

MIRCEA LAZARESCU

CONSTANTIN NOICA

SAU

INSUPORTABILA FILOSOFIE.

SASE ESEURI PRIVITOARE LA ONTOLOGIA NICASIANA

2017

CONSTANTIN NOICA

SAU

INSUPPORTABILA FILOSOFIE.

ŞASE ESEURI PRIVITOARE LA ONTOLOGIA NICASIANA

Prolog

1. Ființa din ontologia lui Noica și reactualizarea Unului neoplatonicean
2. Ființă, lucru, realitate
3. Ființă, limbă și lume
4. Loc, deschidere, limită ce nu limitează și alte concepte structural spațiale
5. Epistemologie, transcendentalitate, devenință
6. Origine, temporalitate și devenire. Unul transcendentalo transcendent

Epilog

Trimiteri bibliografice

Postscriptum

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 pretext 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 știința decât zilele încheiate în odihnă...

Și atunci m-am întors către filosofie : dar nicio o idee nu poate consola în întuneric, niciun sistem nu rezistă veghii. Analizele insomniei destramă certitudinile”... (pg.248-250)

Pe scurt Cioran afirmă că prin insomnie s-a lecut 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 filosofii cei seci și uscați, ce nu știu decât de conceptele lor rupte de lume, uitând de disperările acesteia.

Dar Cioran e nedrept. Chiar pe vremea sa, filosoful german Heidegger invoca angoasa morții ca argument metafizic suprem pentru a coborâ spre nimicul ce stă la baza întrebării privitoare la sensul ființei. Angoasă care, ca trăire, nu e comparabilă decât cu plictisul funciar pe care însăși el, Cioran, l-a ridicat la rang suprem de meditație. Alături de extaz.

* Cioran, Tratat de descompunere

E drept, filosofii 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 filosofii 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, mare parte 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. Și 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 aibe un temei, “o rațiune suficientă”, i-a preocupat pe acești oameni cu capul în nori. Ba 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, filosofii 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 din noi. La fel cum “orice om e poet”, la fel 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 – și-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 cei care s-au preocupat de filosofie a fost Constantin Noica, de la cărui moarte se împlinesc acum (în 2017) 30 ani. Ca om el nu a fost de loc o persoană insuportabilă. Ci una amabilă și fină, plină de umor, cultură și înțelepciune. Dintre cărțile ce le-a scris, pe lângă cele ce ne prezintă bogăția de gânduri frumoase și sensuri adânci incorporate în limba română, multe sunt dedicate unei ramuri anume a filosofiei, cea care se preocupă de întrebarea despre ființă, ontologia.

În sec.XX puțini filosofi au avut ca preocupare ontologia. Dintre aceștia celebru este 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 așează 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 1977-1987, 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 occidentae, înainte de izbucnirea postmodernității. Dar în

respectivul Eseu locul lui Noica nu e central. Și, mai ales nu se află 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 trimiteri 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 fix 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 “fieri” 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 inventă un nou cuvânt pentru ființa-devenire: devenința. Problematizarea ontologică a limbii pe care o practică Noica se cere privită și din perspective faptului că, după kantianismul lingvistic al sec.XIX și în paralel cu filosofia analitică a limbajului, în sec.XX s-a afirmat abordarea fenomenologico semantică a lui Heidegger; precum și “jocurile de limbaj” ale lui Wittgenstein. Ca să nu mai vorbim de mutația ce a realizat-o postmodernismul informațional.

Privind din perspectiva deceniilor ce au trecut, elaborarea ontologică a lui Noica ordonată și sistematică precum 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 întrețeserile 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 despre înțelesul cuvântului “lucru”. În plus, cititorul ar urma 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 a 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. Filosoful român Constantin Noica elaborează în a doua jumătate a sec.XX o ontologie, bazându-se în mare măsură pe istoria filosofiei occidentale. Dar ținând seama și 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 într-o ființă”; și o ipostaziază într-un nou concept pe care-l numește “*deveniță*”. Ceea ce e însă straniu și provocator în demersul nicasian, e trimiterea finală la un Unu transcendent, care evocă Unu neoplatonicean. Mai ales că *devenița* 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 în ciudățenie și mister. Ea se cere sondată, pentru a-i valorifica profundele intuiții speculative.

Încercarea de față își dorește să degaje terenul în această direcție.

Noica s-a preocupat de tema Unu 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 1967 în lucrarea **Douăzeci și șapte trepte ale realului**, la capătul comentării tradiției filosofice a categoriilor (Platon, Aristotel, Kant) pe care le interpretează ca nivele 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 a 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 Noica nici în **Ontologie**. Este exclusă astfel din dezbatere întreaga aporetică tradițională a relației dintre transcendența absolută a Unului și instanța ființei și 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 Dumnezeului creștin. Trimiterea ar fi, astfel, 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 înspre sfârșitul sec.XX. Deci într-o perioadă în care știința matematizată ce s-a dezvoltat după Renaștere (știință a lumii fizice în primul rând, dar implicând și un principiu antropocentric), amintește de vechi probleme. Această știință bazată însă pe transcendentalitate și nu pe transcendență aduce în dezbatere – de ex. prin vidul cuantic - nu doar o interpătrundere 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 se va tenta refacerea rezumativă a acestui drum, pornind de la tema limitei și 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 a 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 însă o înțelegere a vidului și infinitului (ca nemărginit) radical diferită de modernitatea Europei.

Filosofia grecească a ființei 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 fisis (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 ma-tematică pitagoreiană, ridică în dialogul Parmenides și problema: dacă Unu și multiplu participă și ele la ființă?

Aristotel, a cărui gândire exprimă viziunea grecească în care nimicul nu are pondere majoră, introduce și coparticipația psihismului și 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

Chenar 1

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) s-au 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 acum – 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 vocalice și utilizarea papyrusului, Europa va beneficia de tipar și de hârtie, pentru susținerea unor dezbateri dialectice care nu se mai limitează la spațiul universitar. “Producerea”, fie de ea 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, mediarea 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.

transportă și le prelucrează, (prin intervenția simțului comun și a imaginației), le înțelege și le afirmă, (sau neagă) prin enunțuri. Enunțuri ce se desfășoară după reguli ce sunt exprimate prin logosul limbaj-gândire (ce va fi analizat ca logică și retorică).

Problematika aristoteliană 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 sa 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 *peras* înseamnă “capăt”, “limită”, “extremitate”. Verbul denominativ *peratoo* înseamnă a limita, a lua sfârșit, a se termina, a duce la capăt, a împlini. *Peras* este și un concept de identitate spațială a lucrurilor, mai ales la corpuri a căror proporții depășeau puterea de cuprindere a omului (e.g. marea, pământul). Deci 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.

* Gabriel Liiceanu, Despre limită

Eminența ontologică a limitei e atât de mare la greci, - subliniază comentatorul - încât existența limitei exclude orice discurs ontologic. Și însăși existența ființei ca atare. Un lucru capătă identitate tocmai pentru că sfârșește undeva. *Peras* – limită - , *telos* – capăt, ca împlinire și *morphé* – 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 (acum, în ontologia greacă tradițională) de depășit, ci de atins. Pentru greci (așadar) nu imposibilitatea depășirii unei limite era un stimulent, ci imposibilul atingerii ei. Această viziune ului 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”.

Problematika 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 Levoioi)*. 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 denumește 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

* Levoioi, Marile lanț al ființei

“deschiderii”*, 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.

1.3. Unul dincolo de ființă și de tot în neoplatonismul antic

Spre sfârșitul filozofiei 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 σφισιας). 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 apariției și manifestării sale. De remarcat că această temă filosofică a “transcendenței”, pe care neoplatonicienii o introduc și pe care Heidegger va tenta să o regândească, pune în joc metafore spațiale. Adică limita, trecând de care, ar urma să se transceadă într-o zonă în care Principiul stă la temelia ființei,

*A se vedea Chenarul 4 și Capitolul 4

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.

Suita de gânditori ce 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 sec. XIII, revine la transcendența absolută și integrală ca 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 însăși 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 plenară 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

* Marinela Vlad, Dincolo de ființă

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 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, care 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 temeii (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 triontic 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 crează lumea prin revărsarea emananteistă a preaplinului Bunătății sale.

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

Gândirea filosofică a modernității datorează mult secolului XIII, 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. Dumnezeu 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. Dumnezeu 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, mai ales prin cartea **Liber de causis**; iar în final prin traduceri directe din Proclus. Unu emananteist intră astfel în orbita determinațiilor lui Dumnezeu.

În neoplatonism, Unu împreună cu Binele reprezentau Principiul, aflat “dincolo de ființă”. Dumnezeu 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 sec.XIII 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”*. Mai precis: cerul inteligibil, ca suflet divin (posibil și activ) mediază între unu și multiplu.

Principiul cerului, care 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

* Alexander Baumgartner, Principiul cerului

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

Tot în perioada sec.XIII 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 deja s-a menționat - în adâncurile subiectivității propriului suflet. Aici, misticul îl întâlnește pe Dumnezeu și ca “Sine”; iar la Meister Eckhart și ca “Eu”. Se pun astfel bazele eului conștient, - prin Luther, Calvin, Descartes, Looke etc. -, a cărei doctrină se va dezvolta în modernitatea Europei în direcția persoanei conștiente a lui Kant. Un aspect specific al misticii renane îl reprezenta speculațiile asupra reduplicării Unului în sine însuși, pentru a naște pe Dumnezeu fiul, din aceeași esență dumnezeiască. Deci, fără a ieși din sine. Astfel, Hugo Ripelius scrie:

* Alain de Libera. Mistica Renană, pg.46

Chenar 2

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, înțeleasă 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, transmitându-l spre Europa. Aici, în sec.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

“Unul se zămisleşte 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”. (pg.46)

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.

Apogeul ontoteologiei creștine din sec.XIII 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 sec.XIII 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, pe care Pascal îl invocă 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

scolastici 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 acum 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. Iar pentru studierea acestui câmp al științelor va lua naștere epistemologia.

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

Ideea de transcedență 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” și 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 principale concepte ce apar în finalul măreț al filosofiei modernității, cel al transcedentalității și cel al devenirii, sunt de fapt cuplate. Ambele trimit “dincolo de limită”, chiar dacă altfel decât Unu neoplatonicean.

Ontologia lui Heidegger și 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 transcedentalității, 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 transcedentalitate abisală, din care izvorăsc categoriile sensibilității și ale intelectului; precum și “poziționarea obiectuală” a ființei perceptibile. Sau, cu alte cuvinte, la baza constituției de ființă a omului stă o instanță apriorică transcedentală, 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 transcedentalității, construcția kantiană devalorizează însă parțial tradiționala transcendență neoplatonică, cea a Principiului plasat dincolo de ființă și gândire. Transcedența nu mai apare acum ca fiind încărcată de ființialitate potențială. Ea nu mai e o sursă generatoare de ființă. Transcedența apare la Kant ca o idee aspiratoare, ca o țintă infinită pentru ideile reglatoare ale rațiunii. În schimb, din abisul transcedentalității e oferită pentru om, libertatea.

Chenar 3

Înțelesuri ale transcendenței

Transcendența

- Transcendența sacrală tradițională (zeii sunt “dincolo”, “altundeva”; ei generează, controlează, ajută oamenii)
 - Ființa plenară a mitologiei antice, optica ontologică a producerii.

Unu

Bine

- 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-in-lume

→ - Transcendentalitatea fenomenologică a lui Husserl.

→ - Transcendentalitatea întemeierii științelor matematizate (a epistemologiei).

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 transcendentalului asupra transcedenței 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 întru noutate. Iar 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 sec.XIX 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 sec.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 successive, până se crează 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 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 ce o produce 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 sec.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 pulsant (fisis-ul); - viața autoreproductivă și expandantă (complexificator, evolutiv); - și 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 *deveniță*.

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

Și astfel, Noica își amintește de Unul neoplatonic, 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 sec.XX, 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**. Titlul cărții publicate este **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 secolului XX, cea a lui Hartman, era lipsită de îndrăzneală, de deschideri spre nou și spre devenire. 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 XX 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, dialectic). Dar cu aceasta poate recuceri totul”.

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

** 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 și deoarece Whitehead este coautor cu Russel la *Principia mathematica*.

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, constituindu-se 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 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 trimiterea la „Unu” sistemul se încheie.

Acesta ar fi rezumatul Tratatului. În continuare se va tenta “povestirea” ontologiei lui Noica, formulă și expresie pe care prefer să o susțină.

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; se poate deci 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 următor 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: pentru lumea fizico-matematică închiderea ce se deschide a raportului în proporții; pentru lumea organică închiderea lanțului de carbon, care stă, cu deschiderea sa, la baza întregii varietăți a substanțelor organice; pentru lumea istorică, închiderea omului în locuință, cu deschiderea lui, prin aceasta, către ființa istorică; 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 lăutrinic ce 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 determinații, 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, determinării, 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 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 încheiat, 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-un element lor, interiorizând mediul acestuia, utilizându-l într-o proprie 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 împlinirea 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 transcendental 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; și 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 se datorează 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-possibil-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 origine: 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 devenița. ” „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 într-o ființă nu se desfășoară doar în real, într-o ființă pe care o reprezintă generalul concret al elementului. Ea este o caracteristică intrinsecă a ființei ca ființă, ce devine într-o sine.

Ființa ca ființă, înțeleasă ca devenință, care dublează devenirea într-o ființă pe care o asigură saturația modelului IDG, oferă o imagine complexă sintagmei devenirii într-o ființă, pe care Noica o intuia și cu care opera oareșcum 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 astfel un nivel al ființei dincolo de devenința care se distribuie în elemente. Dar care e de aceeași ființă cu devenința; și care 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 distribuție; o singură replică. La orice treaptă și instanță a ei, ființa trebuie să se distribuie, căci este Unu diferind într-o 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 «Multiplul-unu» sunt efectiv de aceeași ființă. Iar așa cum cel care și-ar da necesară o replică unică nu este adevărat și nici adevărat decât prin replică; la fel ființa nu e adevărată 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 elemente 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:

„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, ca 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 nici o clipă faptul că marea filosofie, ontologia mai ales, nu a neglijat niciodată orizontul ontoteologiei*.

* În *Jurnal de idei* (Ed. Humanitas, București, 1991) se pot citi printre notițele lui Noica: „Devenința e rădăcina comună a ontologicului și a logicului. E Logos-ul, fiul” (pag. 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” (pag. 293); „întruparea (Logos-ul) este centrul lumii noastre. Filosofia e chistică” (pag. 336).

2. Ființă, lucru, realitate

2.1. 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 gândirii sale. Expresia de lucru e însă plurisemică, 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 său 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.

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 întreagă tradiție de semnificații a conceptului de lucru, care în sensul său inițial, trimitea la dezbateră comunitară asupra unei chestiuni, predominant juridică. Iar în sensul său cel mai general, se referă la „ceva” avut în vedere, intențional, 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, sondate 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 „ființurilor” 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 *tot 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 problematicii ființei – a devenirii într-o 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 din conceptele cheie care în cultura occidentală au interferat cu problematica lucrului, așa cum ar fi corporalitatea și entitățile necorporale, obiectele și obiectivitatea, problematica cazuisticii și cercetarea ei.

2.2. Istoria conceptuală a lucrului ca *res**

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

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

Chenar 4

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. Cauză; 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. Înșădăcinare; 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.

Res (asemenea grecescului *pragma*) poate să trimită de asemenea 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, de 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 într-u totul nedeterminată, fără nicio distincție de regiuni, statute și moduri de a fi. Este vorba deci 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 traducerile 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 “accidente” sale ulterioare. Doctrina “indiferenței esenței” față de individualurile ce comportă accidente și generalurile obținute de intelect prin abstracție, era exemplificată de

Avicena prin expresia “cabalitatea este doar cabalitate”. Pornind de la interpretare 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 transcenentali. 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 sec.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 aibe o ființă singulară – 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 derivate din *ratus, rata, ratum*, care presupune o autoconsistență ca unui fiind în sine; - un sens în care se *res* se spune despre creaturi care au ființă prin sine și fixă. Speculația lui Bonaventura care apropie pe *res* de *ratio* și “ratificare 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*, dotat cu o posibilitate reală, nu o extrage pe aceasta 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.

Interpătrunderea de semnificații între *res* și *ens* se menține și în perioada imediat postrenascentină când începe să se dezvolte conceptele de conștiință. Mai precis, de subiectivitate a conștiinței eului 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 încă 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 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. Ori, 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 de la latinescul *lucrum* ce înseamnă câștig; și

nu de la *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 întretesere 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 pulsativ, sporitor. Urmează ieșirea din nedeterminat. Apariția determinațiilor calitative duc 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 al lucrului corporal – al lui *res extensa* – pe care l-a dezvoltat filosofia modernității; adică caracteristicile spațiale ale delimitării, formei, 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 odată cu Hegel în conceperea realității.

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 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 sec.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 undele din fizică, desfășurarea vieții plantelor și 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 ex., 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-possibil-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.*

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 limității (un lucru nu e decât ce este), nota particularității (spre deosebire de universal), a abstracțiunii (spre deosebire de generalitatea concretă) (pg.201)”.

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 tenta 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”.

* A se vedea Chenarul 5

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. Corporalitate, care este o marcă a identității ființei 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 Categori.

Când Aristotel a realizat sinteza sa ontologică 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 idee* a lui Platon și prin *hilomorfismul* 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 ocazionat apoi introducerea conceptului de câmp (gravitațional); care, în sec.XIX 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 ecestea.

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 fantasiei. 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 ice 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?)” (pg.80)

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 gnozele, ce au făcut multă vreme concurență creștinismului. Mitologia gnostică mai ales, abundă de ființe supranaturale. Creștinismul preia și dezvoltă astfel de entități necorporale: arhangheli, serafini și mai ales îngerii, cu statut ontologic demn de respectat. Pentru Thoma d’Aquino nu se pune problema ca îngerul

necorporal să nu aibă existență, chiar dacă nu i se preciza locul fizic, în sensul pretins de Aristotel pentru sfinx.

Entitățile sunt prezente însă 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 posibilă 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 sec.XIX, 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 experimentate 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 a 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 obiectivitatea 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, ce 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 existență. 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 de o parte producerea unor obiecte de către om, în însăși constituirea perceperii și înțelegerii lor, intervine un filtru receptant specific constituției de ființa 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 intellect, 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”.

Chenar 5

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 conceptual de lucru (de judecat – res) și cauza (ca și cap de acuzare și ca ansamblu a 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. Si totuși, rezolvarea unei probleme de algebră poate fi etichetată și ea ca un fapt. Si 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 – remarca 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.

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 aspirativă 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 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 autodefinește 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 problematici a ființei. Ființa nu este pur și simplu; ea se exprimă prin proiectul devenirii întru ființă.

Paradigma polarizării subiect/obiect – care reactualizează raportul identitate/alteritate din cele cinci genuri supreme ale lui Platon – aduce în discuție și tema obiectivării. Prin însăși 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-l 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 prelungeste, fără soluție de continuitate, în lucrurile lumii umane.

Toate aceste înțelesuri pe care le relevă lumea-obiect al modernității, mențin și chiar dezvoltă ideea “obiectivității lumii”, în sens de alteritate.”Ceva” din lume, nu depinde de om; ci omul depinde de “ceva” din lume.

Noica se plasează pe această poziție.

2.5. Lucrul-caz, problema și investigarea – anchetă

Cuvântul francez pentru lucru, la “chose”, derivă din latinescul *causa*, termen juridic și el, că 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, disputant, 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. Iar cazurile mai importante și semnificative, integrate în jurisprudență, vor putea fi ulterior 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 faptice 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 juridică – precizată

prin *casus/causa* – s-a menținut de-a lungul întregii culture 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. Si nu e vorba doar de științele umane, care la începutul sec.XX 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 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: singuratică, 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 tot la fel ca în știință datele factice 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 deci întâi obținute și înregistrate. Obținerea datelor pentru un dosar juridic – a faptelor și probelor ce vor fi invocate în instanță - necesită o investigație. Investigație 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 investigație 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 o pot face detectivii. Detectivul particular poate îndeplini misiuni pe care la alt nivel, statal și militar, le împlinește 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. Iar 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

Variatatea de sensuri a expresiei “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 a investigației. 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** (sec.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 transcendentali alături de Unum, Bonum, Verum, Ens și Res.

„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.

* Anton Dumitriu, Istoria logicii, pg. 209

* David, Introducere în filosofie

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 ce-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 ființă 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 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 repetată a autorului de a da o formă mai originală 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 metafizica 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* (c.f. Scrisoarea 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, atât Hegel cât și Husserl pun accentul pe subiectivitatea conștiinței. Pentru ei nu lucrul către care suntem chemați reprezintă adevărata miză, ci prezentarea lui, ceea ce îl face pe acesta să devină prezent. În chemarea „către lucrul însuși” – opiniază Heidegger – rămâne însă ceva negândit. În analiza pe care o face, filosoful german trimite în continuare spre „deschiderea” unui „luminiș” – o deschidere luminoasă – în care adevărul ființei, ca *aletheia*, să poată apărea și străluci. Conferința se încheie cu cuvintele: „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 – persist de-a lungul întregii istorii a filosofiei. Iar Noica preia ștafeta, susținând că „lucurile însăși întrebă, chestionează”. În schimb Heidegger plasează lucrul în centrul acestei întrebări, ca avantscenă. 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 ființă 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 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 viața 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 soarta muritorilor se desfășoară, 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. Apropiere 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, pasarela, 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 autenticității.

3. Ființa, limbă și lume

Constantin Noica și-a conturat gândirea printr-un **Tratat de ontologie** (1981), în jurul caruia gravitează lucrările sale anterioare de analiză a istoriei filosofiei și a valențelor filosofice ale rostirii românești. Și care centrează preocupările sale ulterioare de logică, antropologie și filosofie ale culturii. Pe drumul elaborării 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 românești, elaborate în spiritul proiectului lui Mircea Vulcănescu.*

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

Noica constată și comentează caracteristicile speciale în limba română a principalilor termeni ontologici așa cum sunt: ființă, logos, devenire, negație. Și în

* Mircea Vulcănescu, Dimensiunea românească a existenței

primul rând “slăbiciunea” lor în raport cu terminologia tradițională (greacă, latină, germană). Dar în același timp particularitățile lor ce oferă nuanțe nebănuite.

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 “rațiune”. Totuși, legătura cu propoziția, enunțul și mai ales cu logicul, care e manifestă în logosul grecesc, nu apare. Noica va prefera în elaborările sale să invoce cel mai des 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 o ontologie. Se constată însă că românescul “ființă”, derivă nu de la 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 a 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 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 (căci oamenii au diverse firi și pot 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, dintre care prima – ființa în lucruri – comentează două instanțe:- structurarea unui model al ființei ce intră întru devenire, împlinindu-se în mediul elementului pe care-l interiorizează. Și – instanță elementului-fire, ce se prezintă ca un mediu ce se distribuie indiviz 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, pentru a reda conceptul introdus de Hegel prin “aufhebung”. Cel ce 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 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, al 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. 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, ce are un sens negativ (pe om îl poate munci diavolul). În românește e deci firesc să se spună că lucrurile lucrează, inclusiv cu ele însuși. Noica arată însă că limba română extinde înțelesul lucrării asupra adevărului, legilor, firii; și deci a

* A se vedea Chenarul 6

Chenar 6

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 realuată 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 împrăști întruna; - a îndeplini, a rezolva; - a însoți: - a alerga; - a depăna în minte; - a conviețui; - a potoli, ușura. Și încă, 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, tovărășie, 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.

* Rostirea filosofică românească

adevărului, legilor, firii; și deci a elementelor. Adevărurile și legile sunt și ele lucrătoare.

Și 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 mignoranței. Care 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 întruchipare 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, ce nu poate fi înțeles decât cu greu în afara limbii pe care o folosește și asupra căreia meditează. A limbii române de această dată.

Dar în ce sens intervine limba omenească în genere 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 omenești elementul limbii a generat nenumărate limbi anume, între care și greaca, latina, germana, româna. Și continuă să 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 Noica printre elemente. Ba mai mult, raționalitatea, sintetizând umanul, poate fi considerată, una din 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 explicit 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 fisis-ului, sesizând ființa ca ceva reunit sintetic și ordonat, ce se autoafirmă, înălțându-se pe sine și persistând. Și 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,

* Martin Heidegger, Ce este metafizica

judecată, știință, etc.; sensuri care s-au definit mai târziu. În ceea ce privește limba propriu zisă, grecii nu au avut pentru ea un termen theoretic 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 fisisului. Astfel, în *Organon*, sunt comentate categoriile, care “se spun despre ființă”. Apoi judecățile ce se formulează ca propoziții privitoare la realitate, 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”. Apoi, stoicii au pus logoul 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 ce a indicat prin Logos una din 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 crează lumea prin decrete divine.

Cu aceasta istoria logosului antic se încheie.

Chenar 7

Semnificații de dicționar pentru logos și rațiune

logos*:

- Cuvânt, spunere; - propoziție, ceea ce se spune; revelație; sentința, 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

* Baillet, Dictionaire greque-francaise

** G.Guțu, Dicționar latin

Rațiunea latină nu mai păstrează suficient aceste conotații lingvistico-semantică. În timp ce corpul logicii se rafinează sub eticheta dialecticii, rațiunea se afirmă în perioada scolastică 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 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 aprioric) ale matematicii și fizicii pure. Logica transcendențială 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 sec.XX 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 întretesute cu logica matematică, devine 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 situațională, ci și reprezentare teoretică științifică a lumii. Una din 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 aproape cu evidență refacerea unui concept lărgit a logosului ontic, care să rearticuleze rațiunea nu doar cu matematica, ci și cu lingvistica.

Abordând problema elementarității limbajului 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. Deși finalul modernității manifestă un interes sporit pentru "filosofia limbajului".

În acest punct nodal se cere aruncată o privire asupra celui alt ontolog important al sec.XX, Heidegger. Căci iese astfel la iveală o interesantă perspectivă asupra temei dezbătute.

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, biologiei, 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.

Lumea joacă deci 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, deci la logică – 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 înlocui acum pe cea la rațiune. Deși demersul lui Heidegger pare șocant, de fapt se face apel la valențe pe care logusul

grecesc le-a purtat totdeauna în el. Doar că invocând universul limbii Heidegger înclină spre potențialul potetic 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 sec.XX 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 acum. 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 XIX după succesul lucrărilor lui Humboldt. Dar 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 azi cu interes, importante intersecții între ele. Iar cea mai ciudată ne apare cea pe care o relevă reafirmarea misteriosului Unu, invocat de 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 XX s-a preocupat de ontologie, abordează problema relației dintre ființă și limbă din 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 analiză analitică a omului existenței cotidiene, înțeles ca ființă finită, pe care-l denumește Dasein. El remarcă și afirmă cu această ocazie o strânsă întretesere 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 din principalii săi elevi. Gadamer, în **Adevări și metodă** încearcă să demonstreze că pentru Heidegger limba apare ca una din principalele condiții 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 autoproiectarea 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 comprehensivității, 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 support esențial. Dar nu poate fi neglijată propria valență de semnificabilitate a însăși 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 sec.XIX. Conceptul de viață, care lipsește din vocabularul lui Hegel și a 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, ce va fi reluată de Dilthey, 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. Ci 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 a ultimelor 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 în marginea conceptului de lume de către Husserl și Heidegger.

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

4.1. 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, trimitând 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 dintr-o serie lingvistică pe care Noica o va numi a “particulelor ontologice”, prin similitudine cu binecunoscutele “conjuncții logice” (și, sau, dacă atunci).^{*} 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 el este unul fizic, moral sau de gândire, cu spațialitatea lor proprie fiecare. 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.

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”,

^{*} Tratat de ontologie, pg.36

^{**} Sentimentul românesc al ființei, pg.168

“de la” dar și “contra”, este “cu” dar și “fără”. Și astfel expresia într-o adună în ea mai toate prepozițiile și demersurile la un loc. Esențial ar fi că într-o sugerează atât starea, faptul de a ființa în mijlocul unui element propriu, familiar. Cât și mișcarea orientată, “deschiderea” și aspirația, parcurgerea împlinitoare, în intimitatea unui câmp învăluitor. Insistența filosofului asupra expresiei într-o indică orientarea sa în direcția deschiderilor de drum, a căutării și realizării noutății.

Direcția în care operează menționatele “particole ontologice” de tip spațial trimit 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, definitorii pentru însăși împlinirea sa. Și 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. Ce e drept, 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 în instanța conceptului și libertății. Tematica platoniceană identitate/alteritate, persistență/transformare stă desigur în spatele întregii acestei dezvoltări, care-i impune însă 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 devenirii.

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 sec.XX. Cu precizarea 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** (pg.79):

“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 *colo* 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* (sînt) e legat de *bei* (în preajmă); atunci *ich bin* (eu sînt) 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 sînt), înțeles deci ca existențial, înseamnă “a locui în preajmă”, “a fi familiar cu”.

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 creerii unei opera de artă; sau, în alte împrejurări de existența autentică, similare.

Chenar 8

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 exploata 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 bătătorit” 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 întreagă lume”, ce poate fi și o lume fictivă sau abstractă, științifică. Deschiderea către 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 desfașoară 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.

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 însă 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 o dată 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, treptat, corporalitatea reprezentării ființei, pe care o sugera substanța primă a lui 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 într-o 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 limită 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 întru ființă din prima instanță se realizează întru 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 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 dezbateră individualității 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) într-un topos sau 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 gemeni 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”, dinăuntrul 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 d.p.d.v. a determinațiilor și valorii lor. Dacă privim însă nu matematic ci ontologic, există însă, 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 păpădie 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 apare noi proprietăți, de așa natură a variației biologice, încât ele 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 modana 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 ce în primul nivel se împlinește prin devenirea într-o ființă, și *devenița* 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 incidențe. 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: devenița. Procesul are structura devenirii (hegeliene); adică, a nașterii într-o ordine sporitoare, într-o nouă, cu integrarea și păstrarea a ceea ce deja s-a afirmat. Spre exemplificare se oferă elementele originare: 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 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 într-o ființă – într-un 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**, menținutul 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 determinații, 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 “in”, - și urmărește desfășurarea instrukturării ființei într-o devenință autogeneratoare, care mută întreaga problematică ontologică în instanța ființei în ea însăși. Demers pe care Heidegger nu îl mai urmează.

Cum de e posibil așa ceva (?), e desigur un lucru destul de misterios. Noica face apel acum la Unu (neoplatonicean) pe care-l pune în spatele deveninței, ce nu ar fi decât întruparea sa.

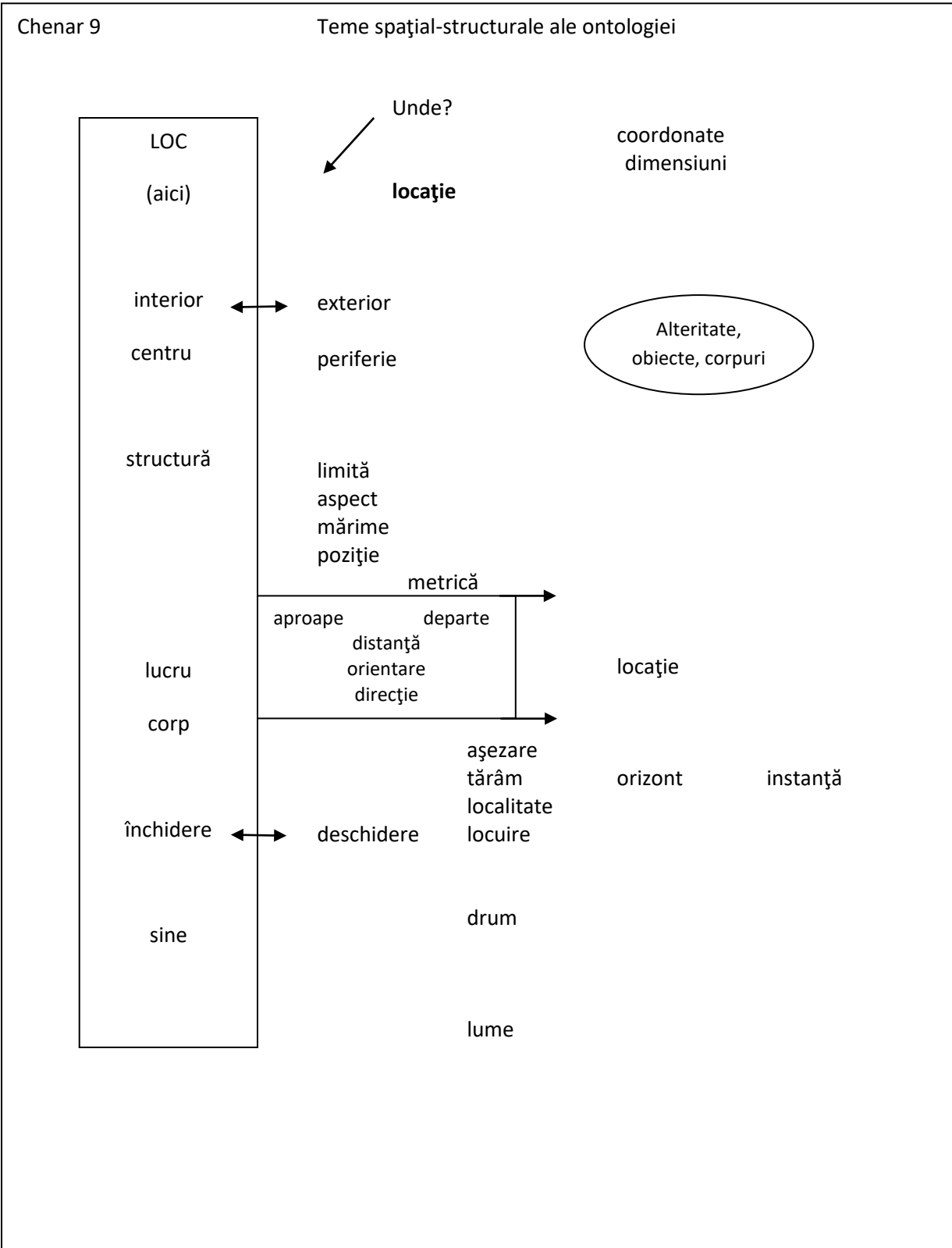
Provocarea gândirii speculative a lui Noica obligă la reluarea întregului ciclu al meditației filosofice tradiționale.

La capătul prezentării acestei problematici 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 cunoscut, sub aspirația unei noutăți integrative.

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 metric, prin care se stabilește apropierea și depărtarea. Dar mai ales referențialul; adică locul considerat fix, reperul în raport cu care se evaluează toți parametrii menționați mai sus.

Tema și problematica locului depășește 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 apoi 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 investește 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 investește 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. Și apoi, e și un univers impregnat de limbă.

Doar locuind temeinic, omul poate căuta temeinic noul.

Chenar 10

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. Stiința 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 ca 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. Incercările, 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.

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.

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 existența 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 transcendentă 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 astfel 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 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 înrădăcinare între conceptul de a locui și cel de a fi pe care o sesizase încă 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, bhu, 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 sălășluirea 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 poezii 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.

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. In 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. In centru e de obicei o biserică, un lăcaș de cult, de rugăciune. În apropiere poate fi o mănăstire construită pe locul unui eveniment miraculos. In 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.

5. Epistemologie, transcendentalitate și devenință

Ontologia lui Noica, care are în centrul său devenința, se bazează în mare măsură pe tradiția filosofiei occidentale dintre Platon și 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 sec.XX fenomenologia, cu osebire 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 deci întâlni, nu doar în „propozițiile științelor”; ci 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 gânditori 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 contextul devalorizării mitului sacral și a progresului științelor, s-au revalorizat conceptual termeni lingvistici obișnuiți ca: fisis, logos, eidos, morphé, ousia ș.a.

Demersul heideggerian nu a avut nici un 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. Ori, 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. Ori, 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 transcendentă 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 transcendentă**:

„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” (pg.201)

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 transcedental. 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 însuși 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” (pg.202).

Importanța abordării lui Husserl, constă în faptul că ea evocă cercetarea științifică înțeleasă ca practică socială, alături de altele. 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 articulată cu ansamblul structurat al proiectelor și cu viața cotidiană a cercetărilor, prefigurează un înțeles al realizării și funcționării teoriilor științifice pe care epistemologia l-a conturat doar spre sfârșitul sec.XX. 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 (după Pârvu), **Teoria științifică**, viziunea epistemologului Stegmüller despre „știința unei științe”:

„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 a 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” (pg.221).

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 istoriale a omului, a antroposului. Neuitând acest lucru, se poate avea acum în vedere felul în care existența, ființările, se relevă ontologiei prin intermediul științei, a teoriilor științifice. Perspectivă care e comentată în epistemologia contemporană.

5.2.Ontologia mediată epistemologic, prin limbajul teoriilor științifice

Epistemologia s-a impus ca o dimensiune filosofică în sec.XX în primul rând prin pozitivismul logic, reprezentat major 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 (de experiment) în structura teoriilor științifice și în discursul ontologic. Quine, care din mijlocul sec.XX comentează deja critic unele din axiomele pozitivismului logic, scrie totuși și el (după Pârvu):

„Ideea mea este ca 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**.

Empirismul logic din prima jumătate a sec.XX a propus inițial o interpretare „standard” a teoriei științifice care presupune : - 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; - o mulțime de postulate teoretice ce se constituie în axiome; - definiții explicite a 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 datelor 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). Dichotomia 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 ce d.p.d.v. evoluționist e inevitabilă, pe baza unor noi descoperiri care pretind o nouă teorie ce o înlătură sau o integrează pe precedentă. În acest proces, cercetarea științifică nu se mai supune unor reguli stricte. Pot apare 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 paradigmelor 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, ideatic doctrinară 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 stabilitate unor cadre de scientificitate.

Ideea paradigmatelor științifice introduce o serie de parametri extrateoretici în orientarea și dezvoltarea științelor, a cunoașterii umane raționale. O reorganizare a strategiei cunoașterii s-a realizat însă în a doua jumătate a sec. XX 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, care 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; ci, 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 transcendental 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 (adică onto-gnoseologic) logicul. Iar preeminența matematicului și 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 structural. Pe de altă parte generativitatea se impune major și în domeniile de științificitate în care acest tip de teorii s-au impus, dintre care 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 postkantiene 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 însăși a 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 interpreta 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 transcendental central al Dasein-ului, faptul-de-a-fi-în-lume. Lumea, susținută de limbă, instituie însăși 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 căruia 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 autogenerativ. 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 ca “gramaticile generative”. Gramatici ce pot da naștere prin competența lor, unor multiple limbaje care permit aserțiuni valide despre însăși 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, - ținută pe teoria structural abstract a mecanicii cuantice, - autorul degajă 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, matrici constitutive și condiții ale 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 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 nucleele 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 a lumii ca totalitate “matrici categoriale autogenerative”. De aceea merită reamintit modelul ontologic nicasian centrat pe devenință; și, comentate pe scurt, cele două abordări.

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 resfrânge și asupra instanței elementelor, ca un element special : devenința. Iar 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: fisis (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 transcendențialității kantiene. Adică, condițiilor de posibilitate ale autogenerativității. Poate, plasarea cea mai firească a deveninței ar fi tocmai între tradiționala transcendență și mai noua transcendențialitate, 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. Înțeles și comentat însă astfel încât să acopere și zona de emergență a transcendențialității.

Demersul ontologic a 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 transcendențialității 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 astfel un nou înțeles, ea urmând a fi studiată – reflexiv, desigur – la fel cum epistemologia studiază teoriile științifice efective. Si 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 transcendențială, teoretizarea practică de științe și cea practică de speculația filosofică ajung să se întretese până la indistinție. Filosofia e astfel încorporată în câmpul lărgit 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 astfel de tradiționalele categorii aristotelice, care în esență erau atributive, determinative pentru un subiect-substrat. Logica transcendențială 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 ființială. 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, a 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 expereinței spontane a vieții cotidiene, care a dat profilul ontologiei tradiționale.

Cu alte cuvinte, prin teoretizarea abstractă și prin luarea în considerare a **Critica 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 a pierit odată cu absorbția sa de ontoteologia creștină în vremea scolasticii. Renașterea italiană, cea florentină cel puțin, abundă de neoplatonism. Ce e drept, dar 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.

Chenar 12

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

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 apercipției. Condițiile de posibilitate ale „punerii” obiectului, nu sunt încă „ființa”. Dar dacă înțelegem transcendentalitatea ca generativitate a acestor condiții de posibilitate, constitutive matematic, ne apare în față o instanță mult apropiată de cea a tradiționalului Unu neoplatonician. Suntem de fapt în 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. Principiul generator este însă acum 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 invocată de I.Pârvu – are nevoie și el, desigur, de o fundare. 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, deci, alături de transcendență, și dimensiunea transcendentalității.

* A se vedea Cap.1, Paragraful 1.2.

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 ființurilor intramundane și structura de ființă a omului ce filosofează. Adică 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 în acest sens asupra studierii **Criticii rațiunii pure (C.R.P.)** pe care o asimilează unei teorii abstracte princeps. În acest sens filosoful român identifică în CRP cei doi poli ai teoriilor structural generative: pe de o parte instanța coerentă a sistemului categorial, centrată de eul conștient (de „eu gândesc”) și caracterizată definitiv 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, ce sunt considerate constitutive, sunt numite „matematice”. Celelalte două – ale relației și 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” transcendentală a condiției de obiect al experienței „Analogiile experienței” pe care le analizează Kant în CRP ar putea fi corelate cu „modelele

teoriei” din doctrina abstractă a teoriilor structurale. I.Pârvu consideră că dialectica transcendentă din CRP 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. Pârvu 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”.

Pârvu 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. Pârvu 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 imanent al CRP e discutat de I.Pârvu separat, centrat pe acea parte a analiticii transcendente a judecății, care se referă la distingerea tuturor obiectelor în general în fenomene și noumene și amfibolia conceptelor reflexiei. Indiferent de detaliile și nuanțele acestui text, problema ontologică ce e 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 medievală – 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 desigur, în cadrul metafizicii, cu mulți alții (e.g. în greacă: eidos, ideia, energiea, dynamis, morfé, kategorein, hylé, nous, psyché; în latină : intelect, rațiune, formă, act – actualitate, materie, substanță, subiect). Limbajul kantian reține câțiva din acești termeni (e.g. intelect, rațiune, categorii, idei, lucru), dar face uz mai ales la terminologia dezvoltată în modernitatea Europei, pe care o și consacrază: conștiință, eu, sine, subiectivitate, percepție, fenomen, a percepție, persoană.

Marea noutate d.p.d.v. conceptual o constituie însă termenul de transcendentalitate, care apare prin simetrie cu cel de transcendență.

La fel însă cum vechea transcendentalitate trimitea spre instanța lui Unu, nou născuta transcendentalitate nu poate avea în finalul ei altă instanță decât cea pe care se plasa tradiționalul Unu a lui 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 tripa 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 într-o 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 în 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 apare 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. Și 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, de fapt în permanență, asupra faptului că “acest ceva merge altundeva”. Spre un rost, devenind mereu într-o nouă. Într-o și mai nouă.

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

Odată cu devenința se evidențiază una din 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, de unde pornind? 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 corespundență. 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 cotidianitatea 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 în însăși cotidianitate 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. Dar nu nimicnicirea angoasei. Nici matematicile vremii greco romane nu aveau în sânul lor nimicul, adică pe zero. Ontologia pe care grecii o descoperă, adică problematica ființei, se etala pe atunci în primul rând prin “ceea ce este”. Chiar și eternitatea era aproape peceptibilă, prin mișcarea circulară. Prin zeitatea generativă ipostaziata în mișcătorul nemișcat. Întreaga tulburătoare și misterioasă problemă a originilor, - pe care ne-o relevă Eliade ca dominând toate mitologiile sacrale de dinaintea filosofiei, - e plasată acum la periferie. La fel, de altfel, ca 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, reproblematicată prin transcendentalismul Kantian, a cărei semne de întrebare le lasă deschise.

Noica se concentrează pe devenire.

Să-l ascultăm totuși, întâi, cu atenție pe Heidegger.

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 Dumnezeului unic atotputernic. Dumnezeu personal, angajat în istorie. Dar care a creat lumea din nimic, prin decrete divine. Filosofia modernității ce se dezvoltă după Renaștere, 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 de fapt prin transcendența – instituită transcendental – a intenționalității Dasein-ului, ce învăluie lumea ca un orizont. Iar ființările lumii, cu care Dasein-ul se află în intimitate, își pot deschide ființa proprie, în apertura deschiderii Dasein-ului spre lume. Esența temeiului, care e considerată a fi girată de libertate, se plasează la baza proiectării transcendentalo-transcendente a însăși constituției de ființa a Dasein-ului. Temeiul presupune acum, în formularea lui Heidegger, trei elemente structurale :– dobândirea de teren ferm; - întrețeserea 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, la el. 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 care 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, circumscrie prin devenință și Unu, întâlnim instanța elementelor, care sunt subsistente și nu existente. Elementele, care nu mai sunt lucruri, ce 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 special 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 prezenței, de care a făcut mult caz în sec.XX fenomenologia lui Husserl și Heidegger, ea face parte din problematica temporalității. Noica ia în considerare cu seriozitate tema timpului. Dar o plasează la alt nivel decât cel ce se centrează pe nemijlocitul prezenței fenomenale. În

Ontologie, timpul e amintit pe de o parte la început, odată ce se constituie “câmpul pulsator”, în urma unei închideri ce se deschide tensionat. Iar apoi, 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 însăși nivelul ființei ca ființă, când e comentată devenința. 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 : devenința. Dacă elementele erau ființe secunde, atunci elementul unic, devenința, 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 devenință 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 sînt modalități ale devenirii întru sine care e devenința. 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-posibile, 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 prefacere, ca aflându-se în devenire întru sine. Devenința este astfel în același timp o expresie a stării și a procesului”...(pag 222)

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 cu omul o schimbare radicală, 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, care este una 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 deveniri sau istorii omenești.

Devenirea hegeliană, - și cu atât mai mult devenința lui Noica,- au 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 însăși 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 aristoteliană centrală pe acum 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 XIX și XX. Viața ia naștere pe fundalul ființialității fizico chimice a naturii, a desfășurării elementelor, fisisului, a forțelor, constituentilor și legilor acesteia. 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 efectiv cu toată originalitatea specifică Dasein-ului, în perspectiva fenomenologiei spiritului, presupune fundalul său fizico biologic. Iar 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. Aspecte 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 înstructurare temporală pe parcursul unei înaintări deveninde. Iar transformarea sintezei temporalității în

coerența rostului ființial, este cea care tocmai asigură permanenta deschidere întru 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 ea este. 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 – și 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”. Devenița 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.Pârvu, 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 devenirii, 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 Epistență); iar 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.

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 ontoteologiei creștine. 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 indian arab. Și de asemenea, Unului i-ar fi

* Textul este reluat după Gâlceava înțelepților în jurul timpului, pg. 258-261

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

proprie ideea de absolut necondiționat, pe care scolastica și mistica secolului XIII 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,- procesualitatea devenirii într-o 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. Și pentru Noica, Unu se află într-o poziție ce depășește nivelul cuplului Unu/multiplu – considerat ca și categorie specifică elementului –, dincolo chiar de devenința 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 deci subordonată existenței, la alt nivel ontologic-categorial ca și 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” ar fi mai mult decât timp, în „real –posibilul” 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 și deoarece e vorba acum de un sistem filosofico-categorial. Or, statutul tradițional și definitoriu al categoriilor implică logosul (categoriile aristotelice 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

Emil Cioran i-a spus odată, la Paris, autorului acestor rânduri (la telefon): “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 într-un nou. El credita prezentul vremii sale cu valențele pozitive ale unui timp rostitor, al devenirii stimulate. Pe când în aceeași vreme 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 sec.XIX, când devenirea hegeliană se combinase cu sensul pozitiv al progresului. Lăsând la o parte aspectele axiologice, cu bunele și relele noii socio culturi umane se ce profilează la orizont, din această perspectivă nu poate fi eludată dimensiunea speculativă, care se referă la cel puțin două aspecte.

Una din ele privește statutul omului și a fost larg dezbătută încă de la sfârșitul sec.XIX odată cu supraomul lui Nietzsche. Dacă mitologia sacră 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 homuncusului, Golenului, 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 ce se cunosc. Chestiunea filosofică mai adâncă ce se profilează în această direcție este însă: dacă 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. Deci, “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 ființa, 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 Tera 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 similiuane, capabile să-l cunoască (perspectivă ce 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 elenistă. Doctrina universului ciclic, - a mitului eternei reînțoarceri 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 Isus, 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 subjacent 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 ființa cu ea. A unui Unu transcendentalo-transcendent, am putea spune noi azi, menținând apetența pentru speculația științifico-filosofică adâncă.

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 a 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 în **Despre neajunsul de a te fi născut** scrie:

...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?!!.....

*Cioran, *Caiete*

** Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*

Bibliografie

Autori și lucrări invocate în text

(lucrările lui Noica și Heidegger sunt prezentate separat)

Constantin Noica

1. Timpul devenirii stimulate, în Trei introduceri la Devenirea într-o ființă, Ed.Univers, București, 1984
2. Șase maladii ale spiritului contemporan, Ed.Univers, București, 1978
3. Scrisori despre logica lui Hermes, Ed.Cartea Românească, București, 1986
4. Încercare asupra filosofiei tradiționale, în Devenirea într-o ființă, Ed.Științifică și enciclopedică, București, 1981
5. Schița pentru istoria lui cum e cu puțința ceva nou, Ed.Humanitas, București, 1995
6. Rostirea filosofică românească, Ed.Științifică, București, 1970
7. Creație și frumos în rostirea românească, Ed.Eminescu, București, 1974
8. Sentimentul românesc al ființei, Ed.Eminescu, 1978
9. Tratat de mitologie, în Devenița într-o ființă, Ed.Științifică și enciclopedică, București, 1981
10. Jurnal filosofic (1963), Ed.Humanitas București, 1990
11. Problema lucrului în sine la Kant, în Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes. Leibnitz și Kant, Ed.Humanitas București, 1995
12. Jurnal de idei, Ed.Humanitas, București, 1991
13. Douăzeci și șapte de trepte ale realității, Ed.Științifică, București, 1969
14. Unu și Multiplu. Izvoare de filosofie, Dicționar metafizic, 1943, pg.233-241
15. Modelul cultural European, Editura Humanitas, București, 1993

Martin Heidegger

16. Martin Heidegger, *Ce este metafizica*, Ed. Humanitas, București, 1990
17. *Ființă și timp*, Ed. Humanitas, București, 2003
18. *Probleme fundamentale ale fenomenologiei*, Ed. Humanitas, 2008
19. *Despre esența adevărului*, în *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, 1988
20. *Scrisoare despre umanism*, în *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, 1988
21. *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas, București, 1995
22. *Construire, locuire, gândire*, în: *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas, 1995
23. *Despre miza gândirii*, Ed. Humanitas, București, 2007
24. *Sfârșitul filosofiei și sarcina gândirii în* : *Despre miza gândirii*, Ed. Humanitas, 2007

25. M.A. Bailly, *Dictionaire Grec – Francaise*, Librairie Hachette, Paris, 1894
26. Francis Bacon, *Noul organon*, Ed. Academiei Republicii Populare Române, București, 1957
27. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice, partea I Logica*, Ed. Academiei Republicii Populare Române, București, 1962
28. Aristotel, *Fizica*, Ed. Științifică, București, 1966, pg.80
29. Ernst Robert Curtius, *Literatura europeană și evul mediu latin*, Ed. Univers, București, 1967
30. G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, Editura Academiei Republicii Socialiste Române, București, 1968

31. Anton Dumitriu, Istoria logicii, Editura Științifică și Pedagogică București, 1969, pg.209
32. David, Introducere în filosofie, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1977
33. Ilie Pârvu, Teoria științifică, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1981
34. G. Guțu, Dicționar latin – român, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1983.
35. Ilie Pârvu, Arhitectonica existenței, Ed. Humanitas, București, 1990
36. Mircea Vulcănescu, Dimensiunea românească a existenței, Fundația Culturală Română, București, 1991
37. Cioran, Tratat de descompunere, Ed. Humanitas, București, 1992
38. Gabriel Liiceanu, Despre limită, Ed. Humanitas, București, 1993
39. Edmund Husserl, Filosofia ca știință riguroasă, Ed. Paideia, București, 1994
40. David Bohm, Plenitudinea lumii și ordinea ei, Ed. Humanitas, București, 1995
41. Alain de Libera, Mistica renană, de la Albert cel Mare la Meister Eckhart Ed. Amarcord, Timisoara, 1997
42. Arthur Levojai, Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling, Ed. Humanitas, București, 1997
43. Alain de Libera, Cearta universaliiilor, Ed. Amarcord, Timișoara, 1998
44. Hand Georg Gadamer, Adevăr și metodă, Ed. Teora, București, 2001
45. Barbara Cassin (Ed.), Vocabulaire des Philosophes européennes, Ed. du Seuil, Paris, 2003
46. Charles Seife, Zero, biografia unei idei periculoase, Ed. Humanitas, București, 2003
47. Ilie Pârvu, Posibilitatea existenței, Ed. Politeia – SNSPA, București, 2004
48. Cioran, Despre neajunsul de a te fi născut, Ed. Humanitas, București, 2007

- 49.Alexander Baumgartner, Principiul cerului, Ed.Humanitas, București, 2008
- 50.Alexandru Surdu, Sistemul filosofiei pentadice, în Cercetări logico filosofice, Ed.Tehnică București, 2008
- 51.Marinela Vlad, Dincolo de ființă. Neoplatonismul și aporiile originii inefabile, Ed.ZETA, București, 2011
- 52.Edmund Husserl, Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială, Ed.Humanitas, București, 2011
- 53.Mircea Eliade, Mitul eternei reîntoarceri, Ed.Univers Enciclopedic Gold, București, 2011
- 54.Alexandru Surdu, Filosofia pentadică II, Teoria subsistenței, Ed.Academiei Române București, Ed.Ardealul Tg.Mureș, 2012
- 55.Cioran, Caiete, Ed.Humanitas, București, 2016
- 56.Mircea Lăzărescu, Gâlceava înțelepților în jurul timpului, Ed.Brumar, Timișoara, 2017

Postscriptum

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 semnificatia 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 însă ulterior). Încercările de a clarifica aceste aspecte prin dialog cu filosoful au eșuat.

Ulterior, am constatat cu mirare – ulterior cu uimire – că nimeni, nici un gânditor ce a scris despre filosofia lui Noica și nici unul 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. Iar privitor la realitate – derivată din res/lucru – am ținut seama de mutația înțelesului acestui concept realizată prin Logica a 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 la un moment dat interesat de subiect a fost Alexander Baumgartner, care 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). Dar cel mai important moment lămuritor a fost parcurgerea sintezei lui Marinela Vlad privitoare la Neoplatonism, pe care mi-a recomandat-o 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. Și 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 bun aparat critic, putând astfel renunța la lecturarea sa în 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, ce a publicat-o imediat după **Ființă și timp**. Ori, 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 desfașoară ca o transcendență învăluitoare a lumii, a

căruia 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 era subliniată cu insistență și destul de convingător de Liiceanu în studiul lui de peralgie (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). Exista în precedenta lucrare a epistemologului Pârvu (Arhitectonica existenței) un fapt tulburător. El ajungea acolo, 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”. Ori, prezentarea acestei temelii, face să sară în ochi o frapantă similitudine cu devenința lui Noica. Noica care, în întreaga lui viață nu aprecia epistemologia; și care 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. Iar pe parcursul întregii argumentări, insistă asupra faptului că în acest proiect, matematicul e mai profund plasat (d.p.d.v 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 cauzal. Cu ușurință reapare 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 neoplatonicean 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-conștientă” lui Kant, centrată de “eu gândesc”, implicând în nucleul său și “unitatea sintetică” apriorică a transcendentalității.

Cercul transcendentalo transcendent ce se constituie astfel 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. Pe care Noica o preia 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 ființa și gândire – sugerează acum I.Pârvu – nu mai este doar o instanța 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 profunzi. 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.

