realitățile individuale, ca și legile, se nasc și pier, fiecare la scara lor. Ființa singură, acum ca element, persistă, dincolo de întruchipări individuale și de legi. Totuși, nici ființa elementului, nici elementele în care ea se specifică (ca viața în specii), nici elementul în sensurile sale generice cele mai largi, nu sunt veșnice (de exemplu, viața în cosmos). Așadar, la nivelul elementului, ființa nu persistă decât atâta vreme cât determinațiile pot constitui un mediu fecund pentru ființări ce se încheagă după modelul ființei. Când determinațiile „nu mai țin laolaltă” ca mediu și nu mai pot constitui individualuri și legi de ansamblu, „ființa secundă lasă loc haosului”.

Lucrarea elementului, ca mediu extern ce poate trece în mediu intern, este de a se distribui în oricâte medii interne. Deci, elementul se distribuie fără să se împartă... „În distribuție indiviză fiind, elementul nu este individuat: el nu are contur și nici un fel de consistență, deși este sau are o subsistență. Individuația apare doar în sânul elementelor”. Acest ultim citat indică progresia speculației lui Noica în direcția categoriei elementului. Fiind o subsistență anumită, dar fără consistență, elementul poate fi încă privit ca un întreg, dar fără părți.

E vorba de o unitate calitativă, nu de unitatea unei pluralități sau a unei diversități. Unitatea elementului are caracterul Unului multiplu. Concept ce se cere distins atât de totalizarea menționată mai sus, cât și de sintagma „unu și multiplu”. Unu multiplu ar fi categoria unică și specifică a elementului.

Noica reamintește faptul că Unul multiplu, deși apare ca o problematică încă de la presocratici și persistă, cel puțin ca aspirație, de-a lungul întregii istorii a filosofiei, nu a devenit o categorie de realitate. Sintagma nu apare nici între cele cinci genuri supreme ale lui Platon, nici între cele zece categorii ale lui Aristotel, iar în tabelul categoriilor lui Kant, categoria cantității (unitate, pluralitate, totalitate) nu se referă la ceea ce e esențial în problematica Unului multiplu. Noica argumentează că faptul este urmarea tocmai neînregistrării de către ontologie a instanței elementului. *Unu multiplu*, categorie specifică elementului, se caracterizează prin distribuție ființială indiviză, susținând nu doar multiplicitatea, ci și împlinirea calitativă. La o analiză atentă, Noica consideră că totuși, i s-ar putea alătura, într-un fel, ceva de tipul categoriilor kantiene reformulate: totalitatea deschisă, limitația ce nu limitează, comunitatea autonomă, real – posibil – necesar.

Odată istoria ființei în lucruri încheiată, prin comentarea elementului și a categoriilor sale, se trece pragul spre ființa în ea însăși.

„Acest nivel al ființei în ea însăși, scrie autorul, îl întemeiază pe primul”. Procedând astfel, Noica ajunge, până la urmă, să dea dreptate și perspectivei „ființei sublime”, cea de la refuzul căreia a plecat la începutul drumului gândirii sale. Doar că, speculația asupra ființei în ea însăși vine după comentarea ființei în real, care împletește ființa, cu devenirea întru ființă, în mediul elementului. Până acum s-a urmărit fenomenologic cum, la nivelul său structural, ființa, ce prinde cu adevărat contur (prin saturația modelului IDG), intră în devenire și se realizează. Realizare care se petrece întru element. Apare acum întrebarea: oare elementele nu devin și ele? Elementul e diferit de devenire, din toate punctele de vedere. Și totuși?... Ce ne-ar putea spune despre acest aspect speculația privitoare la ființa în ea însăși?

„Nu ar fi lipsit de sens (scrie acum Noica), să se aibă în vedere o devenire în însăși instanța elementelor”. Și aceasta, chiar dacă privim ținut spre nivelul elementelor originare: a energiei în fizică, a vieții, a

rațiunii la om. Devenirea secundă nu se mai petrece întru altceva, ci întru sine. Ceea ce era până acum devenire întru element, saltă acum pe o altă orbită. Ea ajunge să fie devenire a însăși instanței elementului, căpătând caracteristicile de distribuție indiviză pentru aceasta. Devenirea ce se afirmă și se exprimă la nivelul global al instanței elementului va fi numită „deveniță”. Devenița privește elementul în el însuși, la nivelul ființei secunde pe care acesta o reprezintă, unde realul este una cu posibilul. De exemplu a vieții ca viață.

Noica scrie:

„Există și alte (variate) forme de energie în univers, după cum există probabil alte forme de viață și altele de rațiune; dar și ele vor fi deveniță, adică în sporire continuă, a real-possibilului din ele, ca într-o devenire staționară.”\*

Speculația lui Noica introduce aici timpul, înțeles ca o curgere staționară în orizontul unei deveniri staționare. Dacă elementele erau instanțe secunde ale ființei (în lucruri), atunci elementul unic, devenița, ar fi însăși ființa pe care, la acest nivel, timpul ar părea să o dezvăluie. Căci devenirea e o fațetă a timpului. Ca un fel de concluzie, Noica formulează:

„Elementele toate sunt modalități ale devenirii întru sine care e deveniță.” (...) „Materia, viața, spiritul, înțelese ca elemente, sunt atât staționare (față de realități de sub ele sunt ca și un mișcător nemișcat”), cât și în prefacere, ca aflându-se în devenire, întru sine. Înțelegerea reflexivă a devenirii ca element, ca deveniță, face ca și ea să se distribuie indiviz; și astfel, tot ansamblul ființei e marcat de devenire.”\*\*

Devenirea întru ființă nu se desfășoară doar în real, întru ființa pe care o reprezintă generalul concret al elementului. Ea este o caracteristică intrinsecă a ființei ca ființă, ce devine întru sine.

Ființa ca ființă, înțeleasă ca deveniță, care dublează devenirea întru ființă pe care o asigură saturația modelului IDG, oferă o imagine

---

\* Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, în vol. *Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 220.

\*\* *Ibidem*, p. 221-222.

complexă sintagmei devenirii întru ființă, pe care Noica o intuia și cu care opera oarecum pe dibuite în 1950.

În planul speculativ al *ființei în ea însăși* la care ne aflăm acum, Noica formulează, în sfârșit, întrebarea: „Este devenința ultima instanță a ființei”? Răspunsul său este: nu. Speculativ se poate avansa, dar nu fenomenologic, ci doar prin analogie și spre o instanță mai înaltă. S-ar putea astfel concepe un nivel al ființei dincolo de devenința care se distribuie în elemente. Dar care e de aceeași ființă cu devenința și are o unică distribuție, în elementul pe care aceasta îl reprezintă.

„Dacă devenința se distribuie în oricâte elemente, iar elementele au și ele oricâte distribuiri, ființa ultimă nu are sens decât ca având o singură distribuie; o singură replică. La orice treaptă și instanță a ei, ființa trebuie să se distribuie, căci este Unu diferind întru sine. (Noica atribuie această formulare lui Heraclit). Dar privilegiul ei, în instanța supremă, ar fi de a nu avea decât o singură distribuție care să nu difere de sine”. „Dar atunci, scrie Noica, «Unul – unu» și «Multiplulunu» sunt efectiv de aceeași ființă. Iar așa cum cel care și-ar da necesară o replică unică nu este adevărit și nici adevărat decât prin replică; la fel ființa nu e adevărită și adevărată decât prin devenință. Ontologia culminează, astfel, printr-un gând speculativ care face, până la un punct, dreptate și ontologiilor trecute. Ființa absolută are sens doar dacă se dezmente ca absolută prin întrupare în devenință; dacă, deci, poate exprima printr-o singură întrupare toate întrupările posibile; printr-un singur element toate elementele posibile, așa cum printr-un singur om s-a spus că se poate exprima toată umanitatea.”

Odată cu nivelul în care ființa e abordată speculativ „în ea însăși”, textul lui Noica face trimitere nu doar la tradiția neoplatonică curentă a *Unului* ce se distribuie indiviz, ci el sugerează și o trimitere la ontoteologia creștină, în care Dumnezeu unic are un unic fiu, pe care-l trimite să se întrupeze ca om, răspândind potențialul creativ al dumnezeirii în lume. Noica scrie că accesul la ființă nu se poate realiza reducând întrebarea doar la întrebătorul asupra ființei (aluzie la *Dasein*-ul heideggerian). Ci întrebarea se cere pusă „întrebării permanente care este devenirea”. El scrie:

---

\* *Ibidem*, p. 223.

„De la lucruri, cu închiderile lor ce se deschid (prima formă de întrebare), la devenire; de la devenire la element; de la element la devenință, ar putea fi o cale de acces la ființa în ea însăși. Că nu este ființa «însăși» pentru că s-a făcut devenință? Dar este la fel de nepotrivit spus cum s-a afirmat că ființa supremă nu e supremă pentru că s-a făcut om.”

Noica nu a dezvoltat mai amplu această temă în cursul vieții sale. Poate și datorită conjuncturii culturale în care a trăit. În textul *Ontologiei* mai putem, totuși citi, spre final, un fel de concluzie”.

„Sunt trei niveluri de ființă; întâi ființa lucrurilor, devenirea; apoi ființa elementelor, devenința; în final, ființa ca ființă. Dacă aceasta din urmă are un înțeles rațional, privilegiul ei este de a nu avea ca atare existența, ci doar întruparea posibilă.”\*\*

Ontologia lui Noica ne trimite la început spre ființa din lucruri, spre realitate, concentrându-se nu pe substanțe, ci pe câmpuri pulsatile, procese și elemente. Dar ea ne menține constant între parametrii marii meditații ontologice tradiționale, care nu ignoră nici tema Unului multiplu, pe care o dezvoltă ca problematică a Unului ce se distribuie indiviz, și chiar cu trimitere ontoteologică spre Unu cu o unică întrupare.

Și toate acestea, centrându-se chiar pe tema adusă în prim-plan de către modernitate, cea a devenirii, a istoriei, a evoluției.

Noica ne invită astfel să menținem treaz adâncul meditației ontologice tradiționale pe care ne-o relevă istoria filosofiei, în mijlocul problematicii postmoderne pe care o generează științele. Neuitând nicio clipă faptul că marea filosofie, ontologia mai ales, nu a neglijat niciodată orizontul ontoteologiei.\*\*

---

\* *Ibidem*, p. 225.

\*\* *Ibidem*, p. 224.

\*\*\* În Constantin Noica, *Jurnal de idei*, Ed. Humanitas, București, 1991, se poate citi: „Devenința e rădăcina comună a ontologicului și a logicului. E Logos-ul, fiul” (p. 292); „Fiul unic – Unu distribuit ca unu și abia prin el multiplul/Așa e în mic filosofia. Ea cunoaște pe unul singur, și acesta transformă lumea” (p. 293); „întruparea (Logos-ul) este centrul lumii noastre. Filosofia e christică” (p. 336).



## 2. Ființă, lucru, realitate

### 2.1. Despre lucru și ființă

Lucrul a dobândit notorietate în filosofia occidentală mai ales prin sintagma „lucru în sine” din *Critica Rațiunii pure* a lui Kant. Apoi s-a impus îndemnul fenomenologiei lui Husserl: „înapoi spre lucrul însuși”, pe care Heidegger îl preia și îl comentează în finalul operei sale. Expresia de *lucru* e însă plurisemantică, cu multiple referințe în viața cotidiană. La fel ca noțiunea de realitate, ce derivă din termenul latin pentru lucru – *res*. Se vorbește despre lucruri de întrebuințare și consum, despre lucruri mai mult sau mai puțin importante, despre alienarea omului în posesia de lucruri. De fapt, despre „tot felul de lucruri”. Și, la fel, despre realitatea vieții noastre cotidiene, despre realități multiple și fantastice, despre irealități, despre realitate împlinită, despre realizările noastre de zi cu zi. Cu toată această varietate multiformă expresia de lucru nu și-a pierdut valențele filosofice. Mai ales gânditorii preocupați de ontologie au acordat recent atenție cuvântului, neuitând că, în istoria gândirii, între lucru și ființă – între *res* și *ens* în latină –, au existat apropieri și intersecții, până la echivalență.

Noica, în *Tratatul de ontologie*, susține că *ființa* are două înțelesuri: *ființa* în genere și *ființa* fiecărui lucru. El scrie:

„...Ontologia are două părți: în prima se cercetează *ființa* din lucruri (ce înseamnă *ființa* unui atom, a unei substanțe, a unui arbore, a unui om, a unui strat, a unui gând); în cea

de a doua se cercetează ființa în ea însăși, care o întemeiază pe prima.”\*

Cea mai mare parte a *Tratatului* se referă la prima temă, cea a *ființei în lucruri*, în realități, fără a se da însă o definiție explicită acestor doi termeni, *ființă* și *lucru*. Exemplele menționate de Noica sugerează varietatea temei lucrului care are în vedere atât ceea ce Aristotel indica drept substanță primă – e.g. „ființa unui arbore” –, cât și aspecte ale existenței specific omenești – e.g. „ființa unui gând”. De fapt, Noica preia o întregă tradiție de semnificații a conceptului de lucru care, în sensul său inițial, trimita la dezbateră comunitară asupra unei chestiuni predominant juridice. Iar în sensul său cel mai general se referă la „ceva” avut în vedere, intențional, gândit de către om. Și astfel, comentarea ființei din lucruri implică, cel puțin în subtext, dar oricum din principiu, omul ce gândește și dezbate.

Comentariul ontologic, dezbateră analitică a problematicii ființei, pare a avea nevoie de o încadrare. Începutul abrupt, așa cum îl practică Hegel în *Logica* sa, îi apare lui Noica descumpănitor, prea dependent de moștenirea absolutului ființei sacrale. Desigur, s-ar putea începe cu precizarea că cel ce filosofează este omul gânditor. Și, cercetate în primă instanță caracteristicile sale de ființă, pe urmele demersului Kant-Heidegger. Noica nu se oprește la această soluție deoarece viziunea despre lume, la care aderă, plasează deja omul gânditor într-un proces al devenirii cosmice, ce a făcut posibilă apariția vieții și a omului pe pământ. Și, probabil, în multe alte părți ale cosmosului.

Apoi, trimiterea lui Noica la ființa din lucruri ar putea fi comparată cu referința ce o face Heidegger la ființa „ființării”

---

\* Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, în vol. *Devenirea într-o ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

intramundane, învăluite de orizontul lumii. Dar expresia de ființare sare peste bogăția de înțelesuri tradiționale a instanței lucrurilor. Iar comentariile lui Heidegger privitoare la lucru se restrâng la sensul inițial al termenului, cel al dezbaterii publice a unei probleme ce afectează oamenii, în intimitatea lor cea mai adâncă.

De fapt, Noica preia un subiect ce a fost sesizat încă de primii gânditori greci: diferența între faptul vag și nedeterminat de a fi (ceva, orice) care apare în expresia *to ti esti* – ceea ce este, sau în *ta onta* – cele ce sunt, iar, pe de altă parte, ființa propriu-zisă care are consistență, determinații și structură, fiind capabilă de generativitate; adică: *ideia, panteleos on, ontos on, ousia* etc. Apoi, o veche expresie atribuită lui Parmenides spune: *esti gai einai*. Tradițional, ea a fost tradusă prin: „este totuși ființă (Heidegger îi dă însă o altă interpretare: „se dă ființă”). După Antichitate, gânditorii neoplatonici au meditat asupra raportului dintre *ființă* și *principiul* aflat dincolo de ființă și gândire, mutând astfel problema în transcendență. Noica se delimitează însă metodologic, așa cum s-a menționat, de orice abordare care pleacă de la sublim. În același timp, el nu acceptă soluția fenomenologică de a porni de la facticitatea vieții cotidiene trăită de orice subiect. Soluția sa, cea care face apel la lucruri, are, pe de o parte, justificarea tradiției care, în anumite perioade, acceptă o echivalență între *res* și *ta onta*. Iar pe de altă parte, și mai ales, faptul că speculația metafizică occidentală a derivat din *res* conceptul de realitate care, după Hegel, a căpătat un înțeles extrem de complex.

De vreme ce, pentru Noica, instanța lucrurilor, a realităților se prezintă ca un fel de cadru, ca un topos de inserție a problematicei ființei, a devenirii întru ființă, se cere parcursă, pe scurt, istoria acestui concept. În primul rând în formularea sa latină – *res*, care a fost dominantă în cultura

occidentală până la Renaștere. Iar ulterior evocate câteva concepte cheie care în cultura occidentală au interferat cu problematica lucrului, așa cum ar fi corporalitatea și entitățile necorporale, obiectele și obiectivitatea, problematica cauzisticii și cercetarea ei.

## 2.2. Istoria conceptuală a lucrului ca *res*\*

Termenul latin pentru lucru, *res*, se dezvoltă într-un paralelism destul de strâns cu termenul grecesc *pragma*, a cărui sens e mai întâi juridic și retoric. *Pragma* desemnează faptul sau afacerea care trebuie dezbătută și judecată într-un proces și nu doar realitatea materială și individuală dată sau prezentă, pe care procesul o are în vedere. Expresia lui Platon (din *Scrisoarea a VII-a* 341c) „*to pragma auto*”) nu se referă la „lucrurile obiecte corporale” sau la „lucrul în sine” (în sens kantian), ci la problemele dezbătute. În multe contexte aristotelice, *pragma* semnifică, de asemenea, „stare de fapt”. Doctrina stoică a vorbirii, cu distincția ei între semnificant și semnificat, susține plurisemia cuvântului *pragma* cu trimitere la „ceva”: afacere, fapte, realități naturale. *Pragma* se mai referă și la înțelesul de bogăție, resurse, rezerve. Dar, în gândirea greacă clasică nu s-a speculat, pornind de la *pragma*, asupra vreunei expresii echivalentă cu cea a realității, derivată din *res*-ul latin.

În latină *res* are inițial, prefilosofic, o importantă utilizare în aria existenței juridico-economice. Expresia privește zona bunurilor, a faptului de a avea o bogăție și a intereselor. În această arie a lui *res*/bunuri s-au dezvoltat o serie de expresii ca *res suo*, *private*, *publico*, *mobilis*, *imobilis*, *in patrimonium*, *extra patrimonium*, până la *res corporalis* și *incorporalis*. În domeniul juridic se făcea, până la un punct, distincția între *res* – afacere în general; și *causa* – capul de acuzație, punerea în cauză, în raport cu care se pronunță sau nu culpabilitatea acuzatului. În

---

\* Barbara Cassin (Ed.), *Vocabulaire des Philosophes européens*, Ed. du Seuil, Paris, 2003.

**Semnificația de dicționar a cuvintelor latine res, causa, aliquis\*****res**

I. 1. Bun, avere; 2. Putere, conducere; 3. Bine, folos, interes, avantaj.

II. 1. Lucru, obiect, ceea ce există; 2. Situație, împrejurare; 3. Motiv; 4. Treabă, afacere; 5. Res-publica (republica), treburile, conducerea statului.

III. 1. Faptă, acțiune; 2. Întâmplare, eveniment; 3. Fapt; 4. Realitate

**casus** 1. Cădere; 2. Întâmplare, accident, împrejurare; 3. Ocazie (a da ocazia unei fapte); 4. Întâmplare nefericită; 5. Caz (grammatical)

**causa** (caussa): 1. Cază; 2. Motiv; 3. Motiv invocat; 4. Causa (grammatical, cu înțeles de prepoziție, frecvent precedată de genitiv) în vedere, în interesul, pentru (cinstirea cuiva); 5. Afacere judiciară, proces, cauză; 6.a. Cauza – interes (a unei colectivități pentru care se dă o luptă); b. Caz, situație, poziție; c. Raporturi, legături (cu o persoană); d. În rădăcinare; e. Caz de boală.

**aliquis**, qua, quid – (se referă la) – cineva, vreun, vreo, oarecare, unii, unele, ceva

**quidam** – un oarecare, cineva (ceva), un del de, un anume

\*G. Guțu, *Dicționar latin-român*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983.

contextul retoricii latine, termenul de *res* desemnează obiectul despre care tratează un discurs, chestiunea sau afacerea asupra căreia el se concentrează.

*Res* (asemenea grecescului *pragma*) poate să trimită și la niște gânduri. În orice caz, *res* nu a fost înțeles ca referindu-se doar la *corpus solida*. Termenul își păstrează o valoare de generalitate nedeterminată ce poate indica și „ceva ce nu este”; precum și „lucruri inteligibile”. La un moment dat, termenul se lasă divizat între lucruri ce sunt (*quae sunt*) și cele care sunt înțelese (*quae intelligentur*). Această generalitate și indeterminare explică faptul că termenul *res* a putut traduce destul de natural pluralul grecesc *ta onta* (sens la care se referă și Noica). S-a vorbit apoi despre *res gesta* pentru a releva evenimentele despre care vorbește istoricul. Sau, despre expresii ca *res publica*, *res divina*, *res familiare*, *res militaris*, *res rustitia*, *res naturalis*. La sfârșitul Antichității, *res* se prezintă ca având intime legături cu supracategoria stoică a lui „ceva”, *tis-aliquid*.

Odată cu Augustin se întemeiază explicit o accepție generală a lui *res*: ansamblul lucrurilor înțelese într-o manieră încă întru totul nedeterminată, fără nicio distincție de regiuni, statute și moduri de a fi. Este vorba de termenul cel mai sărac și mai extern, care nu poate fi sesizat mai întâi decât în manieră negativă. Augustin precizează că e vorba de o expresie ce nu e folosită pentru a desemna ceva anume, pentru aceasta trebuind să se adauge niște semne (*signe*) de determinare. *Res* e un fel de „precuvânt”. Atunci când e asociat cu *natura*, *onto*, *proprietas*, acest cuvânt desemnează ansamblul lucrurilor sau totalitatea creației. Semnificația lui *res* poate fi lărgită până la a desemna ceva-ul în general (*aliquid*) sau o realitate abstractă, o „stare de lucruri”. În scolastică se ajunge la interpretarea ca, lui „*res prepositionis*” să nu-i corespundă nicio „*res subiecta*”.

Un eveniment important în istoria conceptuală a lui *res* l-a constituit traducerea în latină a lui Avicena. Acesta, în *Metafizica* sa, își propunea să indice ce sunt (ce semnifică) existentul – *ens* și lucrul – *res*. Acestea sunt „ideile care se înscriu în suflet printr-o imprimare primă”. *Ens* și *res* se află la începutul oricărei reprezentări, pot fi puse în evidență, dar nu pot fi cunoscute în sens propriu. Lucrul ar putea fi descris apoi ca „cel la care se referă un enunț”. De aceea el nu trebuie să existe neapărat printre obiectele concrete. Este suficient să fie vizat, sau pus în suflet. Ceea ce îl definește este certitudinea intențională care îi asigură un *esse proprium*. *Res* definește certitudinea prin care un lucru este „ceea ce este”. Lucrul se conturează astfel, odată cu Avicena, ca fiind „*quidditas*”. Pentru fiecare lucru este o natură prin care el „este ceea ce este”; natură care, nu este nici individuală, nici generală. Ea e indiferentă față de specificările sau „accidentele” sale ulterioare. Doctrina „indiferenței esenței” față de individualurile ce comportă accidente și generalurile obținute de intelect prin abstracție, era exemplificată de către Avicena prin expresia „cabalitatea este doar cabalitate”. Pornind de la interpretarea aviceniană, s-a dezvoltat în latina scolastică tema *certitudo propria – esse proprium – quidditas*, precum și doctrina privitoare la *esse essentia*, diferită de *esse existentia*. Idee care va fi dezvoltată în secolul XIII.

Ar exista deci o ființă a esenței, prin care ea nu este nici unu, nici multiplu și care este o ființă posibilă, nu „actuală”. Acest aspect posibil a „ce”-ității lui *res* (a „ceea ce ceva este”), a corelat „realitatea” („reitatea”-“Realität” în germană) nu doar cu esența, ci și cu faptul doar gândit, lipsit de substanțialitatea lumii concrete. (Tot pe filiera arabă, în aceeași perioadă, s-a dezvoltat algebra, cu problemele ei, în care se operează cu o necunoscută, pe care latinii au denumit-o „*res ignota*”).



Interferența, ce se produce în gândirea medievală între *ens* și *res*, face ca *res* să fie considerat ca un transcendental suplimentar. Acest punct de vedere se menține până la începutul modernității. Într-o lucrare din 1540, L. Vallo consideră chiar că *res* este primul dintre transcendentali. Fonseca enumeră: *Ens, Unum, Verum, Bonum, Aliquid, Res*. Iar Suarez afirmă: „Sunt numeroși aceia care consideră că *res* este un predicat mai esențial decât fiindul însuși”.

În secolul XIII se mențin însă și distincțiile. Toma d'Aquino explică dubletul *ens-res* pornind de la conceptele de existență și esență. Termenul de *res* ar corespunde *quiddității*, esenței. Dar, pentru că esența poate să aibă o ființă singular, în afara sufletului sau în suflet, *res* se poate raporta și la aceasta dacă are consistență (*ratum*).

La acest nivel se cere amintită contribuția lui Bonaventura. Pornind de la o discutabilă interferență semantică între *res* și *reor* (a număra, calcula, gândi, crede) și de la *ratum sum, ratahabitio* (ratificarea, aprobarea pe care o dau juriștii prin sentință, iar spiritual prin confirmare), Bonaventura sugerează pentru *res* trei sensuri: – unul cu totul general; – un sens derivat din *ratus, rata, ratum*, care presupune o autoconsistență ca a unui fiind în sine; – un sens în care *res* se spune despre creaturi care au ființă prin sine și fixă. Speculația lui Bonaventura, care apropie pe *res* de *ratio* și de „ratificarea asertivă”, a avut o influență deosebită asupra scolasticii.

La Henri de Gand, *res* trece pe prim-plan. *Res*, ca și quidditate și posibil, acoperă dubla determinare a posibilului: ceea ce poate fi pur și simplu gândit ca necontradictoriu logic sau, ceea ce are o anumită consistență și posibilitate a sa. Adică, ceea ce este real în măsura în care are o esență. Primul aspect acoperă tot ceea ce nu e pur neant; orice obiect al opiniei, inclusiv himerele, ficțiunile, lumile posibile care nu se vor realiza niciodată. Cel de

al doilea acoperă tot ceea ce are o esență, o consistență ideică; adică un model pozitiv – ca idee – în gândirea divină.

Ambiguitatea lui *res* de a fi simplă reprezentare a posibilului logic (necontradictoriu) sau reprezentarea posibilului real, întemeiat pe o relație cu natura divină, va fi tranșată de Duns Scot. Pentru acesta, *res* este dotat cu o posibilitate reală pe care nu o extrage dintr-o relație cu Dumnezeu, ci doar din consistența proprie quiddității. Ființa nu este cu adevărat *rata* decât prin propria consistență (*ratus* = determinat, calculat; stabilit, fixat; ratificat). Numele cel mai propriu al ființei ajunge să fie considerat tocmai *res*; adică ordinea quiddităților care nu repugnă ființei. Realitatea desemnează, nu existența efectivă, ci o perfecțiune formală a esenței.

Întrepătrunderea de semnificații între *res* și *ens* se menține și în perioada imediat postrenascentistă când încep să se dezvolte conceptele de conștiință. Mai precis, de subiectivitate a conștiinței eu-lui personal, căreia i se opune obiectivitatea lumii exterioare. În cele din urmă, Descartes, în celebrele sale *Meditații filosofice*, vorbește despre *res cogitans* și *res extensa*, și nu de *ens* (*cogitans*, *extensa*).

Deoarece distincțiile se multiplică progresiv, deja de la începutul modernității, numeroși filosofi, sub influența pozitivismului nominalist, ajung să mențină ca accepție fundamentală a lui *res*, obiectul concret corporal existent în afara sufletului, cu titlul de individ singular: *res secundum esse*; *res posita – res singularis* (Ockham). Orice „realitate pozitivă” (pusă, existentă) în afara sufletului este prin ea însăși singulară. Această atitudine are, desigur, la bază și considerarea de către Duns Scot a quiddității ca nedepinzând de Dumnezeu, dar și interesul crescut al noii empirii experimentale pentru obiectele individuale înțelese ca subiecte-substanță, substraturi ale unor proprietăți constatabile senzorial, care pot fi studiate pe cale

inductivă. Noua realitate obiectivă ce se constituie are alt orizont decât tradiția realității ce se baza doar pe quidditatea esențelor.

Kant, atunci când a introdus, în *Critica rațiunii pure*, tema lucrului în sine, invoca însă sensul tradițional scolastic pentru conceptul de real-realitate. Cu Hegel, lucrurile se schimbă. Realitatea capătă un înțeles complex ce integrează esența și existența, subiectivitatea și obiectivitatea, plasându-se în apropierea absolutului și a rațiunii.

Noica, folosind sintagma „ființa în lucruri”, are în vedere toate înțelesurile tradiționale ale conceptului de lucru. Atât cele corelate lui *res* până în perioada Renașterii, cât și cele corelate noii realități comentată de Hegel. Or, din această ultimă perspectivă, în jurul lucrului gravitează o suită de concepte suplimentare, ca, de exemplu, corporalitate exterioară, obiectualitate, stare de fapt etc, ce se cer și ele amintite. În plus, Noica are în vedere și valențele speciale ale limbii române în care cuvântul lucru derivă din latinescul *lucrum* ce înseamnă câștig, și nu din *res*. Iar substantivul lucru poate deveni în română verb, cu valența pozitivă de lucrare ce aduce câștig.

Odată aceste observații preliminare prezentate, se poate trece la felul în care Noica invocă lucrul în comentariile sale ontologice.

### 2.3. Tema lucrului și realului în ontologia lui Noica

Ființa are, pentru Noica, așa cum s-a menționat, două înțelesuri: ființa din lucruri, care e analizată în prima și cea mai lungă parte a ontologiei sale; și ființa în ea însăși, care o întemeiază pe prima. În *Tratat de ontologie*, comentariul primei părți se referă la ființă în strânsă întreșere cu lucrurile și realitățile, fără a se diferenția aceste două concepte.

Primele paragrafe din *Tratat* sunt intitulate: „*Nimic din ce este nu exprimă ființa*” și „*Ființa însă nu este fără ultimele din lucruri ce sunt*”. Pentru început se poate remarca identificarea lucrurilor cu „ceva ce este” – în sensul grecescului *to ti esti* sau *ta onta*. E vorba prin această trimitere inițială la „ceva” care încă nu are parte de ființă; ca o limită a faptului de a fi, în marginea nimicului. „Ceva” în care însă de la început se manifestă o aspirație în direcția ființei. „Golul de ființă” e convertibil într-un „dor de ființă”, cu o orientare tensionată în direcția ființei; care, va duce la „situația originară” a unei închideri ce se deschide către ființă. Aceasta, considerată ca un *semen entis*, implică tensiune, distensiune și câmp pulsatil, sporitor. Urmează ieșirea din nedeterminat. Apariția determinațiilor calitative duce la o suită de momente ce complexifică structura în-ființării ființei din lucruri, implicând un model sau cod ontologic.

Codul ființei se realizează în lucruri prin reușita cuplare a generalului (G), individualului (I) și determinanților (D). Iar modelul interior al ființei (IDG), atunci când depășește inevitabilele precarități, face ca lucrurile să intre în devenire. Devenirea într-o ființă e declarată „modalitatea matură a realului”. Devenirea se realizează însă, de fapt, într-o element,

care este cea de a doua instanță a ființei din lucruri. Dar elementul nu mai e lucru.

Indicând lucrurile ca loc al deschiderii spre ființă și teren pe care se desfășoară devenirea într-o ființă, Noica pleacă, în *Ontologia* sa, dintr-o perspectivă a individualului, ce se va împlini prin conjuncția cu generalitatea concretă a elementului subsistent, fără a părăsi intimitatea lucrului. De aceea, el reține inițial și acel înțeles a lucrului corporal, *res extensa*, pe care l-a dezvoltat filosofia modernității, adică caracteristicile spațiale ale delimitării, ale formei, ale unității impenetrabilității. Împlinirea ființei din lucruri prin elementul subsistent diluează însă aceste caracteristici. Cu atât mai mult, nu mai poate fi vorba de o trimitere la lucruri când se urcă de la generalitatea (concretă) a elementului subsistent la cel de al doilea nivel al ființei, „ființa în ea însăși”, odată cu *devenița*. Devenița este elementul elementelor. Ea se caracterizează printr-o autogenerativitate sporitoare de tipul devenirii pentru însăși elementele esențiale. Acum, când instanța lucrurilor e părăsită, se va clarifica și de ce Noica, pe întreg parcursul elaborării sale ontologice, a vorbit, în conjuncție cu ființa din lucruri și despre ființa din realități, din real.

Se impun, la acest nivel, câteva precizări legate de mutația ce apare în conceperea realității, începând cu Hegel.

Conceptul și expresia de realitate derivă de la termenul *res* – lucruri. Înțelesul scolastic al realității, al „reității”, a fost acoperit multă vreme de *quidditate*, ce se referă la „ceea ce este” un lucru creat, o creatură. Acest sens a devenit important odată cu distincția ce s-a impus atunci între *esse essentia* și *esse existentia*. *Realitas* acoperea zona esenței, a „ce-i-tății” („ceea ce, ceva, este sau era deja înainte de a fi efectiv”). Pe când existența se referea la efectivitate, la actualitate, la prezență. Distincția persistă la Kant. Realitatea, cu înțeles de reitate, apare printre categoriile

calității, corespunzând afirmației determinațiilor. Iar existența, apare printre categoriile modalității, alături de posibilitate și necesitate, referindu-se la poziționarea atitudinală a judecării eului conștient („eu judec”) în cadrul experienței. Căci, în cadrul experienței subiectului conștient, „ceva” – un lucru, o ființare – se poate prezenta acestuia ca doar posibilă; sau, ca efectiv existentă. Pe când pozitivitatea afirmării unei realități calitative este indiferentă – sau încă neatinsă – de judecățile modale.

Hegel dă însă o altă interpretare realității, pe care o comentează la capătul logicii obiective, ca unitate a esenței și a existenței subiectivului și obiectivului, alături de tema absolutului. Realitatea absolută e și unitate a exteriorului și interiorului. Realitatea, posibilitatea și necesitatea constituie momentele formale ale absolutului; sau reflectarea lui. Deci, acum, la Hegel, realitatea e cea care se corelează cu posibilitatea și necesitatea, și nu existența centrată pe efectivitate, care, la Kant, se află în orbita judecării (subiective), modale.

Acest nou statut al realității, deși nu e lipsit de ambiguități, s-a impus în perioada de avânt a științelor pozitive din secolele XIX și XX, preocupate de studierea „realității obiective”. Realitățile, „obiectele reale”, bine circumscrise de intenționalitatea omului, au ajuns să fie studiate de către științele matematizate mai riguros decât „lucrurile” ce le întâlnim în viața cotidiană. Noul concept de realitate, ce integrează polaritatea subiect/obiect și se află plasat sub orizontul absolutului, s-a oferit teoriilor științifice patronate de epistemologie ce a luat naștere, și ea, după Kant. Contactul științelor cu noua realitate, în care efectivitatea continuă să joace un rol important (ca în expresia germană „wirklichkeit”), se realizează prin aspectele fenomenale ale acesteia, așa cum sunt „datele” (senzoriale), „faptele” (înregistrate), „stările” și „procesele” (constatabile, descriptibile) etc.

Câmpul electromagnetic și unele din fizică, desfășurarea vieții plantelor și a animalelor, limbile și instituțiile umane nu pot fi numite lucruri decât în sensul vag a „ceva”; dar nu și în spiritul lucrului, obiect-corporal al modernității. Deși, pot fi considerate „realități obiective” dacă privim prin optica realității posthegeliene. Și pot fi studiate ca atare. Noica, care inseră astfel de realități printre elementele originare – viața, rațiunea –, adoptă acest punct de vedere. Elementul vieții de exemplu, considerat ca realitate, ar putea fi regăsit, eventual, în cosmos, în unele lumi paralele, și cercetat cu obiectivitate în acest context. Comentând categoriile elementului, Noica introduce, alături de *Unu multiplu*, și suita categorială „real-posibil-necesar”, dar nu și categoria „existenței”, restrânsă la efectivitate. Elementele nu sunt existente, ci subsistente. Folosind de-a lungul analizei *ființei în lucruri* un limbaj în care lucrurile, realitățile și realul sunt aproape echivalente, textul lui Noica sugerează o tranziție spre subînțelegerea elementelor ca realități (fără însă ca ideea să fie formulată explicit). Devenița, ca element al elementelor, ca instanță de autogenerativitate creatoare în aria elementelor, are deschisă astfel o porțiță de articulare cu ceea ce, în consensul cvasiunanim actual, e considerat a fi continuumul dintre posibil și real. Științele actuale, inclusiv cele ce abordează domeniul cuantic, dar și cele socio-umane, au în vedere un astfel de continuum.

Poate acesta e unul dintre sensurile introducerii de către Noica a lucrului și realului în analiza problematicii ce o ridică sensul ființei.\*

---

\* A se vedea Chenarul 5.

## 2.4. Varietatea ipostazelor lucrului în cultura occidentală

Abordând problematica ontologiei sub sintagma *ființa în lucruri*, Noica se vede obligat să țină seama de înțelesurile pe care acest „pre-cuvânt” le-a asimilat și exprimat în diverse etape ale gândirii occidentale. La sfârșitul scolasticii, odată cu ascensiunea noilor științe matematizate și empirice din Renaștere, lucrurile – *res-urile* – tind să trimită spre obiecte corporale dotate cu proprietăți, ce pot fi observate prin percepție și experimentate. Noica ține seama de acest înțeles, astfel încât, în *Ontologie*, argumentând de ce elementele nu sunt lucruri, el scrie:

„Conceptul de lucru, cu tot înțelesul său atât de lax încât pare a nu mai avea conținut decât sferă, posedă totuși câteva note distincte: nota unității (un lucru are o unitate), nota limităției (un lucru nu e decât ce este), nota particularității (spre deosebire de universal), a abstracțiunii (spre deosebire de generalitatea concretă)”.\*

Preluând astfel de caracteristici pe care filosofia modernității le-a atribuit lucrului, Noica nu insistă însă asupra demersului kantian, care integrează tradiționalul lucru în fenomene, dincolo de care s-ar afla „lucrul în sine”.

În continuare se va încerca o trecere în revistă rezumativă a ipostazelor conceptuale ale *lucrului* – *ființă* ce s-au cumulat în gândirea occidentală, ca un fel de fundal, ce ar merita poate un dram de atenție atunci când o ontologie invocă *ființa din lucruri*.

---

\* Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, în vol. *Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 201.



### a) Res-ul corporal și entitățile necorporale

Corporalitatea, indicată prin expresia grecească *soma*, face deja parte din recuzita termenilor ontologici ai lui Aristotel, fiind invocată mai ales în *Fizica*. Lucrurile corporale, fiind impenetrabile, unitare și delimitate, ocupă fiecare un loc specific, ce poate fi considerat ca limita sa exterioară și învăluitoare. În locul ocupat de un corp nu poate fi în același timp un alt corp. Corporalitatea, care este o marcă a identității finite, se agregă la nivelul substanței prime, a individualului concret. Pe de altă parte, ființele corporale se pot mișca prin deplasare, ocupând astfel mereu alte locuri. Problema localizării, ce apare astfel, răspunde la întrebarea „unde” din Categoriilor.

Când Aristotel a realizat sinteza sa ontological, filosofia greacă avea deja o istorie, care începe cu *arhé*-ul elementelor: apă, pământ, foc etc. – pentru care problema corporalității părea a nu se pune. Totuși, ea apare cumva și la acest nivel prin limita atomilor înconjurați de neființa vidului. Limite (dar nu corporale) sunt invocate apoi prin *eidos*-ul, *ideea* lui Platon și prin *hilorfismul* și *entelehia* lui Aristotel. Neoplatonismul, punând problema unui *Principiu* aflat dincolo de ființă și gândire, introduce tema emanațiilor și a distribuției indivize, care plasează și ea corporalitatea în plan secund.

În cursul dezvoltării după Renașterea științelor matematizate ale naturii, s-au avut în vedere și s-au studiat inițial corpuri tridimensionale solide, naturale sau produse de om. Acestea erau considerate lucruri consistente și de o anumită formă, aflate în repaus, mișcare, relații și interacțiuni cauzale cu alte corpuri similare. Fapt studiat de mecanica corpurilor. Corporalitatea lor era considerată ca diferită atât față de instanța figurilor geometrice, cât și de cea a mediilor substanțiale nedelimitate (lichide, gazoase, *eter*). Medii capabile totuși de oscilații și transmitere de unde; precum

și de interacțiuni chimice. Fizica corpurilor cerești a permis apoi introducerea conceptului de câmp (gravitațional); care, în secolul al XIX-lea, se extinde încorporând magnetismul, electromagnetismul și noile concepte fizice de forță, energie și undă. S-a ajuns astfel să se accepte dualitatea corpuscular ondulatorie a luminii. Ulterior, în calitate de metaforă, conceptul de câmp s-a răspândit și în științele umane. Noica va comenta câmpul pulsator și emițător de unde ca etapă a constituirii ființei în lucruri.

Altă distincție tradițională în aria *res*-ului corporal, se referă la cele care nu posedă mișcare proprie („de la sine”) și cele care o posedă, mișcându-se „prin sine”. Așa sunt lucrurile sau ființele vii animate. Aristotel introduce pentru acestea conceptul de *psihism*, etichetat drept „formă a trupului”. Animalele se mișcă prin sine și au sensibilitate raportându-se la mediul înconjurător prin limitele corporalității lor, utilizate ca organe de recepție (a informațiilor) și de acțiune. Mai târziu, în cursul modernității, s-a dezvoltat conceptul de organism, în sensul unei structuri funcționale organizate ce se autoadministrează și se autoreproduce. Odată cu multiplicarea, indivizii corporali ai ființelor biologice relevă apartenența lor la câte o specie.

Din perspectiva genurilor, speciilor și a populațiilor acestora, ființele vii, individuale, centrate de corpul lor, pot fi privite din două perspective ce se îndepărtează de acest centru. Una este dimensiunea generică a vieții, cu caracteristicile ei autoreproductiv expandante, care se plasează în aria elementelor originare ale lui Noica. Alta e perspectiva evenimentelor ce caracterizează cursul vieții unui individ biologic, între naștere, multiplicare și moarte. De-a lungul unei astfel de existențe, evenimentele în care individul corporal e cuprins, definitoriu și circumstanțial, se exprimă printr-o fenomenalitate ce poate fi analizată nelimitat. Atât în instanța fizicii, cât și a biosului și

umanului se manifestă o complementaritate între evenimente și participanți (individuali-corporali) la acestea.

Trecând dincolo de biologie, regăsim corporalitatea și psihismul la om. Aristotel acorda psihismului uman *nous* și *logos* (intelect și rațiune), precum și caracteristica specială a memoriei și a fanteziei. Imaginarul uman poate invoca și evoca ființe supranaturale, cuprinse în mituri, legende, ficțiuni. Ridicând problema eventualei corporalități a acestor ființe, Aristotel sublinia distincția lor față de lucrurile întâlnite în lumea fizică, a căror corporalitate ocupă un loc (în spațiu) și pot fi astfel localizate. El formulează retoric, la începutul cărții a IV-a a *Fizicii*:

„Este necesar ca cel ce se ocupă de natură să știe și despre loc la fel ca și despre infinit, dacă există sau nu, și cum este și ce este. Într-adevăr, toți oamenii socotesc că lucrurile care există undeva (căci ceea ce nu există nu există nicăieri; într-adevăr, unde există traghelaful sau sfinxul?)”\*

Pentru mentalitatea de atunci nu avea sens să se afirme că locul sfinxului necorporal e în povestea despre el.

Perioada Greciei clasice e una în care valențele ontologice ale mitului sacral – care, tradițional, ocupa un rang înalt, așa cum demonstrează Eliade – se reduc la minim. Povestea mitică se transformă în *mytos*, fabulă, posibilă minciună. Spre sfârșitul Antichității, se reimpun însă noi credințe religioase, ca cele de mistere și gnoze, ce au făcut multă vreme concurență creștinismului. Mitologia gnostică, mai ales, abundă de ființe supranaturale. Creștinismul preia și dezvoltă astfel de entități necorporale: arhangheli, serafimi și îngeri, cu statut ontologic demn de respectat. Pentru Thoma d’Aquino nu se punea problema ca îngerul necorporal să nu aibă existență, chiar dacă

---

\* Aristotel, *Fizica*, Ed. Științifică, București, 1966, p. 80.

nu i se preciza locul fizic, în sensul pretins de către Aristotel pentru sfinx.

Entitățile sunt prezente nu doar în mitologie, ci și în noul roman european, ce se naște pe direcția deschisă de retorica antică. Inițial, în calitate de personaje, apar în acestea și entități generice precum Virtutea, Frumusețea, Gelozia etc. Ele dispar însă progresiv, făcându-și loc ființe cvasiumane, similare celor din istorisiri, epopei sau biografii. Pe vremea lui Don Quijote se acceptă deja posibila tranziție dintre un om prezent acum și aici, prin corporalitatea sa, „în carne și oase”, și ipostaza sa de personaj într-o ficțiune romanescă. Personajele tuturor tipurilor de narațiuni – de la autobiografii și reportaje la romane, legende, povești, epopei și mituri – păstrează caracteristicile entităților necorporale în mijlocul existenței omului cultural.

Către sfârșitul secolul al XIX-lea, entități de tip uman au fost invocate de către spiritism, teosofie, steinerism, unele fiind prezentificate asistenței de diverse mediumuri. Apoi, moda acestora a trecut. Dar expresia de entitate, care derivă de la *ens-ființă*, a persistat. Ea s-a cantonat treptat, tot mai mult, în direcția „lucrurilor abstracte”, ale științelor care, teoretic, nu sunt imposibile; dar nu pot fi exeperimentate direct. Astfel încât, în vremea dezvoltării mecanicii cuantice, oamenii nu-și mai pun întrebarea: unde oare se află traghelaful? Ci se întreabă: unde se poate localiza electronul?

Noica rămâne preocupat de acest domeniu al lucrurilor-entități ce nu sunt direct sesizabile. Ba mai mult, care pot apărea ca ceva nou.

b) Lucru – obiect și fenomenalitatea; obiectiv, obiectivare, obiectivitate

Zilnic întâlnim în jurul nostru, tot felul de lucruri, de obiecte ce ne sunt mai mult sau puțin familiare și utile, pe care

le percepem, manipulăm, căutăm, cumpărăm, consumăm, distrugem, admirăm etc.: cuțitul, masa, cartea de pe masă, ceasul, fereastra, casa vecinului, accidentul pe care-l vedem pe drum, pomul din curte, mașina ș.a.m.d. Conotația de obiect al lucrurilor ce ne înconjoară nu era însă familiară anticilor. Ea a fost introdusă de modernitate în contextual polarizării dintre subiectivitatea conștiinței și ob-jectivitatea lumii exterioare. După Duns Scot și Ockham, instanța entităților generale a fost, inițial, devalorizată, în favoarea lucrurilor înțelese ca obiecte individuate. Lucrul-obiect, pe care Descartes îl asimilează lui *res extensa*, e plasat într-o poziție spațială exterioară. El e „ceva” ce e dat, fiind „pus” opozitiv, astfel încât poate fi perceput și manipulat. Sensul tradițional al subiectului, cel de *hipokeimenon* (ceea ce stă întins aici de față), se translatează spre obiect. Obiectele perceptibile sunt, în primă instanță, cele ce au corporalitate, fiind substratul unor proprietăți ce sunt sesizabile prin simțuri. Obiectele corporale, care au formă, impenetrabilitate, spațialitate, loc și unitate, sunt considerate în mod explicit individuale. Lucrurile-obiecte-individuale, care reafirmă substanța primă a lui Aristotel, sunt atât cele naturale, cât și cele produse de om.

În conjuncție și în același timp în opoziție (contra-poziție) cu lucrul-corporal-obiect-exterior, subiectul uman, dotat cu un psihism special, se dimensionează acum, prin subiectivitatea reflexivă a eului (sinelui) conștient. Subiectivitatea conștientă e interioară și intimă, opusă plasării în față a „lucrurilor-obiecte exterioare”. Acestea sunt considerate, pe de o parte, ca fiind parțial independente de subiectul uman individual, ca origine și ciclu de existent; pe de altă parte, ele depind, totuși, de om, cel puțin în felul în care apar și sunt prezente pentru el, ca fenomene ale lumii umane. Lăsând deoparte producerea unor obiecte de către om, în însăși constituirea perceperii și

înțelegerii lor, intervine un filtru receptant specific constituției de ființă a omului.

Realitatea lumii percepute de om se organizează acum, odată cu Kant, prin intervenția constituției sale de ființă, care pune în joc categoriile apriorice ale esteticii spațio-temporalității și cele patru grupaje ale categoriilor intelectului. Alături de însăși structura poziționării ob-jectuale; și de judecare a obiectelor prin intelect, prin „eu gândesc”. Realitatea lumii obiective, ce e receptată ca „dată”, ca „pusă în față”, e în mare parte un „construct fenomenal”. Ea se dezvoltă amplu, după Kant, cu înțelesul de lume fenomenală. Informațiile din „lumea exterioară”, care constituie și îmbogățesc a posteriori cunoașterea umană, se prezintă omului ca „fenomene elaborate în cadrul conștiinței”. Ele sunt încorporate în științe pornind de la „date” (senzoriale) ca „stări” (de lucru sau stări ale lumii) incluse în evenimente și procese; toate exprimate prin limbaj și incluse în teorii. Lucrurile pe care le percepem în jurul nostru – cuțitul, masa, cartea de pe masă, casa vecinului de peste drum, pomul din curte – sunt în mare măsură produse sau modelate de om prin intermediul teoriilor, a obiectelor teoretice pe care acestea le conțin. Dacă Heidegger înțelegea ontologia antică prin optica producerii (meșteșugărești) – prin invocarea *hilomorfismului*, a *entelehieii*, a *eidosului* etc. –, această optică poate fi considerată în continuare valabilă; doar că, prima etapă ar consta acum în producerea unor obiecte ideale în plan teoretic, ce reverberează apoi asupra „realității nemijlocite”.

Nuanțarea înțelesului de realitate, ce se impune după idealismul german, poate fi corelată și cu faptul că noul concept de obiect se impune și cu înțelesul practic, de obiectiv de atins. Obiectivul e un țel pentru proiectele umane responsabile, corelate valorilor. El poate fi o țintă ideală, uneori greu de realizat. Reactualizarea instanței platoniciene a ideilor – idealității –, în spiritualitatea

de după *Critica rațiunii* pure a lui Kant, ține însă nu doar de implicarea valorilor țintă, ci și de rolul major pe care-l joacă în științele modernității matematice. Kant subliniază sensul categorial constitutiv al matematicilor, numind „ma-tematică” primele două grupaje de categorii, cele ale cantității și ale calității. Dar însăși matematicile propriu-zise, tradiționala geometrie și aritmetică, împreună cu noua algebră, obligă noțiunea de „obiect” să nu se poată restrânge la înțelesul de „obiect corporal”. În matematică se va vorbi de „obiecte ideale”.

Lumea fenomenală ce are la bază polarizarea subiect/obiect este una în care omul se autodefineste prin obiective, prin proiecte. El nu este „ceea ce este la un moment dat”, ci evantaiul intenționalităților pe care le relevă proiectele în care se simte angajat. Heidegger va pune proiectul în centrul dimensiunilor transcendente ale *Dasein*-ului. Noica va transfera tema proiectului asupra întregii problematice a ființei. Ființa nu este pur și simplu; ea se exprimă prin proiectul *devenirii întru ființă*.

Paradigma polarizării subiect/obiect, cea care reactualizează raportul identitate/alteritate din cele cinci genuri supreme ale lui Platon, aduce în discuție și tema obiectivării. Prin faptul că lumea cunoscută e parțial un construct al constituției de ființă a omului, el se proiectează, se obiectivează în însăși manifestarea acesteia pentru el. Dar există și un al doilea pas al obiectivării care constă în comportamentul său de modelare și transformare a lumii-natură și a propriei sale naturi. Producând lucruri-obiecte tot mai variate – lucruri de consum, unelte, instrumente, mașinării, calculatoare – omul își obiectivează propria corporalitate și propriul psihism. Producând noi generații de oameni educați, producând opere de artă și teorii științifice, procesul obiectivării umane se amplifică mereu în cadrul devenirii. Ființa însăși a omului se prelungește, fără soluție de continuitate, în lucrurile lumii umane.

### Stare de fapt, făptuire, acțiune, producere, efectuare, realizare

Știința actuală se bazează în mare măsură pe „datele obiective”, pe fapte, pe „stările de fapt” pe care omul de știință le identifică, le înregistrează și le descrie. Și a căror semnificații le interpretează în cadrul teoriilor despre lume. Preocuparea față de stabilirea cât mai exactă a stărilor de fapt provine din justiție. Cum tot din justiție derivă conceptul de lucru (de judecat – *res*) și cauza (ca și cap de acuzare și ca ansamblu al faptului judecat, reunite într-un dosar). Factologia e deci esențială pentru științe, fie că e vorba de științele naturii sau de științele umane. Dar rolul său se diluează și parcă dispare pe terenul matematicilor și a speculației filosofice. Și totuși, rezolvarea unei probleme de algebră poate fi etichetată și ea ca un fapt. La fel, elaborarea unei noi doctrine ontologice poate fi considerată un fapt important în viața unei culturi.

Faptul, starea de fapt, factologia, sunt de fapt rezultatul unor făptuiri, a unor faceri sau prefaceri. Sensul făptuirii, adică a faptului de a face ceva, e apropiat de cel al actului, al acțiunii. Iar actul a jucat un rol deosebit în ontologie, mai ales prin traducerea conceptului aristotelian de *energheia* prin latinescul *actus*. Actul e cel ce imprimă materiei formă, ducând la *hilomorfismul* actualizării ființei. Deci a împlinirii sale prin *entelehia*. (Dumnezeu era considerat în vremea scolasticii ca „actus purus”). Heidegger considera că ontologia greacă, prin termenii săi esențiali, trimite spre o „optică a producerii”. Ceea ce rezultă prin actul actualizator este însă atât ceva efectiv (ca efect al acțiunii), cât și ceva „actual”, în sens de prezență temporală în prezent. Fenomenologia lui Husserl și a lui Heidegger a comentat îndelung această relație între existența ființială și prezența (prezentificarea) sa în timpul prezent, între viitorul proiectului și trecutul reactualizat.

Optica producerii pe care o invoca Heidegger aduce în fața privirii procesul de efectuare, ce are ca efect un rezultat pozitiv, o prezență efectivă! O realizare deplină. Efectivitatea trimite deci la prezență, la existența actuală. Iar a exista efectiv înseamnă a fi real („wirklichkeit” în germană). Din această perspectivă, ființarea



efectivă, actuală, se întretese cu domeniul lucrurilor produse, realizate.

Realitatea deplină și împlinită rezultă din făptuiri, acțiuni, produceri, realizări, efectuări, lucrări. Căci în limba română cuvântul lucru, derivând din latinescul *lucrum* – câștig și nu din *res*, e posibilă – remarcă Noica – verbalizarea substantivului ce duce la a lucra/ lucrare. Doar că e vorba de o mișcare ce în principiu se oprește atunci când și-a atins țelul; eventual, pentru a se relua expandat. Această procesualitate realizatoare încorporează însă, la rândul ei, stări de fapt, lucruri, obiecte sesizabile. La fel cum un *casus* nu e doar motivul începerii unui proces juridic căci, dosarul unui caz odată încheiat, tot caz este în cele din urmă.

Toate aceste înțelesuri, pe care le relevă lumea-obiect a modernității, mențin și chiar dezvoltă ideea „obiectivității lumii”, în sens de alteritate. „Ceva” din lume nu depinde de om, omul depinde de „ceva” din lume. Aceasta este poziția pe care se plasează Noica.

## 2.5. Lucrul-caz, problema și investigarea – anchetă

Cuvântul francez pentru lucru, „la chose”, derivă din latinescul *causa*, termen juridic și el, ca și *res*. În lumea latină *causa* însemna acel aspect al evenimentului ce va intra în dezbateri juridică, constituind capul de acuzare. Obiectul unui proces este un caz, adică o stare de lucruri sau un eveniment ce ajunge să fie contestat, disputat, ocazie a unei confruntări. Iar în raport cu această *causa* se va pronunța judecata-sentință, de achitare sau condamnare. Odată procesul încheiat, datele desfășurării sale sunt reunite și sistematizate într-un dosar de caz. Cazurile mai importante și semnificative, integrate în jurisprudență, vor putea fi invocate în argumentarea unor noi decizii judecătorești. Dosarul de caz – în sens restrâns „cazul” – e un lucru ce implică o sinteză judecativă având în vedere date factice privitoare la evenimente, norme și valori, toate cuprinse într-o procesualitate centrată de judecată. Semnificația inițială a lui *res*, cea a unei dezbateri comunitare predominant juridical, precizată prin *casus/causa*, s-a menținut de-a lungul întregii culturi occidentale în spatele diverselor ipostaze și accente prin care tema lucrului a fost abordată.

Noțiunea de caz a ajuns de-a lungul timpului să se refere nu doar la justiție, ci la orice întâmplare, situație sau eveniment mai semnificativ care, după ce se petrece, este ulterior evocat și invocat prin datele, semnificația și mai ales problema ce se ridică. Cazul, ca eveniment problemă, s-a impus astfel ca un aspect al vieții cotidiene, fiind luat în considerare în majoritatea practicilor umane. El e central în practica medicală care se bazează în mare măsură pe cazuistică, dar și în practica politică

sau militară. O situație specială, importantă în comentariul relației dintre lucruri și ființă, e prezența cazului și cazuisticii în practica științifică. Și nu e vorba doar de științele umane, care, la începutul secolului al XX-lea, au pretins o metodologie aparte în care un rol important îl juca hermeneutica și „cazul tipic exemplar” (cazul ideal), ci și de știința modernă în general, cea care a cultivat *empiria*, culegerea de date semnificative și experimentul de laborator. Cazul a fost invocat insistent de către Francisc Bacon, în *Novum Organon*, ca un lucru esențial în științe, înțelese ca dezvoltându-se pe cale empiric inductivă. Terminologia lui Bacon rămâne de fapt juridică. În Cartea a II-a din *Novum organon*, intitulată *Despre explicarea naturii sau despre dominația omului*, el comentează zece „cazuri prerogative”, importante în demersul științific (utilizând pentru caz expresia juridică *instantia*). Acestea sunt cazurile: singuraticе, strămutate, izbitoare (luminoase), ascunse (constitutive), de conformitate sau analogie, deviante, limită, și, în sfârșit, „cazurile puterii sau fascii” (pentru a împrumuta un termen din semnele autorității). Terminologia juridică se impune astfel în filosofia științei și atinge un nivel exemplar în *Critica rațiunii pure* a lui Kant, care analizează caracteristicile și limitările instanței de judecată (s.n.) a rațiunii umane. Această condiție ne face să folosim în continuare expresia de „instanță” cu un sens ontologic general.

Cazul, cu variatele sale ipostaze, și-a păstrat importanța în întreaga dezvoltare modernă a științelor de după Bacon, chiar dacă nu totdeauna invocate sub această denumire. La fel ca în justiție, în practica științifică se impune, în cele din urmă, rezolvarea unei chestiuni (întrebări) problematice care implică fapte și date. De fapt, „stări de fapt” constatate și circumscrise explicit. Și, la fel ca în știință, datele faptice nu au valoare prin ele însele în afara unui context normativ, a unei probleme de

rezolvat și a unui discurs coerent care să le cuprindă. Universul de discurs al științelor se desfășoară însă într-un plan teoretic, din ce în ce mai abstract și matematizat, care lasă impresia desprinderii de viața curentă, „de prezentul trăit nemijlocit”. Oricum, cazul juridic și cel științific, înțelese ca „probleme de rezolvat”, pot fi înscrise și ele în seria generică a lucrurilor cu care oamenii au de-a face în viața lor. Desigur, într-un alt sens decât cel al lucrurilor-obiecte corporale.

Atât în justiție, cât și în științe, stările de fapt, datele, se cer mai întâi obținute și înregistrate. Obținerea datelor pentru un dosar juridic al faptelor și al probelor ce vor fi invocate în instanță, necesită o investigare. Investigare ce se poate „deschide” și desfășura după instituirea unui dosar juridic prin acuzarea princeps. Se constituie astfel un obiectiv pentru cercetare. Dar, de multe ori, o investigare preliminară se inițiază și când există o suspiciune întemeiată. În această direcție există instituții specializate în obținerea datelor, a probelor, a documentelor.

Pentru perioada Renașterii europene cea mai celebră în această direcție a fost Inchiziția catolică. Într-un proces se pot prezenta probe materiale și mărturii, inclusiv mărturisiri. Mărturiile sunt depoziții prezentate de martori. Valabilitatea acestora depinde, desigur, de calitatea martorilor, de împrejurările în care un eveniment a fost trăit de aceștia sau a fost în aria lor de responsabilitate, de condițiile în care ele au fost obținute etc.

Preocuparea față de obținerea unor date informative nu se întâlnește însă doar în justiție sau în științele experimentale. Poate fi invocată explorarea în general. Exploratorul poate investiga, singur sau în echipă, noi teritorii geografice, popoare străine, țări îndepărtate, păduri tropicale, fauna și flora unei regiuni, munți greu accesibili sau adâncurile mării. În domeniul juridic o cercetare aparte pot face detectivii. Detectivul

particular poate îndeplini misiuni pe care, la alt nivel, statul și militar, le împlinesc spionajul.

Cercetarea în teren a unei situații e un comportament pe care omul îl moștenește din biologie. Animalul cercetează și el locurile noi cu care se confruntă. Dar viețuitorul rațional, cu logos, cu limbaj, când se confruntă cu o problemă sau e dinamizat de curiozitate, își desfășoară cercetarea și în tărâmurile teoretice, în biblioteci, în fișiere, parcurgând o bibliografie, mai mult sau mai puțin preselectată, privitoare la lucrurile ce-l interesează. Datele obținute îl ajută la rezolvarea problemelor și la asertarea unor discursuri coerente, cu pretenție de verosimilitate și adevăr.

O decizie judecătorească a unui caz dezbătut în instanță, o noutate aflată prin cercetare științifică, o informație imediată, obținută prin rezolvarea unei probleme sau ca urmare a clarificării unor curiozități, sunt și ele lucruri importante în perimetrul existenței umane.

## 2.6. Lucrul și „ceva”. De la stoici la Noica

Varietatea de sensuri a termenului *lucru* începe cu chestiunea sau cazul dezbătut într-o adunare comunitară, trece prin quidditatea esenței scolastice și se încheie cu *lucrul-obiect-corporal* perceptibil, descriptibil și manipulabil, sau cu datele, cu stările de fapt înregistrabile în cadrul cercetării experimentale sau al investigării. În mijlocul acestui evantai de semnificații se decantează corelația lucrului cu ceea ce logica stoică înțelegea prin supracategoria lui „ceva”.

Stoicii suprapun sistemului categorial un gen suprem: „ceva”, *to ti, quiddam* (la Aristotel, *ousia* făcea și ea parte din seria categoriilor). *Ceva*, la fel ca și *res* în anumite perioade, cuprinde și ceea ce există în natură și ceea ce apare doar în imaginație, precum și personajele mitologice sau gândurile. Deci, nu doar corporalul, ci și incorporalul. Categoria *ti, ceva*, avea, la stoici, subordonate patru grupe categoriale: subtratul (*to hipokemenon*), calitatea (*to poion*), starea (*to poi ehon*), relația dintre stări (*to poi ti poi ehon*).

Supracategoria *ceva* s-a menținut în meditația ontologică a neoplatonicienilor. Astfel, David\*\*, secolul V d.Ch., menționează următoarea succesiune a întrebărilor ontologice: „Dacă ceva este?”, „Dacă este, ce este?”, „De câte feluri este?”, „Pentru ce este?” Ulterior, în vremea scolasticii, *ceva* – ca *aliquid* – va fi plasat și el printre transcendențiali alături de *Unum, Bonum, Verum, Ens și Res*.

\* Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Ed. Științifică și Pedagogică, București, 1969, p. 209.

\*\* David, *Introducere în filosofie*, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1977, p. 1

„Ceva” își va păstra statutul ontologic până la Hegel, care, în *Logica*, îl comentează în corelație cu „altceva”, deci, în direcția raportului identitate/alteritate. De fapt, „ceva” trimite gândirea în două direcții, așa cum indică și formularea lui David. Din una face parte suita „ceva-cineva-oarecare-un fel de” fiind orientată în direcția diferențierii unei quiddități în multiplu și divers. Cea de a doua se referă la prima întrebare a lui David: dacă ceva există? Oricum, așa cum sugerau stoicii, odată cu „ceva” suntem la începutul determinațiilor categoriale, zonă în care pre-ființa emerge, într-o afirmare. Noica, care-și începe ontologia invocând vagul pre-cuvânt *lucruri* ca loc al desfășurării *devenirii întru ființă*, va acorda atenție acestui topos special al emergenței generice a determinațiilor. Topos ce se impune la joncțiunea dintre *ființa din lucruri* și *ființa ca ființă*, unde elementul ce apare dinspre *devenință* ajunge „să se desfacă” în determinații, individualuri și generaluri.

„*Ti-ceva*” al stoicilor se află la cumpăna dintre filosofia antică și începutul constituirii ontoteologiei creștine, din care va descinde filosofia modernității, cea a spiritului, a dialecticii și a devenirii – va formula Noica. Făcând apel la lucruri ca loc posibil al ființei, a drumului pe care se poate ajunge la ființa ca ființă – Noica vrea să implice întreaga metafizică occidentală.

Formularea la care face apel Heidegger, cea de *ființări*, are avantajul unei simplificări radicale, trimitând apoi explicit la presocratici. Noica nu vrea să renunțe însă la frământările istoriei ulterioare a filozofiei pentru nucleul ontologiei sale care e devenința autogenerativă. Devenință care are în spate devenirea și care, deci, nu poate fi descifrată în infrastructura ei pornind doar de la întrebările acelei vremi a aurorare a gândirii speculative.

Panorama conceptuală a înțelesurilor lucrului în metafizica occidentală e importantă nu atât pentru litera textului ontologic a lui Noica, cât pentru spiritul ce planează asupra acestuia, susținând deschiderea întru nou.

## ANEXA II

Heidegger a fost preocupat insistent de tema lucrului în cea de a doua parte a gândirii sale, în care locul *Dasein*-ului îl ia tetrada (formată din muritori, pământ, cer și zei). El insistă, în conferințele sale, mai ales asupra sensului tradițional al lucrului (*res-cauza-Ding*), cel de chestiune ce animă o dezbatere comunitară. Sens ce a fost folosit și în afaceri, justiție și politică. Lucrul ca obiect corporal, perceptibil și utilizabil ca ustensil, e considerat ca o semnificație secundară. Vor fi menționate două din conferințele sale pe această temă.

Prima, *Sfârșitul filosofiei și sarcina gândirii* (1968), reia încercarea autorului de a da o formă mai originară interogației din *Ființă și timp* privitoare la „miza gândirii”, la întrebarea speculativ critică privitoare la „lucrul pe care aceasta are a-l gândi”. Acceptând că filosofia, ca metafizică, a ajuns la sfârșitul ei, adică la împlinire, apare problema: ce sarcină îi mai rămâne rezervată gândirii? Adică, ce anume este încă, pentru ea, ceva controversat, lucrul sau chestiunea aflată, încă, în litigiu.

Toți știu că Heidegger consideră că sarcina centrală a filosofiei este de a formula întrebarea privitoare la sensul ființei. Filosoful insistă acum asupra lucrului care rămâne central pentru meditația ce urmează filosofiei. El observă că, în limba germană, cuvântul „lucru” (*Sache*) „numește acel ceva cu care gândirea are de a face într-un caz dat. Aspect care, în limba lui Platon, a fost numit: *to pragma auto* (*Scrisoarea a șaptea* 341 c.7). Adică: către lucrul însuși.”

În continuare e analizat faptul că atât Hegel, în *Fenomenologia Spiritului*, cât și Husserl, în *Filosofia ca știință riguroasă*, pun accent tocmai pe această chemare: „către lucrul însuși”. Husserl chiar scrie subliniat: „Nu de la filosofie, ci de la lucruri sau probleme trebuie să pornească impulsul cercetării”. Dar, în analizele lor, Hegel și Husserl pun accentul pe subiectivitatea conștiinței. Pentru ei nu lucrul către care suntem chemați reprezintă adevărata miză, ci prezența lui, ceea

---

\* Martin Heidegger, *Sfârșitul filosofiei și sarcina gândirii* în *Despre miza gândirii*, Ed. Humanitas, 2007, p. 117.



ce îl face pe acesta să devină prezent. În chemarea „către lucrul însuși”, afirmă Heidegger, rămâne însă ceva negândit. În analiza pe care o face, filosoful german trimite în continuare spre „deschiderea” unui „luminiș” – o deschidere luminatoare – în care adevărul ființei, ca *aletheia*, să poată apărea și străluci. Conferința se încheie cu aceste cuvinte: „Sarcina gândirii ar fi atunci aceasta: abandonarea gândirii de până acum, în vederea determinării lucrului ce trebuie gândit – a mizei pe care gândirea o poate avea.”

Cu tot comentariul critic față de Hegel și Husserl, Heidegger nu părăsește de fapt, ci doar încearcă să adâncească demersul metodologic al predecesorilor, menținând atitudinea interogativă. Chestionarea ontologică – de fapt *que esti*, chestiunea, este o întrebare care persistă de-a lungul istoriei filosofiei. Iar Noica preia ștafeta, susținând că „lucrurile însăși întrebă, chestionează”. În schimb, Heidegger plasează lucrul în centrul acestei întrebări, ca avanscenă, ca cel ce deschide reprezentăția ființei. Dar, despre desfășurarea acestei reprezentății, filosoful german nu vorbește.

Cea de a doua conferință se intitulează *Ce este un lucru* (1951). Ea începe prin constatarea că, în lumea contemporană, reducerea distanțelor de orice fel, pe care o mediază tehnologia, nu duce la o creștere a intimității cu lumea, cu ceilalți, cu lucrurile, ci, dimpotrivă, la o dramatică scădere a acesteia, la o progresivă îndepărtare depersonalizantă. Este ridicată acum problema: ce este un lucru? Care este ființa lucrului? Pentru exercițiul dezbaterii e luat ca exemplu cazul unui ulcior. Sunt trecute în revistă și analizate diversele ipostaze și perspective din care ulciorul e desemnat și înțeles ca lucru în limbajul curent și de către gânditori. Astfel, e sensul de obiect corporal, perceptibil și manipulabil; considerarea sa ca lucru produs dintr-un material de către meșteșugar, astfel încât să devină un obiect independent, coerent, ce stă prin sine în fața noastră; definirea ulciorului ca un conținător pentru ceva (apă, vin, ulei, aer); sau, ca substrat al unor proprietăți ce pot fi descrise într-un enunț. Se constată că niciuna din aceste interpretări nu ne relevă ființa lucrului.

Interpretarea filosofului trece apoi spre semnificația pe care ulciorul o are pentru oameni, la funcția ce o îndeplinește în lumea acestora. Prin ulcior poate fi oferită apă omului însetat; sau vărsat

---

\* *Ibidem*, p. 135.

vinul, ca gest ritualic, cu ocazia libațiilor și sacrificiilor. Intră astfel în joc, prin conținutul oferit – vin, apă, ulei –, pământul pe care oamenii locuiesc, cultivându-l și îngrijindu-l. Pământ ce oferă apa pentru nevoile omenești, roadele care-l hrănesc, vinul sacrificial și al sărbătorilor. Pământ pe care oamenii își construiesc locuința, în care își petrec existența, între viață și moarte. Pământul este însă solidar, în acest sens, cu soarele ce ne încălzește și face să se împlinescă recolta, cu cerul de unde vin ploile, pe care strălucesc astrele ce ne îndrumă. Pământul și cerul sunt suportul anotimpurilor, sub care se desfășoară soarta muritorilor, receptând semnele zeilor. Se reunesc astfel în oferta ulciorului, a lucrului semnificativ, cele patru componente ale tetradei (pământ, cer, muritori, zei). Ființa lucrului esențial ar consta în aceea că el mediază apropierea. Adică, reuniunea muritorilor afectați de probleme, ce se întâlnesc semnificativ, dezbătând în intimitate chestiunile ce-i privesc. Heidegger face în această conferință o serie de trimiteri etimologice, relevând și echivalența în latină dintre *res* și *causa*. Filosoful semnalează că din aria semantică a lui *res* face parte verbul *eiro* (din care derivă expresiile latine *rema* și *retor*), care înseamnă a vorbi despre ceva, deliberând. Înțelegând lucrul-obiect-corporal ca descifrând din semnificația ancestrală de lucru-chestiune-dezbatere-comunitară, se regăsește valența originară a lucrurilor, cea a „apropierii” dintre oameni. Aproximare ce se tot subțiază în perioada expansiunii tehnicii care ar vrea să anuleze distanțele spațiale.

În finalul conferinței, Heidegger enumeră printre „lucrurile lumii umane”: banca, pasarella, oglinda, cartea, tabloul, coroana, crucea. Lucrurile adevărate sunt cele care asigură intimitatea reală a conviețuirii, definită prin preocupări, problematizări, dezbateri. În acest sens, lucrul se conjugă cu locuirea (ambele înțelese în sens tradițional), în calitatea lor de „toposuri” ce structurează felul de a fi împreună a oamenilor (adică existențialul *Mitsein*), cultivând ceea ce în lumea oamenilor e o instanță a intimității (*Ereigniss*) și a autenticității.

### 3. Ființă, limbă și lume

Constantin Noica și-a conturat gândirea într-un *Tratat de ontologie* (1981) în jurul cărui gravitează lucrările sale anterioare de analiză a istoriei filosofiei și a valențelor filosofice ale rostirii românești. În acesta se conturează și preocupările sale ulterioare de logică, antropologie și filosofie a culturii. Pe drumul elaborării gândirii sale ontologice se plasează sintezele de istorie a gândirii speculative din 1942, *Despre cum e posibil ceva nou*; 1950, *Încercare asupra filosofiei tradiționale* și 1969, *Douăzeci și șapte de trepte ale realului*. Dar nu mai puțin importante pentru înțelegerea specificului demersului său ontologic sunt cărțile privitoare la valențele filosofice specifice limbii române, elaborate în spiritul proiectului lui Mircea Vulcănescu.\*

Conturarea sensurilor, ce s-au decantat în limba română pentru termenii discursului ontologic tradițional, e importantă pentru filosof, deoarece el adoptă și se identifică cu spiritul acestora. Astfel încât, în final, *Ontologia* lui Noica poate fi considerată ca fiind tributară și spiritului limbii române. De acest fapt ar trebui să se țină seama în compararea operei sale cu elaborările contemporane similare. În plus, se aduce în dezbatere tema mai generală a rolului specificului unei limbi istorice în elaborările filosofice ontologice. În mod semnificativ, demersul lui Noica poate ieși în relief mai ales dacă el este parcurs în paralel cu efortul lui Heidegger, filosof care a

---

\* Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, Fundația Culturală Română, București, 1991.

subliniat constant, în a doua parte a gândirii sale, importanța limbii omului pentru conturarea sensului ființei.

Noica constată și comentează caracteristicile speciale în limba română a principalilor termeni ontologici așa cum sunt: ființă, logos, devenire, negație, și, în primul rând, „slăbiciunea” lor în raport cu terminologia tradițională (greacă, latină, germană). Dar, în același timp, și particularitățile lor ce oferă nuanțe nebanuite.

Se poate invoca pentru început faptul că „logosul” grecesc se lasă frumos reprezentat prin expresia românească *rostire*. Rostirea exprimă limbajul. Iar *rostul* – sensul și temeiul; similar cu felul în care acestea sunt exprimate prin latinescul *ratio*. Totuși, legătura cu propoziția, enunțul și mai ales cu logicul, care e manifestă în logosul grecesc, nu apare. Noica va prefera în teoriile sale să invoce, de cele mai multe ori separat, logosul lui Heraclit și rațiunea europeană. Ultima, pentru a caracteriza instanța umană în ansamblul și în specificitatea sa prin elementul raționalității. Asupra acestor probleme se cere revenit însă mai detaliat.

*Ființa* e, desigur, cuvântul cheie pentru ontologie. Se constată însă că românescul *ființă*, derivă nu din latinescul *ens*, ci de la *fieri*, care înseamnă curgere, sugerând devenirea în sensul ei grecesc de prefacere, *reo*. Dat fiind că limba română a ratat șansa de a avea un termen propriu pentru devenire – odată cu eșecul semantic al cuvântului „petrecere” – nu e de mirare că Noica, cufundat în spiritul filosofic românesc, va ajunge, în *Ontologie*, la concluzia că: „ființa, în prima ei instanță, se dezmente în opusul ei, în devenire”. Ființa nu „este”, ea devine. Devenirea într-o ființă e modalitatea matură a ființei în real.

Continuând analiza verbului a fi, Noica relevă particularitatea acestuia de a se compune cu el însuși, dând expresii modale

precum: *n-a fost să fie, era să fie, va fi fiind, ar fi să fie, este să fie, a fost să fie*. S-ar constitui astfel un sens al ființei, altul decât siguranța ei ultimă. Mai precis, accentul pus pe pre-ființă. Preființă care se evidențiază în ivirea, structurarea și abia apoi stabilitatea și starea ei. Existența, ca moment de împlinire, ca realitate realizată, rămâne un capăt de drum, modulat nuanțat. Noica mai remarcă expresia: *a prinde ființă*. Și, insistând asupra prepoziției întru, comentează *câmpurile ființei*, procesualitatea în-ființării, pe parcursul căreia „există efectiv ceva, care să nu fie nimic”.

Tot pornindu-se de la *a fi* se ajunge în românește la *fire*, infinitivul lung substantivat a lui *a fi*. Expresia este, de asemenea, o particularitate a limbii române. *Firea* se afirmă ca un universal sau general concret, un fel de rezumat al situațiilor pe care le evocă substantivele verbale în limba română (naștere și pieire, mișcare, trecere, pâlpare și stingere, prefacere, împlinire). *Firea* înseamnă, conform dicționarelor: natură (ca totalitate), lume, pământ, făptură. E vorba de lumea accesibilă (pământul pe care trăim) și nu de lumile posibile, deoarece funcția *firii* e cea de generalitate concretă. *Firea* ar exprima ființa în actul ei de ființare, ca stare de fapt. *Firea* se referă la natură ca totalitate, ca putere creatoare, dar și ca proprietate inerentă în orice făptură (*firea lucrurilor* și a oamenilor). În acest sens, *firea* are în vedere și caracterul uman, oamenii având diverse firi și putând să își iasă din *fire*. *Firea* mai exprimă felul de a fi al naturii, „*firea lucrurilor*”.

Caracteristica *firii* de a fi un general concret, o unitate calitativă (fel de a fi) și de a avea valențele generative ale naturii, pare a-l fi determinat pe Noica să transpună această ipostază a ființei în conceptul „elementului” din ontologia sa. Element întru care se realizează devenirea întru ființă. Și în care, ceea ce ajunge la împlinire, pierde, își dă duhul.

*Ontologia* lui Noica are două părți:

Prima – *ființa în lucruri* – comentează două instanțe: structurarea unui model al ființei ce intră într-o devenire, împlinindu-se în mediul elementului pe care-l interiorizează; a doua instanță elementală *fire*, care se prezintă ca un mediu ce se distribuie indivizibil în aceste ființări.

Cea de a doua parte a *Ontologiei* comentează ființa ca ființă, centrată pe geneza însăși a elementelor (*firi*), de care dă socoteală, „devenința”.

Noica deplânge existența în limba română a unui termen specific pentru devenire care ar reda conceptul introdus de către Hegel prin „aufhebung”. Cel care ar fi fost potrivit, petrecerea, a pierdut pe parcurs valențele ce l-ar fi abilitat în acest sens.\* În consecință, el preia neologismul „devenire” și-l prelucrează, transformându-l în „devenință”.

*Devenința*, cuvânt creat de către Noica pentru limba română, încununează ontologia sa. *Devenința* este matricea de autogenerare a elementelor (subsistente) inclusiv a celor originare (câmpul electromagnetic ce pulsează prin unde, viața, rațiunea). Dar și a creației în general. Procesualitatea devenirii inclusă implicit în cuvântul românesc *ființă*, se regăsește prin devenință la capătul de drum suprem al *ființei ca ființă*. Doar că, la acest nivel, devenința e încadrată de un misterios *Unu*, a cărui replică de aceeași ființă sau întrupare ea este.

Privitor la *Unu*, care e doar amintit la capătul *Ontologiei*, Noica nu are comentarii de limbă. În schimb, dat fiind că marea majoritate a tratatului se desfășoară în jurul ființei în lucruri, expresia românească de *lucru* intră și ea în joc. La fel ca și ființa, lucrul românesc are o derivare particulară din latină, provenind nu din *res* (ce a dat realitatea), ci din *lucrum*, ce înseamnă câștig.

---

\* A se vedea Chenarul 6.

Și astfel, spre deosebire de alte limbi, lucrul românesc are o variantă verbală prin *lucrare*, care înseamnă activitate pozitivă, creatoare, ce duce la câștig. Spre deosebire de muncă care are un sens negativ (pe om îl poate munci diavolul). În românește este firesc să se spună că lucrurile lucrează, inclusiv cu ele înseși. Noica arată că limba română extinde înțelesul lucrării asupra adevărului, legilor, firii; și, așadar, a elementelor. Adevărurile și legile sunt și ele lucrătoare.

Astfel, ontologia lui Noica, adâncită cum e în spiritul limbii române pe care filosoful a studiat-o cu pasiune, limbă în care ființa derivă de la curgere, nu se deschide spre magnitudinea ființei parmenideene și nici spre aspectul cvasistatuar al ființei pe care-l întrevede Heidegger: ca ceva ce se înalță din sine afirmându-se stabil și persistent, ca o prezență durabilă.

Ființa gândită în limba română, în spiritul acestei limbi, e o ființă a ignoranței. Ea vine totuși să dea socoteală de sfidarea tradiționalului și transcendentului *Unu*. Ea netezește drumul dintre neființă, preființă, codul ființei, devenirea într-o ființă; mereu deschisă spre nou și spre depășire complexificatoare. Și, în final, într-o întrupare plenară a ființei ca ființă, ce se sprijină pe *Unu* și pe *devenință*.

Ceva important din problematica ontologiei actuale e spus în acest demers al lui Noica, ceva ce nu poate fi înțeles decât cu greu în afara limbii pe care o folosește și asupra căreia meditează. A limbii române.

Dar în ce sens intervine limba omului în problematica ontologică?

În sistemul său ontologic, Noica plasează limba printre elemente, matrici care dau naștere unor realități multiple și diverse, distribuindu-se fără să se consume. De-a lungul istoriei omenirii, elementul limbii a generat nenumărate limbi anume, între care și greaca, latina, germana, româna. Și continuă să

## Eșecul expresiei „petrecere”\*

Încă în *Jurnalul filosofic* din 1943, Noica deplânge lipsa în limba română a unui termen adecvat pentru a traduce devenirea hegeliană (aufhebung). Singurul cuvânt care s-ar fi pretat la aceasta, petrecere, a fost confiscat de cheflii. Tema e reluată și analizată în *Rostirea filosofică românească* din 1970. Semantemul care a condus la actuala „petrecere”, deși în varianta verbală are semnificații ceva mai largi, și-a pierdut pe parcursul timpului valențele cu care fusese investit. Noica enumeră pentru verbul a petrece câteva înțelesuri ce se regăsesc în fișele Institutului de Lingvistică: a pătrunde, a se introduce; a se întoarce, a veni din nou, a se muta; a se îmbospăta întruna; a îndeplini, a rezolva; a însoți; a alerga; a depăna în minte; a conviețui; a potoli, ușura. Și sensuri aparte ca: a dăinui, a se păstra; a suferi, a îndura.

Cu asemenea potențial semantic verbul a petrece ar fi putut fi, comentează Noica, punctul de plecare pentru decantarea unui concept ca cel al devenirii. Mai ales că semnificațiile sale substantivale au fost și ele deosebite: parcurgerea întregii vieți, viețuire; conviețuire; mod de desfășurare, fel de viață; manifestare, desfășurare a unui fenomen; locuință, sălaș; suferință; introducere, trecere printr-un obiect; pierderea vieții; însoțire, tovarășie, conducere.

Amărăciunea lui Noica se leagă și de faptul că petrecerea are o origine semantică deosebit de sugestivă în latinescul *pertrajicare*. Acesta include trajicio care însemna la început: aruncarea podului peste și trecerea dincolo. Expresia latină ar însemna într-un fel: „peste... prin... trecere”; semnificație corespunzătoare conceptului de devenire.

\*Constantin Noica, *Rostirea filosofică românească*, Ed. Științifică, București, 1970



genereze limbaje, inclusiv formalizate. Ființa limbii române, a rostirii românești, rămâne și ea supusă unei deveniri, ce a condus la varianta sa actuală. Și ea devine în continuare. Expresia românească de rostire, articulată cu cea de rost, exprimă, așa cum deja s-a menționat, o nuanțată trimitere la logosul grecesc, ce a fost tradus de latina filosofică prin rațiune.

Rațiunea e plasată și ea de către Noica printre elemente. Ba, mai mult, raționalitatea, sintetizând umanul, poate fi considerată, una dintre cele trei elemente originare, alături de câmpul electromagnetic (al materiei) și de viață. Elementul specific umanului e, deci, rațiunea. Limbajul nu e ridicat explicit la un astfel de rang.

Aceasta a fost, de fapt, și poziția modernității ce și-a organizat speculația filosofică inițial în limba latină. Omul, caracterizat de greci ca viețuitor dotat cu logos, devine acum, în Europa scolastică și a modernității, animal rațional. Rațiunea traduce logosul grecesc, dar fără o conotație explicită de limbaj. Complexitatea structurii de semnificații a tradiționalului logos se fragmentează în noul context cultural lingvistic european.

Heidegger analizează cum, la începutul speculației ontologice grecești, înțelesul logosului se intersectează cu cel al physis-ului, sesizând ființa ca ceva reunit sintetic și ordonat, ce se autoafirmă, înălțându-se pe sine și persistând. Dar nu ca instanță lingvistică, comunicantă.

Cu toate că Heraclit comentează logosul ca putând transmite mesaje a căror semnificație ar putea fi descrisă de muritorii ce îl ascultă, în această fază inițială logosul era înțeles mai ales ca ceva ce reunește (culege, sortează și adună la un loc), assemblează și sintetizează bine proporționat, ierarhic, asigurând temeiul. Și nu ca rostire, expunere, propoziție, judecată, știință etc.,

---

\* Martin Heidegger, *Ce este metafizica*, Ed. Humanitas, București, 1990.

sensuri care s-au definit mai târziu. În ceea ce privește limba propriu-zisă, grecii nu au avut pentru ea un termen teoretic semnificativ, mai amintește Heidegger.

Ulterior, în *acmé*-ul filosofiei antice, gândirea lui Aristotel a abordat totuși problematica logosului dintr-o perspectivă care implică și semnificațiile limbajului, articulând, într-un anumit fel, gândirea exprimată a omului de instanța phisis-ului. Astfel, în *Organon*, sunt comentate categoriile care „se spun despre ființă”. Apoi judecățile care se formulează ca propoziții privitoare la realitate și care pot fi adevărate sau false. Raționamentul silogistic (apodictic) poate întemeia un adevăr categoric; iar dialectica, în care au fost incluse eristica, retorica, sofismele, un adevăr probabil. De fapt, Aristotel vorbește despre „respingerea sofismelor”; iar topica sa se va aplica și retoricii. Întregul corpus al *Organonului* va fi etichetat ulterior ca „logică”. Mai târziu, stoicii au pus logosul în corelație cu sufletul lumii și creativitatea, ca „logos spermaticos”. Logica stoică e novatoare, între altele, și prin aceea că dezvoltă explicit o doctrină a semnificațiilor, invocând astfel semantica. A urmat creștinismul care a indicat, prin Logos, una dintre cele trei ipostaze ale Dumnezeuului unic. Dar Logosul creștin a fost tradus în latină nu prin Rațiune, ci prin Verbum, în consonanță cu ontoteologia Bibliei, în care Dumnezeu creează lumea prin decrete divine.

Cu aceasta istoria logosului antic se încheie.

Rațiunea latină nu mai păstrează suficient aceste conotații lingvistico-semantice. În timp ce corpusul logicii se rafinează sub eticheta dialecticii, rațiunea se afirmă în perioada scolasticii mai ales cu înțelesul de ordine, calcul, argument, teme. Dar nu și cu cel de aserțiune, mesaj, semnificație, discurs. În perspectiva artelor liberale, rațiunea se apropie tot

---

\* *acmé* (gr.), punctul cel mai înalt atins de ceva/cineva în dezvoltarea sa.

## Semnificații de dicționar pentru logos și rațiune

### logos\*

- Cuvânt, spunere; propoziție, ceea ce se spune; revelație; sentință, exemplu, rezultat, condiție, promisiune, argument, ordin.
- Zgomot: conversație; expunere; fabulație; relatare istorică.
- Compoziție în proză, tratat de filosofie și morală, lucrare.
- Știință; studiu literar; punct de plecare a unei discuții.
- Facultate de a raționa; raționament; rațiune; bun simț.
- Rațiune intimă a unui lucru; fundament; motiv.
- Judecată (exercitarea rațiunii); opinie; valoare ce i se atribuie unui lucru.
- Relație, proporție, analogie.
- Rezumat, justificare.
- Opinie despre un lucru.
- Rațiune divină.

### ratio\*\*

- Socoteală, calcul; afacere, interese, relații; luare în seamă, considerare.
- Procedeu, metodă, plan; fel, mod, gen.
- Rațiune, judecată, inteligență; rațiunea de a acționa; rațiune, motiv, argument; cercetare teoretică.

**ratus\*\***, p.f. (v.reor): socotind, gândind // adj. (sens pas.), 1. calculat, determinat; 2. stabilit, fixat, regulat; 3. ratificat, valabil

\* M.A. Bailly, Dictionnaire Grec-Francaise, Librairie Hachette, Paris, 1894

\*\* G. Guțu, Dicționar latin-român, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983

mai mult de cuadrivium, gravitând în jurul matematicului. Între narativitate și calcul, ea e atrasă de ultimul, de la *Ars Magna* a lui Lullus până la proiectele lui Leibnitz. Prestigiul pe care-l capătă empiria în Renaștere, devalorizează și ea discursul narativ, apropiat de mitologie. Descartes, în Epoca Rațiunii, întărește prestigiul matematicului. Iar Kant va susține că a scris *Critica rațiunii pure* pentru a răspunde la întrebarea: cum sunt posibile judecățile adevărate (sintetice apriori) ale matematicii și ale fizicii pure. Logica transcendentală a lui Kant nu mai are aceeași intimitate ca discursul retoric pe care o sugera *Topica* din *Organonul* lui Aristotel. Având o astfel de direcție a dezvoltării, nu e de mirare că, în secolul al XX-lea, tradiția logicii aristotelice se decantează într-un formalism ce se conjugă explicit cu calculul matematic.

De fapt, după Kant, la sfârșitul idealismului german, Hegel, reactualizând într-un fel logosul stoic, plasează raționalitatea logică în inima realului, inclusiv la nivelul *Fenomenologiei spiritului*. Dar nici Hegel nu acordă o importanță majoră limbii și limbajului.

Noica se revendică aproape explicit de la filosofia modernității, mai ales de la Hegel. Totuși, în vremea sa, ceva se schimbase. Noica își scrie *Ontologia* la începutul epocii informaționale postmoderne, în care prelucrarea și utilizarea limbajelor întrețesute cu logica matematică devin o provocare centrală. Se evidențiază acum faptul că elementaritatea biosului, sub forma autoreproducerii genetice expandate, se bazează pe stocarea și manipularea informațiilor din codul (lingvistic) genetic. Nu doar supraviețuirea, adică persistența transgenerațională, ci și evoluția, are la bază dinamismul informațional, afirmarea performantă a unor limbaje. Iar omul, pe parcursul devenirii sale care de la un moment dat se afirmă istoric, trăiește într-un mediu lingvistic ce-i asigură nu doar comunicare de situație, ci

și reprezentare teoretică, științifică a lumii. Una dintre temele fundamentale ale neopozitivismului, ca filosofie a teoriilor științifice, a fost cea a limbajelor implicate în aceste teorii. Într-un astfel de context se impune refacerea unui concept lărgit al logosului ontic, care să rearticuleze rațiunea nu doar cu matematica, ci și cu lingvistica.

Abordând problema aspectului elementar al limbajului, lipsit de universalitate din perspectiva comunicării cu ființele raționale din cosmos, Noica reinvocă cu această ocazie, și el, logosul grecesc. Filosoful se bucură de faptul că expresia românească de *rost-rostire* regăsește și exprimă firesc cele două aspecte ale problemei: rostul ca *temei*, ca intrare în ordine, și rostul ca *rostire* (deși, din păcate, rostul românesc nu acoperă universul logicului și pe cel al calculului matematic). Noica încearcă să coboare până la nivelul condițiilor de posibilitate ale generării limbajelor. Dar el nu merge mai departe cu analizele, chiar dacă finalul modernității manifestă un interes sporit pentru „filosofia limbajului”.

În acest punct nodal se cere aruncată o privire asupra celui alt ontolog important al secolului al XX-lea, Heidegger. Heidegger refuză să comenteze omul din perspectiva sintagmei „ființă rațională”, deoarece faptul ar trimite, chiar prin varianta sa greacă, la o articulare cu biologia: omul e viețuitor rațional, *zoon logos ethon*. Analitica *Dasein*-ului, pe care o întreprinde filosoful german, se vrea indemnă de tot ce ar putea cădea sub incidența științelor pozitive, deci a psihologiei, a biologiei, a antropologiei. Conceptul de rațiune-raționalitate e scos și el din discuție. Caracteristicile de bază ale *Dasein*-ului sunt considerate a fi: intenționalitatea, capacitatea de comprehensiune a semnificabilității și angajarea în proiect. La intersecția acestora se conturează principalul existențial transcendent al *Dasein*-ului „faptul-de-a-fi-în-lume”. Prin

„deschiderea” sa spre lume, *Dasein*-ul are acces la ființările intramundane, la ființa acestor ființări. Și la ființă însăși, spre care el e deschis nemijlocit, constituțional. Punerea problemei sensului ființei ar fi posibilă doar în acest context, al existenței *Dasein*-ului ca proiectat într-o lume.

Așadar, lumea joacă un rol esențial în gândirea lui Heidegger. Analizând istoric acest concept, el se oprește în cele din urmă la Kant, pentru care lumea e totalitatea fenomenelor la care are acces eul conștient, persoana capabilă de gândire; de „eu gândesc”. Refuzând însă comentariul privitor la raționalitate și implicit la logică și matematică, Heidegger readuce în discuție un alt element care să faciliteze *Dasein*-ului accesul la ființă. E vorba de limbă și limbaj. Într-un fel, fără ca lucrurile să fie formulate explicit, apare o simbioză între lume și limbă. Heidegger va scrie în *Scrisoare despre umanism*: „Limba e gazda ființei și omul păstorul ei”. Elevul său, Gadamer, va analiza ulterior această corelație.

Trimiterea la limbă (limbaj) pare a o înlocui acum pe cea la rațiune. Deși demersul lui Heidegger pare șocant, de fapt se face apel la valențe pe care logosul grecesc le-a purtat totdeauna în el. Doar că, invocând universul limbii, Heidegger înclină spre potențialul poetic al acesteia, la un pol opus articulării logosului lingvistic cu matematicul.

Momentul kantian apare retrospectiv ca o răscruce de la care au plecat cel puțin trei drumuri: cel al devenirii hegeliene, cel al fenomenologiei din secolul al XX-lea și cel al epistemologiei.

Idealismul german, care e sintetizat de Hegel și devenirea sa, se revendică de la Kant printr-o „depășire dialectică” a elaborărilor acesteia. Noica se plasează, în esență, pe direcția hegeliană, care nu mai acordă atenție specială limitării constitutive a intelectului uman prin condițiile sale apriorice de posibilitate, transcendente. Chiar dacă omul este marcat de o

raționalitate finită, el e imersat în infinitatea autogeneratoare a spiritului absolut.

Felul în care se raportează fenomenologul Heidegger la Kant, apare în primă instanță ca o reactualizare a viziunii centrale a acestuia, privitoare la o constituție finită a ființei raționale, a *Dasein*-ului. Dar întreaga construcție e reformulată, renunțându-se la rațiune și punându-se în prim-plan acea totalitate a fenomenelor ce e denumită *lume*. În locul rațiunii, se impune limbajul. Accesul spre sensul ființei e mediat *Dasein*-ului de limbă. Se reactualizează astfel, într-un anumit sens, ideea kantianismului lingvistic ce apăruse în secolul al XIX-lea după succesul lucrărilor lui Humboldt, însă pe o direcție care implică împreună transcendentalitatea și transcendentul.

Al treilea drum, pe care gândirea lui Kant îl deschide, poate fi considerat cel pe direcția căruia s-a dezvoltat epistemologia, ca efort teoretic speculativ de fundare a teoriilor științifice matematizate despre lume. Noica nu ignoră cea de a treia direcție, dar, aparent, se referă doar la rezultatele ei.

Totuși, dacă privim cu atenție mersul acestor drumuri, putem constata importante intersecții între ele. Iar cea mai interesantă ne apare cea pe care o relevă reafirmarea misteriosului *Unu*, invocat de către Noica în spatele surprinzătoarei reconfigurări a deveninței, în chiar inima epistologiei.

Următoarele capitole ne vor plimba pe aceste meleaguri.

## ANEXA III

Heidegger, principalul filosof care, în prima jumătate a secolului al XX-lea s-a preocupat de ontologie, abordează problema relației dintre ființă și limbă prin altă optică decât cea a implicării unei limbi determinate în analiza și comentarea structurii ființei, așa cum procedează Noica. La începutul gândirii sale, filosoful german, pornind de la filosofia kantiană, desfășoară o analitică a omului existenței cotidiene, înțeles ca ființă finită, pe care-l denumește *Dasein*. El remarcă și afirmă cu această ocazie o strânsă întrepătrundere între ființă și timp. În a doua jumătate a gândirii sale, după *Kehre*, accentul cade asupra relației dintre ființă și limbă. În *Scrisoare despre umanism* putem citi:

„Gândirea aduce la împlinire raportul ființei cu esența omului. Ea nu face acest raport și nu se află la originea lui. Gândirea îi oferă ființei doar ceea ce ei însăși îi este oferit de către ființă. Această oferire constă în faptul că în gândire ființa vine înspre limbă. Limba este locul de adăpost al ființei. În adăpostul ei locuiește omul. Cei ce gândesc și făuritorii de vers sunt veghetorii acestui adăpost. Gândirea se abandonează ființei și se lasă revendicată de ea pentru a rosti adevărul ființei.\*”

Exprimările metaforice ale lui Heidegger lasă să se înțeleagă faptul că limba ar fi un mediu prin care ființa se oferă gândirii umane, îi semnalează prezența sa, astfel încât omul să poată cultiva sensul ființei susținând ajungerea la lumină a adevărului ființei. Totuși, Heidegger nu comentează niciunde explicit în ce constă relația dintre ființă și limbă și nici ce înțelege el prin limbă.

Asupra rolului pe care Heidegger îl acordă limbii în accesul omului la sensul ființei s-a aplecat Gadamer, unul dintre elevii săi principali. Gadamer, în *Adevăr și metodă*, încearcă să demonstreze că, pentru Heidegger, limba apare ca una dintre principalele condiții

---

\* Martin Heidegger, *Scrisoare despre umanism*, în *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988, p. 297.



de posibilitate ale constituirii conceptului de lume, care e principalul existențial al *Dasein*-ului, prin intermediul căruia se realizează accesul la ființări, la ființa ființărilor, la ființă.

Existențialul transcendențial al faptului-de-a-fi-în-lume se constituie pe baza unei intenționalități apriorice, a comprehensibilității și a vizării viitorului, prin autoproiecția propriilor posibilități autentice de a fi. Esențială e intenționalitatea, pe care Heidegger o adoptă plecând de la fenomenologia lui Husserl. Merită remarcat că, dezvoltând metoda fenomenologică pe baza intenționalității și comprehensibilității, Husserl ajunge, și el, la „problematika lumii”, pe care o fixează în conceptul de *Lebenswelt* (lumea vieții). Dar viziunea lui Husserl se diferențiază de cea a lui Heidegger. Pe de o parte, prin creditarea practicii științifice, iar pe de altă parte, prin neglijarea instanței limbajului.

Husserl pleacă de la științe, de la practica științifică. Cunoașterea științifică ne asigură date despre aspecte sectoriale ale realității. Dar lumea rămâne o validitate dată în prealabil. Husserl vrea să pătrundă dincolo de actualitatea conștiinței intenționale, spre un orizont atotcuprinzător al lumii în care nu se mai vorbește de conștiință și subiectivitate, care va fi numită „lume a vieții” – (*Lebenswelt*). Aceasta nu vizează „o lume existentă” ci totalitatea în care viețuim ca ființe istorice, dincolo de toate lumile (umane) care au fost și vor fi. Dar în analiza pe care o face acestui orizont al lumii vieții, Husserl nu invocă limba. Ori, tocmai limba, considerată de Heidegger „gază a ființei” ar fi, în interpretarea lui Gadamer, condiția de posibilitate a „lumii” pe care o invocă existențialul *a-fi-în-lume*; și chiar a lumii pe care o invocă Husserl prin *Lebenswelt*. Concluzia sa ar fi că existențialul *a-fi-în-lume* făcut posibil de limbă, mediază, în gândirea lui Heidegger, între intimitatea *Dasein*-ului (*Ereignis*) și ființă.

Interpretarea lui Gadamer a strânsei corelații între lume și limbă în gândirea lui Heidegger se bazează pe tradiția hermeneutică, care acum e proiectată la un nivel de maximă generalitate. Generalitate ce se plasează dincolo de orice domeniu determinat al existenței umane, asupra căruia tradiționala hermeneutică s-a oprit de-a lungul istoriei. Dincolo deci de interpretarea textelor vechi sau sacre, de înțelegere a comportamentului altui om, a artei, a fenomenelor istorice și chiar a științelor spiritului în general, asupra cărora insistase Dilthey.

Invocând limba, Heidegger trimite într-un fel la semnificabilitate, pentru care aceasta e un suport esențial. Dar nu poate fi neglijată propria valență de semnificabilitate a intenționalității. Așa s-ar explica faptul că Husserl ajunge și el la conceptul de „orizont al lumii” fără a face trimitere la limbă.

În comentariul său Gadamer include conceptul husserlian de *Lebenswelt* și deoarece în acesta e cuprins, alături de lume, și conceptul de viață (de la grecescul *zoe*, nu de la *bios*), care a intrat în atenția filosofilor începând din secolul al XIX-lea. Conceptul de viață, care lipsește din vocabularul lui Hegel și al lui Heidegger, e contemporan cu impunerea științelor fizice, chimice și biologice precum și a științelor umane. Schopenhauer, dar mai ales Nietzsche, acorda importanță acestei Lebens-filosofii, reluată de Dilthey și care se bazează pe hermeneutică, psihologie și biografie. Când invocau în gândirea lor conceptul de viață, filosofii menționați nu se gândeau însă la științele biologice. La fel ca și Husserl. Ei se gândeau la un fel de a fi înglobant, pregătitor, prin spontaneitatea manifestării spiritului conștient. De fapt, mutarea de sens e sesizabilă și prin expresia „viața cotidiană” la care trimite Heidegger. Dar conceptul filosofic de *viață* din ultimele două secole – care mai răzbate în expresia lui Wittgenstein „forme de viață” – a fost un element infuz al gândirii filosofice recente. El nu a beneficiat de încercări similare cu cele făcute pe marginea conceptului de lume de către Husserl și Heidegger.

#### 4. Loc, deschidere, limitatie ce nu limitează și alte concepte structural spațiale

În *Ontologia* sa, Noica comentează două nivele ale ființei: ființa în lucruri (în cele ce sunt) și ființa în ea însăși. Prepoziția „în” sugerează spațialitatea, „locul” unde ființa se află, trimițând spre interioritatea și intimitatea lucrurilor. Într-un fel se răspunde astfel la întrebarea „unde?”, așa cum pretindea Aristotel pentru fiecare din cele mai generale zece predicate generale. „Ființa se află aici, în intimitatea lucrurilor; și nu altundeva, în sublim”, va formula Noica.

Determinația „a fi în” (lucruri) apelează deci la o prepoziție de tip spațial. E vorba de o serie lingvistică pe care Noica o va numi a „particulelor ontologice”, prin similitudine cu bine cunoscutele „conjunții logice” (și, sau, dacă, atunci).<sup>\*</sup> Aceste prepoziții ar sugera, scrie autorul, pe de o parte, „închiderea” în ceva, în cadrul unei interdependențe și atracții. O astfel de închidere poate fi și pe o orbită, în jurul a ceva, sau pe o direcție, înspre ceva. Ori, o fixație într-un câmp, fie că este unul fizic, moral sau de gândire, cu spațialitatea lor proprie. Pe de altă parte, tot prepoziții de tip spațial sunt cele ce exprimă „deschiderea” și expansiunea „către” ceva. Astfel, de exemplu, e prepoziția românească „întru” care indică o angajare orientată, un drum tematic.

---

\* Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, în vol. *Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

În scrierile sale, Noica a făcut mult caz de această originală prepoziție românească „întru”. Întru reunește înțelesurile lui „a fi în” și „a merge către”, „de la”, dar și „contra”, este „cu”, dar și „fără”. Și astfel, expresia întru adună în ea mai toate prepozițiile și demersurile la un loc. Esențial ar fi că întru sugerează atât starea, faptul de a fi în mijlocul unui element propriu, familiar, cât și mișcarea orientată, „deschiderea” și aspirația, parcurgerea împlinitoare în intimitatea unui câmp învăluitoare. Insistența filosofului asupra expresiei întru indică orientarea sa în direcția deschiderilor de drum, a căutării și a realizării noutății.

Direcția, în care operează menționatele „particule ontologice” de tip spațial, trimite spre o structură ființială dinamică. Mai precis, spre organizarea unei identități a ființei în constituire, în afirmare și în expansiune. Se reactivează astfel genurile supreme comentate de Platon în *Sofistul*: existentul, identicul, diferitul, persistentul și mișcarea-transformare. Doar că ființa era gândită de antici ca încercuită de limite, definiții pentru însăși împlinirea sa. Doar spre sfârșitul Antichității, neoplatonicii, invocându-l pe *Unu*, se străduiesc să străbată aceste limite ființiale punând în joc transcendența. Noica își construiește ontologia în jurul unei sintagme pe care o dezvoltă pornind de la categoriile lui Kant: limitația ce nu limitează, ci înființează. E adevărat, el are acum în spate filosofia modernității care a dezvoltat polarizarea dintre subiectivitatea conștiinței centrate pe sine și obiectivitatea lumii exterioare. Iar Hegel dezvoltase deja dialectica ființei „în sine și pentru sine”, ce ajunge, ca urmare a devenirii, până la instanța conceptului și libertății. Tematica platoniceană identitate/alteritate, persistență/transformare, stă, desigur, în spatele întregii acestei dezvoltări, care-i impune însă,

---

\* Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Ed. Eminescu, București, 1978, p. 168.

acum, filosofului, problematica „deschiderii”, care pe antici nu-i preocupa. Preluând devenirea hegeliană, Noica pune în față deschiderea devenirii spre un „nou” ființial absolut. Idee pe care o susține prin instanța *deveninței*.

Atât „a fi în”, cât și „deschiderea” sunt expresii esențiale în gândirea lui Noica, dar și a lui Heidegger, principalul filosof care a reactivat ontologia în secolul al XX-lea. Precizăm că orientările celor doi filosofi sunt diferite.

Heidegger se apleacă, în tradiție kantiană, asupra constituției de ființă a omului ce-și pune problema ființei, pe care îl etichetează ca *Dasein*. Pentru acesta, principala caracteristică transcendentală este existențialul *a fi în lume*. *Dasein*-ul este apriori deschis spre o lume. Iar sub orizontul lumii el întâlnește ființările intramundane, din perspectiva ustensilității și a simplei prezențe. „A-fi-în” nu presupune însă – explică Heidegger – de fapt, o includere spațială; ci „sălășluirea în proximitate”. Putem citi în *Ființă și timp*:

„Faptul-de-a-sălășlui-în are în vedere tot atât de puțin o «incluziune» spațială de simplă prezență, pe cât de puțin semnifică «în», originar vorbind, o relație spațială (de incluziune); *in* (în) provine (în germană) din *innan-*, «a locui», *habitare*; a-și avea sălașul; *an* înseamnă: sunt obișnuit cu, îmi este familiar, am obiceiul să; *an* are semnificația lui *acolo* în sensul de *habito e diligo*. Această ființare căreia îi aparține *In-Sein* cu sensul de «sălășluire în» o caracterizează drept ființarea care sunt de fiecare dată eu însumi. Termenul *bin* (sunt) e legat de *bei* (în preajmă); atunci *ich bin* (eu sunt) înseamnă: locuiesc, sălășluiesc în preajma a ceva, în preajma lumii așa cum îmi e ea familiară. *Sein* (a fi) ca infinitiv a lui *ich bin* (eu sunt), înțeles deci ca existențial, înseamnă «a locui în preajmă», «a fi familiar cu».”\*

---

\* Martin Heidegger, *Ființă și timp*, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 79.

Interpretând astfel ființa *Dasein*-unului, filosoful german comentează în opera sa tema locului din perspectiva locuirii omului pe pământ, în apropierea lucrurilor. Lucruri care facilitează, în adevărul lor, întâlnirile semnificative ale Umanului. Cât despre ființă, aceasta e accesibilă *Dasein*-ului și direct, ea fiind adăpostită de limbă. Mai precis, ființa ar putea fi sesizată în perimetrul deschiderii *Dasein*-ului întru lume. Apoi, în lume se poate realiza o deschidere suplimentară a unui „luminiș” (*Lichtung*) în care ființa apare luminând. Cu ocazia creării unei opere de artă sau, în alte împrejurări, de existență autentică, similar.

Noica se plasează excentric față de aceste teme existențialiste, neacordând o atenție specială ideii kantian-heideggeriene a deschiderii spre și raportării *Dasein*-ului la o lume. Pentru el, ființa se constituie progresiv, se înființează în lucruri, pornind de la o inițială absență de ființă la acest nivel.

Instanța lucrurilor, ce învăluie procesualitatea în-ființării ca un fel de „pre-ființă”, nu e comentată după parametrii lumii kantiano-heideggeriene, ci doar invocată, fără precizări. Golul de ființă în lucruri declanșează un dor de ființă, o năzuință aspirativă și astfel, „deschiderea unui drum” în direcția ființei. Iar prima secvență semnificativă a acestui drum de structurare ființială, se manifestă odată cu închiderea ce se conjugă cu deschiderea menționată. Cuplul închidere/deschidere, ce asigură de la început un contur identitar, ar fi primul pas al călătoriei în-ființării, echivalat cu un „semen entis” plasat în lucruri.

În discursul său ontologic, Noica pleacă de la formularea că „ființa a făcut din lucruri un loc posibil al ei”. Tema locului a fost dezvoltată, în perioada de împlinire a filosofiei grecești, de către Aristotel, mai ales în *Fizica* sa, în corelație cu lucrul corporal.

Modernitatea a fluidizat însă, dreptat, corporalitatea reprezentării ființei, pe care o sugera substanța primă a lui

### Metafora deschiderii

Prin uzul său lingvistic expresia „a deschide” are o puternică și variată forță sugestivă, preponderent spațială. A deschide geamul, mai ales într-o cameră întunecoasă, permite privirii ambientale să străbată o „vedută” ce se poate întinde în depărtări, până la orizont. Pictura peisagistică a exploatat această șansă. La fel stau lucrurile atunci când se deschide o ușă spre exterior. În acest caz e de obicei proiectat un drum (în lumea cea largă) ce are un obiectiv și pretinde repere. Uneori drumul nu e „bine băătorit” astfel încât călătorului îi revine sarcina de „a deschide un drum spre...”. Expresia se folosește și în cunoaștere. Atunci când cineva „deschide o carte”, el își aduce în față „o întregă lume”, ce poate fi și o lume fictivă sau abstractă, științifică. Deschiderea câte unui aparat mass-media, ca radioul, TV sau internetul, asigură accesul subiectului spre un nou univers informativ. Prin învățătură omul își deschide mintea spre noi teritorii ale cunoașterii. Un maestru îți poate deschide noi perspective, spre noi înțelesuri ale lumii. În anumite împrejurări, cineva „poate deschide o ședință” în care se dezbat diverse lucruri administrative, juridice sau politice. La terminarea acestora ședința va fi închisă, în urma unor concluzii sau sentințe, care vor avea consecințe. La fel, atunci când „se ridică” o problemă – sau „se pune”, se deschide o problemă – soluționarea ei înseamnă o închidere ce poartă cu ea un rezultat. Acest sens al cuplului deschidere/închidere a fost sugerat de Noica, la începutul **Ontologiei** sale, ca prim pas al fenomenologiei urcătoare a drumului spre ființă, spre înființare, spre ființa ca ființă. Câștigul pe care-l aduce o bună deschidere e cel cultivat de educație, pentru a realiza „oameni deschiși la minte”.

Revenind la drumul pe care cineva îl poate deschide – în pădure, în explorarea artistică, în științe, în filosofie – el se desfășoară în diverse „teritorii”. Apoi, drumul poate ocaziona popasuri mai scurte sau mai lungi. Așezându-se pentru mai multă vreme într-un loc, omul poate face ordine în zona haotică a lumii în care a ajuns. Sau, un desiș de pădure poate fi curățat astfel încât

să apară un „luminiș”, în care animalele pot fi văzute cu claritate. Luminiș în care se poate construi o gospodărie, o așezare umană, care va „lumina” locul în variate moduri. Acesta e sensul cu care Heidegger folosește expresia de *Lichtung*. Iar, în cele din urmă, metafora peșterii a lui Platon folosește și ea simbolul deschiderii spre lumină.

Aristotel. Locul corporalității solide și bine delimitate e preluat acum de funcționalitatea unui câmp pulsator; aspect pe care îl și are în vedere Noica. Formularea sa, că „locul ființei e în lucruri”, nu trimite spre o localizare ca cea a unui obiect corporal aflat printre altele; sau în interiorul altui corp, ci la ceva de tipul unui eveniment, a unei situații, a unei probleme de rezolvat ce se ivește în cadrul unui context care, acum, e vag indicat prin instanța lucrurilor. Dacă deschiderea, la care trimite Heidegger, ar putea fi exemplificată cu cea a unei ferestre ce dezvăluie un peisaj de contemplat, ontologia lui Noica sugerează deschiderea unui șantier de lucru, a unei expediții în teritorii necunoscute sau a unui proiect de cercetare.

Scenariul devenirii întru ființă, ce se instituie prin „închiderea ce se deschide”, are, pentru filosoful român, următoarele secvențe, centrate de câmpul pulsator.

Cuplarea deschiderii cu o închidere, unitatea lor, trimite realul mai departe și oferă acel început de organizare pe linia căruia poate fi urmărită ființa în lucruri. Ea implică tensiune, distensiune, câmp; tensiunea aduce în joc contradicția, iar distensiunea, identitatea. Fenomenologia ființei începe să se contureze astfel ca pulsație a ființei în lucruri. Ea dezvăluie apoi temporalitatea (internă și proprie), corelativă închiderii, precum și spațialitatea, corelativă distensiei, iar ca pas următor, eterogenitatea determinațiilor calitative. Moment



în care închiderea ce se deschide se transformă în limitare ce nu limitează. Determinațiile (D) aduc în scenă instanța individualului (I) și a generalului (G); iar buna cuplare a acestor trei termeni (IDG) va asigura devenirea într-o ființă. De fapt, într-un element. Întreg acest proces de constituire se realizează în jurul câmpului pulsator ce tinde să aibă o coerență, asigurată de o centralitate. Noica scrie:

„Prin câmp, închiderea ce se deschide iese din indiferență. Acum, un centru sau o bipolaritate, sau măcar o matcă, se răspândește într-o difuziune ce tinde să fie controlată și în cadrul căreia fiecare punct, deși având o valoare diferită, reflectă totuși întregul câmpului. Ceva plasmatic stă să prindă întruchipare ca lucru și, în fiecare lucru, ființa își face încercarea cu modelul ei complet” (IDG).\*

Locul din lucruri în care începe să se desfășoare fenomenologia ființei, structurarea ei, stă în umbra individualului. Faptul se precizează treptat și e subliniat odată cu prezentarea celei de a doua instanțe, a ființei în lucruri, care e patronată de element. Devenirea într-o ființă din prima instanță se realizează într-un element, iar după ce își încheie ființarea, fiecare piere, „își dă duhul”, în „elementul său”. Elementele subsistente (dar nu existente), caracterizabile ca generaluri concrete, întreguri fără părți și unități calitative, se definesc prin distribuție indiviză. Ele se distribuie în oricâte individualuri fără să se împartă, căci categoria principală a elementului e Unul Multiplu. Astfel, din mediul exterior, elementul devine mediu interior, intim, al individualului. Individualurile asimilează, concentrează și apoi afirmă creator mediul lor specific, delimitându-se de acesta și centrându-se

---

\* Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, în vol. *Devenirea într-o ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1998, p. 61.

prin intimitatea sinelui propriu. Polaritatea de tip închidere/deschidere, limităție/nelimităție capătă acum, la nivelul individualului marcat de determinații, forma interiorității centrate de sine, în raport cu exterioritatea. Dar, această exterioritate îi e individualului, în parte, familiară, constând din însăși elementul său constitutiv, care, din mediul exterior, ce s-a distribuit în el și care e reafirmat de el, ca mediu interior.

Introducerea individualului, în cuplajul său cu determinațiile și generalul, e încă un pas în depășirea vagului pe care-l introduce localizarea fenomenologiei ființei în instanța lucrurilor. În istoria speculației filosofice individualul s-a impus odată cu substanța primă a lui Aristotel. Apoi, în marginea individualului s-a desfășurat dezbaterea individuației din scolastică. Tot individualul stă în spatele dezvoltării, în modernitate, atât a conceptului de subiect conștient și reflexiv, centrat de sinea sa, cât și a obiectului delimitat, integrat în statistica inducției. Comentariile ontologice ale lui Noica (din prima parte a *Ontologiei*), privitoare la cuplul închidere/deschidere, limităție/nelimităție, exterior/interior, au în vedere polul individualului.

Când se apropie de zona ființei în ea însăși, de tema deveninței, individualul lui Noica se potențează, printr-o conjuncție aparte cu generalul (și determinațiile sale), într-un topos sau într-o instanță ce va susține generativitatea și noul. Această perspectivă e dezvoltată de Noica în *Logica* sa.

În *Logica*, pe care Noica o publică după *Ontologie* – și pe care o intitulează „*Logica lui Hermes*” –, filosoful își propune „să facă dreptate individualului”. După ce identifică „situații și câmpuri logice în real”, el diferențiază între logica tradițională (a lui Ares), în care partea este automat subordonată întregului, și o posibilă logică a interpretării (a lui Hermes), în care partea e, de fiecare dată, o interpretare a întregului. Iar uneori se ridică la puterea întregului, ca „holomer”. Se au în vedere deci

acele părți, sau individualuri, care au în ele un fel de „sarcină electrică” care instituie „câmpuri logice” în plină tensiune: individualuri cu valoare de generaluri. Acești „holomeri” sunt germeni de ordine, *semina ordinis*, toposuri care participă la instituirea de noi ordini. Individualul se cere astfel scos de sub statistică, prin acceptarea unei funcții demiurgice la unele individual-generaluri privilegiate. Instanța astfel constituită reprezintă adevărate „unități sintetice” (în sens kantian) care „dezleagă” realul, deschizându-l întru nou. Rațiunea intervine nu ca asociere, ci ca „disociere”, dinăuntru lucrurilor, printr-un fel de dezlegare (ce e numită *krinamen*).

În Logica lui Hermes, Noica dezvoltă ideea holomerilor, printr-o doctrină a „mulțimilor secunde”. Teoria mulțimilor din actuala matematică pleacă de la considerarea statistică a individualurilor, ca indiferente din punctul de vedere al determinațiilor și al valorilor lor. Dacă privim însă ontologic și nu matematic, există, susține Noica, în fiecare clasă, categorie sau specie, pe de o parte, indivizi uniformi, indiferenți pentru semnificația acesteia, și, pe de alta, indivizi cu semnificații aparte, care pot constitui o mulțime secundă. Filosoful exemplifică pentru început ideea prin diferența între mulțimea fulgilor de pădăie purtați de vânt în genere; și a celor ce fecundează; cea de a doua nu rămâne până la capăt în stare de colecție. În mulțimile secunde, formate din exemplare deosebite ale unei specii, pot apărea noi proprietăți, de așa natură, a variației biologice, încât pot constitui șansa sau promisiunea unei noi specii. Pe aceasta se bazează, în cele din urmă, doctrina evoluționistă a lui Darwin. În științele istoriei, teoria obișnuită a mulțimilor înregistrează orice manifestare; cea a mulțimilor secunde, doar evenimentele ce se ridică la puterea istoriei. În științele experimentale nu orice cercetare este concludentă, ci doar experimentul privilegiat. Mulțimile secunde se referă la

cazurile de excepție ce instituie o regulă. În mulțimea obișnuită, partea (și individualul) fac parte din întreg. În cele secunde, partea și individualul privilegiat reprezintă întregul. Cele două tipuri de mulțimi s-ar articula totuși, din însăși perspectiva teoriei mulțimilor, prin faptul că cea de-a doua ar putea fi și ea considerată ca o mulțime, și anume, o mulțime cu un singur element. Se ajunge astfel la tradiționala temă speculativă a *unului multiplu*.

Noica exemplifică dimensiunea acestui subiect prin felul în care Fichte dezvoltă propoziția logică  $A=A$ , din perspectiva sensurilor ce derivă din expresia „eu sunt eu”, obținând astfel o tipică mulțime cu un singur element, dar a cărui înțeles nu e logico-matematic, ci ontologic: un Unu multiplu. Acesta însă, ca „unitate sintetică”, nu doar se multiplică, ci se și diversifică, pornind de la sine. E invocată apoi monadologia lui Leibnitz, care culminează cu monada perfectă. Fiecare monadă este o oglindă a întregului. Dar se manifestă o tendință crescătoare de jos în sus, de la unități de elemente cu percepție îngrădită spre unități de percepție nelimitată. Astfel, se poate spune că întregul nu precede pur și simplu partea, ci „se face”, purtat și reprezentat, exprimat continuu de părți individuale. Teoria mulțimilor secunde este teoria trecerii mulțimii în sens.

Doctrina pe care Noica o dezvoltă, odată cu instanța care implică holomerii, mulțimile secunde, mulțimile cu un singur element ce au valența unității-sintetice, umple un gol din Ontologie: cel dintre ființa care, în primul nivel, se împlinește prin devenirea întru ființă, și *devenința* din al doilea nivel al ființei (în ea însăși). Filosoful aruncă acum provocarea de a se studia noile aspecte ale *Unului multiplu*, ce apar astfel. Este vorba de o idee privitoare la generare, asupra căreia Noica revine mereu, din diverse incidente. În *Tratatul de ontologie*, în care e propusă o structură a ființei cu două nivele – ființa în

lucruri și ființa în ea însăși –, problema e introdusă în capitolul analizei elementelor, care sunt generaluri concrete subsistente etc., ce se distribuie indiviz în nenumărate individualuri. Dar elementele nu sunt pur și simplu „date” (atemporal sau din eternitate). Ele se află sub condiția generativității. Adică, sunt generate sub patronajul propriului lor element: devenința. Procesul are structura devenirii (hegeliene), adică, a nașterii într-o ordine sporitoare, întru nou, cu integrarea și păstrarea a ceea ce deja s-a afirmat. Spre exemplificare se oferă elementele origine: câmpul electromagnetic pulsator și emițător de unde (și tot ce e după modelul său); apoi viața, urmată de rațiune. Fiecare element originar generează la rândul său elemente subordonate, diversificându-se ierarhic, fără limite, după principiul generării de către Unu a multiplului și a diversului. Dar, la o analiză mai atentă, Noica indică faptul că ceea ce apare în primă instanță în aria elementelor nou generate este „ceva” ce „se desface” în determinații (D), individualuri (I) și generaluri (G); ce doar apoi se conjugă. Procesul prezentat inițial ca o cuplare a IDG pentru a constitui un model ce intră în devenirea întru ființă – întru element – ar fi precedat, într-o perspectivă ce e sugerată a fi apriorică și fundamentatoare, de procesul disjuncției (pre) elementului în IDG. Noica face trimitere la Heraclit, sugerând că în textele acestuia s-ar găsi formularea: „Unu ce diferă întru sine”.

În *Logica lui Hermes*, menționatul proces generator însoțit de disociere, e comentat ca esență a judecății logice, fiind denumit *krinamen*. Prin *krinamen*, judecata logică desface „ceva” – probabil un real „electrizat”, încărcat de potențe și adus în prim-plan de devenință – astfel încât, din nou, se etalează determinării, individualuri și generaluri.

În *Modelul cultural european*, trimiterea explicită e la sintagma lui Kant, din *Critica rațiunii pure*, de „unitate sintetică”.

Unitatea sintetică însoțește conștiința gânditoare a eului – a lui „eu gândesc”. Ea diferă de unitatea de însumare pe care o pune în joc gândirea care generalizează inductiv. Unitățile sintetice sunt instanțe bogate ființial, sintetice prin ele însăși (și nu printr-o gândire totalizatoare). Ele sunt și capabile de generare. De fapt, de „desfacerea generatoare”, într-un multiplu și divers. Ceea ce gândirea logică și speculativă poate face, e să sesizeze unitatea sintetică și să participe creator la disocierea ei, generatoare de nou.

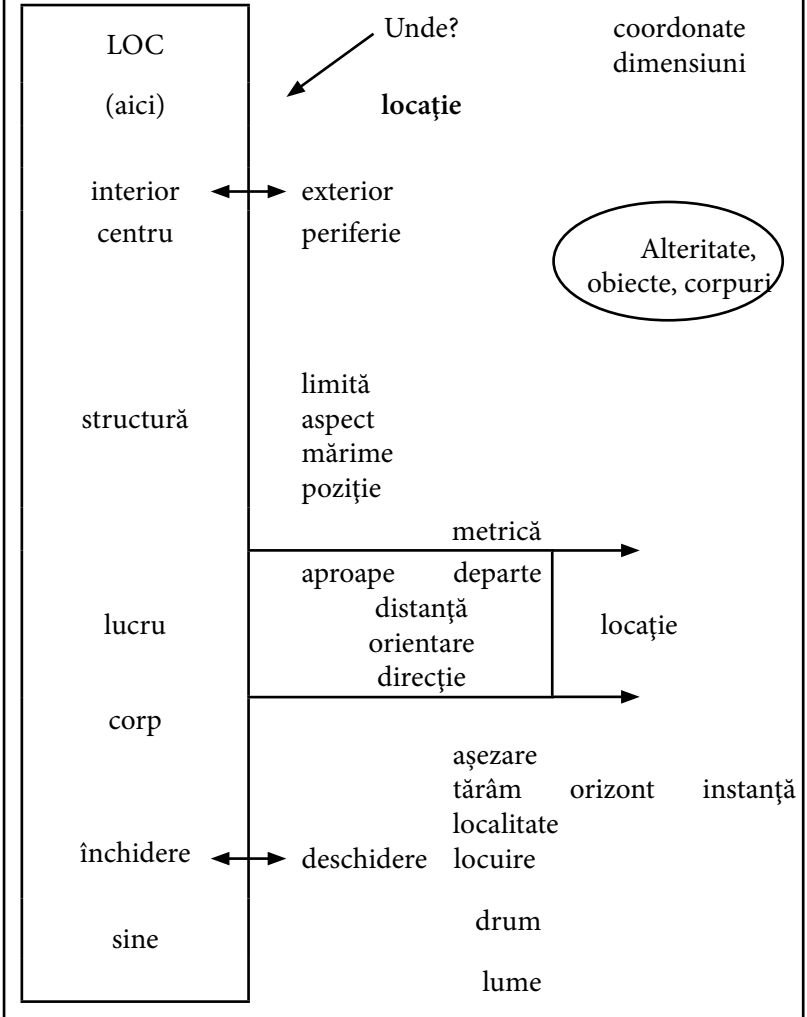
Zonele ontologice menționate au drept condiție de posibilitate instanța fundamentatoare a deveninței, pe care o și exprimă. Instanță ce se anunță ca topos al autogenerării ființiale într-un nou, în perspectiva devenirii integratoare.

Pe scurt, Noica pleacă de la nivelul zero al ființei în lucruri – în acord cu semnificația pe care o degajă Heidegger expresiei „în”, – și urmărește desfășurarea instrukturării ființei într-un devenința autogeneratoare, care mută întreaga problematică ontologică în instanța ființei, în ea însăși. Demers pe care Heidegger nu îl mai urmează.

Noica face apel acum la Unu (neoplatonicean) pe care-l pune în spatele deveninței, ce nu ar fi decât întruparea sa. Provocarea gândirii speculative a lui Noica obligă la reluarea întregului ciclu al meditației filosofice tradiționale.

La capătul prezentării acestei problematice, pe care Noica o introduce apelând la prepoziții spațial-ontologice – a-fi-în, întru, etc. –, merită să ne reîntoarcem la conceptul „deschiderii”. S-a sugerat că, pentru Heidegger, deschiderea Dasein-ului spre lume ar putea fi comparată cu cea a unei ferestre prin care apare un peisaj de contemplat. Iar deschiderea lui Noica ar sugera angajarea pe un drum de călătorie, pentru explorarea unor teritorii insuficient cunoscute, sub aspirația unei noutăți integrative.

Teme spațial-structurale ale ontologiei



Dezvoltând ultima metaforă, s-ar putea face, în continuare, observația că invocarea unei călătorii ar respecta parțial sensul analizei spațiului pe care o face fizica tradițională, de la Aristotel până în zilele noastre, prin studierea mișcării de deplasare (care implică, desigur, și timpul). Mișcare ce permite localizarea în spațiu.

Localizarea – sau locația, în termeni fizici – implică atât coordonatele unui spațiu dat, cât și direcția deplasării; apoi, distanțele calculate după o anumită metrică prin care se stabilește apropierea și depărtarea. Dar mai ales referențialul, locul considerat fix, reperul în raport cu care se evaluează toți parametrii menționați mai sus.

Tema și problematica locului depășesc însă parametrii fizici ai locației. Deja Aristotel comenta locul în legătură cu corporalitatea lucrului, ca limită exterioară învăluitoare a acestuia. Apoi, dacă îl invocăm pe Eliade și pătrunzătoarea sa analiză a ontologiei pe care o elaborează sacralitatea prefilosofică, se cere avut în vedere „locul de origine”, cel în care „ceva” a luat ființă pentru prima dată, precum și „locurile teofaniei”, în care, pentru om, s-a manifestat transcendența sacrală, eveniment ce consfințește locul respectiv ca unul special. Sunt, în lumea oamenilor, locuri special construite și consacrate în care devine posibilă comunicarea cu instanțele supranaturale, zeești, ce ființează în tărâmurii superioare. Locuri cu valențe de *axis mundis*, care străbat nivelele ontologice până în zona supremă.

Istoria popoarelor arhaice investeste spațiul înconjurător cu valențe speciale, prin desfășurarea unor ritualuri. Un popor migrator se poate opri la un moment dat din peregrinări, delimitând un teritoriu pe care îl investeste cu valențe de cosmos propriu, de patrie. Iar în centrul acesteia construiește un oraș-capitală, în mijloc plasându-se palatul regal și templul ce permite contactul cu zeul protector.



Neomogenitatea spațiului parcurs și locuit de omul tradițional, pe care o relevă și comentează Eliade, își găsește un reflex tardiv în modalitatea prin care ontologul Heidegger înțelege și analizează faptul de a locui. A locui este, pentru omul tradițional, un fapt solidar cu a construi și a cultiva – pământul, natura, umanitatea din el. Lumea umană se organizează concentric, pornind din intimitatea locuirii autentice a omului; locuire ce devine aproape similară cu „a fi”. Lumea locuită de om nu e un spațiu omogen ce doar poate fi măsurat și care permite locația; ea este un teritoriu al conviețuirii, brăzdat de drumuri și localități, de apropierea intimității și îndepărtarea înstrăinării. E un domeniu, vegheat de rotația anotimpurilor și de semnele zeilor. Dar e și un univers impregnat de limbă.

Doar locuind temeinic, omul poate căuta temeinic noul.

Noica, în *Ontologia* sa, nu se aventurează însă în astfel de comentarii existențialiste urmărind fenomenologic drumul devenirii întru ființă, al înființării. În formularea sa: „Ființa a făcut din lucruri un loc posibil al său”, expresia „loc” înseamnă totuși, în subsidiar, și plasarea într-un teritoriu ce poate fi locuit. O expresie potrivită pentru o astfel de zonă ontologico-spațială, ar putea fi cea de „tărâm”. În sensul în care basmele vorbesc de trecerea voinicului dintr-un tărâm în altul; și nu doar de trecerea dintr-o țară în alta. E vorba acum de nivele ontologice diferite. Desfășurarea fenomenologică a devenirii întru ființă ce începe în tărâmul lucrurilor, se mută treptat în cel al subsistenței elementelor pentru a sălta apoi în tărâmul ființei ca ființă, reprezentată de devenință; fiind ulterior absorbită sau propulsată de orizontul *Unului*.

Dar, poate și mai adecvat decât tărâm, ar fi să se vorbească în acest context de „instanța lucrurilor”, deoarece întregul proces al înființării presupune dezbateri și judecată. Ca într-o sală de judecată. Sau, ca în adâncimile judecării speculative ale filosofului.

### Loc, locație, drum, căutare

Aristotel a introdus spațiul printre cele zece categorii caracterizându-l prin răspunsul la întrebarea: unde? Desigur, răspunsul este: („ceva” se află) „într-un anumit loc”, într-un anumit moment dat. Odată cu această întrebare și cu acest răspuns intră în scenă orientarea spațială, direcțiile, distanțele. Faptul presupune un sistem de coordonate, de dimensiuni și un criteriu de referință, un „loc stabil”, un centru, pornind de la care se proiectează și se străbate drumul până la „locul unde se află ceva”. Mai intervine metrica și variatele probleme pe care un drum le ridică. În întreg acest proces un rol esențial îl joacă locația, activitatea de localizare.

Procesul de locație presupune doi poli (două obiecte, mobiluri, stări, subiecte) ce se află în locuri diferite. Știința fizicii, mecanica – terestră, cosmică, subatomică – studiază relația dintre două entități ce se află în același spațiu n-dimensionat (fiecare în locul său) și se deplasează, cu viteză determinabilă (probabilă sau presupusă) în anumite direcții. Problema se poate pune și în sensul că unul dintre mobiluri e observatorul, iar celălalt e observatul (sau căutatul). O altă variantă e procesul de căutare de către un investigator a ceva într-o bază de date.

Un drum până la un anumit obiectiv sau loc – locație –, poate fi mai scurt sau mai lung, parcurs cu diverse mijloace și viteze, direct sau indirect, presărat cu dificultăți sau obstacole. E posibilă pierderea direcției, renunțarea, descoperirea unei eventuale scurtături, ajutoare sau soluții neașteptate etc.

Drumul spre un loc anume poate fi realizat, trăit, imaginat sau narat. Povestea, miturile, romanele, descriu astfel de drumuri desfășurate în plan narativ. Uneori obiectivul de atins presupune trecerea în „alt tărâm”, într-o altă lume; din care se cere apoi revenit. Încercările, capcanele, apar frecvent.

Locația, în sensul identificării unui lucru (mobil, fapt, persoană) aflat între coordonatele unei lumi, poate avea ca obiectiv supravegherea sau urmărirea acestuia; mai de aproape sau de la distanță. În acest scop, el poate fi „marcat” de către supraveghetori.

Spionajul se desfășoară în această arie problematică. Înregistrarea comportamentului unui obiect localizat se poate face și în scop științific.

Localizarea, ca identificarea a „ceva” ca fiind într-un anumit loc la un moment dat, se cere diferențiată de „locuirea” persistentă, care incumbă familiaritatea cu ambianța, cu mediul înconjurător.

Invocarea de către Noica a unei instanțe a lucrurilor pentru a dezbate proiectul înființării și călătoria spre îndepărtatul și misteriosul domeniu al ființei ca ființă, implică, desigur, și o temporalitate ontologică aparte. Despre aceasta poate fi vorba, însă, doar după ce se mai lămurește, cât de cât, aparentul divorț nicasian de transcendentalitatea kantiană.

## ANEXA IV

În cartea *Ființă și timp* (1927) și în prima parte a gândirii sale, Heidegger acordă importanță nu doar temporalității, ci și spațialității, pe care o invocă mai ales prin metaforele locului și deschiderii, a intimității, a apropierii și a îndepărtării. După cum se știe, pentru filosoful german problematica ființei gravitează în jurul sesizării sale, manifestată prin modul de existență a *Dasein*-ului, întruchipat de omul obișnuit al vieții cotidiene. Acesta se „deschide” – fapt indicat prin particula *Da* din *Dasein* – spre lume, prin situații, în cadrul existențialului transcendențial fundamental, *a-fi-în-lume*. *Dasein*-ul e astfel deschis spre ființările intramundane, spre sesizarea ființei ființărilor, în intimitatea carora el „locuiește” în lume. Ontologia are ca temă sesizarea adevărului ființei, ce se poate „arăta” (luminând) ca *aletheia*, în zone privilegiate ale lumii umane pregătite de gânditorii esențiali. Se ajunge astfel la o altă metaforă de serie spațială, cea a unui „luminiș” (*Lichtung* – în germană), similar cu o zonă ce poate fi degajată în interiorul unei păduri, permițându-se luminii să pătrundă și pregătindu-se un teren prielnic locuirii. În limbajul metaforic al lui Heidegger, omul – *Dasein*-ul – ce există în lumea sa, se poate manifesta autentic creator prilejuind, de exemplu prin opera de artă, o deschidere a unei lumi secunde, care lasă să se întrevadă adevărul ființei.

Heidegger a revenit constant asupra locului și locuirii în opera sa târzie, subliniind variate înțelesuri ale acestei noțiuni, în lumea umană, pentru ființa care-și pune întrebarea asupra sensului ființei. Întrebându-se într-o conferință, *Ce este lucrul?*, filosoful consideră că în lumea oamenilor, prin lucru s-ar cere înțeles nu un obiect corporal spațial impenetrabil, ci un loc de întâlnire și dezbateră a oamenilor, în intimitatea comuniunii lor. Locul corelat lucrului, ce introduce apropierea intimității, e, deci, o altă fațetă a acestei metafore spațiale.

O direcție constantă a meditației heideggeriene este cea a locuirii oamenilor pe pământ, care se desfășoară construind și cultivând. În perioada conferinței *Construire, locuire, gândire* (1951), filosoful înlocuise conceptul de *Dasein* cu cel de tetradă, compusă

### Loc și locuire

Heidegger remarcă în limba germană o înrudire semantică între exprimarea faptului de a fi (ich bin, du bist) și semantemul ce trimite la a locui și a construi (bauen), care se corelează și cu ideea de a cultiva. Pe de altă parte, Eliade, comentând simbolistica centrului, analizează documentele ce atestă ritualurile de instalare ale unei populații pentru a locui într-un teritoriu. Faptul necesită, de la început, instituirea unei localități (capitală) centrată de clădirile instituțiilor de cult și ale puterii. Un teritoriu locuit de oameni se constituie, pentru omul de după neolitic, dintr-un spațiu sustras haosului, ordonat „cosmizant” și centrat de un topos central, de un „axis mundi” ce permite legătura cu transcendența. Omul culturilor primordial viețuiește pe pământ printr-o rețea de „locuri – localități”, coordonate de un centru. Folosind jocul lingvistic ce se poate dezvolta pe tema locului și locuirii, se va face un scurt comentariu în această direcție.

O localitate este un loc în care locuiesc mai mulți locuitori, fiecare în locuința sa. În ea, se vor întâlni variate localuri și locuri speciale: pentru sediul administrației și justiției, pentru învățământ, locuri rău famate etc. Iar într-un loc mai mărginaș se află cimitirul, cu locurile sale de veci, în care sunt înmormântați localnicii. În centru e de obicei o biserică, un lăcaș de cult, de rugăciune. În apropiere poate fi o mănăstire construită pe locul unui eveniment miraculos. În localitate, localnicii ocupă fiecare un loc în sistemul ierarhiei publice. Iar cei care se îndrăgostesc, ocupă fiecare un loc în sufletul celuilalt. Cei ce conviețuiesc împreună împărtășesc o familiaritate, se simt aproape sufletește unii de alții, își cunosc intimitățile. Pe când persoanele oficiale, străinii, sunt departe de locurile intimității. În sfârșit, se poate spune că fiecare om conștient locuiește, cu întreaga sa subiectivitate, în propriul său corp. În trupul său însuflețit și spiritualizat.

Localitățile și locuințele oamenilor imită până la un punct cuiburile și vizuinele animalelor; înconjurate de un teritoriu cunoscut, unde acestea se adăpostesc și se înmulțesc, perpetuând

specia. Locuirea într-un loc anume e și mai evidentă la plante, ce se înrădăcinează adânc în pământ, la locul lor.

Pentru om, locurile și locuințele nu se rezumă însă la cele din spațiul fizic, al naturii. Eroii istorici și cei de ficțiune locuiesc în poveste, în narațiunea despre ei. Iar zeii și alte ființe supranaturale, își au și ei lăcașurile în anumite zone sau teritorii mitice, ale lumilor supranaturale. Aceste locuri și locuințe pe care le dimensionează logosul uman, se întretes cu locurile și locuințele ambientale, pentru a constitui lumea oamenilor. Lume a vieții oamenilor, cu teritoriile și localitățile lor, cu locurile lor de muncă, de odihnă, de pelerinaj... Cu locuri neînchipuit de frumoase, sau cu locuri îngrozitoare.

din muritori (oamenii efectivi), pământ, cer (ambele interpretate metaforic, simbolic) și zei (care fac semne muritorilor). Dezbateră se referă la construire și locuire. Heidegger relevă strânsa înrudire între conceptul de a locui și cel de a fi, înrudire pe care o sesizase deja în *Ființă și timp*.

El reia și dezvoltă acum aceste meditații. Etimologic, în vechea germană, cuvântul „buan”, ce a devenit „bauen” (a construi) înseamnă a locui, în sens de a rămâne, a sălășlui. Semantemele germane „bauen, buan, bhū, beo” sunt variante ale expresiei „ich bin” (eu sunt). „Ich bin”, „du bist” înseamnă același lucru cu „eu locuiesc”, „tu locuiești”. Adică felul în care eu și tu locuim înseamnă felul în care tu ești, eu sunt, felul în care noi oamenii suntem pe pământ. Vechiul cuvânt *bauen*, care spune că omul este în măsura în care locuiește, semnifică în același timp: a întreține, a îngriji, cu sensul de a cultiva ogorul, vița-de-vie etc. Construirea umană, apropiată fiind de cultivare, nu face decât să vegheze: și anume, asupra creșterii care-și poartă de la sine roadele. Nu locuim pentru că am construit, ci construim în măsura în care posedăm calitatea de locuitori. Natura umană rezidă în locuire, în sălășuirea muritorilor pe pământ, construind pentru a ocroti.

În plus, omul, ca păstor al ființei, locuiește împreună cu aceasta în limbă. Se argumentează astfel o formulare suplimentară și surprinzătoare: omul locuiește pe pământ „în mod poetic”. Aceasta înseamnă că, în viziunea lui Heidegger, doar gânditorii și poeții esențiali au acces la adevărul ființei, pe care limba îl poartă și îl oferă omului. De fapt, care se oferă „Se dă” (Es gibt) omului în intimitatea ființei sale (Ereignis).

Prin tema locului și locuirii, înțelese într-un sens privilegiat, instanța spațialității se afirmă, alături de cea a temporalității, în centrul gândirii heideggeriene.





## 5. Epistemologie, transcendentalitate și devenință

Ontologia lui Noica, care are în centrul său devenința, se bazează în mare măsură pe tradiția filosofiei occidentale, începând de la Platon și până la Hegel. Totuși, filosoful român este în permanență atent și la datele oferite de progresul științelor, de viziunea schimbătoare asupra lumii pe care acestea o susțin. Noica nu a fost însă interesat de epistemologia ce s-a dezvoltat după Kant, de modalitățile prin care ea mediază problematica ontologiei prin intermediul teoriilor științifice și, în cele din urmă, de inserția epistemologiei în transcendentalitatea kantiană. De asemenea, el nu a acordat importanță nici articulării ontologiei cu viața cotidiană a omului, temă asupra căreia și-a îndreptat atenția, în secolul XX, fenomenologia, cu deosebire Husserl și Heidegger. Cele două orientări menționate, aparent divergente, nu pot fi totuși neglijate în comentarea ontologiei lui Noica, în cadrul triumphiului problematic ce derivă din Kant.

## 5.1. Ontologia tradițională și viața cotidiană

Heidegger comentează, în cartea *Ființă și timp*, faptul că la nivelul vieții cotidiene noi avem deja o înțelegere preconceptuală a ființei. Adică, suntem prin definiție „deschiși” spre lume și spre o comprehensiune a ființei. Această preînțelegere a ființei o putem întâlni nu doar în „propozițiile științelor”, ci și în cea mai banală propoziție pe care o rostim zilnic, folosind expresia „este”. El scrie la începutul cărții *Ființă și timp*:

„*Dasein*-ul se înțelege pe sine – într-un fel sau altul și mai mult sau mai puțin explicit – în ființa sa. Acestei ființări îi e propriu faptul că – prin ființa și cu ființa sa – această ființă îi este ei însăși deschisă. Înțelegerea ființei este ea însăși o determinație a ființării *Dasein*-ului. Privilegierea ontică a *Dasein*-ului constă în aceea că el este ontologic”.

Elaborarea heideggeriană se înscrie în contextul analiticii *Dasein*-ului, adică a ființei umane capabilă să-și pună problema semnificației ființei. Analitică în mijlocul căreia se impune existențialul fundamental *a-fi-în-lume*. Deschiderea spre lume, pe care o realizează intenționalitatea, proiectul și comprehensibilitatea, articulează sineitatea *Dasein*-ului cu ființările; cu ființa acestor ființări și cu ființa ce i se relevă nemijlocit *Dasein*-ului cu această ocazie. Pornind de la menționata deschidere, marii poeți și gânditorii esențiali ar putea dezvolta meditația asupra ființei. Un rol fundamental îl joacă limba care este „gazda ființei”. Într-un curs scris în perioada elaborării cărții *Ființă și timp*, Heidegger analizează cum în Grecia, în perioada ecloziunii și maturării filosofiei, în

---

\* Martin Heidegger, *Ființă și timp*, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 18.

contextul devalorizării mitului sacral și a progresului științelor, s-au revalorizat conceptual termeni lingvistici obișnuiți ca: *physis, logos, eidos, morphé, ousia* ș.a.

Demersul heideggerian nu a avut niciun impact asupra lui Noica, care opiniază că problematica ființei se cere nu doar sesizată existențial, ci e nevoie să se decanteze o structură a ființei din lucruri. Or, acest demers cere să se facă apel la tabloul lumii așa cum ni-l relevă științele. Filosoful român pleacă însă doar de la rezultatele acestora, de la felul în care lumea apare în urma demersului acestora. Însă, științele sunt organizate și operează prin teorii științifice care la rândul lor se cer întemeiate.

Un alt filosof, care în secolul XX a acordat importanță vieții cotidiene, a fost fenomenologul Husserl.

Husserl elaborează chiar un nou concept, cel de „lume a vieții”, „*Lebenswelt*”, pentru a indica acel nivel bazal al existenței umane, de la care se poate porni pentru a realiza „punerea între paranteze” a lumii, necesară meditației asupra fundamentelor. Meditație sistematică ce e concepută în ideea coborârii până la un nivel esențial la care funcționează egoul transcendent și intersubiectivitatea transcendentă în calitate de garante ale adevărului asigurat. Demersul său este important, deoarece, spre deosebire de Heidegger, Husserl avea în vedere o practică științifică (instituționalizată). Practică ce asigură progresul acestei instanțe a științei prin care raționalitatea modernității Europei a schimbat înțelegerea lumii.

Liniile de forță ale *Lebenswelt*-ului lui Husserl se referă la Ego și Lume. Lumea apare și rămâne pentru subiectivitatea egoului (omului adult, normal, treaz) ca ceva dat dinainte, firesc și accesibil prin intuiție. O realitate pe care el o înțelege nemijlocit și în mijlocul căreia își dezvoltă proiectele finite. Lumea vieții e un fel de realitate deschisă, cu valoare de opinie, în care fuzionează toate lumile personale. În cadrul

*Lebenswelt*-ului se desfășoară praxisul cotidian: proiectele și atitudinile profesionale, viața de familie și de cetățean, practica artei și a științei etc. Alături de instanța praxisului cotidian se află însă și instanța teoreticului ce include filosofia, logica, matematica, fizica. Savanții, care cercetează în aceste domenii, se înscriu într-o „practică teoretică” care mută subiectul dincolo de domeniul opiniei ce primează în *Lebenswelt*. Husserl scrie în *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială*:

„Există pentru om în lumea sa ambientă tot felul de practici (praxis) și printre ele există această practică unică în felul său, istoric tardivă, practica teoretică. Ea are ca orice meserie metodele sale proprii, ea este arta teoriilor, a descoperirii și punerii în siguranță a adevărului de un tip nou, sensul ideal, străin felului de a fi preștiințific și care e cea a unei validități ultime, validitate totală.”

Atunci când activează în domeniul teoretic al științelor, al matematicii, dar mai ales al gândirii filosofice, oamenii sunt desprinși de viața cotidiană a eului empiric și ajung să cerceteze în zona pe care o dezvăluie egoul transcendențial. Dar speculația filosofică asupra fundamentelor, la fel ca și ansamblul practicii teoretice, este imersată și ea în *Lebenswelt*-ul vieții cotidiene de la care cercetătorul pleacă și în care se reîntoarce Husserl, scrie:

„Știința în genere este o prestație umană a unor oameni ce se găsesc ei înșiși dinainte în lume, lume a experienței comune. Ea este o specie de prestație practică printre altele, orientată spre formațiuni de spirit de un fel aparte, denumită teoretică. Ca orice practică, aceasta se articulează într-un mod propriu cu lumea experienței sale de dinainte, e ordonată în raport cu această lume”<sup>\*\*\*</sup>

---

\* Edmund Husserl, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială*, Ed. Humanitas, București, 2011, p. 201.

\*\* *Ibidem*, p. 202.

Importanța abordării lui Husserl constă în faptul că ea evocă cercetarea științifică înțeleasă ca practică socială alături de alte științe. Ca fenomenolog, el nu a fost preocupat de studierea propriu-zisă a teoriilor științifice în sensul epistemologiei, ci doar de fundamentul conceptual, categorial al matematicii și logicii. Sugestia sa asupra practicii științifice, a practicii teoretice, ca fiind articulată cu ansamblul structurat al proiectelor și cu viața cotidiană a cercetătorilor, prefigurează un înțeles al realizării și al funcționării teoriilor științifice pe care epistemologia l-a conturat doar spre sfârșitul secolului al XX-lea. Adică, după ce a ajuns să se vorbească despre paradigme științifice, despre istoria și sociologia științei, despre importanța logicii descoperirii, a aplicațiilor tehnice etc. Astfel contextualizată, știința actuală, cu toate nivelele sale abstract structurale, este înțeleasă ca parte firească din realitatea existenței umane. Ființările realității, așa cum sunt ele mediate de științe, se articulează cu relevarea ființei de către existența cotidiană a *Dasein*-ului, sugerându-se și o structură mediatoare, socio-istorică, practico-teoretică a antroposului. Pentru comparație cu abordarea lui Husserl poate fi menționată viziunea epistemologului Stegmüller despre „știința unei științe”, amintită de Ilie Pârvu în lucrarea *Teoria științifică*:

„Obiectele ei primare sunt, simplu vorbind, grupuri de oameni – „comunitățile științifice” – angajate într-o activitate cooperativă care produce, printre alte lucruri, teorii științifice. Comunitățile științifice au proprietăți – legate probabil de genul produselor lor – care le diferențiază în modalități interesante de alte grupuri sociale. Ele interacționează în maniere specifice cu restul societății. De-a lungul timpului, ca rezultat al unor factori atât interni, cât și externi, ele se nasc, se fragmentează, se unesc și dispar. Produsele lor – teoriile științifice – se schimbă și se dezvoltă în timp în modalități intim corelate cu obiectul teoriei științei. În măsura în care produsele comunităților

științifice au valoare pentru societate, teoria științei poate avea implicații pragmatice.”\*

Teoriile științifice și ființările realului, care sunt sesizate și evidențiate prin intermediul lor, se integrează astfel în existența globală a unei socio-culturi, a unei manifestări în istorie a omului, a antroposului. Neuitând acest lucru, se poate avea acum în vedere felul în care existența, ființările, se relevă ontologiei prin intermediul științei, al teoriilor științifice. Perspectivă care e comentată și în epistemologia contemporană.

---

\* Ilie Pârvu, *Teoria științifică*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 221.

## 5.2. Ontologia mediată epistemologic, prin limbajul teoriilor științifice

Epistemologia s-a impus ca o dimensiune filosofică în secolul al XX-lea în primul rând prin pozitivismul logic, reprezentat cel mai bine de Carnap. Lucrarea de referință a acestuia, *Construcția logică a lumii (Logische Aufbau der Welt)*, a apărut în același an cu *Ființă și timp* a lui Heidegger, în 1929. Doctrina a pus inițial accent pe analiza limbajului științei, pe diferența dintre propozițiile analitice și sintetice, pe rolul axiomelor și datelor empirice în structura teoriilor științifice și în discursul ontologic. Ilie Pârvu îl citează pe Quine care, în mijlocul secolului al XX-lea, comentează deja critic unele dintre axiomele pozitivismului logic:

„Idea mea este că limbajul obișnuit este incoerent, pe cât poate fi el de incoerent. Trebuie să recunoaștem această stare de fapt și să recunoaștem că o ontologie precisă nu este implicată în limba obișnuită... Oamenii de știință și filosofii interoghează și construiesc un sistem cuprinzător al lumii, unul care este orientat referențial, mai hotărât și mai complex decât limbajul obișnuit. Problema ontologică nu este o cercetare a gândirii și practicii comune, deși este un produs al ei. Pentru cercetarea corectă a problemei ontologice este necesar recursul la o teorie cadru formulată și construită explicit în contextul unui limbaj formalizat.”\*

În continuare se va schița abordarea ontologică din perspectiva epistemologiei, urmând analizele și încercările filosofului român Ilie Pârvu, concretizate mai ales în lucrarea *Arhitectonica existenței*.

---

\* *Ibidem*, p. 122.

Empirismul logic din prima jumătate a secolului al XX-lea a propus inițial o interpretare „standard” a teoriei științifice care presupune: a) o logică matematică; termeni nonlogici din clasa vocabularului logic, de observație și teoretic, care sunt interpretați ca referindu-se la obiecte fizice (sau la attributele lor) direct observabile; b) postulate teoretice ce se constituie în axiome; c) definiții explicite ale termenilor. În tot acest sistem o importanță de prim ordin îl joacă limbajul (limbajele) și nivelul observațional. În legătură cu acest model standard s-au desfășurat o serie de dezbateri. De la început a fost clar că nivelul observațional – al experiențelor, al culegerii de date observaționale – e dependent de teorie. Iar între datele experienței și teorie se interpun o serie de teorii intermediare.

Teoria standard a empirismului logic a postulat inițial o distincție netă între cunoașterea analitică, bazată pe analiza semnificației conceptelor, și cea sintetică, care rezultă din integrarea observației sau a datelor experimentale. Dihotomia a fost ulterior relaxată de Quine care introduce și ideea holistă a semnificației ca alternativă la atomismul semantic. Nu se mai are în vedere verificabilitatea empirică la orice nivel, ci doar la periferia câmpului de forțe al teoriei. Holismul afirmă că propozițiile științifice nu sunt vulnerabile separat față de observațiile nefavorabile; căci doar împreună cu ansamblul teoretic ele își îndeplinesc consecințele observaționale. În final, Quine exprimă și un punct de vedere ontologic, considerând că numai acele domenii de obiecte pot fi considerate ca având o bază de realitate, care beneficiază de individuație („no reality without identity”). Ontologia începe să fie considerată ca o parte a științei.

S-a impus apoi problema dezvoltării științei, a evoluției teoriilor științifice și a creșterii cunoașterii. Faptul aduce în discuție noile teorii științifice care le înlocuiesc pe cele



vechi. Analiza acestui proces a condus spre mai multe interpretări. Popper a sugerat că o teorie științifică, după ce și-a impus validitatea, nu mai beneficiază de pe urma datelor ce o confirmă. Creșterea cunoașterii necesită falsificarea teoriei care e depășită. Falsificare care, din punct de vedere evoluționist, e inevitabilă, deoarece o teorie nouă o înlătură sau o integrează pe cea precedentă. În acest proces cercetarea științifică nu se mai supune unor reguli stricte. Pot să apară variate improvizații corelate contextelor științifice noi (*Feyerabend*).

Treptat a ieșit în relief și conceptul istoric sociologic al științei care se afirmă mai ales prin doctrina paradigmatelor științifice a lui Kuhn. Știința se perpetuează în interiorul unor comunități științifice care gândesc în anumite cadre generale, doctrinar-ideatice, susținute de o paradigmă științifică centrală. Cadrele doctrinare întrețin anumite câmpuri teoretice care se pot schimba paradigmatic prin revoluții științifice ce cuprind ansamblul unei ideologii. Este pus astfel un accent crescut asupra istoriei și sociologiei științei. Prin paradigmă, Kuhn înțelege o realizare științifică, ideatică, doctrinar remarcabilă, pe care o comunitate o recunoaște, pentru un timp, drept bază a practicii ei. Paradigma conține elemente filosofice, sociologice, pragmatice și istorice, ireductibile la cele pur teoretice. Kuhn distinge un stadiu pre-paradigmatic urmat de maturizarea deplină a unei teorii, care promovează noi domenii ale disciplinei, un nou tip de cercetare și de profesioniști. Cercetarea întreține acum un set de probleme – puzzle. Fapte vechi sunt investite cu noi semnificații, se manifestă interes pentru noi domenii de fapte. Revoluțiile științifice sunt acele perioade de dezvoltare necumulativă în care paradigma mai veche este înlocuită, integral sau parțial, cu o nouă paradigmă, incomensurabilă cu prima. Se instituie astfel o nouă concepție

despre lume, sprijinită de noua paradigmă care asigură, pentru o perioadă de timp, stabilitatea unor cadre de științificitate.

Ideea paradigmatelor științifice introduce o serie de parametri extra-teoretici în orientarea și dezvoltarea științelor, a cunoașterii umane raționale. O reorganizare a strategiei cunoașterii s-a realizat însă în a doua jumătate a secolului al XX-lea din însăși perspectiva instanței teoreticului. E vorba de apariția teoriilor structural-abstracte care pun accentul pe generativitatea teoriilor privitoare la lume și pe înțelegerea lumii ca desfășurându-se generativ, evoluționist. Prin această abordare, însăși înțelegerea ontologiei, a realității lumii, se modifică. Și, în mod surprinzător, ideea *deveninței* lui Noica apare în prim-plan.

### 5.3. Teoriile structural abstracte și generativitatea

În numeroase discipline științifice mature, aflate în faza postparadigmatică, s-au dezvoltat, în ultimele decenii, programe de reconstrucție logică care au condus la un nivel de teoretizare aparte, constituind cadrul tematic al unor ample programe de cercetare, ce domină cunoașterea științifică actuală. Exemple de teoretizare abstract structurală ar fi, după I. Pârvu: teoria modelelor din logică, cea a fizicii cuantice, a gramaticii generative, teoria evoluției ș.a. E vorba, în toate aceste cazuri, de două nivele. Pe de o parte, se constituie un nivel nuclear al modelelor (definite *set teoretic*) prin care se determină tipurile de ingrediente fundamentali, legile fundamentale, constrângerile generale, care asigură „competența” teoriei. Pe de altă parte, se configurează o mulțime deschisă de aplicații intenționale, de ipoteze empirice ce pot fi asociate temei structurale.

Proiectul ontologic îl constituie modelele potențiale ale teoriei, ansamblul ei de potențialități, care stabilesc clasa de entități ce pot reprezenta candidați pentru satisfacerea nucleului teoriei. Se cere subliniat că relația dintre nucleul set teoretic al teoriilor structurale abstracte și mulțimea aplicațiilor intenționale este unul generativ. Faptul se referă atât la direcția intențională de aplicație, cât și la entitățile avute în vedere. Acestea nu sunt presupuse ca fiind gata făcute și prezente undeva, trebuind doar descoperite. Ele sunt corelate proiectului de cercetare, care are în vedere, în primul rând, ceea ce e posibil. După Hare, entitățile vizate de astfel de teorii pot fi corelate unor experiențe determinate, unor experiențe posibile sau chiar dincolo de experiență. În teoretizarea structural-abstractă

predominant și esențial este nucleul modelelor abstracte, iar proiectele unor teorii pot fi dezvoltate fără obsesia de a găsi neapărat și imediat entități extrateoretice care să le confirme experiențial. Conceptul de obiect al experienței este, în mare măsură, circumscris de sensul kantian transcendent al obiectualității. Între posibil și real se desfășoară un continuum.

Punctul de plecare, cel al modelelor abstracte, este în esență matematic și nu logic. În proiectul kantian, subliniază I. Pârvu, transcendentalismul categoriilor se plasează la un nivel mai profund decât cel al logicii clasice care derivă din desfășurarea propozițională lingvistică a logosului. Matematica precede în profunzime, onto-gnoseologic, logicul. Preeminența matematicului și a posibilului este o caracteristică de bază a teoretizării structural generative și a realității la care aceasta se referă.

Generativitatea, care este aspectul esențial al competenței pe care o asigură rețeaua de modele din nucleul teoriilor abstracte și pe baza căreia se dezvoltă multitudinea de aplicații intenționale în teorii derivate, s-ar regăsi deja, sugerează I. Pârvu, în nucleul categorial al *Criticii rațiunii pure*. Epistemologul român interpretează lucrarea lui Kant ca un prototip al teoriilor abstract structurale. Pe de altă parte, generativitatea se impune major și în domeniile de științificitate în care acest tip de teorii s-a impus. Dintre acestea nu lipsesc gramaticile generative și evoluționismul. Știința ultimelor două secole a „descoperit” tot mai pregnant o realitate în devenire, fie că e vorba de lumea vieții, de antropogeneza și istoria omului, de dinamismul teoriilor științifice sau de evoluția cosmosului. Astfel, generativitatea și evoluția apar ca fiind caracteristice atât instanței ce teoretizează, cât și lumii pe care teoriile o au în vedere. Ontologia lui Noica, centrată pe devenire, *devenință*, pare a fi tot mai actuală.

Ideea autogenerativității, care e sugestivă și la nivelul fizicii cuantice abstracte, a vidului cuantic, apare ca aplicabilă, prin intermediul teoretizării abstract-structural, oricărui sistem auto consistent și autoreproductiv, de orice fel ar fi și oriunde ar exista, sau ar putea să existe, în univers.

Cunoașterea științifică, așa cum evoluează ea în perioada raționalității postkantene, se întretese și se potențează reciproc cu elaborările filosofiei epistemologice, conducând spre o anumită reconfigurare conceptuală a ontologiei. Ontologie care nu se mai bazează acum, în tradiție heideggeriană, doar pe deschiderea față de lume și pe receptarea ființei ființării în cadrul vieții cotidiene, la nivelul simțului comun, ci care are în vedere o realitate la care se ajunge mediat, prin științe, prin raționalitatea ce susține științele generative. Raționalitate ce se remodelează în urma rezultatelor aplicării sale cognitive la încercarea de a cunoaște și înțelege lumea ca totalitate.

I. Pârvu propune, în *Arhitectura existenței*, un model ontologic structural-generativ ce se apropie mult de devenința lui Noica.

## 5.4. Ontologia structural generativă

Ontologia structural generativă a lui I. Pârvu se constituie printr-un proces reflexiv de extrapolare filosofică a experienței științei structurale, prin convertirea la nivel categorial a modului de a gândi structural-generativ. Pornind de la știință, care abordează realitatea totdeauna sectorial, Pârvu trimite, ca referențial pentru ontologie, spre „lumea ca totalitate”. Conceptul de *lume* s-a impus după Kant, care o interpretează ca „totalitate a fenomenelor”, mai ales prin fenomenologia lui Husserl și Heidegger. În viziunea acestuia din urmă, lumea se manifestă de la început global prin existențialul transcendent central al *Dasein*-ului, faptul-de-a-fi-în-lume. Lumea, susținută de limbă, instituie însuși orizontul ce face posibil accesul la ființări, motiv pentru care nu poate fi abordată pornind de la acestea. În consecință, nici de la științele ce studiază ființările. Pârvu încorporează însă științele, de fapt arhitectonica teoriilor științifice până la nivelul său cel mai înalt, în însăși structura ființei umane, a desfășurării rațiunii umane. Prin implicarea raționalității teoretizării științifice, e implicat, deci, și *Dasein*-ul (în limbaj heideggerian). Și e asimilată perspectiva acestuia față de lume. Adică, comprehensiunea lumii de către omul raționalității științifice.

La celălalt pol, din perspectiva științelor particulare, înțelegerea ființărilor, a entităților lumii, s-a tot mutat, treptat, de la cea de substrat purtător al determinațiilor spre cea de entități dotate cu puteri, cu capacități de relaționare și geneză, spre câmpuri ce pot expanda pulsatiile etc. În sfârșit, știința structural-generativă abstractă, în perspectiva căreia autorul

se plasează, trimite explicit nu spre entități sau obiecte, ci spre pattern-uri funcționale. Sau, formulează Pârveu, spre „invarianți categoriali autogenerativi”, aflați la un nivel destul de profund ontologic pentru a reprezenta și caracteriza existența ca totalitate. Odată cu astfel de „invarianți categoriali autogenerativi”, lumea, existența ca totalitate, este comentată în ceea ce ea are esențial ontologic. Deci, la un nivel „elementar” și reprezentativ al ei. Instanța funcțională a elementarului, matricea categorială a ființei generatoare a ființării, e caracterizată acum, *ab initio*, prin potențialul său augenerativ. Similitudinea cu *devenința* lui Noica e surprinzătoare. Mai ales că, din această perspectivă, posibilul e integrat în real. Iar entitățile abstracte nu sunt un efect secundar al demersului cognitiv, ci o parte componentă a gramaticii generative a structurilor de bază ale lumii.

Merită atenție accentul care e pus nu doar pe autogenerarea structurilor categoriale, care – în calitate de „cărămizi funcționale” – generează pattern-urile regulate și fenomenele lumii, ci și pe similitudinea lor cu „gramaticile generative”. Gramatici ce pot da naștere, prin competența lor, unor multiple limbaje ce permit aserțiuni valide despre realitate. Această analogie sugerează preluarea acelei tradiții a metafizicii care implică, în ontologie, și logosul. Dar, după cum se știe, conceptul tradițional de logos acoperă nu doar pe cel de limbă și logică, ci include și noțiunea de ordine (ierarhică) și pe cea de sinteză. Structurile de ordine sunt acum explicit incluse în demersul ontologic, îngemănate însă cu autogenerativitatea. În elaborarea lui I. Pârveu, acest aspect apare și prin preferința pentru concepția lui D. Bohm, privitoare la ordinea înfășurată, „holonouvement” și „plenitudinea lumii”. Într-o aplicație a modelului său ontologic la realitatea fizică, țintită pe teoria structural abstract a mecanicii cuantice, autorul subliniază patru idei centrale:

- *Realitatea potențială.* Din perspectiva teoriei cuantice, realitatea „elementară” apare esențialmente ca o lume de virtualități. În lumina realismului structural pe care-l propune autorul, atât actualitatea, cât și potențialitatea au statut ontologic deplin; posibilul nu se mai identifică cu „non existent objects”. Nivelul ontologic al potențialului este cel al competenței din cadrul existenței structurilor generatoare, al matricilor constitutive și al condițiilor devenirii.
- *Integralitatea și ordinea implicită.* Potențialitatea însăși e concepută în termenii unei organizări dinamice, nedespărțită de obiectele individuale. O ordine totală e conținută de fiecare regiune a spațiului și a timpului. Actualitatea e o determinare relativă la un nivel al „segmentării” întregului dinamic „auto-organizat”. Este respinsă ideea unui nivel „ultim” al existenței.
- *Realitatea ca proces creativ.* Existența este procesualitate. Entitățile permanente sunt de fapt nuclee de organizare și generare, iar obiectele devin „forme derivate”. Integralitatea (totalitatea) și procesualitatea, cele două dimensiuni fundamentale ale realității fizice, se unifică și se justifică reciproc.
- *Autogenerativitatea,* implicând autoorganizarea și infinitudinea. Aceste caracteristici dezvoltă ideea de procesualitate, dar se leagă strâns și de cea de potențialitate, ca parte integrantă a realității, în calitatea ei de competență. Iar ordinea implicită asigură o structură internă realității, ca întreg și ca manifestare locală.

În concluzie, perspectiva ontologică, pe care o propune I. Pârvu, pornind de la bilanțul epistemologic al teoretizării structural abstracte și bazându-se pe transcendentalitatea



kantiană, plasează, la nivelul bazal și elementar al lumii ca totalitate, „matrici categoriale autogenerative”. De aceea, merită reamintit modelul ontologic nicasian centrat pe *devenință*; și, comentate pe scurt, cele două abordări: transcendentalitatea kantiană și fenomenologia.

## 5.5. Devenința lui Noica, transcendența și transcendentalitatea, în perspectiva lui Unu

Ceea ce e caracteristic ontologiei lui Noica e elaborarea ei sistematică, cu prezentarea succesiunii unor nivele ontologice tot mai complexe, după modelul *Logicii* lui Hegel. Categoriile estetice ale spațio-temporalității se schițează de la începutul acestui drum, marcat, de la un capăt la altul, de pulsația expandantă, dar și structurantă a devenirii întru ființă. În centrul problematicii ființei din real (din lucruri) ar sta, deci, așa cum s-a precizat de la început, modelul reușitei conjuncției dintre individual (I), general (G) și determinații (D). Cuplajul acestora declanșează propriu-zisa devenire întru ființă, sub patronajul instanței subsistente a elementului. Categoria specifică a acestuia din urmă ar fi *Unu multiplu*. Devenirea se răsfrânge și asupra instanței elementelor, ca un element special: *devenința*. În spatele deveninței stă *Unu*, care se exprimă în ea ca într-o unică replică.

Devenința lui Noica se află astfel plasată între zona de realitate efectivă a ființei din lucruri, ce se împlinește sporitor întru nou, și cea a idealității ființei ca ființă. E o zonă de autogenerativitate, garantată de *Unu*, care exprimă devenirea evolutivă a însăși elementelor, inclusiv a celor originare: *phisis* (câmp electromagnetic pulsatil), viață și rațiune umană.

Devenința lui Noica se degajă în contextul unei elaborări ce ține cont de structura ierarhică a lumii (realului) așa cum a fost ea edificată de metafizica tradițională, cu ochii ațintiți spre transcendența neoplatonică; și care, în final, a explodat în devenirea hegeliană. Dar Noica nu acordă o atenție suficientă

transcendentalității kantiene. Adică, condițiilor de posibilitate ale autogenerativității. Poate, plasarea cea mai firească a *deveninței* ar fi tocmai între tradiționala transcendență și mai noua transcendentalitate, în zona în care creativitatea și instaurarea noului devin posibile. O astfel de plasare s-ar articula firesc cu vechile speculații ale lui Proclus și Damascius, privitoare la „nimicul creator” din zona Unului. Însă, înțeles și comentat astfel încât să acopere și zona de emergență a transcendentalității.

Demersul ontologic al lui I. Pârvu, dincolo de rezultatele conceptuale la care ajunge și pe care le propune ca „model structural generativ” al ființei, poate fi considerat important și deoarece, pe urmele transcendentalității lui Kant, atrage atenția asupra implicării rațiunii, a ființei raționale a omului exprimată prin teoriile științifice, în circumscrierea problematicii ontologice. Pârvu are în vedere *Critica rațiunii pure* a lui Kant, înțeleasă ca un suprem model de teoretizare structural generativă, ca prototipul teoriilor științifice structural generative cu care poate face corp comun. Raționalitatea umană capătă un nou înțeles, ea urmând a fi studiată – reflexiv, desigur – la fel cum epistemologia studiază teoriile științifice efective. Și astfel omul, (*Dasein*-ul uman), prin dimensiunea sa teoretic rațională, e implicat în accesul la abordarea și înțelegerea nu numai a ființării, dar și a ființei. E o altă modalitate de a discuta tema heideggeriană a structurii de ființă a *Dasein*-ului, care are acces, prin însăși ființa sa, la problematica ființei. Implicația reflexivă ar rezulta și din aceea că, aria științelor – a temelor științifice –, pe care le-a dezvoltat omul, vizează însăși propria-i existență. Și nu doar în sensul psihologiei, sociologiei, limbajului, culturii, istoriei, antropogenezei, istoriei religiilor și filosofiei etc., ci și prin faptul că, din perspectivă transcendentală, teoretizarea practică de științe și cea practică de speculația filosofică

ajung să se întrețese până la indistinție. Filosofia e, astfel, încorporată în câmpul largit al științelor. Cercetarea empirică apare doar ca un capăt al acestui teritoriu, celălalt fiind însăși speculația rațională, filosofică, a omului, înrădăcinată în transcendentalitate. Transcendentalitate spre care se deschide și pe care o preia, afirmând-o.

Comentariul critic al transcendentalității kantiene e important în cadrul acestei interpretări, tocmai pentru că trimite dincolo de ceea ce filosoful din Königsberg susține și afirmă: caracterul finit al rațiunii umane ce se raportează doar la fenomene (la instanța lucrului în sine nu ar avea acces decât o rațiune creatoare, infinită). I. Pârvu insistă asupra caracterului generativ al nucleului categorial-sintetic din *Critica rațiunii pure*, similar cu nucleul categorial ce constă din rețeaua de modele a teoriilor abstract structurale. Dar, prin transcendentalitate, categoriile kantiene au valențe generative, distingându-se de tradiționalele categorii aristoteliene care, în esență, erau atributive, determinative pentru un subiect-substrat. Logica transcendentală este, în esența ei, generativă, apărând ca o condiție de posibilitate a logicii tradiționale, aceasta din urmă fiind corelată, în primul rând, limbajului descriptiv, narativ, interpretativ. Prin transcendentalitatea cotegoriilor – care sunt operatori fundamentali – se instituie în același timp condițiile de posibilitate ale obiectului cunoașterii, precum și accesul la determinațiile sale. În perspectiva constituirii, în primă instanță, se manifestă categoriile ma-tematice, fapt ce asigură o primordialitate ontologică matematicului. De abia a doua grupă de categorii determină obiectul experienței, din perspectiva temeiului cauzal și al caracterizării statutului modal.

Data fiind caracteristica generativ-constitutivă a transcendentalității din care omul se împărtășește, el e inevitabil „conectat”, „deschis” spre această generativitate fințială. Sau,

cum formula Heidegger: în intimitatea ființei *Dasein*-ului, (Ereignis) „se dă” (es gibt) în permanență ființă și timp. Dar această ofertă ființială se petrece sub semnul posibilului, al condițiilor de posibilitate.

Posibilitatea, ca și categorie logică modală, poate fi corelată cu tradiționala potență a lui Aristotel. Dar semnificația ei este în cu totul alt plan. Sau, funcția sa nu vizează atât instanța ontică propriu-zisă a „celor ce sunt”, cât procesul de ajungere la asertivitatea „prezenței” ființiale. Adică, cadrul în care se plasează generativitatea a ceea ce ajunge să fie, sau ar putea să ajungă a fi. În „spiritul” *Criticii rațiunii pure* și a unei ontologii articulate cu teoretizarea structural generativă, trimiterea ar fi deci la matrici categoriale autogeneratoare. Matrici care urcă dinspre zona posibilului matematic al transcendentalității atât în direcția rațiunii cunoscătoare, cât și în cea a ființării lumii ce se manifestă în fenomene. A dezvolta teorii – mai ales teorii din grupajul celor structural abstracte – este o activitate a intelectului uman (supervizată de rațiune), care doar la unul din capetele sale își pune problema „facticității reale” a obiectului vizat. De aceea, din perspectiva desfășurării teoretizării într-un univers al posibilului și al fundării matematice, problema ontologică a ființei se pune altfel decât în cazul experienței spontane a vieții cotidiene care a dat profilul ontologiei tradiționale.

Cu alte cuvinte, prin teoretizarea abstractă și prin luarea în considerare a *Criticii rațiunii pure* ca prototip al unei astfel de teoretizări, ne plasăm, odată cu transcendentalitatea, într-un teritoriu de „dincolo de ființă”. Adică a ființei înțeleasă în limbajul metafizicii tradiționale grecești ca *ousia* aristoteliană. Iar aceasta e tocmai problema pe care a ridicat-o neoplatonismul.

Privind retrospectiv în direcția speculației filosofice a modernității care a condus la transcendentalitatea kantiană, se

ignoră de obicei faptul că neoplatonismul și problematica sa nu au pierit odată cu absorbția sa de către ontoteologia creștină în vremea scolasticii. Renașterea italiană, cea florentină cel puțin, abundă de neoplatonism. Ce e semnificativ, el e intricat acum cu alchimia și magia. Adică, cu o atitudine activă, de operare asupra realului; și nu doar de contemplare a sa. Dacă la Roger Bacon, alchimia face efectiv parte din programul său doctrinar, la Francisc Bacon, rolul omului de știință se reduce la „a aduce aproape, a pune în contact” elemente ale naturii, care interacționează apoi spontan, în cadrul experiențelor de laborator. Ceea ce e „dincolo de ființă” începe a fi acceptat ca „ceva ce vine de undeva”. Ceva pe care omul experimentator îl întâmpină. Nu contemplația, ci întâmpinarea și gestionarea a ceea ce ar putea să se des-văluie, devine atitudinea față de „ceea ce (vine dinspre) dincolo de ființă”.

Transcendența se mută astfel, treptat, în direcția transcendentalității. Heidegger, preluând și dezvoltând ideea kantiană a lumii ca totalitate a fenomenelor, va comenta drumul *Dasein*-ului spre adevărul ființei, înțeles ca *aletheia*, ca des-implicare și lăsare să se manifeste (ceva), în lumina prezenței.

Dacă-l invocăm pe Kant și transcendentalitatea rațiunii finite (a omului), dintr-o astfel de perspectivă, instanța Principiului – a *Unului*, conform tradiției – poate fi plasată „dincolo de ființă” nu doar în direcția transcendenței, ci și în cea a transcendentalității. Adică, la nivelul instanței de emergență a condițiilor de posibilitate apriorice ale apercepției. Condițiile de posibilitate ale „punerii” obiectului, nu sunt încă „ființă”. Dar, dacă înțelegem transcendentalitatea ca generativitate a acestor condiții de posibilitate constitutiv ma-tematice, ne apare în față o instanță mult apropiată de cea a tradiționalului *Unu* neoplatonician. Suntem de fapt în

## Transcendentalitatea în conjuncție cu transcendența

### Transcendența

- Transcendența sacrală
- Transcendența Unului neoplatonicean
- Transcendența Dumnezeului creștin
- Transcendența ideii infinite la Kant
- Transcendența ca orizont al lumii la Heidegger

Unu

Bine

Kant

### Transcendentalitate

Kant: Condiția de posibilitate a unității sintetice apriorice a matematicii și fizicii pure („eu gândesc”).

Fundamentarea științelor matematizate

Rezultatele științelor

Epistemologia ca fundamentare a științelor

Husserl: Temeiul ce stă la baza fundamentelor gândirii științifice și filosofice a

eului și intersubiectivității apriorice

Heidegger: Condiția de posibilitate apriorică a existențialilor constituției de ființă a Dasein-ului și a lumii (în cadrul existențialului a-fi-în-lume)

libertatea în abisul transcendentalității

transcendentalitatea articulată cu transcendența Unului

afara zonei existenței efective. Dar la izvoarele sale abisale și în drum spre ea.\*

*Devenința* ar fi un principiu generator al elementelor, care, ca „judecăți sintetice obiective”, sunt condițiile de posibilitate ale ființării ființei. Însă acum principiul generator este lipsit de limite, prin comparație cu sensul în care ființa anticilor se împlinea prin limitare.\*\* Principiul structural generativ al deveninței, care ar putea corespunde modelului structural-generativ al ființei invocat de I. Pârvu, are nevoie și el, desigur, de o fundamentare. Trimiterea lui Noica este dincolo de *devenință*, spre *Unu*. Dar acum putem regândi *Unul* neoplatonician ca pe un „nimic preaplin de potențe” – *ouden* la Proclus – ce nu e altceva decât condiția de posibilitate a instanței structural generative a ființei. Sau, a deveninței. *Unu*, din **Ontologia** lui Noica, își poate asuma, alături de transcendență, și dimensiunea transcendentalității.

---

\* A se vedea Cap.1, Paragraful 1.2.

\*\* *Idem*.



## ANEXA V

Felul în care e pusă problema ființei de către I. Pârvu, prin implicarea științei, a arhitectonicii teoriilor științifice în frunte cu cele abstract structurale – și a rațiunii critice care le face posibile –, evidențiază o punte între ființa ființării intramundane și structura de ființă a omului ce filosofează, a *Dasein*-ului în termenii lui Heidegger, sau a ființei raționale finite, în formularea lui Kant. Ființa care are acces la instanța fenomenelor, prin experiența sensibilă. I. Pârvu, ca epistemolog, pariază, desigur, pe varianta kantiană. El se concentrează asupra studierii *Criticii rațiunii pure* pe care o asimilează unei teorii abstracte princeps. În acest sens, filosoful român identifică, în lucrarea lui Kant, cei doi poli ai teoriilor structural generative: pe de o parte, instanța coerentă a sistemului categorial, centrată de eul conștient („eu gândesc”) și caracterizată definitoriu prin capacitatea sintetică apriorică pe care o evidențiază a percepția. Prin transcendentalitate, acest pol este și autogenerativ. Sistemul categorial se extinde apoi, prin schematism, spre modele ale obiectivității experienței (perceptive), a căror rezultat poate fi luat în dezbatere (dialectică) de instanța rațiunii. Acest al doilea pol ar corespunde proiectelor teoretice spre care se pot dezvolta teoriile abstracte.

I. Pârvu dezvoltă ideea menționată mai sus în cartea pe care a publicat-o după *Arhitectura existenței*, intitulată *Posibilitatea experienței. O reconstrucție teoretică a Criticii rațiunii pure*. Autorul insistă asupra faptului că, grupajul coerent al categoriilor, susținut de principiul suprem al unității sintetice apriorice a a percepției, poate fi considerat un nucleu teoretic, căruia transcendentalitatea îi asigură un statut autogenerativ. Estetica transcendentală, prin suportul spațio-temporal ce-l oferă intuiției din orice experiență, participă, desigur, și ea la constituirea acestuia. La fel ca și schematismul transcendental al imaginației, care, pe baza timpului, introduce o ordine metodologică limitativă în utilizarea de către rațiune a datelor sensibile. Dar, chiar la nivelul categoriilor, primele două grupaje, considerate constitutive, sunt numite „matematice”. Celelalte două – ale relației și ale modalității – fiind etichetate ca „dinamice”. Invocarea

matematicului constitutiv încă de la nivelul nucleului categorial generativ este considerată de autor ca semnificativă, în consonanță cu teza fundațional matematică a teoriilor abstract generative. Tot o viziune anticipativă a unei astfel de maniere de teoretizare e considerată și constituirea sintetic apriorică a obiectului, ca „punere” transcendentă a condiției de obiect al experienței. „Analogiile experienței”, analizate de Kant în *Critica rațiunii pure*, ar putea fi corelate cu „modelele teoriei” din doctrina abstractă a teoriilor structurale. I. Pârveu consideră că dialectica transcendentă din *Critica rațiunii pure* poate fi interpretată cu un sens pozitiv, echivalent al construcției modelelor empirice în teoretizarea abstractă. Se subliniază, și la acest nivel, unde se trece de la analiza intelectului la cea a rațiunii, importanța pe care o acordă Kant principiului unității. Intelectul e considerat ca facultate a regulilor, iar rațiunea ca facultate a principiilor. Pârveu îl citează pe Kant care scrie: „Dacă intelectul poate fi o facultate a unității fenomenelor cu ajutorul regulilor, rațiunea este facultatea unității regulilor intelectului sub principii”.

Pârveu nu se oprește asupra acestei probleme a unității, deoarece urmărește tocmai direcția opusă, cea a generativității. Totuși, el subliniază mereu că generarea diversului (teoriilor, de ex.) e posibilă doar prin reglementările care delimitează un cadru. Folosind o metaforă, I. Pârveu scrie:

„În teoria «bicamerală» a rațiunii (a intelectului, camera inferioară și rațiunea în sens specific, camera superioară), rațiunea nu doar indică domeniul de jurisdicție al intelectului, limitările lui («veto-ul» camerei superioare), dar are și o acțiune «legislativă», constructivă proprie; el oferă principiile organizării cercetării în cadrul programului teoretic, program în cadrul căruia numai se desfășoară structurile teoretice ale nucleului fundamental pentru a edifica treptat «domeniul de semnificație și aplicație» al matricei structurale a legității.”

Proiectul ontologic al cărții *Critica rațiunii pure* e discutat de I. Pârveu separat, centrat pe acea parte a analiticii transcendente ale judecății, care se referă la distingerea tuturor obiectelor în fenomene

---

\* Ilie Pârveu, *Posibilitatea existenței*, Ed. Politeia – SNSPA, București, 2004.

și noumene și amfibolia conceptelor reflexiei. Indiferent de detaliile și nuanțele acestui text, problema ontologică care este acum ridicată poate fi privită și din perspectiva istoriei metafizicii, a conceptelor pe care ontologia le-a pus în joc de-a lungul timpului. Desigur, acestea se centrează în primul rând pe conceptele ce trimit la ființă, care în greaca veche derivau din flexiunile verbului a fi – *eimi* (*to on, ta onta, to ti esti, ousia, ontos on, panteleos on*).

În latina clasică și medieval, cu prelungiri în modernitatea Europei, s-au folosit termeni derivați din *res* și *ens* (*realitas, ens, entitas, esse essentia*); dar și expresii ca *existentia*. Termenii strict ontologici s-au corelat, în metafizică, cu mulți alții (e.g. în greacă: *eidōs, energeia, dynamis, morfē, kategorein, hylē, nous, psichē*; în latină: intelect, rațiune, formă, act – actualitate, materie, substanță, subiect). Limbajul kantian reține câțiva dintre acești termeni (e.g. intelect, rațiune, categorii, idei, lucru), dar face uz mai ales la terminologia dezvoltată în modernitatea Europei, pe care o și consacreză: conștiință, eu, sine, subiectivitate, percepție, fenomen, a percepție, persoană. Marea noutate, din punct de vedere conceptual, o constituie însă termenul de transcendentalitate, care apare prin simetrie cu cel de transcendență.

La fel cum vechea transcendentalitate trimitea spre instanța lui *Unu*, nou născuta transcendentalitate nu putea avea în finalul ei altă instanță decât cea pe care se plasa tradiționalul *Unu* la Plotin, Platon și Parmenides.

Nu întâmplător finalul ontologiei lui Noica îl readuce în dezbatere pe *Unu*.



## 6. Origine, temporalitate și devenire Unul transcendentalo-transcendent

Între vorbele înțelepciunii tradiționale se citează deseori tripla întrebare: Cine suntem? De unde venim? Încotro ne îndreptăm? Ontologia lui Noica se centrează pe ultima dintre ele. Ideea sa de bază este că ființa nu „este”, ci „se face”, apirată de o neliniște a devenirii. Ceea ce putem ști sigur, e că mergem spre ceva nou, printr-o continuă devenire supusă constant precarităților, într-o direcție împlinitoare. Iar dacă, în cele din urmă, împlinirea se realizează, ca un „caz tipic exemplar”, ca un „holomer”, faptul e tot întru neodihnă. Căci împlinirea deschide noi orizonturi spre a merge și mai departe.

Dar, de unde venim? De fapt, drumul în-ființării din ontologia lui Noica începe la marginea nimicului, ca un prea-gol de ființă din lucruri; ce se convertește într-un dor de ființă, în aspirație către ființă, constituire de ființă și apoi intrare în rost, în timpul rostitor. Începutul, aparent simplu, devine însă o problemă dificilă de îndată ce ne gândim că, pentru a se ivi o aspirație spre ființă, aceasta trebuie cumva să preexiste, cel puțin ca obiectiv, chiar dacă nu e clar formulat, la început ca temă posibil aspirativă. În plus, mai apare misteriosul „nou”. Totul pulsează spre nou, spre și mai nou. Noica lasă la o parte, practic, orice nostalgie a originilor.

O altă vorbă de demult istorisea cum niște țărani, văzând pe câmp o broască țestoasă și neștiind ce e, l-au întrebat pe preot. Acesta, după ce a privit și a meditat îndelung, le-a răspuns: „Asta, fie e ceva, fie merge undeva”. În spiritul acestei snoave,

ontologia lui Noica, pornind pe drumul investigării a „ce este ceea ce este”, se apleacă îndelung, în permanență, asupra faptului că „acest ceva merge altundeva”. Spre un rost, devenind mereu întru nou. Întru și mai nou.

În cele din urmă, ființa este *devenință* autogeneratoare de nou, integratoare a drumului parcurs și, din nou, deschiderea spre nou.

Odată cu *devenința* se evidențiază una dintre virtuțile principale ale ontologiei lui Noica, aceea de a provoca gândirea speculativă actuală asupra unor probleme esențiale. La fel cum *Unul* neoplatonicean, plasat dincolo de ființă, a sfidat meditația multă vreme prin aporiile ce le ridica, opera filosofului român mută accentual dinspre plenitudinea asertivă a ființei din tradiția antică spre geneză, constituire și metamorfoză ființială întru ceva sporitor.

Dar, pornind de unde? Și, încotro?

Filosofia greacă, pe care Noica o plasa sub semnul ființei, pornea de la temei, de la *arhé*; și afirma, inițial, plenitudinea imobilă a ființei parmeneidene. Ea se împlinea apoi odată cu *ousia*, lui Aristotel, „spusă” prin categoriile limbajului asertiv, distribuite între individualitatea substanței prime și multiplicitatea generică a celei secunde. Regulile și principiile *Organon*-ului asigurau funcționarea logosului prin asertare propozițională și silogism, baze ale adevărului-corespondență. Ontologia Greciei clasice stă sub semnul unei certitudini sensibile, a ceea ce e vizibil și palpabil, bine conformat prin edificarea formală, frumos, așezat la locul său sub astrele eterne. Nostalgia acestei ființe o are Heidegger atunci când ne retrimite la cotidianul existenței medii a vieții persoanelor. Și, mai departe, la grija pentru împreună-locuire, pentru cultivarea cu grijă a pământului, aici, sub cer, muritori atenți la semnele zeilor, în mijlocul tetradei și în apropierea

intimității (Ereignis) prin care „se dă” ființă și timp. Trăind în mod poetic.

Heidegger resimte totuși că epoca începută prin filosofia aurorară a presocraticilor, a înțelegerii ființei ca limitată prin împlinire formală, s-a încheiat. El subliniază că și în cotidian se insinuează nimicul, nimicnicia, pe care o introduce angoasa. Pentru greci, nimicul era sesizat ca absență a ordinii, ca haos și, ca fază intermediară, ca „încă neajungere la împlinire”, ca „potența opusă actualizării”. Mai era, desigur, nimicul superficialității și neautenticității rostirii sofiste, ca ne-ființă, ca *me on*.

Nici matematicile vremii greco-romane nu aveau în sânul lor nimicul, adică pe zero. Ontologia descoperită de greci, adică problematica ființei, se etala pe atunci, în primul rând, prin „ceea ce este”. Chiar și eternitatea era aproape perceptibilă prin mișcare circular, prin zeitatea generativă ipostaziată în mișcătorul nemișcat. Întreaga problemă a originilor, tulburătoare și misterioasă, pe care Eliade ne-o arată ca dominând toate mitologiile sacrale de dinaintea filosofiei, e plasată acum la periferie. La fel și viitorul. Problema esențială este faptul că „broasca țestoasă este”. Însă faptul că ea merge spre ceva, spre care aleargă în paralel și Achile cel iute de picior, este discutabil. Faptul că ființa se duce undeva, nu avea demnitate filosofică majoră.

Heidegger se lasă fascinat de reactualizarea acestei viziuni asupra ființei, reproblematică prin transcendentalismul kantian. Spre deosebire de filosoful german, care lasă multe semne de întrebare deschise, Noica se va concentra pe devenire.

Ne vom opri, mai întâi, asupra ființei heideggeriene. În conferința *Despre esența temeiului*, ținută după apariția cărții *Ființă și timp*, Heidegger aduce în discuție începutul presocratic al filosofiei grecești prin tema *arhé*-ului, a principiului, a temeiului ultim, baza și cauzalitatea fundamentală a ceea ce este.

După împlinirea gândirii speculative a Antichității, prin Platon și Aristotel (și după aporetica misterioasă a neoplatonismului), intervine în gândirea occidentală episodul creștinismului care pune creația a tot ce este pe seama Dumnezeuului unic atotputernic. Dumnezeu personal, angajat în istorie, dar care a creat lumea din nimic, prin decrete divine. Filosofia modernității reia problema temeiului din perspectiva adevărului, înțeles ca și corespondența dintre propoziții și realitate (natură), odată cu formularea principiului rațiunii suficiente de către Leibnitz. Demersul se realizează în contextul înțelegerii lumii prin optica polarizării subiect-obiect. Din sinteza kantiană, Heidegger reține, alături de transcendentalitate, mai ales ideea de lume, înțeleasă ca totalitate a fenomenelor la care omul poate avea acces. Refăcând istoria conceptului de lume, filosoful german integrează sensul acesteia în existențialul aprioric central al *Dasein*-ului: faptul de-a-fi-în-lume.

Existențialul a-fi-în-lume se constituie prin transcendenta – instituită transcendental – a intenționalității *Dasein*-ului, ce învâluie lumea ca un orizont. Iar ființările lumii, cu care *Dasein*-ul se află în intimitate, își pot deschide ființa proprie în apertura *Dasein*-ului spre lume. Esența temeiului, care e considerată a fi girată de libertate, se plasează la baza proiectării transcendentalo-transcendente a constituției de ființa a *Dasein*-ului. Temeiul presupune acum, în formularea lui Heidegger, trei elemente structurale: – dobândirea de teren ferm; – întreteserea cu ființările ce „cotropesc” *Dasein*-ul; – întemeierea justificativă.

Filosofia lui Heidegger a fost etichetată ca existențialism. Conceptul de existență s-a impus în epoca scolasticii prin polarizare cu posibilul esenței. Ceea ce e existent se manifestă, are o prezență efectivă participând astfel la un prezent temporal. Ontologia lui Noica pune însă accent, în continuarea lui



Hegel, pe procesualitatea devenirii, a devenirii într-o ființă. Și, consecutiv, pe gradele de ființă: pe blocări, neîmpliniri, eșecuri, rebuturi. Ființa existentă și împlinită, intrată în rost și rostitoare, e și ea doar un moment, o secvență dintr-o desfășurare.

Analizând spectral structura ființei, filosoful român identifică la extreme zone particulare. La capătul de la început întâlnim vastul și vagul teritoriu al lucrurilor și instanța în câte poate fi identificat câte un topos gol de ființă ce doar aspiră spre ființă. Zona și momentul acestui început apare ca unul al pre-ființei, ca un cadru sau un loc posibil pentru derularea ulterioară a fenomenologiei devenirii într-o ființă. La celălalt capăt, ce se agregă în direcția ființei ca ființă circumscrisă prin *devenință* și *Unu*, întâlnim instanța elementelor care sunt subsistente și nu existente. Elemente care nu mai sunt lucruri și care dau, de fapt, consistență ființei din lucruri în rarele momente când aceasta se împlinește. Mai ales că împlinirea este ea însăși neliniștită. Intrarea în ordine, în rost, impune individualul-general al holomerului, rostitor, generator al multiplului și diversului. Împlinirea constă în neodihna explorării unor noi orizonturi. Pe întregul parcurs, conceptul de existență abia dacă e amintit.

Devenirea într-o ființă se reduplică prin devenirea într-o nouă. Orizontul misterios al noului, pe care-l girează *Unu*, pare a lua la Noica locul *spiritului absolut* hegelian.

Cât privește tema prezentului și a prezenței, de care a făcut mult caz, în secolul XX, fenomenologia lui Husserl și a lui Heidegger, ea face parte din problematica temporalității. Noica ia în considerare tema timpului, dar o plasează la alt nivel decât acela care se centrează pe nemijlocitul prezenței fenomenale. În *Ontologie*, timpul e amintit la început, odată ce se constituie „câmpul pulsator” în urma unei închideri ce se deschide tensionat, iar apoi va fi amintit la capătul poveștii ființei în lucruri, când ea este un moment realizat prin devenire. Noica scrie:

„Devenirea e modalitatea matură a realului. (...) în devenire, timpul apare ca orizontul de manifestare al ființei. Dar mișcarea timpului nu o dă infinitul timpului, ci deschiderea nelimitată a devenirii.”\*

În sfârșit, timpul mai e invocat la nivelul ființei ca ființă, când e comentată *devenița*. Putem citi:

„Abia acum, la nivelul deveninței, se poate pune problema timpului, dincolo de temporalitate și temporalitățile invocate. El este o curgere staționară în orizontul unei deveniri staționare: devenița. Dacă elementele erau ființe secunde, atunci elementul unic, devenița, este ființa, prin care la acest nivel timpul ar părea să o dezvăluie. Dar el nu dezvăluie cu adevărat, iar încercarea de a înțelege ființa prin timp, cea a lui Heidegger, a eșuat poate pentru că nu erau interpretate prin lumina devenirii. Ființa devenița este mai mult decât timp: e raționalitate intimă a elementelor, în real posibilul ei.”\*\*

Iar puțin mai jos, în aceeași pagină:

„Acest ultim gând înțelegem a susține: că elementele toate sunt modalități ale devenirii întru sine care e devenița. O rațiune intimă, cea a modelului ontologic, face ca elementul să fie în permanentă transiență către întruchipări individuale atât reale cât și posibile, de o parte, către ordini generale, real-possibile, de alta. Este rațiunea care face ca materia, viața, spiritul, înțelese ca elemente, să fie atât staționare (față de realitățile de sub ele, sau ca un mișcător nemișcat, sau ca o „respirație a nemișcatului” cum spunea Plotin), cât și în prefațare, ca aflându-se în devenire întru sine. Devenița este astfel în același timp o expresie a stării și a procesului.”\*\*\*

---

\* Constantin Noica, *Tratat de ontologie*, în vol. *Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 150.

\*\* *Ibidem*, p. 221.

\*\*\* *Idem*.

*Ființa-devenință* a lui Noica este o provocare pentru gândirea speculativă la începutul unei noi ere a umanității. Filosoful român simte că acum se petrece o schimbare radicală a omului, comparabilă cu mutația din perioada Neoliticului, când el a devenit sedentar și cultivator, așezat într-o locuință stabilă, venerând zeii. În perioada ce a trecut de atunci a apărut, la un moment dat, și filosofia antică a ființei. Apoi, cea modernă a spiritului, încheiată prin idealismul german. Urmează epoca mașinilor. Și, în sfârșit, cea a vremii noastre pe care Noica o numește a „devenirii stimulate”. Însăși problematica filosofică a ființei a apărut în cadrul desfășurării devenirii fenomenologiei spiritului. Iar felul în care ființa e înțeleasă se schimbă și el – „se petrece” – de-a lungul acestei devenirii sau istorii omenești.

Devenirea hegeliană, cu atât mai mult devenința lui Noica, are în vedere timpul dintr-o altă perspectivă decât succesiunea dintre trecut, prezent și viitor, pe care Aristotel o invoca în *Fizica* sa în corelație cu numărarea. De fapt, felul în care Aristotel pune problema timpului în tratatul său despre *Categorii*, prin întrebarea „când”?, evidențiază orientarea spre localizarea unui moment al mișcării, pe care în *Fizica* îl comentează prin „acum”. Obiectivul mișcării, inclus în conceptul *entelechiei*, pune accent pe împlinirea formală care încheie o procesualitate cu scop și nu pe viitorul ce se deschide spre nou. Viziunea aristotelică este inclusă de Kant în estetica transcendențială. Totuși, ceva mai devreme, Leibnitz sugerase o corelare a spațio-temporalității cu structurile de ordine: ca ordine a concomitenței și ordine a succesiunii. Dar, dacă însăși elementele unei structuri sunt considerate la rândul lor ca structuri de ordine, se impune ideea integrării. Ceea ce, în perspectivă spațială, apare ca și context; iar în perspectivă temporală se exprimă prin integrarea trecutului în structura prezentului. Hegel pledează, prin devenire, *aufhebung*, pentru

încorporarea trecutului, ce s-a afirmat la un moment dat plenar ca prezent, în structura noului prezent, care îl neagă și integrează în afirmarea ființei sale. Trecutul devine astfel un nivel calitativ intrinsec al constituției de ființă a rezultatului. Această viziune a fost dezvoltată de întreg evoluționismul științelor despre natură și om din secolele al XIX-lea și al XX-lea. Viața ia naștere pe fundalul ființialității fizico-chimice a naturii, a desfășurării elementelor, a *physis*-ului, a forțelor, a constituenților și a legilor naturale. În cadrul vieții se produce o evoluție pe parcursul căreia ființele nou apărute integrează în constituția lor de ființă aspecte ale organizării ființelor predecesoare. Faptul devine evident prin studierea embriologiei. Astfel, Heakel a putut formula că: „ontogeneza reproduce filogeneza”. Omul apare pe fundalul caracteristicilor autoreproducerii expandante ale ființialității biologice. Existența sa, structura de ființă a omului cu toată originalitatea specifică *Dasein*-ului, în perspectiva fenomenologiei spiritului, presupune fundalul său fizico-biologic. În cadrul desfășurării istoriei omului, noutatea unor formațiuni socio-culturale preia integrativ ceea ce a ajuns, la un moment dat, să fie afirmat și prezent. Aspectele ce pot fi apoi diferențiate și dezvoltate, diferențiate înspre noi direcții de spiritualitate umană.

Devenința lui Noica preia acest înțeles al procesualității devenirii, în cadrul căreia temporalitatea se mută în calitate structurală încorporată. Dacă spațialitatea e invocată în ontologia sa – nu atât prin extensia măsurabilă, cât prin loc, deschidere și diferențierea interior/exterior –, temporalitatea e și ea avută în vedere, nu doar prin simpla prezență în prezent, ca prezentificare ce desparte trecutul memorat de viitorul proiectat, ci mai ales ca structurare temporală pe parcursul unei înaintări prin devenire. Transformarea sintezei temporalității în coerența rostului ființial este cea care tocmai asigură

permanenta deschidere într-un nou, adică simetricul originii, baza pentru generarea efectivă a noului. A ceva cu totul nou.

Nucleul ființei ca ființă e *devenința*. Provocarea deveninței nicasiene merită să fie luată în serios și să nu rămână izolată într-un cuvânt nou și hibrid ce încearcă să lege rostirea românească de limbajul universal. Dar ontologia lui Noica nu se încheie cu *devenința*, ci continuă în direcția condițiilor de posibilitate și de generare a acesteia. Undeva, într-o instanță transcendentalo-transcendentă din spatele *deveninței*, stă acel *Unu*, a cărui unică întrupare este ea, *devenința*. De vreme ce elementele sunt subsistente – și nu existente – *devenința*, ca element al elementelor, nu se poate plasa decât în aria deschisă de ele, cea a subsistenței. Și, la fel, acel *Unu*, a cărui întrupare este *devenința*, nu se poate afla decât în zona întemeierii condițiilor de posibilitate (probabil „hiper-subsistente”) ale *deveninței*. Ontologia speculativă sugerează astfel o instanță ontologică a subsistenței tot mai adâncă, nuanțată, bogată și rafinată, ce-și întinde rădăcinile, probabil predominant matematice, în direcția în care se plasa și tradiționalul *Unu*. Iar atunci când e invocat *Unu* se are în vedere, desigur, o direcție spre care gândirea speculativă se îndreaptă. Direcție ce, în zilele noastre, ar putea fi etichetată ca transcendentalo-transcendentă. Nu e nimic nefiresc în a regăsi și a replasa tradiționalul *Unu* neoplatonician, pe care Noica doar îl invocă aluziv și provocator, în spatele transcendentalității kantiene.

Dar *Unu* pretinde, în completarea sa, *Totul*”, de la alfa la omega. Iar ca *devenința* să poată descinde din aria *Unului-Tot*, aici trebuie să se găsească și replica sa, prin *Eternitate*. În continuare se impun aproape de la sine *Infinitul* și *Absolutul*. Cel puțin acestea sunt supracategoriile pe care speculația ontologică – și ontoteologică – le-a decantat de-a lungul istoriei sale de până acum. Ajungem astfel la ceea ce A. Surdu

numește instanța supracategoriilor autologice ale „Subsistenței”. *Devenința* ar fi atunci replica unică, de aceeași ființă cu instanța transcendentalo-transcendentă a Subsistenței autologice și autogenerative, patronată de tradiționalul topos al *Unului* de dincolo de ființă și gândire, a cărui întrupare este.

Dar cum se realizează această întrupare, presimțită de Noica?

Este, deci, loc pentru continuarea meditației speculative adânci și în zilele noastre.

## Anexa VI\*

Prin faptul că invocă la nivelul suprem al ontologiei sale – cel al ființei ca ființă – *Unu* cu o unică distribuție (întrupare) în *devenință*, Noica provoacă gândirea speculativă în cel puțin două direcții: pe de o parte, în cea a reactualizării meditației tradiționale asupra categoriilor sub cupola supracategoriei lui *Unu*; pe de altă parte, în direcția interpretării filosofice a actualelor abordări științifice ale realității lumii, ce scot la iveală omniprezența devenirii. După moartea lui Noica, în ultima direcție s-a afirmat în filosofia română I. Pârțu, iar în prima direcție, filosofia pentadică a lui Alexandru Surdu.

Logicianul Alexandru Surdu\*\* elaborează un sistem categorial filosofic pentadic, pornind, ca și Noica la începutul carierei sale, de la rezultatele oferite de istoria filosofiei. Categoriile se plasează în această istorie la intersecția dintre ontologie și logică. Din sistemul lui Surdu, pentru încadrarea problematicii *deveninței*, s-ar putea decanta următoarele aspecte:

Nucleul e constituit din instanța Subsistenței, care reunește cinci supracategorii autologice și nerelaționale: Unu, Tot, Infinit, Eternitate, Absolut. Subsistența stă în spatele (sau dedesubtul) Existenței (ce include Ființa) prin care se exprimă. Exprimare ce implică de obicei și instanța Supersistenței (sacrale). Existența actuală se corelează cu ceea ce a precedat-o și cu ceea ce-i va urma (Protosistență și Episistență). Realitatea umană, dimensionată prin valori, construiește și o Realitate de ordinul doi. Supracategoriile, neavând referențial, la nivelul Subsistenței se exclud polarizările de tipul Unu/multiplu, Infinit/finit, Tot/parte, Absolut/relativ; polarizări care se desfășoară doar la nivelul Existenței.

---

\* Textul a apărut în volumul *Gâlceava înțelepților în jurul timpului*, Ed. Brumar, Timișoara, 2017, p. 258-261.

\*\* Alexandru Surdu, *Sistemul filosofiei pentadice*, în vol. *Cercetări logico-filosofice*, Ed. Tehnică, București, 2008; *Filosofia pentadică II. Teoria subsistenței*, Ed. Academiei Române, București, Ed. Ardealul, Târgu-Mureș, 2012.

Instanța subsistenței din filosofia pentadică ar putea fi considerată ca o dezvoltare a *Unului* din *Ontologia* lui Noica. S-ar trece astfel, de la simpla aluzie implicită la *Unul* neoplatonic, spre o instanță categorială mai consistent constituită prin istoria filosofiei occidentale (de precizat că A. Surdu nu face această trimitere). *Unul* ar fi atunci înțeles și ca Unu-Tot, ca alfa și omega, așa cum sugera gândirea lui Parmenide și cum a dezvoltat tema ontoteologia creștină. De asemenea, ar fi integrat și Infinitul modernității, mai bogat decât cel al antichității, prin includerea posibilităților nemărginite a căror orizont l-a deschis asimilarea de către matematicile Europei a zeroului indiano-arab. Și de asemenea, *Unului* i-ar fi proprie ideea de absolut necondiționat, pe care scolastica și mistică secolului al XIII-lea a prefigurat-o, pentru a o dezvolta apoi idealismul german, prin Schelling și Hegel. Iar Eternitatea, ca oglindire în Subsistență a temporalității existenței, ar oferi un suport mai dens pentru replica *Unului* în *devenință*.

Sistemul categorial pentadic nu e însă centrat pe problematica ontologică, Ființa fiind comentată doar ca inclusă în Existența ce exprimă Subsistența. Nu sunt dezbătute detaliat în sistemul pentadic nici gradele de ființă – nimicul, neființa, vidul, nici procesualitatea devenirii întru ființă, tranziția de la existență spre subsistență prin instanța de generalitate calitativă a elementului etc. Totuși, în ambele sisteme e prezentă o tranziție de la existență la subsistență. Pentru Noica *Unu* se află într-o poziție ce depășește nivelul cuplului Unu/multiplu, considerat ca și categorie specifică elementului, dincolo chiar de *devenință*, considerată drept element al elementelor. Totuși, acest *Unu* nicasian e avut în vedere, împreună cu „întruparea” sa unică în *devenință*, ca făcând parte integrală din ființă, din idealitatea ființei ca ființă. Problematika ființei nu e subordonată existenței la alt nivel ontologic-categorial așa cum este filosofia pentadică. *Unu* lui Noica este chiar în centrul ființei ca ființă.

În măsura în care instanța Subsistenței din filosofia pentadică ar fi acceptată ca o dezvoltare a *Unului* din *Ontologia* lui Noica, rămâne deschisă problema derivării *deveninței*, ca replică unică și de aceeași ființă cu *Unul*. Adică, s-ar cere comentat faptul cum Eternitatea, în calitatea sa de componentă a instanței Subsistenței, realizează un salt de întrupare în *devenință*, mutând nivelul categoriilor autologice în temelia care generează condițiile de posibilitate ale ființării din real.



În *Tratatul de Ontologie*, Noica indica legătura ontologiei cu timpul tocmai la acest nivel al deveninței, și îi reproșă lui Heidegger că nu a insistat asupra temporalității, dintr-o astfel de perspectivă. În plus, Noica tatona posibilitatea de a atribui *deveninței* un statut temporal special: „Ființa-devenință”. Aceasta ar fi mai mult decât timp în „real-possibilul” ei, poate ceva de tipul aev-eternității medievalilor, sugera filosoful de la Păltiniș.

Sugestiile filosofiei pentadice privitoare la Subsistență, care ar include și *Unul* nicasian, ar mai fi de reținut deoarece e vorba acum și de un sistem filosofico-categorial. Or, statutul tradițional și definitiv al categoriilor implică logosul (categoriile aristoteliene presupun și faptul că ele „se spun despre ființă”). Multiplele semnificații pe care le posedă logosul, în filosofia greacă și tradițională, ar fi astfel activate la acest nivel al *Unului*.

## Epilog

Într-o convorbire telefonică care a avut loc în Paris, Cioran i-a mărturisit autorului acestei lucrări:

„Niciodată nu am putut să înțeleg optimismul nebun al acestui prieten al meu de o viață, care a fost Dinu Noica”.

Optimismul lui Noica face corp comun cu deschiderea sa filosofică spre devenirea întru nou. El credita prezentul vremii sale cu valențele pozitive ale unui timp rostitor, al devenirii stimulate. Pe când, în aceeași perioadă, Cioran se simțea căzut din timp, din temporalitatea istorică, într-o eternitate încremenită, de infern.

Noica se plasează pe liniile de forță conturate deja în secolul al XIX-lea, când devenirea hegeliană se combinase cu sensul pozitiv al progresului. Lăsând la o parte aspectele axiologice, cu bunele și relele noii socio-culturi umane ce se profilează la orizont, din această perspectivă nu poate fi eludată dimensiunea speculativă care se referă la cel puțin două aspecte. Una dintre ele privește statutul omului și a fost larg dezbătută încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, odată cu supraomul lui Nietzsche. Dacă mitologia sacrală imagina omul ca fiind creat de ființe supranaturale ce-i erau principial superioare, evoluționismul a scos în evidență poziția superioară a omului în raport cu Biosul, cu animalitatea. În spiritul progresului apare firească întrebarea: ce va urma, în sens evolutiv, după om? Adică, după acest nivel de ființare pe care noi îl caracterizăm prin raționalitate, conform sintagmei filosofice care s-a impus deja în antichitate: omul e un viețuitor dotat cu rațiune (logos). Mai ales că în

noile împrejurări, ale modernității edificate pe fundalul religiei creștine, se degajă accesul său la libertatea creatoare.

Problema ce se pune nu e, desigur, cea reproductivă, de a concepe un om artificial – de tipul homunculusului, Golemului, robotului etc. – temă ce a preocupat deja Renașterea europeană odată cu recrudescența alchimiei și magiei, ci de a participa creator la propria devenire, pentru a atinge un stadiu ființial superior. În plan politic tema a fost cultivată o vreme de către marxismul militant, cu rezultatele care se cunosc. Chestiunea filosofică mai adâncă, care se profilează în această direcție, este însă: ar fi de așteptat apariția unui nou „element original”, în termenii lui Noica, în același sens ca elementul vieții sau al raționalității umane, care să se suprapună ierarhic acestora? Este posibil „ceva” deasupra tradiționalului logos-rațiune?

Filosoful român nu abordează o astfel de problemă radicală. Faptul asupra căruia el insistă este că devenința definește ființa ca ființă, fiind astfel un aspect structural al acesteia. De unde ar decurge caracterul ei transcendentalo-transcendent; și inevitabilitatea manifestărilor sale specifice. De aici ar rezulta că problema ridicată mai sus nu ar putea fi ușor ocolită. Dar progresul la infinit depășește în cele din urmă capacitatea noastră de înțelegere. Și apoi, privind înapoi, regresiv, ce s-ar putea spune oare despre începutul propriu-zis?

Un al doilea aspect se referă la ciclul cosmic-antropologic. Tema e și ea una tradițională, speculată mult în Renaștere și Iluminism, fiind reactivată de noua cosmologie și de principiul antropic. Secolul XX, mai ales în a doua sa jumătate, a conceput un univers ce evoluează după model biologic. Adică, care se naște, crește, multiplicându-se și diferențiindu-se, se maturizează, îmbătrânește și moare. Episodul ce s-a petrecut pe Terra odată cu apariția vieții (a Biosului) și omului conștient rațional (Antropos), conduce la varianta unui Univers ce se

cunoaște pe sine însuși. Noi trăim, deci, într-un astfel de Univers autoreflexiv, cu constantele sale fizice și cu istoria sa specifică. Fără a putea ști și închipui cum ar fi multiplele universuri care nu au dus – sau, constitutiv, nu pot duce – la apariția de ființe raționale simili umane, capabile să-l cunoască. Această perspectivă activează problema kantiană al lucrului în sine.

Soluția speculativă a temei universurilor ce se nasc și mor a fost, de-a lungul istoriei spirituale, ideea ciclurilor, prefigurată atât de gândirea indiană, cât și de cea elenică. Doctrina universului ciclic, a mitului eternei reînnoiri despre care vorbea Eliade, eludează problema unui început absolut. Ea nu mai funcționează însă odată cu religia iudeo-creștină conform căreia această lume a fost creată o singură dată, din nimic, prin decrete divine. Creația nu se va mai repeta. Și lumea va avea un sfârșit unic (la cea de a doua venire a lui Iisus, când timpul istoric se va încheia). Pe acest fundal, modernitatea și-a dezvoltat propria sa speculație filosofică care, în multe privințe, diferă de cea antică. Între noutăți, pe lângă subiectivitatea conștiinței și viziunea transcendentalității, poate fi menționată la loc de cinste și problematica devenirii, cu întreg evoluționismul subiacent și deschiderea sa înspre nou.

Într-o vreme în care Europa încerca să răspundă întrebărilor ultime prin raționalitatea științei, Kant se arăta rezervat în privința capacităților acesteia de a merge până la capăt. Totuși, după Kant, idealismul german a declanșat devenirea hegeliană. Noica se plasează în continuitatea acesteia, transfigurând devenirea ce se încheia în concept, într-o devenință deschisă nelimitat spre nou.

Devenință care e unica întrupare a unui *Unu* de aceeași ființă cu ea.

A unui Unu transcendentalo-transcendent, am putea spune noi azi, menținând apetența pentru speculația științifico-filosofică profundă.

La capătul acestei călătorii în care privirea a fost mereu ațintită spre nou, spre tot mai nou, merită să ne oprim o clipă și asupra a două meditații ale lui Cioran. Acesta își nota în *Caiete*:

„...revin mereu mai mult, mă retrag înspre nu știu ce, trec dintr-un început în altul. Poate că într-o zi voi reuși să ating originea însăși, pentru ca în sfârșit să mă odihnesc și să mă prăbușesc în ea.”\*

Iar după câteva pagini,:

„(...) locul meu, patria mea este, ca pentru mistici, acel nimic care-l precede pe Dumnezeu...”\*\*

„Acel nimic care-l precede pe Dumnezeu!!!...”

Dar Dumnezeu îl precede infinit chiar pe acel Unu, la care meditau neoplatonicienii... Pe care-l invoca în final Noica... înainte de Dumnezeu?!!...

---

\* Emil Cioran, *Caiete*, Ed. Humanitas, București, 2016, p. 718.

\*\* *Ibidem*, p. 752.



## Bibliografie

- Aristotel, *Fizica*, Ed. Științifică, București, 1966
- Bacon, F., *Noul organon*, Ed. Academiei Republicii Populare Române, București, 1957
- Bailly, M.A., *Dictionaire Grec-Francaise*, Librairie Hachette, Paris, 1894
- Baumgartner, A., *Principiul cerului*, Ed. Humanitas, București, 2008
- Bohm, D., *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, Ed. Humanitas, București, 1995
- Cassin, Barbara, (Ed. ), *Vocabulaire des Philosophes européenne*, Ed. du Seuil, Paris, 2003
- Cioran, E., *Caiete*, Ed. Humanitas, București, 2016
- Cioran, E., *Despre neajunsul de a te fi născut*, Ed. Humanitas, București, 2007
- Cioran, E., *Tratat de descompunere*, Ed. Humanitas, București, 1992
- Curtius, E.R., *Literatura europeană și evul mediu latin*, Ed. Univers, București, 1967
- David, *Introducere în filosofie*, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1977
- De Libera, A., *Cearța universalilor*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1998
- De Libera, A., *Mistica renană*, de la Albert cel Mare la Meister Eckhart Ed. Amarcord, Timișoara, 1997
- Dumitriu, A., *Istoria logicii*, Editura Științifică și Pedagogică București, 1969
- Eliade, M., *Mitul eternei reîntoarceri*, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București, 2011
- Gadamer, H.G., *Adevăr și metodă*, Ed. Teora, București, 2001

- Guțu, G., *Dicționar latin-român*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983.
- Hegel, G.W.F., *Enciclopedia științelor filosofice*, partea I, *Logica*, Ed. Academiei Republicii Populare Române, București, 1962
- Hegel, G.W.F., *Știința logicii*, Editura Academiei Republicii Socialiste Române, București, 1968
- Heidegger, M., *Despre miza gândirii*, Ed. Humanitas, București, 2007
- Heidegger, M., *Ce este metafizica*, Ed. Humanitas, București, 1990
- Heidegger, M., *Construire, locuire, gândire*, în *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas, 1995
- Heidegger, M., *Despre esența adevărului*, în *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, 1988
- Heidegger, M., *Ființă și timp*, Ed. Humanitas, București, 2003
- Heidegger, M., *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas, București, 1995
- Heidegger, M., *Probleme fundamentale ale fenomenologiei*, Ed. Humanitas, 2008
- Heidegger, M., *Scrisoare despre umanism*, în *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, 1988
- Heidegger, M., *Sfârșitul filosofiei și sarcina gândirii* în *Despre miza gândirii*, Ed. Humanitas, 2007
- Husserl, E., *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială*, Ed. Humanitas, București, 2011
- Husserl, E., *Filosofia ca știință riguroasă*, Ed. Paideia, București, 1994
- Lăzărescu, M., *Gâlceava înțelepților în jurul timpului*, Ed. Brumar, Timișoara, 2017
- Levoji, A., *Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, Ed. Humanitas, București, 1997
- Liiceanu, G., *Despre limită*, Ed. Humanitas, București



- Noica, C., *Creație și frumos în rostirea românească*, Ed. Eminescu, București, 1974
- Noica, C., *Douăzeci și șapte de trepte ale realului*, Ed. Științifică, București, 1969
- Noica, C., *Încercare asupra filosofiei tradiționale, în Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981
- Noica, C., *Jurnal de idei*, Ed. Humanitas, București, 1991
- Noica, C., *Jurnal filosofic (1963)*, Ed. Humanitas, București, 1990
- Noica, C., *Modelul cultural European*, Ed. Humanitas, București, 1993
- Noica, C., *Problema lucrului în sine la Kant, în Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes. Leibnitz și Kant*, Ed. Humanitas București, 1995
- Noica, C., *Rostirea filosofică românească*, Ed. Științifică, București, 1970
- Noica, C., *Șase maladii ale spiritului contemporan*, Ed. Univers, București, 1978
- Noica, C., *Schița pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou*, Ed. Humanitas, București, 1995
- Noica, C., *Scrisori despre logica lui Hermes*, Ed. Cartea Românească, București, 1986
- Noica, C., *Sentimentul românesc al ființei*, Ed. Eminescu, 1978
- Noica, C., *Timpul devenirii stimulate, în Trei introduceri la Devenirea întru ființă*, Ed. Univers, București, 1984
- Noica, C., *Tratat de mitologie, în Devenița întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981
- Noica, C., *Unu și Multiplu. Izvoare de filosofie, Dicționar metafizic*, 1943
- Pârvu, I., *Arhitectonica existenței*, Ed. Humanitas, București, 1990

- Pârvu, I., *Posibilitatea existenței*, Ed. Politeia – SNSPA, București, 2004
- Pârvu, I., *Teoria științifică*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981
- Seife, C., *Zero, biografia unei idei periculoase*, Ed. Humanitas, București, 2003
- Surdu, A., *Filosofia pentadică II, Teoria subsistenței*, Ed. Academiei Române București, Ed. Ardealul Târgu-Mureș, 2012
- Surdu, A., *Sistemul filosofiei pentadice, în Cercetări logico filosofice*, Ed. Tehnică București, 2008
- Vlad, Marinela, *Dincolo de ființă. Neoplatonismul și aporiile originii inefabile*, Ed. ZETA, București, 2011
- Vulcănescu, M., *Dimensiunea românească a existenței*, Fundația Culturală Română, București, 1991

## Post-scriptum

Autorul acestui eseu a fost nedumerit de la prima lectură a ontologiei lui Constantin Noica (încă în faza de manuscris) asupra a două aspecte. Care e semnificația trimiterii la *ființa în lucruri* (s.n.), de care se ocupă cea mai mare parte a lucrării, și, care este sensul trimiterii la *Unu* din finalul textului, unde e comentată „ființa în ea însăși” începând cu „devenița” ce e considerată ca unică întrupare a acestui Unu, de aceeași ființă cu el. Mai există și un al treilea aspect pe care-l voi semnala ulterior. Încercările de a clarifica aceste aspecte, prin dialog cu filosoful, au eșuat.

Am constatat cu mirare – apoi cu uimire – că nimeni, niciun gânditor care a scris despre filosofia lui Noica și niciunul cu care am reușit să discut, nu acorda importanță menționatei chestiuni. Faptul mi s-a părut cu atât mai straniu, cu cât nu am încetat să insist asupra celor două probleme în mediile oarecum abilitate, de exemplu, la reuniunile anuale privitoare la gândirea lui Noica organizate de Academia Română. Privitor la tema lucrului m-am lămurit parțial asupra istoriei conceptului din *Dicționarul filosofilor europeni*, editat de Barbara Cassin (ce mi-a fost pus la dispoziție de Alexander Baumgartner) și din reflexia asupra meditațiilor lui Heidegger asupra lucrului. Privitor la realitate, derivată din *res/lucru*, am ținut seama de mutația înțelesului acestui concept realizată prin *Logica* lui Hegel.

Nu a fost, desigur, greu de ghicit că trimiterea la Unu are în vedere preocuparea neoplatonicienilor față de această temă. Dar singurul specialist, care s-a arătat interesat de subiect, a

fost Alexander Baumgartner, ce tocmai tradusese *Eneadele* lui Plotin. Treptat, am reușit să urmăresc rolul major jucat de neoplatonicieni în mistica renană, dată fiind traducerea cărții lui Alain de Libera, publicată la Editura Amarcord din Timișoara, și prin frecventarea mai asiduă a lucrărilor acestui autor și ale lui Gilson. Însă, cel mai important moment lămuritor a fost parcurgerea sintezei Marinei Vlad privitoare la neoplatonism, recomandată de un prieten. Conectând informațiile din această carte cu cele din *Mistica renană* a lui A. de Libera, îmi devenea tot mai clar că Noica încerca să rezolve într-un fel misterul „deveninței”, care e nucleul „ființei în sine”, nu doar printr-o regândire creatoare a „conceptului” lui Hegel, ci și printr-o soluție ce ar putea fi etichetată ca ontoteologică. *Devenința* ar fi întruparea unică a *Unului*, după cum Fiul e întruparea unică a Tatălui (speculația se găsește și la misticul Hugo Ripelius din Strassbourg). Această interpretare nu se potrivea însă cu interesul major al lui Noica, pentru cele mai noi date ale științelor și, în general, cu evoluționismul său obsedant, cu pariul său întru deschiderea spre nou, spre un fel de nou absolut.

Intervine la acest nivel o a treia chestiune, apărută și ea de la început, pe care am ridicat-o, de asemenea, ca un semn de întrebare căruia părea că nimeni nu-i dă importanță. Anume, indiferența lui Noica față de transcendentalismul lui Kant. Mie această problemă mi-a apărut în față deoarece, într-o anumită perioadă a vieții, am parcurs în paralel, cu atenție, lucrările lui Noica și ale lui Heidegger (din opera căruia au apărut multe traduceri în limba română, cu un bun aparat critic, putând astfel renunța la lecturarea sa în germană și franceză). Heidegger, recitit mereu, mi-a apărut, din ce în ce mai mult, ca sprijinindu-se în esență pe un Kant regândit. De fapt, lucrurile apar astfel chiar explicit, prin însăși analitica *Dasein*-ului și lucrarea sa privitoare la Kant, pe care a publicat-o imediat

după *Ființă și timp*. Or, la Heidegger, transcendentalitatea încorporează transcendența, subsumându-și-o. Principalul existențial al *Dasein*-ului, *faptul-de-a-fi-în-lume*, se constituie prin intermediul proiectului de lume, care se desfășoară ca o transcendență învăluitoare a lumii, a cărui orizont îl asigură. Pe de altă parte, însă, în mod relativ ciudat, viziunea ontologică a lui Heidegger pare imersată în cea greacă tradițională, care încă nu se avântase în transcendența „de dincolo de ființă și gândire” a neoplatonicienilor. Această poziționare este subliniată cu insistență și destul de convingător de Liiceanu în studiul lui de peralogie, *Despre limită*. Astfel, kantianismul lui Heidegger nu lăsa nicio șansă transcendenței neoplatonice, ghidată de tradiționalul *Unu*.

În această situație aproape aporetică, privitoare la ontologia lui Noica, mi-a atras atenția lucrarea lui Ilie Pârvu privitoare la Kant, *Posibilitatea experienței*. Există în precedenta lucrare a epistemologului Pârvu, *Arhitectonica existenței*, un fapt tulburător. În această lucrare autorul ajunge, pe baza abordării „lumii ca totalitate” privită din perspectiva rezultatelor științelor de ultimă generație (prin teoretizarea structural-abstract-generativă), la o interpretare ontologică ce se sprijină, ca pe o temelie, pe „invarianți categoriali autogenerativi”. Or, prezentarea acestei temelii, face să sară în ochi o frapantă similitudine cu devenința lui Noica. Noica care, în întreaga lui viață, nu apreciasse epistemologia și s-a eschivat de la orice întâlnire și discuție cu Pârvu. Revenind la *Posibilitatea experienței*, I. Pârvu face un pas îndrăzneț asimilând *Criticii rațiunii pure* cu prototipul teoretizării structural-abstract-generative. Pe parcursul întregii argumentări, autorul insistă asupra faptului că, în acest proiect, matematicul e mai profund plasat (din punct de vedere transcendental) decât logicul (care derivă din logosul discursiv, asertiv și narativ). Generativitatea transcendentală s-ar realiza,

de fapt, pe filieră ma-tematică; și de abia în final ar interveni „tematicul” discursiv și causal. Cu ușurință, reappare, în mintea oricui care cunoaște istoria filosofiei, apetența neoplatonicilor (a lui Porfir, și mai ales, a lui Proclus) pentru matematică.

Refăcând circuitul speculativ, apare comprehensibil cum *Unul* neoplatonician nu s-a epuizat odată cu mistica renană. El s-a menținut, purtat de ontologia creștină, în profunzimile spiritualității modernității, a științelor matematizabile ale acestora. Pe măsură ce se constituie edificul conștiinței, a cărui început se află, prin Eu și Sine, în mistica renană, și a cărui baze sunt puse de Luther (Gewissen) și Calvin (Conscience), respectiva conștiință se impune ca un centru de acumulare, ca un nucleu de gravitație, ce poate capta „emanațiile” sau „corzile” de tip ma-tematic, ce urcă dinspre vechiul *Unu* transcendent; și care tinde să se convertească în sursa abisală a transcendentalității. În însăși „persoana-conștiință” a lui Kant, centrată de „eu gândesc”, implicând în nucleul său și „unitatea sintetică” apriorică a transcendentalității.

Cercul transcendentalo-transcendent astfel constituit nu pare a fi anihilat de spiritul absolut al lui Hegel. Ceea ce reușește să facă acesta e de a muta energia, care se consuma pe vremuri în extaz, în creativitate evoluționistă. Noica preia această idee degajat, neacordând atenție faptului că ea stă în cele din urmă deasupra vulcanului transcendentalității. Analiza nicasiană trimite doar la tradiționalul *Unu*. Doar că acest *Unu*, aflat dincolo de ființă și gândire, cum sugerează I. Pârvu, nu mai este doar o instanță aspirativă ca cea comentată de Damascius, pentru care *Unu* ghida un drum de elevație spirituală prin vid, ci forța elementară ce întreține devenința.

E important să nu uităm că *ființa ca ființă* a lui Noica, devenința și *Unu*, nu se mai află „în lucruri”. Ea nu mai e nici „existentă”. La acest nivel, ființa se decantează în spatele

„subsistenței” elementelor, într-o dimensiune probabil supra-subsistentă. Analiza speculativă a acestui teritoriu subsistent a fost dintotdeauna fascinația gânditorilor. În această zonă se plasează categoriile și supracategoriile autologice. Tentativa lui A. Surdu, cu studiile sale logico-filosofice în direcția subsistenței, subliniază persistența acestei probleme și în zilele noastre.

Deci, ontologia lui Noica are rost.

Ea e intrată în rost.

c o m e n z i  
B R U M A R  
T I M I Ş O A R A  
str. A. POPOVICI 6  
tel.: +40 744 787 959  
contact@brumar.ro  
www.brumar.ro