

A n a l e l e

Universității din Craiova

Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 24 (2/2009)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA – SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 24/2009

13 rue Al. I. Cuza, Craiova

ROUMANIE

On fait des échanges des publications avec des institutions similaires du pays et de l'étranger

ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA – PHILOSOPHY SERIES, nr. 24/2009

Al. I. Cuza street, no. 13, Craiova

ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad

Editor-in-Chief:

Adriana Neacșu, University of Craiova

Editorial Board:

Alexandru Boboc, Romanian Academy

Giuseppe Cacciatore, University of Naples
Federico II

Giuseppe Cascione, University of Bari

Teodor Dima, Romanian Academy

Gabriella Farina, Università di Roma III

Ștefan Viorel Ghenea, University of Craiova

Niculae Mătășaru, University of Craiova

Vasile Muscă, Babeș-Bolyai University, Cluj-
Napoca

Adrian Niță, University of Craiova

Ionuț Răduică, University of Craiova

Giovanni Semeraro, Universidade Federal do
Rio de Janeiro

Alexandru Surdu, Romanian Academy

Tibor Szabó, University of Szeged

Cristinel Nicu Trandafir, University of Craiova

Gheorghe Vlăduțescu, Romanian Academy

Secretar de redacție: Cătălin Stănciulescu

Responsabili de număr: Adriana Neacșu și Adrian Niță

ISSN 1841-8325

e-mail: filosofie_craiova@yahoo.com

webpage: http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/

Tel./Fax: +40-(0)-251-418515

This publication is present in European Reference Index for the Humanities (ERIH, Philosophy) and meets on the list of scientific magazines established by l'Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur (AERES)

CUPRINS

CONSTANTIN NOICA

(*Lucrări prezentate la Simpozionul " Filosofie și logică la Constantin Noica"*
Craiova, 30 octombrie 2009)

ANA BAZAC

Constantin Noica și Tudor Vianu: despre înălțimea și adâncimea ideii 5

CLAUDIU BACIU

De ce s-a despărțit (totuși) Noica de Goethe? 28

ADRIANA NEACȘU

Meditația asupra culturii la Constantin Noica 38

ADRIAN NIȚĂ

Individual-general în metafizica lui Noica 49

LORENA STUPARU

Funcția ontologică a limbajului poetic eminescian la Constantin Noica 72

ION HIRGHIDUȘ

Filosofia lui Constantin Noica între suflet și spirit 81

MARIAN BUȘE

Constantin Noica și noul spirit antropologic 102

IONUȚ RĂDUICĂ

Critica relativismului epistemologic în viziunea lui Constantin Noica 113

CĂTĂLIN STĂNCIULESCU

C. Noica: filosofia argumentului 127

ISTORIA FILOSOFIEI

ȘERBAN N. NICOLAU

Lecția lui Ppythagoras sau introducere în filosofie 137

FREDERIC M. SCHROEDER

Conversie și intuiție la Plotin, Enneade 5, 1 [10], 7 152

PANOS ELIOPOULOS

The Conflict between Stoic Reason and Kierkegaardian Faith: A Social Anagnosis 164

BRUCE A. LITTLE

How the past has shaped the present 178

CRISTINEL NICU TRANDAFIR

Stendhal și influența sa asupra gândirii lui Nietzsche în depășirea romantismului târziu

189

ANTROPOLOGIE FILOSOFICĂ

J. EDGAR BAUER

Reconceptualizarea umanului.

Partea a II-a: Conceptul lui Magnus Hirschfeld de emancipare sexuală și înțelegerea postmodernă a inefabilității sexuale

203

FILOSOFIA RELIGIEI

ȘTEFAN VIOREL GHENEA

Conceptul de sacru la M. Eliade

219

Autori / Contributors

237

CONSTANTIN NOICA ȘI TUDOR VIANU: DESPRE ÎNĂLȚIMEA ȘI ADÂNCIMEA IDEII

ANA BAZAC

Profesor universitar doctor
Universitatea Politehnică din București

L'ouvrage lie la théorie avancée par l'esthéticien roumain Tudor Vianu d'un possible critère d'analyser l'histoire de la philosophie d'après la direction des conceptions philosophiques vers la hauteur ou vers la profondeur des explications avec l'ontologie de Constantin Noica, le philosophe roumain qu'on fête cette année. En effet le but de l'article est l'insistance sur la responsabilité envers les idées qu'on étale dans le champ intellectuel: si elles ne nous conduisent pas en haut et dans la profondeur de la compréhension, elles restent dans le, hélas, vaste domaine du flatus vocis/ flatus scripti. Dans la première partie, le concept de l'idée est défini comme jugement et ainsi per se haute et profonde. La deuxième partie décrit la théorie de Tudor Vianu: la liaison entre la quête de la vérité et la psychologie des philosophes, liaison transposée dans les notions utilisées (se situant ou bien dans la profondeur ou bien dans le haut du démarche explicatif). La troisième partie s'occupe de trois aspects de l'ontologie de Constantin Noica: celui de la définition de la philosophie comme poursuite de l'union du l'être et du devenir, celui de la profondeur des idées et celui des quelques maladies de l'esprit humain comme dévoilement des différentes séparations entre les facettes du l'être et du devenir. L'effort philosophique est justement le perpétuel dépassement de cetttes séparations dans le creuzet du l'ontos humain.

Mots-clés : *Constantin Noica, Tudor Vianu, idée, philosophie, ontologie.*

AVERTISMENT

În cele ce urmează, atragem atenția asupra unui aspect ale cărui consecințe sunt mai importante decât se crede la prima vedere: căci fiind vorba despre niște calități cam stranii și abstracte ale ideii, de ce și cum s-ar repercuta acestea asupra modului nostru de gândire în general și, de aici, asupra modului nostru de acțiune?

Ei bine, ideea nu este o descriere a obiectului, ci o relație de judecată între noțiuni, acestea însele fiind ale intelectului¹: ideea este rezultatul rațiunii și, în fond, rostul acesteia, ca și temeiul acțiunii. Ea este construită de om și are, în acest fel, funcția de scop și model². Ideea este, astfel, *ab initio* înaltă³ și, astfel, profundă. Dar, dacă este așa, atunci avem o responsabilitate față de idei – întrucât există deja un patrimoniu universal de idei cu care lucrăm -, adică față de rațiunea umană și de capacitatea noastră de a judeca.

IDEEA

Să definim termenul criteriu al analizei. Ideea este *imaginea judecată* asupra lucrurilor, nu copia acestora ca atare⁴ – ci legarea mai multor concepte, raționarea asupra lor, evaluarea raționamentelor (totdeauna relativă, firește, dar certă în cadrul dat și constituindu-se în criteriu al altor judecăți). Fiecare idee este o concluzie a analizei efectuate asupra și cu ajutorul conceptelor. Ideea este semnul și rezultatul rațiunii, al *logos*-ului.

¹ Este concepția inaugurată de Kant: deși are la bază experiența, cunoașterea nu își are originea aici, ci în structurile mentale (formele intuiției, schema imaginației, categoriile intelectului). Mai târziu, s-a arătat că procesul de cunoaștere este o relație (multiplu) mediată între subiect și obiect. Oricum, deci, ideea nu este o reflectare – sau descriere a obiectului, cum am arătat mai sus – ci o judecată asupra noțiunilor, cu ajutorul acestora. Ideea este, astfel, o *problemă* (Kant) ce arată direcția spre înțelegerea întregului.

² Immanuel KANT, *Critica rațiunii pure* (1781), Traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Studiu introductiv, glosar kantian și indice de nume proprii de Nicolae Bagdasar, București, Editura Științifică, 1969, p. 295: „avântul genial al filosofului de a se înălța de la contemplarea copiei pe care o prezintă ordinea fizică a lumii la legătura ei arhitectonică după scopuri, adică după Idei, e o trudă care merită stimă și care e demnă de urmat”.

³ KANT, *ibidem*, p. 292-293: „rațiunea noastră se ridică în mod natural la cunoștințe care merg cu mult mai departe decât poate să-i corespundă cândva un obiect pe care-l poate da experiența, dar care totuși își au realitatea lor și nu sunt nicidecum simple himere”.

⁴ „Nimeni cu judecata sănătoasă n-ar putea spune că ochii văd, ci mintea prin ochi...rațiunea...ideile nu au o existență proprie prin sine (AB, opoziție față de Platon); noi participăm la formarea ideilor...”, Jacobus ab Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol. Lipsiae, Taubner, ed. a II-a, 1921-1924, aici: II, 862 și II, 65, reprodus în *Filosofia limbajului din antichitate până în secolul al XVIII-lea*, în texte și studii, București, Universitatea din București, 1983, p. 74 și 76.

Conceptul de idee – atât în varianta de *eidos*¹, cât și în aceea de *idea* – a avut drept prim înțeles pe cel de aparență a lucrurilor, de ceea ce se vede la ele. Dar, deoarece „obiectul simțurilor este ceea ce nu durează niciodată”², gânditorii au căutat să descopere ce este permanent, comun, specific lucrurilor asemănătoare. Din practica meșteșugarilor, ei au reținut aspectul prototipului³; omul însuși, evident superior celorlalte ființe, trebuia să aibă o formă nemuritoare; cunoașterea implica sesizarea generalului, care – fiind așa de ușor făcută de către oameni obișnuiți, doar prin folosirea cuvintelor – trebuie să fi fost „implementată” anterior în conștiințe (în suflet)⁴. Toate acestea, însă, (prototipul, forma, generalul din cuvinte) au căpătat numele de *idee*, căci ce era mai constant decât cuvântul care surprinde fenomenul (comparând, sesizând funcții asemănătoare ale lucrurilor dar și modul în care se reflectă în minte această situație a varietății și schimbării): de aceea s-a putut ca numele de idee (*ιδέα*) să fie, în același timp – adică intenționând totuși să desemneze aspecte diferite, deși legate între ele și foarte asemănătoare – și „formă (*εἶδος*), gen (*γένος*), model (*παράδειγμα*), principiu (*ἀρχή*) și cauză (*αἰτίον*)”⁵.

Ideea nu este, deci, conceptul – comun sau științific – al lucrurilor, ci combinarea și judecarea acestora⁶.

¹ *Eidos* înseamnă la origine ceea ce este văzut. Dar ceea ce vede omul nu este identic cu realitatea, au sesizat grecii demult. De aceea, *eidos* a însemnat formă, schemă mentală, iar în analiza logică – fel, clasă, gen, principiu de clasificare, deci conceptul a evoluat pentru a desemna distingerea lucrurilor. În timp ce *idea* înseamnă formă, asemănare, stil, formă ideală (arhetip, ca la Platon), deci insistând mai degrabă asupra unității lucrului (sistemului de relații mentale) avut în vedere.

² Diogenes LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor* (sec. III e.n.), trad. din limba greacă de C. I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, București, Editura Academiei RPR, 1963, Cartea III-a, Platon, XII, p. 205.

³ PLATON, „Cratylus”, în Platon, *Opere*, III, Ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978, 389-390, pp. 259-261.

⁴ PLATON, „Phaidon”, în Platon, *Opere*, IV, Ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, 73-80, p. 73-86; „Menon”, în Platon, *Opere*, II, Ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, 81a-81d, pp. 387-388.

⁵ Diogenes LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Cartea III-a, Platon, XXXVIII, [64], p. 220.

⁶ Vezi și re-amintirea faptului la Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău* (45 î. C.), C.), Traducere, studiu introductiv, notițe introductive și note de Gheorghe Ceaușescu, București, Editura Științifică și enciclopedică, 1983, 83, p. 214: „ca și în

Cum are loc această combinare și judecare? La bază stau, încă o dată, *cuvintele*¹: datorită faptului că imaginea lucrurilor materiale se schimbă și, în același timp, că oamenii trebuind să trăiască în această lume schimbătoare, au sesizat ceea ce părea să fie constant și, oricum, le permitea numirea, categorisirea, evaluarea prin numărare, separare, unire, deci să se descurce, ei au creat numele, *cuvintele*². Magia acestora – jocul lor, în care apar sensuri

geometrie, dacă accepți un lucru trebuie să admiti și toate consecințele...inversează termenii. Dacă îl accepți pe cel din urmă trebuie să-l accepți și pe primul...înțeleptului nu îi poate lipsi nimic pentru a trăi fericit. Frumoasă vorbă, în stilul lui Socrate, ba chiar al lui Platon". Am amintit această referire la geometrie datorită tensiunii spre *mathesis universalis*, specifică unei direcții a filosofiei și, aici, lui Noica.

Kant, *ibidem*, p. 296, a arătat că ideea nu trebuie să se confunde „cu celelalte expresii care desemnează de obicei tot felul de reprezentări într-o dezordine nepăsătoare...: (iată-le) genul este *reprezentarea* în genere (*repraesentatio*). Sub ea stă reprezentarea însoțită de conștiință (*perceptio*). O percepție care se raportează exclusiv la subiect ca modificare a stării sale este *senzație* (*sensatio*), o percepție obiectivă este *cunoaștere* (*cognitio*). Aceasta din urmă este sau *intuiție*, sau *concept* (*intuitus vel conceptus*). Intuiția se raportează nemijlocit la obiect și e singulară, conceptul se raportează mijlocit cu ajutorul unei note care poate fi comună mai multor lucruri. Conceptul este sau un *concept empiric*, sau un *concept pur*; și conceptul pur, întrucâtși are originea exclusiv în intelect (nu în imaginea pură a sensibilității), se numește *noțiune* (*notio*). Un concept scos din noțiuni, care depășește posibilitatea experienței, este *Idee* sau concept rațional.”

¹ James HARRIS, *Hermès ou recherches philosophiques sur la grammaire universelle* (1751), Paris, Messidor, an IV, p. 325: „dacă cuvintele nu sunt simboluri ale obiectelor exterioare, rezultă că, în mod necesar, ele sunt semnele ideilor noastre...ele nu pot reprezenta decât ceva dinăuntrul nostru”.

² Tocmai constituirea conceptului ca atare în limbajele naturale – ca general, ca universal – a fost demonstrația că oamenii au sesizat, cum a observat Aristotel, că deoarece lucrurile, diferite, concrete și singulare, nu pot fi aduse în locul și timpul discuțiilor dintre ființele omenești, aceste lucruri singulare trebuie înlocuite cu entități abstracte ce constituie tocmai *simbolul* lor. Pentru că „singularul este în el însuși infinit, adică indefinit prin el însuși și, prin urmare, ininteligibil: *singulare autem infinitum et sub scientia non cadens*”, „ultima explicație” a singularului - care este substanțial, concret, contingent, ininteligibil (inefabil), nepredicabil - se află în generalul ce îl reprezintă ca obiectivitate, idealitate, necesitate, inteligibilitate, predicabilitate. Tocmai aceste entități universale/generale/abstracte sunt obiectul științelor: *scientia est universalis et per necessaria*.” (Athanasie Joja, „Prolégomènes au statut des entités abstraites”, *Noesis*, 1, 1973, p. 20, 23). Vezi și Ana Bazac, „Explicația ultimă în studiul societății”, *Noema*, nr. VII, 2008, pp. 100-119.

noi, în care oamenii resimt satisfacția de a fi putut împărtăși tocmai intențiile lor, în care, dimpotrivă, cuvintele șterg imagini anterioare și convingeri¹ – a generat și cunoștința lor pe care s-a clădit filosofia greacă: cunoștința a fost că tocmai conținutul unic și multiplu totodată, dădător de siguranță a fixării și, în același timp, de visare a posibilității, acest conținut, deci, este unit cu forma (sunetul, exprimarea scrisă) în *logos*². Iar *logos*-ul este *rațiunea*: nu simplă – nu este defel simplă, desigur – inferență logică prin care putem să legăm lucrurile apropiate pentru a nu ne rătăci printre ele, ci căutarea sensurilor unitare ale existenței și ale rostului nostru.

Ideile sunt rezultatul rațiunii, dar, din moment ce sunt create, ele devin cărămizi pentru noi raționamente, pentru noi construcții, pentru desfășurarea în continuare a *logos*-ului. În acest sens, ele sunt mereu rezultate ale rațiunii ca și, mereu, temei al acesteia. Iată de ce nu este indiferent nici ce idei avem drept premise, nici ce idei folosim pentru a lega aceste premise, nici ce concluzii tragem. Logica este aceea care ne-a învățat că nu pot fi trase concluzii adevărate din premise false, după cum

¹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Cercetări filosofice* (1953), Traducere din germană de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, în colaborare cu Adrian-Paul Iliescu, Studiu introductiv de Adrian-Paul Iliescu, București, Humanitas, 2004, § 415, p. 260 arată: toate acestea sunt „observații privitoare la istoria naturală a omului...constatări care nu au fost puse la îndoială de nimeni și care scapă atenției doar pentru că sunt permanent în fața ochilor noștri”.

² Originea termenului de *logos* este, se pare, socoteala asupra lucrurilor – operație ce implica relaționare socială. Mai mult, era vorba de socoteala publică (distribuind/repartizând, reunind, strângând, alegând) – inclusiv aceea prin care oamenii trebuiau să contribuie la avuția/trezoreria publică, deci prin care cei care socoteau această avuție aveau dreptul să impună o lege care obliga cetățenii să contribuie la avuția publică (*logos*-ul ca strămoș al fiscului!) – și, de aici, *logos*-ul însemna și măsură a ceea ce ai: nu numai din punct de vedere material, ci și ca valoare pe care ți-o dădeau ceilalți, ca stimă și considerație. De aici, *logos*-ul a semnat (și nu doar pentru că a fost însușit în matematică) relație, corespondență, raportare, dar și explicare, pretext, bază, după cum și declarare a teoriei, argumentare, rezonabilitate, lege, principiu, desfășurare rațională.

Dar vezi și Kazimierz Mrówka, „Le concept de Logos chez Héraclite. L'analyse du Fragment B1”, *Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 9, 2008, p. 35-46/ <http://international-journal-of-axiology.net/articole/nr9/art4.pdf>, unde se relevă sensul inițial al *logos* = cuvânt/vorbă, drept cuvânt prefăcut (legat de abilitatea de a prezenta argumente, deci de a prezenta o poziție, și nu lucruri veridice, așa cum stau ele în realitate). Se pare că doar apoi termenul de *logos* a semnat judecată dreaptă, căutând adevărul.

praxiologia a arătat cu prisosință că din premise adevărate, și nu numai false, pot fi statuate concluzii false. În toată această perspectivă, ideile sunt modalități de tratare a conceptelor.

Dincolo însă de cercetarea modului de relaționare a conceptelor, ca și a ideilor, în lumina obiectivului de adevăr, există și observația că direcția însăși a acestei relaționări are o maximă importanță. Și deoarece ideile filosofice sunt cele care sesizează sensurile existenței – pe baza ideilor din științe – discuția despre direcția în care au fost îndreptate ideile filosofice ne luminează cu privire la maniera în care oamenii au conceput însuși obiectivul adevărului.

TUDOR VIANU: ADÂNCIMEA FILOSOFICĂ

Într-un studiu uitat din 1938¹, Tudor Vianu a pus problema că acest obiectiv însuși, adevărul, este și poate fi urmărit pe planuri și în direcții diferite. Dacă filosofia – deci și adevărul – este/sunt pătrunderea spre sensuri ale existenței greu de sesizat, dar numai aceste sensuri legitimează filosofia și dau greutate adevărului, atunci contează cum are loc chiar sesizarea sensurilor.

Pe de o parte, filosofii s-au preocupat de psihologia înțelegerii, sau a inteligenței. Din acest punct de vedere, Francis Bacon² a arătat că oamenii și-au manifestat perspicacitatea fiind sensibili în mod deosebit fie la diferențele dintre lucruri (*genia discursiva*), fie la asemănările dintre acestea (*genia acuta*)³. La fel, Kant a făcut diferența⁴ între spirit sau ingeniozitate (*Witz*),

¹ Tudor VIANU, „Adâncimea filosofică”, *Viața Românească*, 1, ianuarie 1938, pp. 60-70.

² Francis BACON, *Novum Organum sive indicia vera de interpretatione naturae* (1620), a numit între cauzele prejudecăților (idolilor) și pe cele ale peșterii (*idola specus*), ai omului individual, „căci, pe lângă rătăcirile naturii omenesci în general, spiritul fiecărui om este un fel de peșteră individuală, care întrerupe lumina naturală datorită unor cauze diferite ca: natura proprie și particulară a fiecărui individ, educația, convorbirile, lecturile, mediul, autoritatea persoanelor admirate și respectate, în fine diversitatea impresiilor care produc efecte diferite, după cum ele întâlnesc un spirit preocupat și deja viu mișcat de alte idei, sau găsesc un spirit liniștit și odihnit”, XLII, în Bacon, Morus, Hobbes, Locke, *Texte filosofice*, București, ESLSD, 1951, p. 25-26.

³ *Ibidem*, I, LV

⁴ Emmanuel KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), Traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1993.

sagacitate și geniu. Spiritul unește reprezentări diferite care, după legea asociației de idei sunt foarte îndepărtate unele de altele¹. Sagacitatea este capacitatea de a scoate la iveală înțelesul adânc și profunzimea, nu în afară de frământări ale sufletului care constau, în fond, în melancolie (*Tiefsinn*). Pe când originalitatea imaginației, „când concordă cu conceptele, se numește geniu; când nu accede la această concordanță se vorbește de exaltarea spiritului”². (Noi redăm termenul de gândire chiar prin cel de simț sau sens, spunând că într-o expresie sau alta se află un sens bogat sau profund, dar aceasta deoarece imaginația conferă realitate conceptelor – prin analogia cu intuițiile³.)

Rememorându-i pe Bacon și pe Kant, merită să reținem și etimologia cuvintelor luate în seamă aici. În realitate, este vorba despre perspicacitate, și nu sagacitate, după cum, desigur, plecăm de la ingeniozitate. Verbul originar este cel de *ingeno -ere -ui -itum*, ceea ce înseamnă a întipări din naștere, *ingenium -ii*, fiind (din grecescul *γένος*) natură, fel, gen, dispoziție firească, spirit, capacitate. Dacă *ingenero -are* este a sădi plante tinere sau a întipări ceva în mintea cuiva, *ingeniatus -a -um* este înzestrat, cu calități înnăscute, iar *ingeniosus -a -um* – potrivit, inteligent, spiritual. Pe de altă parte, deși *saga -ae*, înseamnă vrăjitoare, *sagacitas -atis* a însemnat întâi ascuțimea mirosului și doar apoi, generalizând, agerime a simțurilor și putere de pătrundere⁴. Pe când *perspicio -ere-exi-ectum* vine de la simțul văzului, superior celui al mirosului și mai legat de capacități omenești superioare. De la a vedea, a observa, a recunoaște, verbul semnifică și a cerceta cu atenție, a examina, în timp ce *perspicientia -ae* înseamnă cunoaștere temeinică și perspicacitate, capacitatea de a cunoaște temeinic.

¹ *Ibidem*, p. 107: unii nu pot să înțeleagă reprezentările comunicate, astfel încât „nu ajunge nici măcar să gândească în el însuși nimic din ceea ce spune, și ca urmare, nici ceilalți nu-l înțeleg: ceea ce spune este non-sens, defect ce se diferențiază chiar de vidul de sens 8unde ideile sunt asamblate astfel încât celălalt nu știe ce să aleagă”.

² *Ibidem*, p. 111.

³ *Ibidem*, p. 107.

⁴ De aceea Gottfried Wilhelm Leibniz, „Nouveaux Essais sur l’entendement humain” (1764), Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophische Schriften, Nouveaux Essais*, Akademie Verlag, 2006, Livre IV, Chapitre XVII, De la Raison, § 2, p. 475, a folosit termenul de sagacitate pentru una dintre cele două facultăți ale rațiunii, cea care găsește ideile mijlocii, în timp ce cealaltă facultate a rațiunii este aceea care trage concluziile sau inferă.

În aceeași perspectivă de psihologie a inteligenței, în afară de Bacon și Kant, Tudor Vianu a amintit romanticii germani, între care doar Jean Paul Richter a distins între spirit, ascuțime și adâncime, ca facultățile rațiunii care recunosc asemănările, deosebiri și identitatea de profunzime între lucruri. De la acesta, termenul de adâncime a trecut la psihologi mai noi: W. Wolkman, în 1875-76¹ îl definea drept capacitatea de a pătrunde în conținutul reprezentărilor pentru a găsi termenul mediu, greu de aflat.

Dincolo de psihologie, Tudor Vianu a căutat să schițeze sensul filosofic al conceptelor. Înainte de toate, adâncimea cere aducerea în prim plan a unui alt concept, cel de înălțime: căci „ingeniozitatea și ascuțimea au de-a face cu suprafața lucrurilor; adâncimea și înălțimea o părăsesc însă”². Așadar, filosofii imaginează planuri diferite ale realului, dintre care unele pot fi cunoscute imediat – dar nu ele sunt obiectivul filosofiei – în timp ce altele sunt mai greu accesibile. Acestea din urmă se află și ele în două poziții față de cele imediat accesibile: mai în profunzime sau mai la înălțime.

Aceste două poziții nu sunt, firește, echivalente: unii filosofi au crezut că adevărul – temeiul ultim al realității imediat cognoscibile – se află într-o regiune înaltă (Platon, Plotin, filosofii creștini, Malebranche, Berkley...), în timp ce alții l-au aflat în adâncimea firii (presocraticii, Aristotel, Descartes, Spinoza, Hegel, romanticii...)

Totuși, Vianu a fost interesat mai degrabă de psihologia abordării filosofice. Aici el a evidențiat conceptele de *substrat*, *virtualitate*, *latențe* și *origini*, ca fiind specifice acelor care au practicat filosofia adâncimii, în timp ce *modelele*, *finalitățile* și *idealurile* au apărut mai degrabă în filosofia înălțimii. Fără îndoială că în aceasta din urmă, unii „urmăresc cu preferință procesele care se dezvoltă din adâncime către suprafață, în timp ce alții merg de la suprafață spre înălțime”³. Direcția sau traiectoria cercetării sunt, însă, clar delimitate și cu același semn.

Ultima distincție este foarte importantă pentru perspectiva adevărului. Dacă la Hegel viitorul este îngust deoarece libertatea ca esență a spiritului i se pare a se realiza într-un timp foarte apropiat, este pentru că el a analizat evoluția spiritului de la începuturile acestuia până în actualitatea contemporană lui, iar perspectiva este rezultatul simplei desfășurări a procesului universal: „indivizii istorici ai lui Hegel sunt duși de valul din

¹ Citat de Vianu la p. 62.

² Tudor VIANU, „Adâncimea filosofică”, p. 63.

³ Tudor VIANU, „Adâncimea filosofică”, p. 65.

fund”¹. Pe când la Fichte viitorul este deschis și nu are sfârșit, deoarece el este rezultatul confruntării permanente a individului cu lumea: viitorul este de cucerit (*à venir*, în expresia lui Derrida), de construit, de inovat, prin voința și faptele tipului eroic.

Pe de altă parte, filosofia adâncimii evidențiază și ea psihologii diferite. Unii „își reprezintă profunzimea lumii ca un element imobil și simplu și suprafața ei ca o varietate mișcătoare” (Zenon, filosofia substanței, Descartes, Jean Paul Richter, fizica modernă), în timp ce alții „își închipuie adâncul ca mobilitate și variație și suprafața aparentă ca o coajă nemișcată”² (Heraclit). În toate acestea însă, conceptele amintite – de substrat, origine, virtualitate – reprezintă explicații ale lucrurilor. Acestea pot fi și combinate: la Aristotel, materia este în același timp substrat și virtualitate. Iar psihologia adâncului (Freud) asamblează arhaismul visului cu stările de nevroză.

Tot din punctul de vedere al psihologiei formelor subiective pe care le poate îmbrăca filosofia adâncimii, Vianu a enumerat tipurile de impresii subiective asupra obscurității *adâncimii spiritului*. Acestea sunt atunci când apar: 1) „probleme neformulate încă sau cu un mod foarte nou de a răsfrânge lucrurile”³; 2) o poză, o obscuritate studiată prin neclarificarea conceptelor și a raționamentelor; 3) formulări eliptice, „caracterul figurativ și enigmatic” al notației, căci „ideea și imaginea nu sunt termeni coextensivi. Generalitatea ideii nu se poate acoperi cu individualitatea imaginii, între ele rămâne o zonă pe care o stăpânește umbra”⁴.

Dar aceste impresii subiective nu sunt echivalente cu obscuritatea adâncimii filosofice. Dacă în procesul de coborâre în adâncime, realul pierde atributele sale vii – până acum sesizate în planul imediat -, se poate vorbi de obscuritate. Dacă „se îmbogățește cu atribute infinit mai variate decât ale

¹ *Idem*.

² *Ibidem*, p. 66.

³ Nu confundăm, desigur, noutatea legăturilor/judecăților – greu de înțeles pentru cei care nu cunosc serios datele problemei – și, pe de altă parte, multiplicarea fără sens a afirmațiilor, bazate și pe citate sau nume. În primul caz este vorba, într-adevăr, de adâncimea analizei. În al doilea, de simplă maimuțărare a unei lucrări științifice: nu este vorba aici nici măcar de stilul lăutărist, eseistic, la care s-a referit Constantin Noica, „Modelul Cantemir în cultura noastră sau Memoriu către Cel de sus asupra situației spiritului în cele trei țări românești” (1973), Constantin Noica, *Despre lăutărism*, București, Humanitas, 2007.

⁴ Tudor VIANU, „Adâncimea filosofică”, p. 68.

suprafeței”¹, atunci adâncimea filosofică este reală, deci benefică. Pe de altă parte, adâncimea reclamă o familiaritate cu analiza filosofică și cu istoria acesteia: cât de greu a apărut, și cât de greu a fost înțeleasă și asumată, ideea că „adâncimea este domeniul implicației universale, al coincidenței contrariilor, al unității multiplului”². De aceea, sesizarea acestei obscurități a coborârii în profunzime a fost transfigurată în cuvântul german *Tiefsinn*, care înseamnă în același timp melancolie: „este acea neliniște profundă a spiritului, în care Kierkegaard și Heidegger recunosc o experiență metafizică fundamentală, starea afectivă în care neantul se revelă nu ca negație a ființei, ci ca o dată pozitivă, ca temelia însăși a realului”³.

Toate trăirile afective în fața și în procesul cercetării filosofice, ca aceasta a mersului în profunzime – atât neliniștea cât și bucuria creației (ca la Bergson, unde neantul nu este ontic, ci doar ontologic), atât entuziasmul aderenților cât și opoziția adversarilor (antiidealismul, Nietzsche), atât partizanatul față de metafizici cât și scepticii în numele clarificării sensurilor cuvintelor (vezi Wittgenstein) – trebuie luate în seamă. De asemenea, nu trebuie neglijată poziția tipului artistic al inteligenței: „transparența simbolică a realului...(față în față cu) coborârea în adâncime a filosofului...pedantă și sterilă”⁴.

Dar adâncimea este o formă permanentă a spiritului uman. Ca urmare, „adâncimea se va reface neconținut sub suprafața care o acoperă...ceea ce se ascunde va fi totdeauna mai prețios decât ceea ce apare...”⁵

Dincolo de concentrarea asupra ideii filosofice – a cărei natură implică plonjarea în adâncimea lucrurilor și zborul în înaltul dezideratelor umane⁶ – Tudor Vianu ne-a avertizat că ideea (care, încă o dată, nu este sinonimă cu noțiunea, cu conceptul) *tinde*: să dea sensuri noi despre lume, deci să îmbogățească datul, prin îmbogățirea datului intelectual. Ideea nu este

¹ *Idem*.

² Tudor VIANU, „Adâncimea filosofică”, p. 68.

³ *Ibidem*, p. 69.

⁴ *Ibidem*, p. 70.

⁵ *Idem*.

⁶ Mai târziu decât Vianu, Gaston Bachelard (*L’Air et les Songes. Essai sur l’imagination du mouvement*, Paris, Librairie José Corti, 1943, p. 19, 18, 20) a fost și el interesat de a „măsura imaginile prin urcarea lor posibilă”, deoarece tocmai aceste imagini constituie „călătoria în sus” prin care „elanul vital devine elan hominizant”; imaginația dinamică fiind un „amplificator psihic”.

vorbărie: ea respiră sinceritate și astfel, poate „involuntar”, sugerează când se încalcă onestitatea în desfășurarea gândirii.

CONSTANTIN NOICA: ADÂNCIMEA IDEII

Subtitlul de mai sus acoperă o concepție mult prea largă pentru notațiile unui articol. Dar concepția lui Noica despre idee cere cel puțin o introducere în problema adâncimii acesteia.

1) Înainte de toate, deoarece „doar prin filosofie ieși din teorie”, pentru că filosofia „te readuce în inima concretului”¹, se pune întrebarea ce face filosofia pentru a fi caracterizată astfel. Ea este o depășire a interesului abstract al științelor – manifestat prin conceptele științifice² – pentru lucruri, oricât de profunde; ea este o legare a tuturor acestora, în lumina, desigur, a înțelegerii mai bune a planului real și a conceptelor aferente acestei înțelegeri, dar pentru a depăși perspectiva fragmentată asupra existenței, pentru a surprinde din ce în ce mai profund sensurile ființei. Filosofia urmărește adevărul, în timp ce științele – cultul exactității³.

Așadar, dacă urmărește să înțeleagă și devenirea și ființa, filosofia reflectează asupra modalităților de unire a acestora, adică asupra modurilor în care gândirea sesizează lucrurile (la început într-un tot nediferențiat și vag, apoi în separare absolută, apoi în întrepătrundere, apoi în unitate concretă, sau, altfel spus, într-un tot nemișcat – drept singura garanție a existenței, apoi în mișcare separată – atenția față de mișcare înecând orice altă intenție a gândirii, apoi în mișcare însumată, apoi în sinteză mișcătoare, și tot așa reluând și combinând toate aceste gândiri asupra existenței), iar aceste moduri sunt ideile. Ideile s-au schimbat, de-a lungul timpului, fiind iluminări asupra firii din diferitele unghiuri de interes permise și susținute de tradiția cunoștințelor. Nu este cazul, deci, să contrapunem realității ideii

¹ Constantin NOICA, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, București, Univers, 1984, Întâia introducere, p. 9.

² *Ibidem*, p. 8 și 9: „Nu e vorba de «theoria» greacă, contemplarea dezinteresată a ființei, ci de interesul pentru abstract ca atare....S-a crezut la un moment dat că putem ieși din teoretic prin tehnic; dar tehnicul nu este prin el însuși (doar prin folosință) o formă de practic, ci un mod de a fi sau de a se întrupa...produsele tehnicii sunt, în fond, abstracțiuni...trăim, cu această creație într-o lume de abstracțiuni” (căci, un tramvai fiind o abstracțiune, într-un tramvai se pot întâmpla lucruri concrete).

³ Constantin NOICA, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, București, Editura Univers, 1978, p. 131.

lipsite de sporul pe care îl pot reține și conține în urma criticii făcute *a novo* datelor lor și ale cunoașterii. În acest fel, filosofia este o asumare a rațiunii. Rațiunea nu are însă rost în sine.

Ea este „conștiința devenirii într-o ființă”¹, este surprinderea explicită a unității *dialectice* a devenirii și a ființei, adică a ceea ce este (*ontos*), așa cum s-a căznit gândirea omului s-o conceapă: aventura conștiinței nu se află defel în contradicție cu devenirea și cu ființa ei, dimpotrivă, sunt integrate. Reflecția asupra meandrelor acestei integrări este substanța filosofiei care, iată, *nu poate rupe ontologia de gnoseologie*: deoarece numai prin rațiune, adică în conștiința conștientă, se identifică „ființa de integrare – în speță, sfera umană”². Filosofia este, astfel, *ontologie*. Este conexarea întrebărilor³ despre aceste sensuri ale ființei pornind de la/ ne-ocolind schimbările de la nivelul real concret. Realul, să nu uităm, este, desigur, rațiunea ultimă, temeiul întrebărilor⁴, dar *ideile* filosofice despre acest real⁵ sunt ontologia, adică rațiunea temeiului.

2) Ideile filosofice – dacă cel care le emite nu este histrion sau lăutar – sunt, în substanța lor⁶, adânci. Noica s-a referit la Nietzsche, care a evidențiat că „Grecii erau superficiali, din adâncime”⁷. De la ei se poate în același timp urca și reface traiectoria spre adânc. Este reamintirea ființei⁸ (Heidegger începând *Sein und Zeit* tocmai cu reproșul pentru uitarea ființei de către

¹ Constantin NOICA, *Devenirea într-o ființă – vol. I Încercare asupra filosofiei tradiționale, vol. II. Tratat de ontologie*, București, Editura Științifică și enciclopedică, 1981, p. 11.

² *Ibidem*, p. 138.

³ Constantin NOICA, *Trei introduceri la devenirea într-o ființă*, A doua introducere, p. 139: „filosofia trebuie să înceapă de la tema întrebării; sau de la această stranie întrebare neîntrebată care este «a fi într-o»”.

⁴ Constantin NOICA, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, p. 154: „posibilul pe care-l îndrăgim nu este lipsit de rabateră asupra concretului...infinitatea de nuanțe pe care o invocăm nu este doar a generalului ci mai ales a realului...”

⁵ Constantin NOICA, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, p. 153: „gândul întors asupra lumii”.

⁶ Mircea FLORIAN, *Recesivitatea ca structură a lumii*, volumul I, București, Editura Eminescu, 1983, p. 441: „odinioară esența se numea substanță”.

⁷ Constantin Noica, *Despre lăutărism*, p. 35.

⁸ Vezi și excepționala analiză a Laurei Pamfil, *Noica necunoscut. De la uitarea ființei la reamintirea ei*, Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof, Casa Cărții de Știință, 2007.

dogma filosofică¹), adică a spiritului uman – singurul deocamdată capabil să înțeleagă existența în toate ipostazele acesteia (inclusiv în aceea de negație și de alteritate, de anti-ființă) – ca individual-determinații-general. Trecând mereu de la individual la general și invers, Noica a evidențiat adâncimea lucrurilor – adică, întâi, a ideilor despre ele, adică, astfel, a multiplei adâncimi.

3) Mișcările gândirii în fața existenței – adică și a ideilor, și a culturii, și a istoriei – au evidențiat „precaritățile ființei”². Dacă ființa este, în același timp, timp, spiritul uman, atunci este clar de ce Noica a adăugat: maladiile spiritului nu se deduc de jos, „de undeva din subteranele omului, în chip reducăționist”, ci „de sus”³, de la rațiunea umană însăși. Ca urmare, nici nu este posibil echilibrul ființei, și în orice caz nu ar fi creator. Căci tocmai din prea mult general sau prea mult individual, sau prea puțin general, sau prea puțin individual, sau prea puține sau prea multe determinații își găsește rațiunea și drumuri de înțelegere a ființei și poteci ce i se înfundă. Pe aceste traiectorii de căutare a adevărului – adevărul însuși fiind această căutare – se poate urca înspre „un general în care toate determinațiile depășite să fie cuprinse”⁴, sau spre un general gol, degradat, ce strivește individualul tocmai pentru că „el însuși este undeva în carență, nereușind să obțină împlinirea în individual”⁵, spre o situație de non-libertate, căci hazardul modelează și realizează „dinainte structuratul”⁶. În această situație, este „experiența omului de rând care se mulțumește cu *hic et nunc*”⁷.

Modelele umane – ca modele de maladii ale spiritului uman – sunt fiul risipitor și fratele acestuia⁸. Fiul risipitor reprezintă însușirea hazardului în afara legii și comportamentul supus acestui hazard; fratele fiului risipitor reprezintă subordonarea asumată față de lege, ca reprezentând vechiul ideal

¹ Martin HEIDEGGER, *Ființă și timp* (1927), Traducere din germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2006, p. 5: „a luat naștere o dogmă care nu se mulțumește să declare că întrebarea privitoare la sensul ființei este de prisos, ci, mai mult decât atât, ratifică omiterea acestei întrebări”.

² Constantin NOICA, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, p. 149.

³ *Idem*.

⁴ *Ibidem*, p. 14.

⁵ *Ibidem*, p. 57.

⁶ *Ibidem*, p. 63.

⁷ *Ibidem*, p. 134.

⁸ Zezi și Constantin Noica, *Jurnal filosofic* (1944), București, Humanitas, 1990, pp. 10, 19, 37, 98, 101-102, 112, 122.

de incoruptibilitate a ordinii. Modelele sunt iremediabil antagonice, căci fiecare reprezintă o jumătate de adevăr: și oricât se creează în numele acestor jumătăți de adevăr, fiecare vede „*inadecvația* în jurul său și fantomaticul în tot ce face el, sau de a se vedea pe sine predat *statisticii*, laolaltă cu lucrurile”¹.

Și atunci este posibil ca oamenii să dorească schimbarea ordinii culturale² strâmbe – marcată de dezordinea individualului – dar este posibil ca determinațiile pe care le pun să fie calpe, „simili-determinații”, întocmai coifului de carton al lui Don Quijote”³, sau a non-determinațiilor care anulează orice sens al gândirii și acțiunii.

Pe de altă parte, schimbarea ordinii nu se poate face în numele doar a unui general: o singură idee generală, un singur scop, reduc la caricatură ființa întregă ce oricum, indiferent cât de strâmb, se face. „Pendulezi astfel între ființele reale și fundalul lor de idealitate, până ce-ți dai seama că, în felul acesta, deformezi ființele reale prin sensurile cu care le încarci, și deformezi totodată sensurile prin întrupările singulare pe care le dai”⁴.

Maladiile lucidității – refuzul determinațiilor, adică rezistența pasivă⁵, sau bucuria înfrângerii (ca la stoici), sau refuzul generalului (sau a refuzului deoarece acest general însuși este bolnav, ca cel specific societății de consum, o maladie a civilizației) – desființează neprevăzutul lumii, tocmai ceea ce provoacă și este terenul ființei: „și cunoașterea tinde să se vizioneze de noutate, sau vine – ca filosofia banală – să explice perfect, în fața câte unei noutăți,

¹ Constantin NOICA, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, p. 66.

² Gabriel LIICEANU, *Jurnalul de la Păltiniș*, București, Humanitas, 1991, p. 271 a observat cu mare acuratețe: „Dacă prin istorie se înțelege suita evenimentelor care se petrec cu noi, dar și fără noi și dincolo de noi, atunci, pentru Noica, cultura echivala, desigur, cu o retragere din istorie. Dacă însă cultura și spiritul reprezintă însuși mediul natural de existență al omului...atunci a trăi în cultură înseamnă de fapt a intra, acum abia, în istoria mai adevărată și esențială a omului. Și la *acest* tip de istorie, oricine poate să participe, dacă nu cumva, prin însăși esența sa de om, este chiar obligat să o facă”.

³ Constantin NOICA, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, p. 70.

⁴ *Ibidem*, p. 80.

⁵ *Ibidem*, p. 83.

cum că așa trebuie să fie”¹. „Este maladia născută sub un *rapt* sufletesc sau intelectual...ce face pe subiect să-și interzică participația, *să-și domine determinațiile*...iubind tot ce se desprinde de lume ca atare...punând viața și istoria sub domnia rațiunii...”² Sau refuzul individualului, atât la nivelul comunităților, cât și al individului, o maladie a culturii, a cunoașterii: dacă în societate ea capătă forme opresive și chiar tiranice, în om, și în particular în omul de cultură, ea va fi poate cea mai frumoasă și superior creatoare maladie a spiritului, dovedind că (maladiile) înseamnă, în ordinea spiritului, adevărate izvoare de viață...Puține sensuri ale omului pot fi mai nobile decât îndeletnicirea cu generalul...”³

Așadar, este vorba de direcții unilaterale de gândire: spre sau în lipsa generalului, individualului, determinațiilor.

De ce sunt, totuși, acestea, maladii? Deoarece „adevărul însuși” nu se întoarce asupra realului individual ci „se cere cultivat pentru el însuși”: fiind fie clipa cea repede a individualului, fie un general de „lume ideală”, „de laborator”⁴. Este vorba, deci, de traiectorii unilaterale de cunoaștere și acțiune: aceste unilateralizări constituie maladiile culturii și civilizației. Adevărul nu este „prea sus”/ prea înalt sau „prea jos”/ prea în adânc, ci cumva separat de viața care este un întreg⁵. De aceea, deși din maladii apar direcții interesante și fertile, căci „excesul”⁶ pe care-l reprezintă cultura, adică prea-plinul său este un teren al creației culturale – sau, pur și simplu, un dat pentru evoluții ulterioare –, adevărul care rezultă din ele este ciuntit. Viața merge mai departe, firește, și se reazemă și pe adevărurile existente, deși ciuntite. Dar cunoașterea, și cunoașterea filosofică, trebuie să includă în ele că aceste adevăruri sunt ciuntite și că trebuie să le depășească. Această hotărâre în sine nu este garanția unui adevăr mai deschis întregului, dar este *sine qua non* pentru acesta.

¹ *Ibidem*, p. 92. La nivel individual, se petrece îndreptarea de timpuriu pe un singur fâgaș, ce conferă o maturitate timpurie, „pe bază de atitudine, nu de conținut”, *ibidem*, p. 93.

² *Ibidem*, p. 103.

³ *Ibidem*, p. 108.

⁴ *Ibidem*, p. 109.

⁵ Constantin NOICA, *Jurnal filosofic*, p. 103: „filosofia. E aventura universalului devenit particular”.

⁶ Constantin NOICA, *Mathesis sau bucuriile simple*, București, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, 1934, p. 18 și 24.

(Iar aici, este cazul să contrapunem analiza asupra lui Kant din *Mathesis sau bucuriile simple*, de când Noica avea 25 de ani, celei de bătrânețe, din *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*. În prima, formalismul eticii lui Kant a fost valorizat drept o formă eroică a culturii care impune omului standarde înalte împotriva egoismului simplei deveniri naturale¹. În a doua, schematismul moral al lui Kant a fost descompus din punctul de vedere al consecințelor posibile: iar o consecință a fost lipsa individualului², în timp ce alta, deși a deschis „posibilurile” (și nu posibilitățile, „căci posibilități are doar individualul”³) prin punerea generalului, a insistat pe gândirea critică și disociativă ce separă, inclusiv generalul de individual, în loc să le comaseze: Kant a propus „doar exercițiul legii”⁴, și nu – ca, mai târziu, Sartre – inovarea legilor din creația individului. Individului. Așa este, dar este important ce fel de schematism se propune – în numele generalului, sau în numele individualului, după cum în numele unui general creator sau, dimpotrivă, știrbit, sau în numele unui individual bogat și creator sau al unuia sărac și sărăcit. Or Kant a vorbit în numele unui general creator – iluzionându-se, desigur, asupra acestuia⁵, dar contrapunându-l întâmplătorului dezordonat al individualului⁶ (ce se va manifesta copios în societatea de consum criticată de Noica⁷). De aceea, deși

¹ Constantin NOICA, *Mathesis sau bucuriile simple*, p. 24.

² Constantin NOICA, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, p. 111.

³ *Ibidem*, p. 110.

⁴ *Ibidem*, p. 112.

⁵ "Semnele timpului actual relevă o dispoziție morală datorită Luminilor care pregătesc prin cultură epuizarea spiritului războinic și datorită principiilor morale, privind mai ales drepturile omului, răspândite în popor de către Lumini. Grație ideii de libertate, care le înobilează, trebuie să aibă o influență care se va comunica universal, trezind un entuziasm continuu, care nu va lăsa să se răcească progresul spre mai bine...Specia progresaază, nu individul...Progresul va aduce, mai mult decât progresul moralității, o creștere înaltă a operelor de legalitate...Progresul nu vine de jos ci de sus", Kant, *Opus postumum* (Textes choisis et traduits par Jean Gibelin), Paris, Libr. Philosophique J. Vrin, 1950, p. 197-198, 196, 195.

⁶ Constantin NOICA, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, p. 113: „cum să mai vrei fapta pură și simplă, în anii aceștia ai lucidității, când ai văzut toate strâmbătățile lumii, ca și pe cele proprii?”

⁷ *Ibidem*, pp. 150-151: „atâtea produse excedentare ivite într-o societate de consum, ba însăși societatea de consum în întregul ei, pot cădea sub judecata noastră: ea își spune singură societate de consum (ca și cum o societate, o comunitate umană, ar

este corectă și percutantă caracterizarea unilateralizării gândirii schematice, totuși tipul kantian de schemă de comportament nu este dezmințit: sensurile unui general idealist în înțelesul cel mai propriu al cuvântului „au în ele bogăția posibilului”¹, ele nu pot fi echivalate sub nici un motiv cu schematismul *ab initio* intenționat a fi gol, intenționat a omorî posibilitățile de manifestare a individualului.)

Așadar, este cazul să tragem concluzia evidențiată chiar de Noica. Ideile sunt adânci și, în același timp, urcă spre înălțimi, reprezentând ființa omului, totalitatea sa în permanență *in statu nascendi*, ce caută să se realizeze – și, astfel, să se desăvârșească –, ce se schimbă, se neagă, se reduce la direcții unilaterale, se depășește, se re-gândește sub mereu noile câmpuri logice permise de devenirea conștientă întru ființă. Ideea este, în fond, libertatea. „Libertatea alcătuiește un câmp al determinațiilor”².

Libertatea ființei umane, adică a totalității, nu este nici a individului – „nici măcar a determinațiilor ca atare. Așa-zisa libertate a individului de a-și da orice determinații nu reprezintă adevărata libertate, ci posibilitatea goală”³ – nici a determinațiilor care nu se subsumează unui general – ele „merită încă mai puțin numele de libertate, ca fiind doar haosul diversității pure”⁴ -. Ci libertatea este a generalului: adică ideea este ca atare tocmai întrucât *leagă lucrurile la un nivel mai înalt decât simpla reprezentare nemijlocită* și, astfel, constituie un nou *ontos*, un nou sens al existenței.

Fiind legată de general, ideea – adică libertatea – se bazează pe cunoaștere și auto-cunoaștere: a criteriilor generale de evaluare, a genurilor

putea fi doar atât!” Și pp. 164-165: „ea (societatea de consum) nu mai știe sigur ce înseamnă bine și bun, dar știe perfect ce înseamnă mai bine și mai bun, în versiunea americană știe admirabil ce înseamnă foarte bine și foarte bun...universalul aici s-ar fi refugiat...”

Vezi și Ion Militaru, *Constantin Noica și critica Occidentului. O filosofie a istoriei la Constantin Noica*, București, Cartea Românească, 2001, p. 93: dar „critica părții nu este o critică a întregului. Efectiv, nu îmi pare a fi vorba despre o critică, înțelegând prin critică fenomenul critic în întreaga lui amploare și semnificație”.

Și, p. 96: „Nu tot ce a spus Noica în scrierile sale sistematice pe o temă sau alta (și ce a spus doar în mod pasager, tranzitoriu) se înscrie organic în filosofia sistematică.”

¹ *Ibidem*, p. 113.

² Constantin NOICA, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, p. 117.

³ *Ibidem*, p. 116.

⁴ *Idem*.

și, astfel, a posibilității de mișcare în funcție de aceste genuri. Noica a lăsat două sugestii în legătură cu aceste lucruri. Una este aceea că libertatea este o posibilitate a omului: „abia când își cunoaște generalul”, acesta nereprezentând „ceva rigid...ca în modalitatea clasică a necesității , ci...capătă variate determinații”¹ (AB, realizate de gândirea și acțiunea umană). Alta este că libertatea este un *câmp* logic de determinații, posibil să fie formalizat dincolo de logica clasică unde „generalul este înghețat, ca speciile lui Linné”². Înainte însă de acestea, nu este însă ideea aceea care este liberă? Nu este oare tocmai ideea quintesența libertății?

Dacă este, însă, așa, problemele sunt chiar mai complicate decât acelea din registrul clasic al libertății umane față de o necesitate. Căci există mai multe straturi de existență, mai multe straturi de general (sau mai multe criterii de general), iar ideile se manifestă în funcție de diferitele straturi de general: „libertatea unei conștiințe poate cădea în conflict cu a celeilalte...Fratele fiului risipitor știe bine că face ce trebuie în numele generalului (al spiritului de familie³) pe care l-a respectat și înăuntrul căruia și-a dat tot felul de libertăți adevărate, nu iluzorii ca fiul risipitor. Dar tatăl lor își ia îngăduința să dea altă interpretare aceluiași general, spiritului de familie, aducând iertarea către fiu în locul pedepsirii lui...iar atunci fratele se trage îndărăt și se împietrește, dezamăgit fiind de legea sa în interpretarea tatălui. (iar) Poate că abia acum fiul, întors acasă și reintrat în ordinea legii, va ști să-și dea o formă superioară de libertate”⁴.

Acest citat este de maximă importanță. Căci: 1) chiar același criteriu, același general, poate fi interpretat diferit, de pe poziții diferite⁵, 2) în acest caz, criteriul se transformă, în fond, 3) dar, și Noica doar a lăsat deschisă cercetarea, există, astfel, mai multe generaluri în același cadru spațio-temporal, de unde multiplicarea fiilor risipitori și a fraților și taților lor. Iar aceasta înseamnă complexitatea și ciocnirea maladiilor conștiinței: iar dacă asupra acestor maladii comandă o logică exterioară culturii, lucrurile se agravează: „generalul ar pierde atunci...orice capacitate modelatoare, având, cu realitățile individuale de sub el, nu raportul viu de la legea intimă la

¹ *Ibidem*, pp. 116, 117.

² *Ibidem*, p. 117.

³ Sau al celui de clan, de grup, de „cerc interior” (Orwell).

⁴ Constantin NOICA, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, p. 117.

⁵ Ceea ce legitimează sociologia și psihologia actului de creație și a actului de cunoaștere în general.

întruchiparea ei (ca în Ideea platoniciană generos înțeleasă) ci raportul de la legea exterioară la exemplarul ei individual...individul a recăzut în statistică”¹.

Aceste situații ne permit să le judecăm cu conceptele evidențiate de Vianu. Generalul – sau tipurile de general – sunt idei înalte, chiar dacă ele se coagulează din scormonirea originilor și asemănarilor de esență. Dar există simili-generaluri, false generaluri, puse de către indivizi care transformă propria lege – sau a clanului, a grupului de apartenență – în unic general dominator: acesta nu acceptă nu doar pe fiul risipitor, dar nici pe tatăl acestuia. Ca urmare, deși există mai multe straturi de realitate, în toate domină un singur general care nu este îndreptățit nici prin totalizarea pe care ar face-o, nici prin vreo funcție de trans-strat: acest general nu mai este generalul puțin rigid dar cu eficiența sa, de la începuturile gândirii în cadrul social respectiv, ca urmare întreține cu individualul din subordine – și cu indivizii ce sunt obligați să se conformeze acestui mod de a gândi – „raportul de la legea exterioară la exemplarul ei individual...individul a recăzut în statistică”².

Acest general simili nu mai este decât o idee fals înaltă: mai degrabă, el devine un simulacru ce ridică profunzimea ne-ideatică la rangul de temei indiscutabil. Mersul gândirii acum nu mai merge în sus, către idealuri cu funcții modelatoare tocmai pentru că sunt internalizate în conștiințe, ci în jos, la „maladia sclavului uman care a uitat de orice stăpân, până și de cel lăuntric”³ (*acatholia*). Ideea generală există, firește, dar este golită de sens prin faptul că nu mai are nici un rost: în locul său este generalul gol, nemișcat. Dar asta duce și la golirea de sens a individualului: individul nu mai propune nimic din forța minții și creației sale, a pasiunii sale, ci se conformează generalului gol, mimând o viață ale cărei alegeri ar fi ordonate de ideile generale. Dimpotrivă, se uită când în sus – unde există însă doar generalul simulacru – când în jos – unde există vulgarul întâmplător și lipsit de semnificație umană⁴. Iar lipsa înălțimii și a adâncimii gândului duce la

¹ Constantin NOICA, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, p. 119.

² *Idem*.

³ *Ibidem*, p. 16.

⁴ *Ibidem*, p. 24: „căci unul se uită la pălărie, ca și cum ar spera să găsească acolo ceva, și celălalt se uită la gheată...”

absurd: acesta „se supără pe determinații și le dereglează pe acestea, începând cu comunicarea între oameni și cu contactele umane”¹.

Rezultatul acestei lipse este un „neant al cunoașterii și al culturii, așadar unul cu adevărat al omului...faptul că acumularea de cunoștințe...nu a fost însoțită de una de *sensuri*...(că există un vag al generalității care nu contribuie defel la direcția spre sus a omului)”². Este „nonsensul istoriei goale, întâmplarea istorică pură și simplă...neființă...istoria scrisă (fiind) o cronică, adică fixarea elementelor cantonale și parohiale în nuditatea lor...pe plan literar, epoca memoriilor, a ziarului și a înregistrărilor pe bandă...procese verbale, cu materialul variat dar fără orizont istoric al vieții unei societăți”³.

Psihologic, această situație se explică prin faptul că „omul nu întârzie de-a binelea în desfătarea delimitărilor pe care le poate el da sau le pot avea sensurile generale”⁴: deoarece nu e înțelept, căci „înțelepciunea de viață înseamnă consimțirea la viață”⁵. Iar asta are și consecințe benigne sub un aspect: în artă, de exemplu⁶, după cum, însă, urmările maligne nu sunt de ignorat: „totul sucombă în infinitatea proastă a cazurilor particulare...(acestea formând) o universală *contingență* pentru realități și viețile noastre”⁷. Contingentul nu este echivalent cu posibilul, ci „închide, concentrând determinațiile asupra unei situații particulare”⁸.

Conștiința nu urcă – poate nici nu coboară, în orice caz nu spre profunzimi ideale – ci rămâne în orizontul imediatului: *carpe diem*. Aici există „ordinea în lumea imediată”⁹, dar o dezordine devastatoare ce se interpune între oameni și ideile generale, elanurile, visele ce vor să iasă din cotidian: toate aceste elanuri par atât de nepractice, de incomode, de

¹ *Ibidem*, p. 21.

² *Ibidem*, p. 119 și 122. Vezi și p. 122: „de la îmblânzirea animalității din om și până la buna lui așezare metafizică în lume...”

³ *Ibidem*, p. 134 și 135.

⁴ *Ibidem*, p. 135.

⁵ *Idem*.

⁶ *Ibidem*, p. 137: artele vizualului...în primul rând cinematografia, cu veleitatea ei de a fixa în individual totul, până și imaginația cea mai liberă, dar și cu mizeria ei de a nu avea echilibrul artistic ultim – care este și cel ontologic – al sensurilor generale”. Ca urmare, p. 145, spectacolul oferă, în lipsa sensurilor generale care să comande arta, simplă evaziune.

⁷ *Ibidem*, p. 137 și 138.

⁸ *Ibidem*, p. 138.

⁹ *Ibidem*, p. 141.

rușinoase, de îndepărtate, încât alinierea și re-alinierea în orizontul imediatității particularului par singurele soluții inteligente. Dar nu raționale, nu legate de *logos*. Justiția acestui orizont este doar „o *practică* bună și consfințită de tradiție...sprijinindu-se pe cazuri în loc de principii”¹, iar această *practică* și această „tradiție” nu sunt niciodată puse în discuție: „pe plan moral și social, un fel de respect mutual ca „lasă-mă să te las”, adică să te las și eu în pace”², în numele unei dereglate demnități personale orgolioase³.

În consecință, dacă ideea este „gândul întors asupra gândului”, „cei ce nu invocă generalul se refuză ideii”⁴.

ÎN LOC DE ÎNCHEIERE

Discuția, aici surprinsă fugitiv, despre înălțimea și adâncimea ideii, așa cum a apărut această preocupare la Vianu și a fost exemplificată, de fapt, pusă în operă de către Noica, nu este nici asupra unei chestiuni secundare, marginale, de formă, de accent estetizant pe cuvinte, și nici asupra unei „filosofii” rupte de viață. Ideea este parte a *ontos*-ului, ea este ceea ce relevă ființa, și astfel, profund legată de celelalte părți ale firii. Discuția despre înălțimea și adâncimea ideii nu face parte, astfel, doar din teoria cunoașterii, ci este consubstanțială ontologiei.

Modul cum privim, și cum au privit și oamenii în general – adică societățile, civilizațiile, culturile – și filosofii în special, ideile dă seamă de ceea ce înțelegem și au înțeles oamenii din sensurile existenței, de cum evidențiem, construim aceste sensuri. Iar această înțelegere nu este legată doar de o viață intelectuală înaltă, de filosofie, ci de întreaga relație a omului cu lumea. Lumea însăși este în funcție de adâncimea și înălțimea ideilor create și trăite, savurate de oameni.

Constantin Noica nu a fost un filosof esoteric, ocupat cu probleme tehnice la care au acces doar unii: dacă pătrundem în opera sa nu doar ne delectăm mintea, ci vedem și preocuparea sa vie pentru om, pentru omul concret, și, desigur, cât de important este ca noi înșine să fim preocupați de acesta. Astfel, și Constantin Noica se înscrie în șirul celor care au considerat că obiectul filosofiei este fericirea omului – prin ridicarea spre sensuri mai înalte decât stringența imediatului -. Iar noi, astăzi, trebuie și noi să tindem,

¹ *Idem.*

² *Ibidem*, p. 142.

³ *Ibidem*, p. 143.

⁴ *Idem.*

făcând față provocărilor noi și vechi totodată, spre același lucru: „activitatea spiritului e „pornire spre altceva””¹.

Aceasta înseamnă a avea „răspundere în idee față de tot, față de abaterile și împlinirile omului, față de buruienile fără rost ale firii, sau față de ființele raționale din cosmos încă nedescoperite”. Și astfel dă filosofia „naivitatea secundă” a spiritului: naivitatea de primă instanță a rezolvat-o știința, pe când a voi *sensurile* imediatului și obișnuitului (căci neobișnuitul este obiectul științei) înseamnă a voi scoaterea omului dintr-un somn secund².

BIBLIOGRAFIE

- ab ARNIM, Jacobus, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol. Lipsiae, Taubner, ed. a II-a, 1921-1924, aici: II, 862 și II, 65, reprodus în *Filosofia limbajului din antichitate până în secolul al XVIII-lea*, în texte și studii, București, Universitatea din București, 1983
- BACHELARD, Gaston, *L’Air et les Songes. Essai sur l’imagination du mouvement*, Paris, Librairie José Corti, 1943
- BACON, Francis, *Novum Organum sive indicia vera de interpretatione naturae*, în Bacon, Morus, Hobbes, Locke, *Texte filosofice*, București, ESLSD, 1951
- BAZAC, Ana, „Explicația ultimă în studiul societății”, *Noema*, nr. VII, 2008
- CICERO, *Despre supremul bine și supremul rău*, Trad., studiu introd., notițe introductive, note de Ghe. Ceașescu, Buc., Editura Științifică și enciclopedică, 1983
- LAERTIOS, Diogenes, *Despre viețile și doctrinele filosofilor* (sec. III e.n.), trad. din limba greacă de C. I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, București, Editura Academiei RPR, 1963
- FLORIAN, Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, volumul I, București, Editura Eminescu, 1983
- HARRIS, James, *Hermès ou recherches philosophiques sur la grammaire universelle* (1751), Paris, Messidor, an IV
- HEIDEGGER, Martin, *Ființă și timp* (1927), Traducere din germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2006
- JOJA, Athanase, „Prolégomènes au statut des entités abstraites”, *Noesis*, 1, 1973
- KANT, Immanuel, *Critica rațiunii pure* (1781), Traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Studiu introductiv, glosar kantian și indice de nume proprii de Nicolae Bagdasar, București, Editura Științifică, 1969

¹ Constantin Noica, *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, București, „Bucovina”, I.E. Torouțiu, 1940, p. 318.

² Constantin Noica, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, București, Editura Științifică, 1969, p. 8.

- KANT, Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), Trad., présentation, bibliographie et chronologie Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1993
- KANT, Emmanuel, *Opus postumum* (Textes choisis et traduits par Jean Gibelin), Paris, Libr. Philosophique J. Vrin, 1950
- LEIBNIZ, G. W., „Nouveaux Essais sur l'entendement humain” (1764), Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophische Schriften, Nouveaux Essais*, Akademie Verlag, 2006
- LIICEANU, Gabriel, *Jurnalul de la Păltiniș*, București, Humanitas, 1991
- MILITARU, Ion, *Constantin Noica și critica Occidentului. O filosofie a istoriei la Constantin Noica*, București, Cartea Românească, 2001
- MROWKA, Kazimierz, „Le concept de Logos chez Héraclite. L'analyse du Fragment B1”, *Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 9, 2008
- NOICA, Constantin, *Mathesis sau bucuriile simple*, București, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, 1934
- NOICA, Constantin, *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, București, „Bucovina”, I.E. Torouțiu, 1940
- NOICA, C., *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, București, Editura Științifică, 1969
- NOICA, Constantin, „Interpretare la Menon”, în Platon, *Opere*, II, Ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976
- NOICA, Constantin, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, București, Editura Univers, 1978
- NOICA, Constantin, *Devenirea întru ființă – vol. I Încercare asupra filosofiei tradiționale, vol. II. Tratat de ontologie*, București, Editura Științifică și enciclopedică, 1981
- NOICA, Constantin, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, București, Univers, 1984
- NOICA, Constantin, *Jurnal filosofic* (1944), București, Humanitas, 1990
- NOICA, Constantin, „Modelul Cantemir în cultura noastră sau Memoriu către Cel de sus asupra situației spiritului în cele trei țări românești” (1973), Constantin Noica, *Despre lăutărism*, București, Humanitas, 2007
- PAMFIL, Laura, *Noica necunoscut. De la uitarea ființei la reamintirea ei*, Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof, Casa Cărții de Știință, 2007.
- PLATON, „Cratylos”, în Platon, *Opere*, III, Ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978
- PLATON, „Menon”, în Platon, *Opere*, II, Ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976
- PLATON, „Phaidon”, în Platon, *Opere*, IV, Ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983
- VIANU, Tudor, „Adâncimea filosofică”, *Viața Românească*, 1, ianuarie 1938
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Cercetări filosofice* (1953), Traducere din germană de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, în colaborare cu Adrian-Paul Iliescu, Studiu introductiv de Adrian-Paul Iliescu, București, Humanitas, 2004.

DE CE S-A DESPĂRȚIT (TOTUȘI) NOICA DE GOETHE?

CLAUDIU BACIU

Cercetător științific

Institutul de Filosofie și Psihologie al Academiei Române

„Constantin Rădulescu-Motru”, din București

*The following text tries to highlight the general philosophical point of view of the Romanian philosopher Constantin Noica, by exposing his delimitation from Goethe's conception about nature. The culture remains for Goethe only a superior product of nature. In contrast with this idea, Noica considers that the human culture is irreducible to nature. We have access to it, i. e. we know it, only through the culture. Thus, *Despărțirea de Goethe*, Noica's book on Goethe, represents a true introduction to Noica's ontology, because it permits to grasp its fundamental idea, according to which the real Being is always related to an understanding of Being. However, this philosophical position is not a transcendental one, because Noica does not assume a universal structure of the human subject.*

Key-words: nature, culture, being, knowledge.

Noica recunoaște că lucrarea sa despre Goethe, intitulată *Despărțirea de Goethe* nu reprezintă o invitație de a-l ignora pe autorul german, ci, dimpotrivă, este o întreprindere menită să te convingă să te adâncești în opera acestui creator, pe care Noica îl consideră unul dintre cei mai importanți. Semnificația lui Goethe rezidă în faptul că el a reușit, ca nimeni altul, să surprindă umanul în întregime, să te facă să te regăsești în tot ceea ce scrie el. De aceea, subliniază Noica, „ești goethean când accepți înțelesurile *directe* ale vieții și te deschizi cu încredere și dragoste lumii.”¹ – Însă aceste cuvinte nu îl au în vedere doar pe Goethe, ci, așa cum rezultă din citatul anterior, pe oricine simte așa și gândește astfel. De aceea, ele pot fi aplicate și lui Noica, omul care, în ciuda experiențelor negative la care l-a supus viața, a rămas cu totul optimist și încrezător în viață. Acest lucru rezultă din jurnalul său, dar și din însemnările sale care au fost reunite sub titlul de *Carte de înțelepciune*. Pentru că există în Noica, în mod real, o serie de

¹ C. NOICA, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p. 22.

elemente care fac din el nu doar un filosof, ci chiar un înțelept, în măsura în care concepția lui despre lume îl susține în configurarea unei anumite atitudini interioare și a unui anumit comportament social. Concluzia aceluia citat și a acelei atitudini nu poate fi decât următoarea: „Dintr-o dată crezi acum în lume, și-i consimți, pentru că îți consimte. Totul ți-a devenit aliat. Te înțelegi și împrietenești cu lumea; îi surâzi și iată, îți surâde.”¹

Un anumit tip de înțelepciune îi recunoaște Noica și lui Goethe, o înțelepciune care este chiar una dintre trăsăturile fenomenului originar al tinereții, în interpretarea noiciană. Caracterizarea înțelepciunii ca o trăsătură fundamentală a tinereții poate să pară paradoxală, dat fiind faptul că tinerețea este considerată de obicei ca o etapă a vieții în care domină nesocotința, nechibzuiala, lipsa de experiență, etc. Cu alte cuvinte, o etapă în care omul face la tot pasul greșeli datorate tocmai lipsei de înțelepciune. În această accepțiune, înțelepciunea are un conținut practic, de adaptare cât mai adecvată la viața concretă, practică, de reușită, de cunoaștere și stăpânire a naturii exterioare și interioare. Tânărului îi lipsește o asemenea cunoaștere. El nu cunoaște nici natura exterioară și cu atât mai puțin natura interioară. Datorită acestei necunoașteri săvârșește el greșelile pe care le săvârșește. Or, pentru Goethe, în viziune lui Noica, nu aceasta este accepțiunea termenului de „înțelepciune”. Ca urmare a deschiderii lui Goethe pentru imediat, pentru lumea care-l înconjoară, înțelepciunea are la el semnificația de încredere deplină în simțuri, de supunere la bucuria pe care acestea i-o procură omului. Omul bătrân sau chiar cel matur s-au îndepărtat de această încredere în simțuri și de această deschidere spre ele datorită preponderenței din ce în ce mai mari în viața lor a înțelepciunii practice, a nevoii de a se adapta la problemele practice ale vieții. De aceea, ei uită de simțuri și se îndepărtează de ele, uitând deopotrivă și de prezența concretă a lumii și a naturii, în schimbul unei adânciri în „reprezentare”. „El – adică Goethe, n. m. – nu are ce face cu cerul, spune Noica; adevărul celor cinci simțuri, aceasta ar părea să fie pentru el temelia oricărui alt adevăr și în orice caz a înțelepciunii.”² Pentru Noica, o asemenea atitudine înseamnă nu doar o înțelepciune, ci mai degrabă faptul de „a gusta”³ lumea. Ne putem întreba dacă este această atitudine goetheană un simplu hedonism sau la mijloc este ceva mai adânc, care face dintr-o asemenea gustare o înțelepciune veritabilă. Privind lucrurile mai atent, vedem că Goethe, în ciuda aplecării

¹ C. NOICA, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p. 22.

² C. NOICA, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p. 31.

³ C. NOICA, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p. 31.

sale spre realul concret, nu face acest lucru împins doar de dorința de a se bucura de clipa cea repede, ci vede în fiecare asemenea clipă manifestarea unui „ce” mult mai profund, a „Vieții”, a unei entități în orice caz metafizice. Înțelepciunea tânărului este aceea de a se identifica cu această entitate, de a se lăsa pătruns de ea, de a o urma în toate privințele. Reflecția (sau în limbaj noician, *mijlocirea*) este aceea care te separă de această entitate, iar din perspectiva lui Goethe, așa cum subliniază Noica la începutul cărții sale, viitorul (respectiv secolul XX) cu întreaga sa mijlocire și îndepărtare completă de imediat, și implicit de Viață, este un vast „sanatoriu”¹. Un sanatoriu, pentru că o asemenea îndepărtare de nemijlocirea vieții este calea cea mai sigură spre boală, dacă nu spre boala fizică, în orice caz spre cea spirituală. A te lăsa trăit, așadar, de Viață este adevărata înțelepciune pentru Goethe. Însă această Viață nu este doar o simplă dispoziție fizică, ci ea are și o dimensiune pe care o putem numi spirituală: „Nu teoria, ci viața, chiar gândirea ca viață, ca experiență vie, predică el”², adaugă Noica.

„Goethe e printre puținii oameni de cultură prin care apare altceva: privitul, experiența imediată, plimbarea spiritului peste lumea înconjurătoare. [...] Simțirea *directă* îți dă cunoaștere, căci este exercițiul ființei tale întregi; îți dă și cunoaștere, căci te îmbibă de înțelesurile obiective ale lucrurilor, te lasă invadat de ele; și îți dă mai ales cunoașterea armonioasă, cultură în prelungirea naturii și echilibrată de măsura și sănătatea acesteia...”³ Aici, în acest citat, înțelegem abia ce înseamnă această înțelepciune a tinereții: nu este așadar vorba despre o adâncire în simțuri și în sensibilitate de dragul senzațiilor, ci este, în mod paradoxal, o adâncire de dragul spiritului, pentru că prin aceste simțuri ne vin, în mod nemijlocit, de asemenea și înțelesurile. Omul nu se află la Goethe doar într-un comerț de senzații cu lumea, ci și într-un comerț intelectual cu ea, în măsura în care simțurile sunt atât un prilej de a cunoaște bucuria sensibilă dar și de a cunoaște pur și simplu. Îndepărtarea de simțuri este o pierdere a acestei înțelepciuni, în măsura în care tot ceea ce este dobândit fără un contact permanent cu sensibilitatea este doar o „teorie seacă”⁴, cum recunoaște chiar Mefisto. Marele său contemporan, Kant, avea să spună același lucru în privința raportului dintre sensibilitate și intelect, dintre intuiția sensibilă și concept: pentru autorul celor trei *Critici*, intuiția este oarbă fără concept,

¹ C. NOICA, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p. 9.

² C. NOICA, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p. 31.

³ C. NOICA, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p. 33, 34.

⁴ C. NOICA, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p. 31.

după cum și conceptul este gol fără o intuiție care să-i stea la bază. Iar atacul său împotriva metafizicii împărtășește oarecum aceeași admitere goetheană a primatului sensibilității, ca unic mediu în care adevărul poate să apară. O teorie metafizică, în care avem de-a face cu o construcție ce nu-și poate găsi nici un fel de corespondență în realitate, rămâne și pentru Kant un simplu joc intelectual, care nu poate ridica pretenția unei cunoașteri adevărate. Suntem în cazul acestor doi creatori într-o etapă ulterioară raționalismului clasic, a celui curent de gândire care crede că originea adevărului poate fi numai în intelect și care crede în idei înnăscute și în adevăruri strict raționale, admițând de aceea și o modalitate de cunoaștere a lor, care este cu totul independentă de sensibilitate. Observarea atentă a domeniului sensibil este prin ea însăși o sursă de cunoaștere. Goethe descrie acest proces în lucrările sale despre natură: „Ceea ce am putea prezenta prin urmare, spune Goethe, din munca noastră, ar fi următoarele:

1. *Fenomenul empiric,*

pe care îl sesizează orice om în natură și care ulterior

2. este ridicat prin experiment la statutul de *fenomen științific*, prin aceea că el este prezentat în alte împrejurări și condiții decât a fost observat pentru prima dată și într-o succesiune mai mult sau mai puțin reușită.

3. *Fenomenul pur*

apare doar la final, ca rezultat al tuturor experiențelor și experimentelor. El nu poate fi izolat niciodată, ci se arată într-o succesiune constantă de fenomene. Pentru a-l prezenta, spiritul uman determină faptul schimbător sub aspect empiric, exclude elementul accidental, separă factorul impur, desfășoară ceea ce era implicit, ba chiar descoperă ceea ce este necunoscut.

Aici s-ar afla poate, dacă omul ar ști să se limiteze, țelul ultim al energiilor noastre. Căci aici nu se caută cauzele, ci condițiile în care apar fenomenele: sunt urmărite și înregistrate succesiunea lor constantă, eterna lor revenire într-o sumedenie de împrejurări diferite, sunt observate și acceptate uniformitatea și variabilitatea lor, este recunoscut caracterul lor specific care este ulterior determinat de spiritul uman.

Nu aș numi această activitate speculativă, căci în cele din urmă, pe cât mi se pare, este vorba totuși de operațiile practice și care se rectifică singure ale intelectului uman obișnuit, care îndrăznește să se avânte într-o sferă superioară.”¹

¹ J. W. GOETHE, *Werke*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Band 13, *Naturwissenschaftliche Schriften I*, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1998, p. 25

„Fenomenul pur”, care deși nu este dat în mod nemijlocit, îi apare totuși cercetătorului care a observat suficient de mult timp o anumită clasă de „fenomene empirice”, este prin urmare maximul la care trebuie să aspire cunoașterea umană, după Goethe.

Tot datorită deschiderii spre natură și spre imediat, apare la Goethe și supremul imperativ moral care este productivitatea, necesitatea de a fi productiv în orice împrejurare de viață. Am putea explica această recomandare, prin faptul că omul, fiind conceput de Goethe ca o parte a naturii, iar natura fiind gândită ca aflându-se permanent într-un proces de creație, omul trebuie să ia ca model pentru modul în care își trăiește viața această productivitate nesfârșită a naturii.

De aceea, pentru Goethe adevăratul umanism ar însemna prelungirea naturii în om, așa cum rezultă din următorul citat dat de Noica: „Artiștii cei vechi au avut o tot atât de vastă cunoaștere a naturii ca și Homer. Aceste superioare opere de artă au fost totodată produse ca opere culminante ale naturii, de către oameni, după legi adevărate și firești. Tot ce e imaginar, tot ce e arbitrar, piere; aci e necesitate, aci e Dumnezeu.” (*Italienische Reise*, pp. 407-408)¹ Astfel, cultura omului și, până la urmă, existența omului trebuie să fie, în general, o asemenea prelungire a naturii în cultură. Pentru înțelegerea acestei idei, trebuie să adăugăm că Goethe recunoaște încă valabilitatea reprezentării tradiționale a participării intelectului uman la intelectul creator al divinității, care devine la el fire, natură. Omul înțelege natura în general și natura unui lucru în particular, cufundându-se în contemplarea și observarea sa, proces în cursul căruia înțelegerea acestui lucru „natural” îi apare de la sine, fără mijlocirea nici unei teorii. Tot astfel, și arta, care trebuie să oglindească viața umană în trăsăturile sale esențiale, trebuie să redea o natură umană originală, nefalsificată. Trebuie să redea, de pildă, pasiuni reale, să redea personaje reale, pe care le înțelege în mod nemijlocit, așa cum înțelege și fenomenul naturii exterioare. De aceea, accentul pe care-l va pune Goethe asupra „psihologiei” personajelor sale, pentru ca această psihologie să fie una veridică (a se citi „naturală”).

Natura înseamnă sănătate, la Goethe, recunoaște Noica. Orice om, orice civilizație și cultură care rămân în apropierea naturii, se bucură de autenticitate. Cultura antică este una sănătoasă, în chiar caracterul ei păgân. Această înțelegere a sănătății se reflectă și în modul în care Goethe se raportează la religia creștină, un raport, ce-i drept, destul de complex: el

¹ C. NOICA, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p. 51.

refuză maladivul religiei creștine și-i acceptă doar expresia sănătoasă. Refuză, cu alte cuvinte, orice încercare de negare a vieții, prezentă în această religie, iar în artă respinge caracterul artificial al îngerilor și al demonilor. Acest refuz este mai mult decât o simplă concepție, se dovedește o atitudine de viață, un mod de viață pe care Goethe și l-a asumat în mod conștient (chiar dacă, poate, la început era vorba și de o trăsătură temperamentală). Sănătatea și bucuria pe care el le caută și le promovează pretutindeni sunt, astfel, un gen de „gândire pozitivă” *avant la lettre*, un gen de orientare *intenționată* a atenției asupra luminilor vieții și ale existenței, abătând-o de la partea monstruoasă și maladivă a acesteia. Se spune, de pildă, că la audierea simfoniei a 5-a a lui Beethoven, Goethe a ieșit din sală după primele acorduri. Această simfonie reprezintă pentru noi o culme a artei muzicale, în schimb, pentru Goethe, ea pare să fi fost o expresie a monstruosului în artă. Semnificativă este raportarea lui Goethe la cartea sa *Suferințele tânărului Werther*. După cum se știe, aici eroul se sinucide, cartea fiind așadar o lucrare în care viața însăși este negată în mod radical. Goethe va spune că Werther trebuia să moară, pentru ca Goethe să poată trăi. Ceea ce înseamnă că prin punerea pe hârtie a lui Werther, prin obiectivarea lui pe hârtie, o anumită tendință a psihicului lui Goethe a fost depășită, o anumită percepție de sine și a realului au fost abandonate, după ce au fost conștientizate și apreciate ca fiind improprii vieții. Poate că acest proces s-a desfășurat oarecum reflex, poate că el nu a fost decât mult mai târziu conștientizat și reflectat, cert este însă că Goethe a recunoscut și s-a putut astfel detașa de o sensibilitate maladivă, de o identificare de sine cu emoțiile negative și cu disperarea, adică tocmai cu ceea ce exprimă esența maladivului. Ceea ce nu s-a întâmplat însă și cu epoca lui. Imensul succes al lui *Werther* exprimă tocmai identificarea de sine a epocii cu personajul goethean, identificare care a condus în acea perioadă la un mare număr de sinucideri. Acest *Sturm und Drang*, la a cărui apariție contribuie și *Werther*, este cu siguranță reacția epocii la dezechilibrul interior al noii civilizații, la criza acelei vremi. Această criză consta în neputința de a mai adera la adevărurile trecutului, la imaginea despre lume a trecutului și la concepția rațional-creștină tradițională despre lume, despre care acum se credea că este lipsită de semnificație. Oamenii nu mai puteau trăi în aceste structuri spirituale, nu se mai puteau regăsi în ele. Dacă odinioară, aceste concepții erau o sursă de trăiri autentice, acum ele nu mai sunt decât o piatră de moară pentru avânturile noului spirit, niște forme goale, carapacea din care spiritul s-a retras demult. Trebuia găsit un nou sălaș al spiritului, un nou adevăr al acestuia. Și acest sălaș a fost tocmai sensibilitatea, excesul de trăire

emoțională. Dacă ideile nu mai puteau procura trăiri autentice, acest rol s-a transferat emoțiilor pur și simplu, trăirilor pe care ți le procură realitatea materială. Anterior aceste trăiri erau procurate de o adâncire în propriul suflet sau în contemplările raționale ale lumii, acum oamenii se așteaptă ca ele să fie trezite de lucrurile din afară, de oameni, de întâmplări și de împrejurări. Însă chiar și această negativitate are în ea ceva pozitiv: faptul că omul se lasă în voia emoțiilor produse de realitatea materială (de o iubire aproape carnală, precum în cazul lui Werther) este pozitiv prin aceea că dă un nou conținut real spiritului, îi dă acestuia, vorba lui Hegel, un nou adevăr. Pozitivitatea negativului emoțional rezidă tocmai în faptul că pune acest nou tip de adevăr.

Raportul dintre sănătate și maladiv la Goethe nu este doar o chestiune de temperament. Este vorba aici despre o întreagă concepție despre om și despre cultură. Cu toate că idealul unei culturi este cultura „sănătoasă” – o cultură în care capacitățile umane sunt utilizate în integralitatea lor, maladivul nu poate fi eliminat doar ca o simplă aberație. El este mai mult decât atât, subliniază Noica, atunci când arată că Goethe simte că în cazul culturii avem totuși de-a face cu ceva mai mult decât simpla natură, un „ceva” pe care însă Goethe nu știe să-l determine. Din acest „ceva” face parte însă chiar și „maladivul”. În acest punct, Noica se desparte de Goethe, aici el se simte nevoit să-l completeze pe Goethe și chiar să-l critice. Există, spune Noica, o „devenire păstrătoare, una întru ființă, față de oarbă devenire întru devenire.”¹ Aceste vorbe, care reflectă filosofia lui Noica, sunt spuse în legătură cu modul în care Goethe gândește raportul dintre natură și cultură. Cultura, considera Goethe, trebuie să fie o reflectare a naturii într-un spațiu mai pur. Însă el pare, consideră Noica, să bănuiască faptul că există totuși o ordine a culturii care nu poate fi redusă la aceea a naturii. În acest sens, vorbește Noica despre acea „devenire păstrătoare”, care este mai mult decât devenirea repetitivă, decât devenirea întru devenire, predominantă în natură. În spațiul culturii apare orizontul libertății de creație, așadar al unei deveniri din ce în ce mai ample, care nu mai poate fi privită ca o repetare a ceea ce a fost, pentru că pur și simplu nu mai este deloc ceea ce a fost. Fără îndoială, ideea unei asemenea deveniri întru ființă are o profundă afinitate cu filosofia hegeliană: și acolo realul evoluează *întru* ceva, este vorba despre o deschidere înspre un orizont *interior*, iar nu spre o zare exterioară, lumea evoluează în orizontul interior, immanent, al desfășurării logice a divinității,

¹ C. NOICA, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p. 72.

desfășurare în care o determinație a conceptului emerge dintr-o altă determinație, dar nu alături de aceasta, ci în spațiul deschis de aceasta. De aceea, termenul de *întru* este deosebit de adecvat pentru orice tip de evoluție internă a unui proces în general. Or, reproșul esențial al lui Noica la adresa lui Goethe este tocmai acela că nu a reușit să înțeleagă realitatea acestei deveniri întru ființă, a acestei deveniri potențatoare de real, iar nu repetitive în raport cu realul dat. Din această perspectivă, sanatoriul care pare a fi secolul XX, nici nu este de fapt un sanatoriu, ci expresia unei umanități mult mai aproape de esența ei creativă.

Există un „văz dinainte de văz, un văz-logos”¹, spune Noica, pe care Goethe nu l-a întrezărit decât foarte rar, și care, dacă ar fi fost înțeles cu adevărat de Goethe, l-ar fi ajutat pe acesta să dobândească o altă perspectivă asupra culturii omului, l-ar fi ajutat să înțeleagă de ce nu este aceasta doar o simplă reflectare a naturii într-un spațiu superior, într-un spațiu al libertăți. Pornind de la această idee, a văzului-logos, dar și de la cea anterioară, a devenirii întru ființă, putem înțelege de ce critică Noica, în general, morfologia culturii, (o direcție care se revendică de la Goethe) ca o direcție reduționistă în înțelegerea omului: pentru că această direcție îl păstrează pe om într-un plan repetitiv – marile paradigme organice ale unei culturi –, constrângând individul din interiorul ei să se supună legilor acesteia. Însă, devenirea întru ființă este mai mult decât o asemenea devenire repetitivă, ea admite apariția unui individ care să poată deveni la rândul său regulă pentru cultura și civilizația viitoare, el ne-întrupând nimic care să fie dat dinainte, eventual un așa-numit „spirit al neamului”, sau vreun „suflet al poporului”, ci deschide un câmp de semnificații pe care ceilalți le vor asuma în viitor, cultura și spiritul aceluia popor dovedindu-se astfel un proces continuu, principial lipsit de orice limitare interioară.

„Prin cuvânt, se instituie altă lume, care spre deosebire de cea a naturii, e încărcată de libertate (dar nu de ‚senina libertate rațională’), de răspundere și uneori de vină.”² (vedem aici maladivul care-i repugnă lui Goethe ca fiind recunoscut de Noica, drept element al culturii). Cuvântul este expresia spiritului, iar spiritul este cel care instituie propriu-zis o nouă lume, o lume care are desigur trăsături comune cu lumea naturii, dar este mult mai mult decât ea, o înglobează în sensul hegelianei *Aufhebung*. O lume cu alte legi, care nu devin manifeste decât în spațiul spiritului și nicăieri altundeva. Spiritul, împreună cu cultura care îl exprimă, constituie o zonă ontică

¹ C. NOICA, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p. 73.

² C. NOICA, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p. 73.

autonomă, unde devenirea într-o ființă devine mult mai ușor vizibilă și se realizează de altfel și mult mai ușor. Chiar dacă devenirea într-o ființă este prezentă și în lumea materială, aici dinamica ei este infinit mai lentă decât dinamica devenirii într-o ființă din lumea spiritului, fapt vizibil prin transformările mult mai rapide din această sferă decât cele din lumea organică și anorganică.

Reproșul lui Noica la adresa lui Goethe este așadar acela că el nu a ajuns la înțelegerea *specificității* culturii umane și a ireductibilității sale la tot ceea ce este în afara culturii, cultură pe care Goethe o privește încă doar din perspectiva naturii. Pe aceasta din urmă el o socotește un model al culturii, un model pe care cultura îl imită în mod real, dar pe care ea și trebuie să îl imite pentru a putea fi considerată cultură autentică.

„Dar dacă este în prelungirea firii, cultura nu este doar o prelungire a ei, spune Noica. Undeva apele se despart, undeva omul își cucerește omenescul. Iar dacă aici înțeleșurile omului vor integra natura încă, natura nu-l va mai defini, ci el va deveni nefirescul, absurdul: va obține ‚atopia socratică’. Aici natura îl va contrazice pe el, în timp ce el și cultura sa *nu* contrazic natura.”¹ Avem de-a face în acest citat cu un adevărat idealism al lui Noica, întrucât ce poate să însemne această ireductibilitate a culturii la natură altceva decât prezența unui principiu diferit de tot ceea ce se manifestă în natură, ca prezență materială. Noica se arată aici, în această lucrare deja, un gânditor care își păstrează independența de gândire în raport cu ideologia oficială materialistă. Iar dacă cineva ar fi putut crede vreodată că devenirea într-o ființă nu exprimă decât o modalitate, un mod de a fi al materiei, elaborat într-un chip superior datorită subtilității de gândire a lui Noica, în acest fragment, în care se recunoaște deschis caracterul ireductibil al culturii în raport cu natura, este exprimată tocmai teza contrară oricărui materialism (citește realism): spiritul are o prezență ireductibilă la datele naturii, este o substanță pe care nu o poate explica nimic din tot ceea ce ne apare în lumea materială. Specificul acestei noi lumi a spiritului a fost descoperit și conștientizat cu greu, abia prin Kant, dar nici acolo în mod deplin: prin imperiul libertății propriu rațiunii umane, cultura occidentală își înțelege pe deplin specificitatea ontologică.

„Se poate ajunge astfel la afirmația: natura contrazice cultura, dar nu și aceasta pe cea dintâi.”² Vedem aici în primul rând faptul că spiritul și natura

¹ C. NOICA, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p. 75.

² C. NOICA, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p. 75.

nu se află decât într-o „contradicție unilaterală”¹, dar pe de altă parte, în această contradicție unilaterală, opusul care nu se opune, cultura, integrează opusul care se opune. Ce înseamnă însă această integrare? Permite ea admiterea unei independențe a naturii față de cultură? Firește că nu, altfel nu am putea vorbi despre integrare. Natura, odată ce există cultura, spiritul, nu mai poate exista decât în interiorul acestuia, acesta este unicul sens al ideii că cultura integrează natura. Dacă mergem un pas mai departe, trebuie să spunem că prezența naturii în interiorul culturii face ca natura să nu poată avea decât conținuturile pe care i le atribuie aceasta, respectiv spiritul. Așa se face, că natura, deja aici, în această lucrare noiciană, își pierde complet orice autonomie: ceea ce este, adică ființa, fiind permanent perceput, gândit și înțeles doar prin intermediul culturii, al spiritului. De aceea, consider că este impropriu să spui că devenirea într-o ființă din real ar conduce la un moment dat, printr-un fel de „salt calitativ”, la o devenire într-o ființă în spațiul spiritului. Dimpotrivă, devenirea într-o ființă este legea pe care spiritul, rațiunea (și anume rațiunea omului, cea care pornește de la „holomeri”, va spune Noica mai târziu) o proiectează asupra realului pentru a-l transforma pe acesta propriu-zis în real. Nu vorbește Noica despre un „văz-logos”, așadar despre un văz care este *anterior* văzului organic și care-i deschide acestuia abia perspectiva? O schemă a ființei în general, existentă independent de rațiune și de cultură, ar nega specificul *absolut* al acesteia, păstrând în planul naturii și în cel al culturii un element comun, schema de evoluție a ființei. Astfel noi nu am avea de-a face în cazul culturii decât cu o desfășurare mult mai nuanțată a acelei scheme, iar nu cu un plan fundamental diferit. Cele două ar sta propriu-zis pe aceeași treaptă, și nu s-ar putea vorbi despre o integrare a naturii de către cultură.

¹ C. NOICA, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers, București, 1976, p. 75.

MEDITAȚIA ASUPRA CULTURII LA CONSTANTIN NOICA

ADRIANA NEACȘU

Conferențiar universitar doctor
Universitatea din Craiova

Figure importante de la philosophie roumaine, créateur d'une ontologie originale, Constantin Noica a été intéressé aussi de la culture, ainsi que tous ses ouvrages peuvent être considérés comme des analyses du phénomène de la culture, réalisées de diverses perspectives. Pour démontrer que le thème de la culture a été une préoccupation constante pour C. Noica, l'auteur de l'article envisage son première livre, publié dans 1934 : Mathesis sau bucuriile simple) et le dernier, posthume : Modelul cultural european, apparu en 1993. Ainsi, Mathesis sau bucuriile simple est construit sur le schème de la dichotomie entre la culture de type « géométrique » et la culture de type « historique ». De son point de vue, le type « géométrique », qui a comme but l'instauration dans le monde de la beauté formelle de la vérité mathématique, c'est l'expression authentique de la culture, en temps que le type « historique » implique la domination de l'homme par l'histoire, qui transforme les individus dans esprits divoisés, étroites et faibles. A la fin de son carrière, la méditation sur la culture se cristallise chez Noica dans la thèse du modèle cultural idéal, signe de la culture achevée, capable pour ça à être exporté dans n'importe espace géographique et à n'importe configuration culturelle. Ce modèle idéal est représenté par la culture européenne, commencée dans l'année 325, au Concile de Nicée. Il met en pratique le type de culture de l' « Un multiple », où l'exception devienne la règle, étant caractérisé par une limitation qui ne limite pas, par la continue création, le permanent mouvement, et par le défi de la mort. Par conséquent, Noica rejette l'idée de la mort biologique de la culture, avancée par Spengler, et considère que la culture européenne ne peut pas être détruite par des mécanismes internes. Bien que son modèle ait étalé dans plusieurs situations sa précarité, celle-ci est seulement une précarité de fait, pas de droit.

Mots-clé : culture, model culturel, culture de type « géométrique », culture de type « historique », forme structurante de la culture, schème de la culture, Un, Multiple, unité synthétique, unité de synthèse.

Figură importantă în spațiul filosofic românesc, creator al unei ontologii originale, Constantin Noica s-a remarcat și ca teoretician al culturii. Interesul său pentru cultură în calitate de sferă definitorie pentru ființa umană, se manifestă pe parcursul întregii activități publicistice, iar numeroase dintre cărțile scrise pot fi privite ca abordări ale fenomenului cultural din diverse perspective și la nivele distincte de generalitate. În plus, dacă luăm în considerare prima lucrare tipărită în volum de către Noica (*Mathesis sau bucuriile simple*), în 1934, și ultima terminată (*Modelul cultural european*), apărută postum, în 1993, dar căruia el însuși i-a dat forma definitivă, observăm că ambele tratează, în mod explicit, aceeași problemă a culturii. De altfel, ele vor fi și punctele de reper care vor ghida prezentarea de față.

Faptul că la începutul și la sfârșitul carierei sale, filosoful ne prezintă două cărți în care se concentrează asupra aceleiași teme, cea a culturii, departe de a reprezenta un simplu accident în evoluția spirituală a autorului lor, aruncă o lumină semnificativă asupra întregii sale opere, care își revelează astfel sensul.

Într-adevăr, dacă omul nu este om decât prin cultură, dacă ea reprezintă mediul lui propriu, « natural », iar fiecare act semnificativ al său poartă ca semn distinctiv pecetea culturii, înseamnă că a contura o viziune clară, coerentă asupra acesteia, implică a da răspuns la întrebări esențiale privind specificul existenței umane și rosturile ei profunde. Dacă, așa după cum ne spune chiar Noica: „Cultura nu e decât omul însuși”¹, meditația asupra culturii se transformă într-o meditație asupra omului ca individ și colectivitate, asupra condiției umane, constituind cadrul de referință din perspectiva căruia pot fi descifrate și valorizate numeroasele manifestări și activități desfășurate de om de-a lungul existenței sale istorice. Cultura este ca o oglindă în care omul își poate privi cel mai bine chipul, iar o bună radiografie a ei îi permite acestuia să discearnă între autentic și neautentic, oferindu-i șansa de a se reconstrui întru adevărul de sine.

Este drept că demersul poate fi făcut și în sens invers, adică de la om la cultură, și, de altfel, nici nu se poate spune nimic la modul general despre aceasta din urmă dacă nu ești familiarizat cu formele de expresie ale vieții umane și nu ai intima cunoaștere măcar a unui domeniu de excelență a spiritului. În plus, cel care este subiectul culturii este omul, în virtutea libertății căruia, aceasta își schimbă neconținut chipul. Dar așa cum întregul

¹ Constantin NOICA, *Mathesis sau bucuriile simple*, București, Humanitas, 1992, p. 13

are preeminență asupra părților sale, iar logicul întemeiază istoricul, tot așa o viziune sistemică asupra culturii restructurează esențial, retroactiv, sensul tuturor elementelor din care s-a conturat treptat, printr-un demers preponderent inductiv. Miza construirii unui model profund revelator sau măcar semnificativ al culturii, depășește însă simpla înțelegere și valorizare a trecutului, înscriindu-se în zona tentativelor temerare de a modela viitorul în sensul acestuia. Ca orice autentic filosof, C. Noica nu s-a mulțumit deci cu o simplă reflecție savantă dar neutră asupra existenței ci s-a implicat în mod deplin conștient într-un act spiritual institutiv de realitate.

Viziunea sistemică asupra culturii este construită de Noica spre finalul activității sale, semn că aceasta vine să-i încununeze întreaga concepție filosofică, desăvârșind-o. În orice caz, ea este rezultatul firesc și o esențializare a tuturor luărilor de poziție privind atât fenomenul cultural în genere cât și diversele sale forme de manifestare. Însuși continuul său exercițiu în sfera filosoficului, sferă profund reprezentativă pentru cultură, i-a oferit prilejul de a medita asupra acesteia. Astfel încât, putem admite că, într-un fel sau în altul, fiecare carte a lui Noica a fost o treaptă pregătitoare a modelul cultural propus de el.

Faptul că ideea modelului culturii a existat încă de la început, chiar dacă într-o formă incipientă, în mintea acestuia, ne-o dovedește prima sa carte, amintită deja: *Mathesis sau bucuriile simple*. Lucrarea este construită pe schema dihotomiei dintre cultura de tip « geometric » și cultura de tip « istoric », dezavuând-o însă pe ultima și încercând să o propună pe cea dintâi drept modelul autentic, care dă seama cel mai bine de ceea ce reprezintă cu adevărat cultura și modul de a fi uman.

În viziunea sa, cultura de tip « istoric », promovată de spiritul istorismului, profund relativist, de toate sistemele filosofice neidealiste și de cele care tind să ajungă, în demersurile lor, dincolo de om, este o cultură care nu face decât să ne altereze, care, în loc să ne unească, dezvăluindu-ne identitatea cu noi înșine, ne divizează în lume ca o mulțime de singularități lipsite de solidaritate, făcându-ne astfel egoiști, cu spirite înguste și neputincioși. În cultura de tip « istoric », cea care domnește este istoria, una singură, care se desfășoară implacabil târându-l pe om o dată cu sine, iar acesta abdică pur și simplu în fața ei, construindu-și, în același timp, iluzia că participă în mod activ la ea, în calitate de subiect, capabil să o schimbe, să-și impună voința, acordându-i astfel realului noi dimensiuni.

De fapt, cultura de tip « istoric » este „o cultură în care primează destinul. Ea e deci o cultură oarbă. Plină de prezente, e adevărat. Dar a trăi nemijlocit printre prezente, a te confunda cu ele, a ființa o dată cu ele —

înseamnă a renunța la omenie, sau a o depăși. A trăi ca om al unei culturi de tip istoric înseamnă, poate, a trăi ca arborii, ca păsările sau — cine știe? — ca îngerii. E altă viață, în planul culturii vorbind, decât viața omului. E mai puțin, sau mult prea mult. Cultura de tip istoric e biologică sau, atunci, e angelică. Religia ne-a făgăduit perspectiva cea de a doua. Istorismul vrea să ne reîntoarcă la perspectivele biologiei?”¹

Răspunsul lui Noica este că, deși nu pare, iar adepții istorismului neagă acest lucru, în realitate, așa este; or, viața la nivel biologic este, totuși, ceva trivial, nespecific omului, care trebuie s-o depășească instituind, între două pulsații vitale, cultura, adevărata cultură, blazonul distinctiv al omului, construit după propriul său chip și care-l smulge definitiv din biologic. În acest sens, cultura ca atare nu poate fi decât una de tipul « geometric », desigur că numai în spirit, nu și în conținut, care trebuie să etaleze o mult mai bogată diversitate. Spiritul reprezintă, de fapt, atmosfera generală care impulsionează creația culturală, stilul care o definește, precum și înțelesurile ei profunde, ceea ce o întemeiază și o justifică.

Astfel, o cultură de tip « geometric » are ca scop instituirea în lume a frumuseții formale a adevărului matematic, care poate să cuprindă într-o ecuație abstractă fiecare lucru în parte și toate la un loc, de la cele strict individuale până la întregul univers. Acest scop este în primul rând unul al ordinii, al raționalității logice, pe care nu o găsește în natură, al esențializării și al completitudinii. Expresia concentrată a tendinței specifice culturii o reprezintă idealul de *Mathesis universalis*, deci al științei universale, privită ca un unic sistem, care să ne ofere întreaga cunoaștere asupra lumii, eventual cristalizată într-o singură formulă, exhaustiv revelatorie. Prin asta ne dăm seama că „Idealul culturii noastre e unificarea. Toată cultura noastră pare că suferă după nostalgia unului. Stăruie ceva din spiritul monoteist și în cultură.”²

Pentru Noica, este evident faptul că o asemenea proiecție asupra lumii nu putea fi un rezultat al chipului pe care aceasta ni-l întoarce automat în momentul în care ne îndreptăm spre ea. Ca urmare, cultura este efectul interiorizării spiritului, al căutării de sine, mai întâi în sine însuși și apoi în lucrurile exterioare, pe care le resemnifică potrivit modului său de a fi, și care, astfel, îl « explicitează ». Până și în forma sa științifică, care se vrea din principiu strict obiectivă, încercând să descopere lumea așa cum este, cultura

¹ Constantin NOICA, *Mathesis sau bucuriile simple*, București, Humanitas, 1992, pp. 19-20

² *Ibidem*, p. 11

nu este decât tot o construcție a omului, care dorește cu ajutorul ei să pună ordine și claritate în natură, pentru a o putea înțelege. Și, de fapt, aceasta nici nu este inteligibilă în afara conștiinței noastre.

Caracterul constructiv al culturii este și el tot un semn al spiritului geometric, care organizează spațiul într-o manieră artificială, specifică, depășind astfel datul imediat al experienței cu lucrurile, atrăgându-le pe acestea în cadrele sale interioare, din care nu iese, de fapt, niciodată. Asta înseamnă că spiritul geometriei se caracterizează prin imanență, calitate care se imprimă, inevitabil, oricărei culturi de tip « geometric », iar în cadrul acesteia ea se manifestă ca o orientare către subiect, vizibilă mai ales în sfera filosofiei.

În concluzie, dacă cultura de tip « istoric » este una a naturii, a dinamismului, a curgerii, a vieții, a prezenței și actualității, a transformării, a concretului palpabil și a destinului suveran, cultura de tipul « geometric » este una a spiritului, a abstractului, a irealității, a imobilității, în care nimic nou cu adevărat nu apare pentru că totul este deja dat în spirit, care-și etalează treptat valențele și conținutul. Pe scurt, acest tip de cultură se opune lumii exterioare, care este interiorizată, precum și vieții obișnuite, care este înghețată, nemaifiind surprinsă în mișcare ei. Dar asta nu înseamnă cătuși de puțin că ar prezenta o orientare opusă, către moarte; moartea, finitudinea ține, de fapt, de domeniul istoriei, care pune accent pe durata determinată, fatalmente perisabilă, nu de cel al spiritului, care înseamnă libertate creatoare neîngrădită, prin intermediul căreia cucerește universalitatea și eternitatea.

E-adevărat că, în cadrul sferelor abstracte, viața concretă poate fi uitată, pusă oarecum între paranteze, dar niciodată ea nu este abandonată, negată în calitate de viață ci întotdeauna transfigurată, adică depășită, prin exces, nu prin lipsă, către un alt tip de viață, superioară celei dintâi, în care omul, aparent înstrăinat de sine, se regăsește, dincolo de propria individualitate, în locurile comune ale spiritului, integrându-se astfel în ritmurile generoase și nobile ale umanității. Acest lucru nu presupune deloc lipsa emoțiilor, a pasiunii, afișarea unei indiferențe reci, neimplicate, dimpotrivă, angajarea plină de încredere și cu toate forțele în actul de cultură, pierderea de sine în universal și cucerirea autenticelor, unicelor bucurii, cele care exprimă, fără încrâncenare ci cu seninătate, adevărata *Mathesis universalis* a sufletului.

„ Singurătate, geometrie și eternitate. Există o dialectică a spiritului pe care nimeni n-o poate înfrânge, căreia nimeni nu-i va pune capăt niciodată. De aci, din această linie a spiritului se desfac drumurile adevăratei vieți. Bucuriile ei sunt bucuriile simple, bucuriile formale, acte pure. Regatul

veșnic al vieții noastre spirituale nu se întâlnește decât în zonele singurătății, noaptea, când încep să joace ielele.”¹

De aceea, cultura de tip « geometric » este singura care poate da socoteală de adevăratul chip al nostru ca oameni și numai ea caracterizează « cultura noastră », spune Noica, care încă nu este foarte sigur ce vrea să însemne « a noastră », poate « cultura europeană », poate « cultura greacă », mai degrabă înglobându-le pe acestea într-una singură și, în orice caz, desemnând mediul spiritual în care orice om de cultură european se simte, în mod firesc, « acasă ». La drept vorbind, admite Noica, întotdeauna, alături de cea dinainte, a coexistat și cultura de tip « istoric », dar numai ca o anomalie și numai pentru că oamenii au avut tendința să abuzeze de formalismul culturii « geometrice », trezind astfel reacții adverse. Ca urmare, cele două se întrepătrund, iar rezultatele pentru umanitate sunt dezastruoase.

Singura cale de a ieși din impas este deplina conștientizare a existenței celor două tipuri și opțiunea hotărâtă pentru cultura de tip « geometric », care nici nu renunță, nici nu depășește omenescul din noi, ci îl exprimă în cea mai adecvată manieră și-l potențează, în limitele modului nostru de a fi. Pentru asta însă trebuie să renunțăm la istorie, în sensul că trebuie să refuzăm să ne mai supunem dezechilibrului și curgerii ei implacabile, care degradează, fărâmițează și trece totul în moarte, refuzând ideea reactivismului și a fatalismului, retrăgându-ne din fața ei pentru a putea să ne instalăm, prin intermediul spiritului, în eternitate.

„ Lepădați-vă de istorie. N-ați învățat nimic de la ea, nu știți prin ea decât câteva legende în plus, mai proaste decât ale poezilor. Uitați. Adormiți. Practicați somnul acela particular de care vorbea Leibniz, somn prin raport la câte un lucru, uitare specială a lui. Dar practicați mai ales somnul general, somnul care omite tot. Toată lumea trebuie părăsită, toate actele oprite, căci fiecare act e o eroare și drumul care te duce la adevăr este: imposibilitatea de a face ceva, imposibilitatea de a crede, voi și opera. Să oprim orice mișcare, să omitem tot, să ne dormim somnul general — și pe urmă să visăm. Poate, ca egiptienii din legendă, să visăm despre formele pure.”²

Ce va rezulta pentru omenire în urma unei astfel de întoarceri a spiritului la sine și afirmarea sa în detrimentul vieții biologice, integrată în trama istoriei? O generalizare, pe planul tuturor manifestărilor vieții, a omului moral de tip kantian, care, fără să fie scutit de suferință și de drame,

¹ *Ibidem*, p. 80

² *Ibidem*, p. 44

își controlează instinctele, își înfrânează înclinațiile ignorându-și plăcerea, ținând cont numai de datorie, urmând binele suveran. Noica este de acord că modelul acesta de om este unul absurd, ba chiar ridicol, însă consideră că numai un astfel de ins ar fi pe deplin reprezentativ pentru cultura de tip « geometric », adevărata cultură, cea care exprimă efortul omului de autoîntemeiere prin delimitare de tot ceea ce înseamnă natură. Mai mult, chiar dacă nici un individ real nu va putea întruchipa în mod efectiv acest ideal absolut, modelul rămâne perfect valabil și exprimă adevăratul destin al omului.

Peste mai bine de cincizeci de ani, și ca rezultat al întregii sale experiențe teoretice, ideea modelului cultural revine în gândirea lui Noica, de data aceasta mult îmbogățită, nuanțată și foarte bine structurată, astfel încât, prin intermediul ei, Noica ne propune o veritabilă concepție de filosofie a culturii. Este adevărat că vorbind de « model cultural », filosoful are în vedere în mod exclusiv modelul culturii europene, dar acest lucru nu-l relativizează câtuși de puțin, de vreme ce, din perspectiva autorului său, el este, de fapt, singurul model în adevăratul sens al cuvântului, semn al unei culturi depline, capabil de aceea să se imprime în oricare alt spațiu geografic și indiferent cărei configurații culturale. De altfel, aceasta distincție între « cultură » și « configurație culturală » este una fundamentală, și evidențiază gradul de realizare sau de împlinire culturală al diverselor comunități umane care fac conținutul istoriei.

Reluând, așadar, problema istoriei dintr-un alt punct de vedere, privind-o acum nu ca un factor distorsionant al esenței umane, ce favorizează neapărat biologicul și relativul, curgerea și degradarea culturii, ci, înțelegând-o, pur și simplu, ca mediul firesc în care apar și se dezvoltă diverse forme de manifestare culturală, poziția lui Noica se nuanțează. Așa încât, dacă înainte caracterul ei strict obiectiv, pus în balanță cu suplețea spiritului, era considerat un semn de inferioritate, acum apare drept o virtute, căci îi conferă un cuprins, adică un conținut autonom, independent de orice interpretare și de orice sens pe care ar dori să i-l acorde tiranii „luminați”, care își arată astfel stupiditatea.

„Ca dovadă că istoria nu așteaptă de la inteligențele dezabuzate să fie pusă în oarecare ordine, ci se grădinește singură, stă faptul că noi nu știm a da decât *nume* marilor unități istorice, botezându-le « culturi ». Dar ce sunt ele? Conținutul unităților acestora și identitatea lor istorică sunt evidente; în schimb, care e natura și structura lor, rămâne un obiect de investigație, iar

caracteristic pentru obiectivitatea *organizată* a istoriei este nevoia de a găsi un model al culturii, așadar de a propune (...) o imagine spectrală a ei.”¹

Modelul reprezintă o simplificare care face inteligibilă cultura, dar el este ceva real, care funcționează impulsivând-o pe aceasta din interior, nu este un simplu construct al minții noastre, care are sarcina să-l degajeze din multitudinea formelor de manifestare ale respectivei mari « unități istorice ». La rândul său, modelul ia naștere pe baza unei structuri specifice, suficient de puternice și de vii încât să se transforme într-o « formă structurantă », modelatoare, adică generatoare de model. În momentul însă în care vom analiza structura, vom găsi că ea se reduce, inevitabil, la o schemă, care exprimă cel mai simplu dar fundamental raport între elementele culturii, raport care o definește pe aceasta în mod esențial. Iar pentru că, în fond, cultura reprezintă o unitate care cuprinde în sine o pluralitate de complexe organizaționale, Noica ajunge la concluzia că raportul fundamental care stă la baza a ceea ce numim cultură este raportul dintre Unu și Multiplu.

Nu putem să nu remarcăm aici aceeași viziune ordonatoare vizavi de cultură, același recurs la spiritul matematic, care domnea în mod absolutist în cazul culturilor de tip « geometric ». În același timp, raportul dintre Unu și Multiplu, pus în discuție în mod explicit și într-o manieră programatică de către Platon în dialogul *Parmenide*, este un raport de gândire care stă la baza întregii filosofii antice, rămânând până astăzi o problemă importantă a meditației filosofice. Noica însă ne atrage atenția că, pentru a surprinde specificul culturii, trebuie să evităm interpretarea raportului în sensul obișnuit, de « unificare a unui divers », socotind că este mult mai sugestivă aceea de « diversificare a Unului ». Asta înseamnă că, în realitate, raportul dintre Unu și Multiplu nu este de un singur tip, ci că există o diversitate de « rapoarte » (în sensul de conexiuni vii, opuse « raporturilor », calificate drept simple relații abstracte) între ele, rapoarte care configurează, la rândul lor, diverse tipuri reale sau posibile de cultură, constituindu-se în calitate de scheme ale acestora. În acest sens, cercetând « tabloul » relațiilor dintre cele două elemente fundamentale ce stau la baza culturii, Noica ajunge la concluzia că există cinci rapoarte posibile între Unu și Multiplu: 1) Unu și repetiția sa; 2) Unu și variația sa; 3) Unu *în* Multiplu; 4) Unu *și* Multiplu; 5) Unu multiplu.

„Este adevărat că în culturile sau în configurațiile culturale apărute în istorie nu se poate vorbi de un tip de cultură « pur »; în toate apar, cu

¹ Constantin NOICA, *Modelul cultural european*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 39

intensitate mai mare sau mai mică, trăsături din cele cinci rapoarte ale tabloului. Dar pentru fiecare configurație este caracterizator *accentul* pus pe un anumit raport al tabloului, sub semnul lui desfășurându-se, pe toate planurile, câte o comunitate istorică.”¹

Astfel, « Unu și repetiția sa », reprezintă schema fundamentală a culturilor de tip totemic, primitive, în care domnește dogmatismul, stagnarea, și în care orice excepție apărută infirmă regula, fiind drastic sancționată. « Unu și variația sa », este schema culturilor monoteiste atât în varianta lor religioasă cât și în cea laică, nord-americană, în care excepția nu face decât să confirme regula, care, în generozitatea ei, admite o serie de libertăți, dar care nu sunt decât variații ale regulei, ale Unului. « Unu în Multiplu », exprimă culturile de tip panteist, precum cea indiană, în care Brahman, absolutul, se află peste tot în lume, și în care excepția lărgeste regula, modelând-o, transfigurând-o, pentru ca aceasta să poată da seama de excepția însăși. Penultimul raport, « Unu și Multiplu », reprezintă culturile de tip politeist, precum cea greacă, în care Multiplul, reprezentat de lume, stă alături de Unu, principiul ei întemeietor, căpătând chiar preeminență asupra acestuia, dar are nostalgia Unului, deoarece, în calitate de excepție, proclamă neconținut regula (Unu), fără a reuși s-o întâlnească vreodată în realitate, pentru că aceasta este un ideal, un absolut.

Toate aceste scheme, reprezentative pentru diverse tipuri de culturi întâlnite în istoria umanității sunt, din punctul lui Noica de vedere, neputincioase să treacă în stadiul de structură vie, formatoare de realitate, de model cultural. Ca atare, ele rămân definitiv în condiția de simple scheme, și chiar dacă trec direct într-un model cultural, nu reușesc niciodată să întemeieze o cultură, astfel încât marile configurații istorice care funcționează pe baza lor nu sunt, în realitate, decât simple configurații culturale. Limitate, perisabile, închise definitiv în sine, incapabile de evoluție, ele nu posedă decât parțial trăsăturile care caracterizează adevărata cultură, structurată și restructurată continuu prin exercițiul formei, de către un model puternic, creator.

Aceste trăsături sunt următoarele: „1. o supranatură, schimbând raportul dintre om și natură în favoarea celui dintâi; 2. o cunoaștere rațională, dincolo de cea naturală, care este doar descriptivă, cunoaștere capabilă să integreze raționalul; o superioară organizare științifică și o tehnică de viață, cu lărgire a existenței și cunoașterii proprii prin istorie; 4.

¹ *Ibidem*, p. 45

un orizont deschis, ca o limitare care nu limitează, până la ieșirea prin creații din timpul istoric.”¹

Singurul capabil să genereze toate caracteristicile culturii în înțelesul ei deplin este, prin urmare, ultimul dintre rapoarte, adică « Unul multiplu », care implică faptul că Unul, fără să fie preeminent, se distribuie, fără să se împartă, explodând continuu într-o mulțime de unități care încearcă, la rândul lor, să fie asemenea Unului original, adică unități multiplu diversificate. Acest raport desemnează tipul de cultură în care excepția devine regulă, instituindu-se în locul acesteia, așa cum omul, excepție a naturii, se insinuează în regulă a ei, iar geniul dă măsura umanității. El este acela care a reușit să transforme schema în structură imprimându-i Unului mișcarea de diversificare. Prin urmare, forma structurantă, ce stă la temelia modelului cultural autentic, este *unitatea sintetică*. Ea nu trebuie confundată cu *unitatea de sinteză*, care este o unitate de concentrare, reductivă, în timp ce prima reprezintă o unitate de expansiune.

De aici rezultă că nu există decât un singur model cultural autentic, care informează și, în același timp, explică singura cultură deplină. Iar aceasta, ne spune Noica, este cultura noastră, adică (hotărându-se de data aceasta asupra a ceea ce înseamnă « a noastră »), cultura europeană, apărută încă din anul 325 e.n., la Conciliul de la Niceea, prin delimitare conștientă de cultura greacă, păgână. Această cultură europeană nu este deci cea strict occidentală ci are drept temelie reală acea gândire profundă și de anvergură elaborată timp de secole în spațiul civilizației bizantine. Numai ea este cea care a cultivat la toate nivelele formele de Unu multiplu, le-a conștientizat, le-a conferit autonomie și le-a ridicat la rang de valori, care se caracterizează tocmai prin faptul că se distribuie fără să se împartă, adică, spre deosebire de bunuri, pot fi consumate fără să se distrugă. Sistemul sau lumea valorilor întâlnite peste tot în jurul nostru și care ne jalonează existența, nu reprezintă altceva decât structura culturii, transpusă în sfera istoriei, și, în același timp, formează, din perspectiva lui Noica, *modelul culturii europene*. Iar acesta, în calitate de model desăvârșit al culturii, poate fi « exportat » de cultura europeană și adoptat, asimilat de oricare alt tip de configurație culturală, căreia îi servește ca etalon, oferindu-i șansa de a se transforma în cultură. În plus, spre deosebire de modelele închise, limitate, modelul european este etern prin propria sa natură.

Într-adevăr, una din trăsăturile culturii adevărate este limitația ce nu limitează, adică deschiderea fără pierderea identității, continua devenire,

¹ *Ibidem*, p. 34

inventivitatea, creația și, prin aceasta, sfidarea morții. Ea este din plin ilustrată de cultura europeană, care asimilează, selectiv, valorile multiplelor configurații culturale, refuzând să se închidă în sine și acordând, cu generozitate, oricui, propriile sale valori, capabile de o uimitoare penetrare prin faptul de a fi, deopotrivă, extrem de accesibile și cu o forță explicativă superioară, pentru că este „mai adevărată istoric”.

Fiind prin excelență expresia dinamismului și a vieții, cultura europeană nu poate fi distrusă prin mecanisme interne. De aceea, Noica respinge ideea morții biologice a culturii, avansată de Spengler, și desfide pe toți cei care se lamentează clamând neputincios și isteric inevitabilul sfârșit al Europei. Spre deosebire de aceștia, Noica afișază un optimism robust, asigurându-ne că toate neîmplinirile culturii noastre se datorează oamenilor, în special politicienilor, și nu modelului său, care este perfect și, ca atare, constituie o călăuză în vederea reglementării valorice pe viitor a propriilor noastre acte. Iar dacă modelul și-a arătat, în multe cazuri, precaritatea, aceasta este numai una de fapt, nu de drept.

În ultimă instanță, Noica admite, ca o posibilitate, dispariția culturii europene, în ceea ce privește conținutul ei. „Dar dacă ar dispărea cultura europeană, încă ar putea supraviețui ceva din ea: modelul pe care l-a dat lumii istorice. El ar reapărea drept conștiința de sine a oricărei alte culturi depline – în cazul în care va mai fi vreuna.”¹

¹ *Ibidem*, p. 27

INDIVIDUAL-GENERAL ÎN METAFIZICA LUI NOICA

ADRIAN NIȚĂ

Conferențiar universitar doctor
Universitatea din Craiova

The paper analyses the relationship between individual and general in Noica's work. For this, we will focus in the first two parts on the couple individual-general in the being of things and in the being of the second instance. In the third part, we will present the interest of Noica for „rehabilitation of individual”, in the forth part we will focus on 'holomer', and in the final part on the main features on the theory on individuality in Noica's work.

Key-words: *Romanian philosophy, metaphysics, Noica, individual, general, ontological model, holomer, instances of the being.*

Ne propunem în textul de față să analizăm relația individual-general în opera lui Noica. Pentru a răspunde la întrebarea „cum funcționează raportul dintre individual și general în opera lui Noica, adică la nivel ontologic, logic și cultural, pe de o parte, și la nivel socio-politic, pe de altă parte”, vom trece în revistă în primele două părți ale textului felul cum este abordată tema aceasta în ontologia lui Noica, și anume în ființa lucrurilor și în ființa de-a doua instanță. În partea a treia vom analiza preocuparea lui Noica pentru reabilitarea individualului, în partea a patra vom trata despre holomer, iar în ultima parte vom prezenta liniile de forță ale teoriei individualității.

I. RELAȚIA INDIVIDUAL-GENERAL ÎN FIINȚA LUCRURILOR

După trecerea în revistă a carierei limitației, pe cele șapte planuri ale ei, Noica arată din nou heterogenitatea ființei, dar de data asta din perspectiva generalului, individualului și determinațiilor ce „zac” în ființa lucrurilor. Ca expresie a generalității, ființa lucrurilor apare sub forma unui aspect general, așa cum e cazul, de exemplu, cu ființa arborelui, spre deosebire de ființa unui arbore anumit. Acest aspect de generalitate din felul cum ne apare ființa ne trimite la altceva. Fiecare lucru apare drept altceva, dar nu unul extensiv, în sensul că ar reprezenta o realitate între realități, ci „apare ca

altceva în el însuși. Este în el ceva mai adânc decât el”¹. Fiecare lucru este altceva în și prin ființa sa, are un chip, are o identitate. Mai mult, are o lege care îi este proprie și sub care stă. Așa se face că a susține despre un lucru că este înseamnă a-i surprinde identitatea, înlănțuirea și organizarea lui, adică tocmai aspectul de generalitate. Fiind vorba de generalitatea internă, Noica numește orice generalitate ontologică „general”.

Dar simplul general nu poate da ființa lucrului, căci aceleași distensiuni ale închiderii ce se deschide, adică temporalitatea, spațialitatea și câmpul, ce au oferit aspectul de generalitate, vor da și aspectul de individualitate al lucrurilor. Cea mai pregnantă expresie a individualității este organismul, crede Noica, la care se observă nu numai dubla limitare sau unitate, interioară și exterioară, dar și tensiunea unității interne. Dar oricât de exemplar ar părea din punct de vedere ontologic, organismul nu poate obține de la sine sensul deplin al ființei, deoarece poate să cadă în repetiția de sine².

În fine, în afară de general și de individual, ființa lucrurilor mai presupune determinațiile. Ca manifestări ale lucrurilor, determinațiile sunt aduse de câmp, cu specificările și polarizările lui, cu diversificarea lui în puncte ce reflectă fiecare în parte întregul câmp.

Avem acum termenii ființei (generalul, individualul și determinațiile), puși atât de bine în evidență de închiderea ce se deschide. Prin intermediul lor, Noica ne propune să vedem în modelul ontologic, spre care conduce spațio-temporalitatea trecută în câmp, un adevărat cifru al ființei, un cod al ființei. Astfel, modelul ontologic, prezent în tot ce ființează, în toate lucrurile individuale, este alcătuit dintr-un general, un individual, o dublă serie de determinații și o conversiune. Schematic, modelul ontologic poate fi redat în felul următor³: Individualul își dă oricâte *determinații* libere sau contingente dar aceleași *determinații* pot ține de o diversitate controlată de General.

Pentru ca modelul ontologic să se împlinescă, și astfel modelul să atingă prima instanță a ființei, este obligatoriu ca determinațiile individualului să se acopere perfect cu determinațiile generalului. Altfel, nu putem vorbi de realități individuale în deplinul sens al termenului.⁴

¹ NOICA, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 244.

² *Ibidem*, pp. 251-252.

³ *Ibidem*, p. 260.

⁴ *Ibidem*, p. 344.

Ca model interior, modelul ființei acționează în realitățile individuale în mod funcțional. Deși nu are o realitate independentă, el reprezintă totuși în lucruri ceea ce este „mai adânc real în ele decât ele însele”¹. Funcționând ca un principiu ontologic în interiorul lucrurilor, și *din* interiorul lucrurilor, ființa ca model face cu puțință lucrurile dinlăuntrul lor, ceea ce face ca vechea idee a transcendenței să fie reconsiderată odată cu această importantă idee nicasiană. Astfel, modelul are, după Noica, mai degrabă un caracter transcendental. Este însă un transcendental de tip heideggerian, mai degrabă condiție de posibilitate a lucrurilor individuale, decât un transcendental kantian rămas în formal, cu un caracter simplu funcțional: „În timp ce, însă, transcendentalul kantian rămîne în formal și are un caracter doar funcțional (deși unul atît de complet și adîncit încît a putut fi valabil prin sine, ca un moment crucial în istoria gîndirii), transcendentalul unui model al ființei, cum este cel propus, revendică pentru el un caracter mai mult decît funcțional. El este de conceput, nu drept un schematism care ar opera peste tot cu precizia unui cod, ci drept un temei activ în toate lucrurile.”²

Această identificare a transcendentului cu transcendentalul se petrece în modelul în realizare: ființa prezentă în lucruri este temeiul ființării determinate, nefiind în același timp un lucru determinat: „Ființa din lucruri nu e de căutat nici în transcendent, nici în transcendental dacă acesta este un simplu schematism și nu o întemeiere, ci în lucruri ele însele. În lucru, transcendentul coincide cu transcendentalul. Într-adevăr, prin ceea ce îl face cu puțință în formalul și materialul său, adică prin transcendental, lucrul se depășește pe sine permanent și trimite dincolo de sine, se transcende”³. Atunci când modelul din lucruri se împlinește, acestea nu vor intra în echilibru, ci în devenire. Devenirea apare astfel ca model realizat sau, din altă perspectivă, este ființa lucrurilor. Devenirea apare drept modalitatea matură a realului ce se produce atunci când sunt îndeplinite mai multe condiții: este prezentă o închidere ce se deschide; aceasta trebuie să persiste; închiderea trebuie să se deschidă iar deschiderea să fie către sau în sânul a ceva general.⁴

¹ *Ibidem*, p. 302.

² *Ibidem*, p. 305.

³ *Ibidem*, p. 307.

⁴ Vezi *ibidem*, p. 314.

II. RELAȚIA INDIVIDUAL-GENERAL ÎN FIINȚA DE-A DOUA INSTANȚĂ

Dar devenirea, deși este ființa lucrurilor, nu este ființa ca atare. Deși ne întâlnim aici cu ființa, nu o avem în întregime. Explicația este că devenirea este *prima instanță a ființei*, analiza urmând să se ridice la nivelul următor, al ființei secunde. Această ființă de a doua instanță este *elementul*. După o primă caracterizare, elementul este acea ordine de realitate în care sunt împlântate lucrurile și care le face să fie¹. Atunci când un lucru pierе, el se întoarce în ceea ce era, adică se întoarce la realitatea din sânul căreia a devenit. Mai mult, lucrurile sunt în elementul lor și au fost în elementul lor, căci lumea elementelor este foarte extinsă și foarte diversificată; există astfel „elemente originare cu realitate și permanență, dacă acordăm permanență câmpurilor materiale; elemente originare dar fără permanență (ca viața, care ar putea dispărea și apoi cândva reapărea); elemente originare dincolo de problema duratei (ca rațiunea, ce poate dispărea cu ființele raționale, dar este, în sine, fără durată); elemente provizorii, ca sensurile comunităților istorice; și cvasi-elemente, ca acelea morale din spațiul imediat al omului”².

Dincolo de faptul de a fi o ordine de realitate în care sunt împlântate lucrurile, dincolo de faptul de a fi un general concret, elementul este eminent un mediu extern ce poate deveni mediu intern. Este un fel de sânge al realității, așa cum este cultura, care inițial reprezintă ceva exterior nouă, cu universul ei de cunoștințe ce trebuie învățate, dar care devine apoi un mediu interior pentru toți cei care se adapă din apa sa limpede și rece. Tot la fel, valorile sunt inițial exterioare, dar se pot prefăce în principii de viață, călăuzindu-ne vorbele și faptele și acționând din interiorul nostru spre exteriorul lumii în care ne ducem existența.

Deși lipsit de chip, elementul ca ființă secundă are o structură bine determinată. Spre deosebire de modelul din lucruri, a cărui structură conține un individual, un general, două serii de determinări și o conversiune, ființa apare acum ca o difuziune, ca un univers de fenomene și manifestări care își pot închide deschiderea sau pot rămâne suspendate deasupra lumii și în aceasta. În felul acesta, modelul „a prins realitate; schema ființei a căpătat subzistență. Elementul este astfel modelul ontologic în libera lui subzistență față de lucruri, dar cu preeminența din model a determinațiilor purtătoare de rest. Nu este încă modelul ontologic *dezvăluit* în individualul și generalul său, ci modelul *învăluit*, respectiv mediul alcătuit din determinații

¹ *Ibidem*, p. 333.

² *Ibidem*, p. 342.

generatoare de individual și general. Ființa secundă n-are chip propriu-zis (o individualitate) și de aceea nu este direct perceptibilă; nu este nici lege, și de aceea nu e științific inteligibilă. Este mediul învăluitor care poate deveni mediu învăluit¹. Avem, așadar, la acest nivel al ființei, nu un individual și un general care să dea câmpul unor determinații, ci mediul liber al determinațiilor comune atât individualului cât și generalului, din care se pot desprinde individualul și generalul.²

Vedem cum elementul se prezintă ca un fel de general concret, căci lumea determinațiilor se constituie într-un mediu care, trecând într-un mediu intern, va da atât realitățile individuale cât și legi de ansamblu.

Dacă lucrurile individuale apar ca fiind impenetrabile, elementele se întrepătrund, se încrucișează, se compun, se înmănunchează sau se subsumează. O dublă coexistență pare să le fie proprie: una în adâncime, prin subsumare și interpenetrație, și alta înfășurată, în concentrație. Ființa, privită de la acest nivel, apare ca o împachetare de elemente, așa cum ființa de primă instanță ne-a apărut ca o împachetare de deveniri. Asta nu înseamnă, dsigur, că la nivelul ființei secunde nu am avea devenire. Aceasta este prezentă³, dar este un alt fel de devenire, una de ordin secund, ce permite multiplicarea nesfârșită.

Având o realitate de alt gen decât lucrurile, elementul trebuie să fie descris prin apel la alte categorii decât cele clasice. Așadar, nici predicatul naturii în genere (cum vedem în *Sofistul*, de Platon), nici ale naturii moarte sau vii (cum este cazul categoriilor lui Aristotel), dar nici ale naturii reflectate de conștiință (celebrele categorii kantiene). Vom găsi astfel la nivelul elementului următoarele categorii: unu multiplu, totalitate deschisă, limitare ce nu limitează, comunitate autonomă și real-posibil-necesarul⁴.

Este evident că, din această nouă listă de categorii, cu adevărat nouă este categoria unului multiplu: acesta exprimă, după Noica, natura ființei, ca și pe cea a oricărui element în care se specifică unul multiplu; el comandă toate celelalte categorii și le transformă în adevărate modulații ale sale. Din alt punct de vedere, există o perfectă deducție metafizică a tabelii categoriilor, în care din categoria unului multiplu, Noica le obține pe toate celelalte: unu multiplu este din perspectiva exteriorității o totalitate deschisă; din perspectiva interiorității este o limitare care nu limitează; din

¹ *Ibidem*, pp. 343-344.

² Vezi *ibidem*, p. 345.

³ Vezi *ibidem*, p. 353.

⁴ Vezi *ibidem*, pp. 364-371.

perspectiva condiționării exterioare este o autonomie; iar din perspectiva condiționării interne este real-possibil-necesitate¹.

Categoriile permit înțelegerea unității profunde care există între ființă pe de o parte și devenire pe de altă parte. Această unitate se regăsește în conceptul nicasian de *devenință*. Abia acum ontologia poate afirma că s-a apropiat, cu un pas, este adevărat, de ființă. Am văzut cum ontologia identifică spectrul ființei mai întâi în lucruri, ca model, apoi o vede ca model subzistent, în ființa de a doua instanță a elementelor și, în fine, în elementul unic al deveninței². Din acest gând nicasian, am putea conchide că devenința este altceva decât ființa elementului. Dar în paragraful imediat următor, Noica susține că elementele sunt modalități ale devenirii întru sine care este devenința³. Prin intermediul modelului ontologic, elementele oferă temeiul pentru a avea întruchipări individuale, atât reale cât și posibile, dar și ordini generale, ce sunt real-possibile. Elementul este rațiunea ce face ca materia sau spiritul ca elemente să fie atât staționare cât și într-o continuă prefacere. În acest fel, devenința, ca ființă de-a doua instanță, este simultan o expresie a stării și a procesualității. Așa se face că în termenul de devenință sunt sugerate mai multe conotații esențiale: „1) devenirea, dar una staționară, de vreme ce substantivul verbal 'devenire' a trecut în starea efectivă a substantivului, devenință; 2) raționalitatea, rostul, caracterul categorial; 3) posibilitatea sau real-possibilul, de vreme ce 'devenință', de la 'devenire' este cu sufixul 'ință' solidară cu puțință[,] de la putere; 4) în sfârșit[,] e sugerată ființa (care de fapt este 'fientia', de la verbul fieri, a deveni), prin alcătuirea însăși a cuvântului devenință. În termeni medievali, s-ar putea spune că devenința poartă în ea, cu cele patru caractere ale ei: o ratio fiendi, a devenirii; una formandi, a structurării; una producendi, a creației, și o ratio essendi, a ființării”⁴.

III. ÎNCERCĂRILE LUI NOICA DE REABILITARE A INDIVIDUALULUI

Interesul lui Noica pentru individual, și dorința de a-i alocă un loc central în raport cu comunitatea din care face parte, în raport cu natura, în

¹ Vezi *ibidem*, p. 371.

² Vezi *ibidem*, p. 385.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 386 (să notăm în paranteză că în acest pasaj există o serie de greșeli de redactare: în afara celor semnalate deja de noi, ar mai fi trebuit subliniate cu italice toate cuvintele latinești din text, ar mai fi trebuit puse câteva virgule și ghilimele etc.).

raport cu tot ceea ce înseamnă general, se observă limpede în cele cinci încercări de reabilitare ale individualului¹. Într-un text din 1929, *Logica națională*, Noica arată că problema raportului dintre individual și general este așezată pe un cerc vicios: atunci când se susține că individualul trebuie să se subordoneze colectivității se are în vedere un criteriu cantitativ. Colectivitatea este superioară individualului numai din punct de vedere numeric. Dar superioritatea este numai aparentă, căci nu numai că un colectiv nu primează asupra individualului, dar „acesta pare mult mai bine dotat pentru spiritualizare și desăvârșire. Căci are multă suplețe și mai multă agilitate. Materia neapăsându-l decât în mică măsură, individul se poate aventura spiritualicește, poate impune primatul duhului asupra cărnii, poate transcende.”² În cazul în care avem de-a face cu generalul dat de națiune, putem observa că națiunile sunt „grave, constrânse, posomorâte”. Fiind limitate din toate părțile de materie, națiunile sunt „încovoiate și biciuite” de acestea, neputând niciodată să se spiritualizeze³. Exact acesta este sensul rezolvării raportului: deși este adevărat că o națiune se poate însufleți, ea nu se poate spiritualiza, așa cum e cazul cu un individ.

Noica arată că un individ are două posibilități fundamentale, una materială, de viață, de a persista ca individualitate, și alta spirituală, logică, de a se desăvârși ca personalitate. Deosebirea dintre individualitate și personalitate se face pe baza necesităților funcționale diferite ale materiei și ale spiritului. Or, individualitatea, comună omului, animalului și plantei, după Noica, „se naște prin perfectarea spiritului. Și procesul acesta de perfectare se produce grație unui efort de activitate liberă a individului, grație unui efort de cunoaștere și desăvârșire, printr-o dispoziție mintală – adică logic.”⁴

Chiar dacă atât individualul cât și națiunea, consideră Noica, funcționează la fel ca un organism, există o importantă deosebire între cele două entități: individul are capacitatea de a funcționa „de la sine”, în vreme ce națiunea funcționează „prin sine”. Un individ se poate dezvolta printr-o finalitatea naturală interioară, astfel încât organizarea sa fiziologică nu are

¹ A se vedea Adrian Niță, *Noica: o filosofie a individualității*, București, Paideia, 2009, pp. 14 – 18.

² Noica, *Logica națională*, în Noica, *Echilibrul spiritual. Studii și eseuri. 1929-1947*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Humanitas, 1998, p. 42.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, pp. 42-43.

nevoie să fie înțeleasă logic pentru a funcționa. În schimb, corpul național este mult mai greu de mișcat, mult prea disident pentru a activa de la sine¹.

Reabilitarea individualului din *De caelo* (1937) pornește de la constatarea că „individul ordinii politice, pe care noi toți o trăim pînă azi, prezenta acest aspect, paradoxal în termeni: era plin de drepturi, fiind totuși lipsit de puteri”². Este un individual anemic în fața puterilor anonime (cosmosul, istoria și masele). Calea de ieșire din această tiranie a generalurilor nu este cea politică, cum pare să lase să se înțeleagă din *Logica națională*, ci o cale spirituală. Numai umilința păcatului, numai ispășirea dată de învinovățire mai poate salva individul contemporan din fața atâtor generaluri care îl pot sufoca.

Dacă în *Logica națională*, individualitatea viza oamenii, animalele și plantele, în *Sentimentul românesc al ființei* (1978) tema individualității are un sens mai larg: tot ceea ce ființează în mod efemer, toate fapăturile de o clipă pot fi grupate sub denumirea de „individuali”. Tot ceea ce a primit chip și s-a supus devenirii și dezagregării poate fi un individual, de la marele individ, care este pământul, și pînă la o galaxie, de la o societate și pînă la viața însăși. Principala problemă filosofică – problema ființei – se pune tocmai pentru asemenea fapături de o clipă, iar nu pentru permanențele materiale ori inteligibile³.

Reabilitarea individualului tocmai aici trebuie să fie realizată, căci în aceste întruchipări de o clipă se poate „împlînta” ființa. Prin sine, individualul nu este nimic, dar fără el ființa ar fi un simplu cuvânt fără conținut. Individualul presupune, în plus, condiția actului și potenței, dimensiunile temporale, întreaga arhitectonică a ființei ce se construiește tocmai pe scheletul unei întruchipări individuale ce s-a desprins din haos⁴.

O profundă meditație cu privire la raportul dintre individual și general, marcând totodată cea de-a patra tentativă de reabilitare a individualului, este înfăptuită în *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan* (1978). Aici se arată felul cum funcționează un individual pe baza modelului ontologic. Tripletă categorială individual-determinații-general se întâmplă însă în unele cazuri să fie realizată doar parțial, caz în

¹ *Ibidem*, p. 44.

² NOICA, *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului*, București, Humanitas, 1993, p. 108.

³ NOICA, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Eminescu, 1978, pp. 76-77.

⁴ *Ibidem*, pp. 78-79.

care entitatea respectivă manifestă un fel de boală ontică: catholita, todetita, horetita, ahoretia, atodetia, acatholia. Cazul acatholiei, de exemplu, îi prilejuește lui Noica câteva reflecții interesante cu privire la individualitate. Așa aflăm că individualitatea este desprinderea de „inerția generalității umane” căci nu oricine este un individ. Cum oamenii sunt simple realități particulare din specia „om”, ridicarea la generalitate nu este garantată¹.

În fine, adevărata reabilitare a individualului se realizează în *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986). Deși aici nu mai apare expresia „reabilitarea individualului” (ca în în *De caelo* și *Sentimentul românesc al ființei*), ori „liberarea individului” (ca în *Logica națională*), Noica nu face altceva decât să-și pună laolaltă ideile sale vechi de câteva decenii și să elaboreze o construcție speculativă în care individualul, și în special un anumit fel de individual, joacă rolul cel mai important.

Aflăm astfel că individualul este o împachetare de generaluri, tot așa cum, de exemplu, Porfir a considerat că este locul de intersecție a cinci generaluri, sau Aristotel, după care individualul este locul de intersecție a zece generaluri. După Noica, individualul este o tăietură în ființa generalului, astfel încât separarea absolută a individualului de general este de neconceput². Cel mai clar se observă acest lucru la holomer, ce nu este altceva decât un individual cu toate generalurile lui, adică un individual-general. Așa că, departe de a fi inefabil, individualul nicasian are tot atâtea nume câte dimensiuni ființiale are³.

Pagina de jurnal ce mărturisește despre aceste preocupări obsesive este mai mult decât grăitoare. Într-o însemnare din, probabil, 1980, el susține că vrea să aducă reabilitarea individualului, dar nu a efemerului, ci a individualului cu măsura lui. Este o încercare de a da sens tocmai clipei, tocmai acelor fapte de o clipă. Este o încercare îndreptățită de faptul că totul, de la religie și până la poezie, *y compris* bunul simț, a reușit să strivească individualul, lucru observabil cel mai bine în logică⁴. Noica are în vedere faptul că în logică un individual este tratat numai din perspectiva formei lui. O propoziție cum este „Socrate este muritor” are aceeași formă ca „Elpenor este muritor”.

¹ NOICA, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, București, Humanitas, 1997, p. 13.

² NOICA, *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., p. 54.

³ NOICA, *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., p. 57. Vezi și Noica, *Jurnal de idei*, București, Humanitas, 1990, p. 261.

⁴ NOICA, *Jurnal de idei*, ed. cit., p. 291.

Într-unul din capitolele finale ale *Scrisorilor despre logica lui Hermes*, Noica arată că logica lui Hermes are în nucleul ei câte un synaethism al individualului. Toate formele logice, fiind obținute pe această bază, îl fac pe Noica să conchidă că avem aici un adevărat *semen formale*, un germen formator¹. Cum cele patru synaethisme sunt făcute posibile de synaethismul individualului, Noica arată că acesta este făcut la rândul său posibil de cuplajul individualului cu generalul. Este vorba de o cuplare ce se face nu direct, prin integrarea individualului în general sau prin confiscarea lui de către general, ci prin mijlocirea și acoperirea dintre determinațiile individualului și cele ale generalului. Această acoperire este hotărâtă de unul din cele patru raporturi dintre individual și general: raportul prepozițional, raportul funcțional, raportul complexității, raportul partitiv și raportul infinității.

Raportul prepozițional este cel dat de prepoziții: „și”, „sau”, „dacă ...atunci”, „nici” etc., pe care le cunoaștem din logica lui Ares, la care trebuie adăugate toate celelalte prepoziții. Este deci nevoie de o integrare a spiritului tuturor prepozițiilor pentru a se putea face o operare din interior a raporturilor dintre individual și general. În acest fel, individualul poate fi în raport de asociere *cu* generalul, în raport de separare *fără* general, în raport de contact, de așezare *deasupra* generalului, de apropiere sau de depărtare *de* acesta, de desprindere din el, de posterioritate, *după* el, de direcționare *către* ori *spre* acesta, de ajungere *până la* el, de străbatere *prin* el, de rânduire *sub* el, de ființare *în* el.

Al doilea raport dintre individual și general arată existența unei anumite dependențe funcționale, dar nu între variabile, ca în logica lui Ares, ci între „variații”. Aceste variații ale individualului și generalului pot face ca într-o situație variația să fie nulă în raport cu variația generalului. Astfel, individualul este o constantă de tipul substanței individuale; pentru moderni, generalul este constant, adică având o variație nulă, în vreme ce individualul variază liber. Altă situație arată cum variația individualului poate fi limitată iar cea a generalului ar fi nelimitată, cum e cazul domeniul biologic, în care individualul variază în chip limitat înăuntrul unei specii, în vreme ce structurile de viață pot fi nelimitate, chiar și raționalitatea este neîngrădită în generalitatea ei, în vreme ce indivizii raționali își închid variația lor de cunoaștere și gândire în limitele unor construcții științifice, filosofice sau ideologice².

¹ Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., p. 210.

² *Ibidem*, p. 214.

Raportul complexității este cel dintre pluralitate și diversitate ori, din altă perspectivă, dintre multiplu și complex: individualul poate prolifera liber, adesea cu riscul de a se pierde într-o oarbă pluralitate. La fel cum e cazul, la Platon, raportului dintre Unu și Multiplu, tot la fel, individualul și generalul nu pot fi gândite ca niște ipostaze distincte. Raportul lor este determinat, din această perspectivă, de funcția lor logică ce face posibil synalethismul individualului, individualul adunându-se din risipire tocmai prin raportare la general¹.

Raportul partitiv susține că partea are capacitatea de a deveni informată prin faptul că există anumite întreguri care se distribuie fără să se împartă. De exemplu, un organism nu se distribuie fără să se împartă, dar un concept, da; tot la fel, viața, rațiunea, valorile etc. se pot distribui fără să se împartă².

În fine, raportul infinității este un temei pentru celelalte feluri de raporturi. Cu raportul dintre nedefinit și infinit, cu trecerea primului în cel de-al doilea, apare totodată legea, regula. Chiar și în cazul unor obiecte limitate, se poate observa legea infinității; de exemplu, un izvor are infinitate în sensul că stă sub o lege în act, pe când un ocean nu are infinitate. Un portret pictat are finitudine în el, dar o icoană poartă în ea infinitatea³.

IV. HOLOMERUL

Ca logică a individualului excepțional⁴, logica lui Hermes pune în centru noțiunea de holomer. Acesta este unitatea logică fundamentală, punctul de pornire a întregii logici. Iar dacă ne gândim că în istoria gândirii un punct de plecare este asociat cu termenul *arche*, se poate considera că holomerul este principiul acestei logici. Vom vedea că holomerul este nu numai punct de plecare, origine, dar și temei.

În logica lui Ares unitatea de bază este termenul. Întregul vocabular logic este împărțit în termeni ce stau pentru realitățile individuale („Socrate”, „Elpenor”, „acest om” etc.) sau pentru proprietăți („a merge”, „a alerga”, „a fi roșu” etc.). Prin cuplarea termenilor într-o judecată vom obține o structură de tipul subiect-predicat (S-P): termenul ce stă pentru realitatea individuală joacă rolul de subiect logic, iar termenul ce stă pentru proprietăți joacă rolul de predicat logic, cum este cazul în judecata „Socrate merge”

¹ *Ibidem*, p. 216.

² *Ibidem*, p. 217.

³ *Ibidem*, p. 218.

⁴ Adrian NIȚĂ, *op. cit.*, pp. 39-47.

(după Frege avem aici un obiect și un concept; conceptul enunțându-se despre obiect). Spre deosebire de această judecată singulară, în judecata generală (de tipul „Oamenii merg la gară”) sunt cuplați doi termeni ce stau pentru proprietăți (în limbajul lui Frege, avem un concept de ordinul unu și un concept de ordinul doi; conceptul de ordinul doi se enunță despre conceptul de ordinul unu). Dar atât într-o judecată singulară cât și în una generală se observă că avem de-a face cu o enunțare a termenului predicat despre termenul subiect: în primul caz, termenul „a merge” se enunță despre Socrate, iar în al doilea caz „a alerga” se enunță despre oameni.

Am adus în discuție aceste considerații pentru a observa că holomerul nu este o unitate în felul în care termenul din logica lui Ares este o unitate. Holomerul este de la început o parte-tot, adică o parte ce încorporează întregul, după cum se observă în cazul mulțimilor secunde, teorie ce urmărește să fundamenteze teoria lui Noica cu privire la natura holomerului.

Mulțimea secundă este caracterizată prin faptul că nu este o simplă colecție a obiectelor individuale, ci este o colecție a unor obiecte în care s-a distribuit întregul¹. Așa este cazul cu evenimentele din istorie. Dacă suntem interesați de mulțimile secunde, vom găsi evenimente ce se ridică la puterea istoriei, evenimente ce marchează întreaga istorie (așa-numitele „evenimente istorice”). Dacă vrem să înregistrăm simpla colecție de evenimente petrecute în istorie, atunci vom lua șirul de evenimente ca făcând parte din istorie, fără privilegierea vreunui.

O altă caracteristică definitorie a mulțimilor secunde este că pe baza întregului ce se exprimă prin el, elementul mulțimii nu rămâne stabil, ci este dincolo de sine tot timpul². Partea are o tendință naturală (Noica o numește chiar apetițiune, prin analogie cu ceea ce se petrece în monadologia lui Leibniz) de a trece în altceva, de a intra în procesualitate. Ținta acestei treceri este, desigur, întregul: Noica susține că raportul dintre parte și întreg din teoria mulțimilor secunde devine logică întru ființa întregului: „Termenul individual devine mulțime (ca mulțimea momentelor eului, ca prezenturile pentru timp, ca mulțimea manifestărilor cu caracter istoric), respectiv mulțime cu un singur element, {a}, trecând în idealitatea unificării propriului său divers. Întreaga diversificare a elementului se va produce ca o răspîndire de unde pornind de la o tensiune și vibrație originală”³.

¹ NOICA, *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., p. 143.

² *Ibidem*, p. 143.

³ *Ibidem*, p. 152.

Se observă ușor că relația dintre parte și întreg ce fundamentează înțelegerea holomerului este o relație circulară: întregul face cu puțință părțile, iar acestea, imagini ale întregului, îl fac cu puțință, îl definesc. Așa este cazul logosului, ce este în toate limbile, dar care se constituie tocmai din exercițiul acestora. Așa este cazul Revoluției franceze, ce este întreagă în Mirabeau, Danton sau Robespierre¹. Clasică problemă a compoziției este acum înlocuită de problema compenetrației. Analogia cu Leibniz este și aici evidentă. Atunci când autorul *Monadologiei* afirmă că toți compușii sunt multipli iar substanțele simple sunt unități² sau că monada este o substanță simplă ce intră în tot ce este compus³, el are în vedere un alt fel de raport de incluziune între parte și întreg. Este evident că, deși monadele sunt peste tot, dacă vom descompune o individualitate organică nu vom găsi monada nici în cele mai mici părți ale sale. Vom găsi, la un nivel, membre, torace, cap, etc., la alt nivel plămâni, rinichi, ficat, etc., la un alt nivel țesut muscular, țesut osos etc., la un alt nivel celule hepatice, celule nervoase, etc., și așa mai departe, la infinit. După Leibniz, monada „intră în” lucrurile compuse după altă ordine logică decât cea dată de simpla compoziție fizică, de simpla incluziune a unui corp în alt corp.

După Noica, părțile unei mulțimi secunde au un fel de afinitate ce le face să intre în rezonanță unele cu altele. De exemplu, părțile unui întreg biologic intră în rezonanță între ele, combinându-se pentru a da ceva diferit de simpla sumă a părților. Tot la fel, câmpurile fizice ale unui întreg rezonază, deși diferit de rezonanța câmpurilor biologice, prin întrepătrunderea lor ce dă întregul.

De dragul simplificării, se poate înțelege compenetrația ca fiind un fel de întrepătrundere (Noica utilizează de câteva ori acest cuvânt). Dar este evident că, deși întrepătrunderea este la un nivel asemănător întrepătrunderii de care vorbește Leibniz (regnul naturii se întrepătrunde cu regnul grației), la Noica întrepătrunderea este mai complexă. Ea nu vizează doar cele două lumi aparent disjuncte (lumea naturală și lumea divină, la Leibniz), ci sunt vizate toate nivelurile de organizare ale unui întreg. De exemplu, pentru un întreg cum este Socrate, a spune că părțile acestui întreg se află în compenetrație înseamnă a spune că, la un nivel, părțile biologice se

¹ *Ibidem*, p. 156.

² LEIBNIZ, *Principiile naturii și grației* 1, în GP, VI, 598; Leibniz, *Scrieri filosofice*, traducere de Adrian Niță, București, All, 2001, p. 228.

³ LEIBNIZ, *Monadologia*, 1-2, în GP, VI, 607; Leibniz, *Opere filosofice*, traducere de C. Floru, București, Editura Științifică, 1972, p. 509.

întrepătrund între ele și astfel putem avea întregul biologic; la alt nivel, părțile chimice se întrepătrund între ele și alcătuiesc întregul chimic; la un alt nivel, părțile sufletești (dorințe, gânduri, sentimente etc.) se întrepătrund și dau întregul sufletesc etc. Desigur că în fiecare dintre aceste cazuri rezultatul final nu este simpla însumare a părților aflate în rezonanță. Întrepătrunderea elementelor dă, după Noica, o nouă unitate înăuntrul mulțimii: două sau mai multe tipuri de prietenie aproximează mai bine ideea de prietenie; compenetrarea mai multor destine de muritori dau un sens mai deplin finitudinii umane. Așa se face că prin această combinatorică se ajunge, mai mult sau mai puțin paradoxal, la simplitate. Dar este o altă simplitate decât cea inițială: „Ultima simplitate la care conduce compenetrația elementelor purtătoare de întreg ar trebui să fie cea a întregului însuși, care să devină prin ele o *mulțime definită*. Căci o mulțime definită este formal logic, 'concept', așa cum pe plan metafizic poate fi o privită ca *Idee*, pe plan biologic ca *specie*, pe plan istoric drept *configurație în timp* și pe plan spiritual drept *valoare*”¹.

Vedem cum finalitatea compenetrației nu este ceva de ordin fizic, material, așa cum ar fi cazul unei compuneri, ci este de ordin logic, conceptual. Avem aici nu atât o influență hegeliană, cât mai ales o încercare a lui Noica de a-și întemeia metafizica și logica pe o cale asemănătoare cu cea hegeliană. Conceptul, sau Ideea, ce joacă un rol atât de important la Hegel, vine să întărească gândirea speculativă. Vedem cum pe de o parte metafizica contribuie la întemeierea logicii, iar pe de altă parte cum logica vine să fundeze metafizica. Avem aici un alt argument pentru complexa relație ce există între logică și metafizică la Noica, în care cele două câmpuri se prezintă ca fețele aceleiași monede.

Dialectica aceasta în cerc se poate acum manifesta din plin: am plecat de la unități, pentru a înțelege raportul dintre parte și întreg; am găsit compenetrația prin care părțile intră în rezonanță, întrepătrunzându-se; iar la finalul acestui proces am aflat unitatea, dar una transfigurată în concept, condensată în concept: „Întreaga mulțime a mulțimilor cu un singur element este astfel fluxională. Ca și monadele, elementele se întrepătrund – la Leibniz dădeau tocmai corpurile compuse – iar prin întrepătrundere elementul se pierde ca atare: 'sufletul' celulei din organism lasă loc sufletului monadei om. Sau: mediul intern, suflet al fiecărui element, tinde să devină un mediu extern. Aceasta e opera compenetrației, care dă unități tot mai

¹ NOICA, *Scrisori despre logica lui Hermes, ed. cit.*, p. 157.

cuprinzătoare, cu trimiterea la unitatea finală, care nu este dar se face. Toate elementele se pot compenetra dând *conceptul mulțimii*¹.

Desigur, holomerul nu este doar o parte-tot, ci și, sau mai ales, un individual-general. Să plecăm de data asta nu de la întreg, ca mai sus, ci de la individual. Atunci când un individual se deschide spre un general el intră în procesualitate, în devenire. În termenii lui Noica, individualul devine întru ființa generalului. Odată intrat în procesualitate, apar noi determinații, se creează un câmp logic care va avea proprietăți noi în raport cu determinațiile inițiale ale individualului². De exemplu, Newton prin descoperirea teoriei atracției universale tinde să devină Savantul, Fizicianul. Fizica lui va fi fizica tuturor specialiștilor din lume timp de mai bine de două secole. Așa se face că Newton primește noi determinații: va scrie *Principia*; va elabora un program de cercetare; va încerca să impună programul de cercetare prin intermediul Academiei de Științe, etc.

Aceste noi determinații realizează o intermediere între individual și general, astfel încât acest mediu al determinațiilor nu numai că mijlocește, dar, mai mult, învăluie individualul și generalul. În acest mediu, individualul și generalul își găsesc advărata lor menire, cercul ființei închizându-se³. După Noica, acest câmp logic ce mediază între individual și general este tocmai holomerul. Holomerul apare astfel ca originea silogismului, ce este o descompunere, o discluziune, o disociație, după cum am văzut deja. Holomerul permite ca, prin disociație, să se obțină părți din care el nu a fost niciodată compus. De exemplu, din holomerul „om” se desprind pe de o parte condiția generală de muritor iar pe de altă parte condiția particulară de grec (în sensul de „unii greci”) sau individuală de grec (grecul Socrate)⁴.

¹ *Ibidem*, p. 158.

² *Ibidem*, p. 63.

³ „oricum ar fi, cu un general nou, care scoate din inerția lui individualul, apar determinații care să nu mai reprezinte o simplă executare de comenzi. Acum determinațiile devin un termen de intermediere între individual și general; ba chiar mediul devine 'mediu' în dublu sens : nu numai de intermediere între primii doi termeni, ci și de învăluire a lor, ca un mediu în care ei își caută adevărarea. În logica lui Hermes, echivocul limbilor naturale (care nu este întîmplător, ci plin de sens adesea) departe de a nemulțumi, poate fi pus în valoare; iar un termen ca 'mediu', care indică și mijlocire și bună învăluire, ar putea spune ceva reflexiunii logice” (*ibidem*, p. 64).

⁴ Vezi *ibidem*, p. 65.

Se observă ușor că holomerul din logica lui Hermes nu este termenul din logica lui Ares, cum greșit au susținut unii comentatori, după cum avem aici dovada faptului că holomerul nu este elementul (din *Devenirea întru ființă*), cum greșit s-a prezentat de alți comentatori. Spus în puține cuvinte, pentru ca cele două perechi de noțiuni să fie echivalente am avea nevoie de simetrie. Or, simetria lipsește: deși holomerul este termen, nu orice termen este holomer; deși mediul determinațiilor este holomer, nu orice holomer este mediu. Cum despre prima pereche am vorbit mai sus, să spunem acum câteva cuvinte despre cea de-a doua.

Orice student știe că în *Devenirea întru ființă*, elementul este ființa de-a doua instanță, adică un mediu în care atât realitățile individuale cât și legitățile generale dispar. Dacă ființa lucrurilor apare sub chipul unei continue deveniri, ființa de-a doua instanță apare ca element. Cu alte cuvinte, dacă vom lua în considerare ființa omului ca fiind sub două chipuri, ca trup și ca suflet, se poate susține că devenirea este trupul lucrurilor, iar elementul este sufletul lor, odată ajunse la devenire. Poate că argumentul cel mai important ce arată lipsa de identitate dintre holomer și element este că elementul are o structură¹; raporturile dintre elemente sunt diferite de raporturile dintre holomeri²; în fine, existența anumitor categorii ale elementului³.

Teoria holomerului face posibilă atât înțelegerea individualului cât și a raporturilor care există între individual și general și, pe această bază, elucidarea spinoasei probleme filosofice a naturii universalilor. Am văzut că holomerul este atât parte-tot, adică acea parte ce se ridică la puterea întregului, ce interpretează întregul, sau care reprezintă întregul, cât și un individual-general, adică un mediu ce întemeiază și învâluie atât realitățile individuale cât și legitățile generale. O caracteristică extrem de importantă a holomerului, ce ne conduce cu un pas mai departe în înțelegerea individualului, este aceea că holomerul este un individual ce are un general în plus: „Cînd linia dreaptă – care poate fi privită din oricîte perspective generale – este considerată din perspectiva elipsei ca modalitate generală privilegiată, atunci geometria euclidiană devine un proces logic continuu (și orientat, în sensul refacerii elipsei). Cînd o varietate biologică, după Darwin, își găsește modalitatea generală potrivită ei, ea devine o specie. Cînd un om, purtător de atîtea generaluri cum este, își află unul nou al cărui purtător să

¹ NOICA, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., pp. 343-347.

² *Ibidem*, pp. 351-357.

³ *Ibidem*, pp. 364-371.

fie, atunci destinul său devine 'logic'. Prin generaluri de care este purtat și pe care le dezvoltă științele, individualul rămâne fixat; prin generalul nou, în schimb, al cărui purtător devine, individualul intră în procesualitate"¹. Avem aici implicate cel puțin două idei fundamentale pentru înțelegerea teoriei nicasiene a individualității: individualul este o împachetare de generaluri; atunci când la acest pachet se adaugă un general nou, individualul respectiv devine un holomer. Să zăbovim puțin asupra acestor idei.

Un individual este o împachetare de generaluri în sensul că avem nevoie de mai multe atribuiri pentru a-l determina. De exemplu, pe Socrate îl determinăm prin intermediul numelui său. Se întâmplă însă ca în comunitatea greacă să existe mai multe persoane cu acest nume. Din acest punct de vedere numele „Socrate” pare să dea seama de o realitate generală, susține Noica. Se va face apoi apel la determinarea filială, și se va putea spune „Socrate, fiul lui Sophroniskos”. Dar este posibil ca numele „Sophroniskos” să fie purtat de mai multe persoane. Am avea astfel două generaluri. Trebuie apoi să facem apel la un alt termen, și așa mai departe. Din acest punct de vedere, Noica este îndreptățit să afirme că individualul are mai multe dimensiuni, este n -dimensionat, aflându-se la intersecția mai multor generaluri.

Desigur că cineva ar putea obiecta că ar fi mult mai simplu să se caute o caracterizare prin care să se redea exact (nici mai mult, nici mai puțin) acele elemente de care avem nevoie pentru a determina un anumit individual. Dificultatea vine însă din faptul că, încă din antichitate, se considera că individualul este inefabil (*individuum est ineffabile*), adică nu i se poate atașa o definiție, să zicem, prin gen proxim și diferență specifică. Astfel, despre Socrate am putea spune că are genul proxim „om” iar diferența specifică „fiul lui Sophroniskos”. Dar această diferență specifică nu este suficientă în cazul în care Socrate mai are frați. Să presupunem că are frați mai mici. Vom spune astfel că Socrate este acel om care este fiul cel mai mare al lui Sophroniskos. Dar este posibil să existe alte persoane cu numele Sophroniskos și astfel vom întâmpina dificultățile arătate mai sus, șirul determinațiilor întinzându-se la infinit.

S-au propus diferite strategii pentru a se rezolva această problemă. Porfir a susținut că este posibil să se determine un individual cu ajutorul celor „cinci voci”, adică este suficient să avem genul (substanță), specia

¹ NOICA, *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., p. 61.

(substanță corporală), diferența (animat), propriul (animal) și accidentul (rațional) pentru a-l determina pe Socrate¹.

La Aristotel, individualul apare ca fiind substanță primă, astfel încât poate fi determinat prin intermediul celor zece categorii. Vom spune astfel despre un individual, ca substanță primă, că este o anumită substanță (om), că are o anumită cantitate (lung de trei coți), o anumită calitate (alb), relație (mai mare decât alt individual), loc (în agora), timp (ieri), poziție (așezat), posesie (încălțat), acțiune (a tăia) și pasiune (a fi tăiat)².

Dar fie că circumscriem un individual prin două determinații, fie prin cinci, fie prin zece, Noica nu vrea să își propună să afle numărul acestor determinații, ci vrea să spună că este posibil să avem determinațiile unui individual. Determinația de care vorbește Noica este posibilă „în sînul unui spațiu logic, prin dimensiunile generale, al căror loc de intersecție îl fixează”³. Aceste dimensiuni generale sunt în cazul științei legile. Ele dau generalitatea sub care stau toate realitățile individuale din fiecare câmp științific în parte. Dar la fel este cazul în domeniul artistic, unde un roman, de exemplu, nu este altceva decât determinarea cu mijloace artistice a unei anumite situații individuale: a unui destin uman, a unei constelații sociale, a unui fotomontaj de întâmplări exterioare sau interioare. Astfel încât romancierul a plecat „la vînătoare de individual și vrea să poată spune ‘asta este asta’, pînă la nuditatea realului ‘tel-quel’ din noul roman modern. Dar ca să poată spune așa, el trebuie să confere situației individuale spațialitate; iar pentru că două, cinci sau zece dimensiuni nu-i ajung – căci el nu ‘definește’ situațiile sale individuale, nici nu le fixează simplu într-un insectar logic – va trebui să afle noi dimensiuni și să creeze o spațialitate mai densă, pînă la n-dimensionalizarea realului său. Autorul bun are însă măsura spațialității dense pe care a invocat-o, după cum interpretul bun știe să redefinească generalurile din împletirea lor. În principiu, totuși, nimic nu deosebește demersul romancierului de a reda individualul, de cel prin care Porfir sau Aristotel captează individualul.”⁴

¹ A se vedea Porfir, *Isogoga*; Aristotel, *Topica*. Desigur, caracterizarea dată este valabilă deopotrivă pentru Socrate și Platon.

² Vezi ARISTOTEL, *Categorii 4*, în Aristotel, *Organon*, traducere de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1957, vol. 1, p. 124.

³ NOICA, *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., p. 59.

⁴ *Ibidem*, p. 60.

Ca împachetare de generaluri, individualul apare nu numai ca fiind determinabil, dar și real, subzistent în raport cu generalul. Este nevoie, spre deosebire de ceea ce susține Platon (după care numai generalul, sau universalul, are existență), să recunoaștem realitatea lucrurilor individuale, chiar dacă, încă o dată, aceste lucruri nu sunt altceva decât niște împachetări de generaluri. Observăm astfel că Noica se îndepărtează de tradiția clasică a tematizării individualului, atât de cea platoniciană (după care tot ce are existență este universal), cât și de cea aristotelică (după care există exclusiv individualul, deși nu poate fi cunoscut). Noica încearcă depășirea concepției clasice realiste, prin afirmarea existenței lucrurilor individuale, iar a concepției nominaliste, prin afirmarea existenței generalului. Apelul său la o realitate de genul holomerului presupune o sinteză a celor două poziții teoretice extreme aflate în discuție în ceea ce privește natura individualului și în ceea ce privește relația dintre individual și general. Această teorie de sinteză este schițată în *Scrisori* din punct de vedere logic și dezvoltată teoretic în *Tratatul de ontologie*. La Noica, individualul este asemenea substanței prime aristotelice (ființa de primă instanță, în termenii lui Noica), iar generalul (sau, mai larg, universalul) asemenea substanței secunde (ființa de a doua instanță, după Noica). Dar aristotelismul lui Noica se oprește aici, chiar dacă dialogul cu Aristotel poate scoate în evidență la diferite niveluri ale teoriei filosofice nicasiene o serie de elemente comune.

Putem acum aborda cea de-a doua idee implicată în teoria nicasiană a individualului: atunci când la un anumit pachet de generaluri se adaugă unul nou, individualul respectiv devine holomer, susține Noica. Întrucât am prezentat mai sus ce înțelege Noica prin individual ca împachetare de generaluri, acum este suficient să vedem câteva exemple. Elpenor (un grec amintit o singură dată de Homer) este împachetarea mai multor generaluri: născut în anul x , fiul lui y , a murit în anul z . Prin aceste trei atribute putem să-l determinăm exact pe acest grec anonim. Acum ne putem întreba în felul următor: oare Elpenor are posibilitatea de a primi un nou general, astfel încât să intre în procesualitate? Cu alte cuvinte, are Elpenor puțința devenirii, puțința de a ieși din condiția lui de individual statistic (adică unul din numeroșii oameni ce au trăit în Grecia antică) și de a ajunge la o condiție mai elevată? După Noica, la toate aceste întrebări răspunsul este negativ.

Ca să înțelegem și mai bine gândul filosofului de la Păltiniș, să ne gândim la Socrate. El are printre generalurile sale: este născut în anul 469 î. Chr., este fiul lui Sophroniscos, a murit în anul 399 î. Chr. Să încercăm să-i adăugăm un nou general, de exemplu, „a fi profesorul lui Platon”. Prin acest

nou general, Socrate poate intra în procesualitatea istorică tocmai prin rolul jucat de marele său elev în istoria culturii europene.

Există, desigur, o obiecție ce se poate aduce acestor idei nicasiene. Din exemplul nostru (care este de fapt al lui Noica) ar putea rezulta că nu se poate adăuga un general nou lui Elpenor pentru că istoria nu a reținut prea multe date despre acest personaj. Ar fi deci nevoie să utilizăm un alt exemplu. Să ne gândim la un personaj mai cunoscut: Antistene. El poate fi determinat prin următoarele generaluri: născut (cu aproximație) în 435 î. Chr., elev al lui Socrate, întemeietor al școlii cinice, moare în anul 370 î. Chr. Se mai pot oare adăuga alte generaluri? În cazul în care vom afla mai multe despre Antistene, desigur că lista se poate extinde. Apar însă aceste generaluri ca un punct de declanșare a unei procesualități? Induc aceste noi atribuiri o devenire a lui Antistene întru ființa generalului, să zicem întru ființa Filosofului, sau Savantului, sau Poetului? Noica răspunde negativ la toate aceste întrebări, pe temeiul că există o imensă diferență între această extindere a listei și aceea proprie lui Newton, de exemplu, ce devine întru ființa Savantului.

Este evident din ceea ce am văzut până acum care este, după Noica, relația generală dintre holomer și individual. Este evident că holomerul este un individual și că nu orice individual este un holomer. Temeiul acestui raport este de găsit în faptul că holomerul este un individual-general. Cu alte cuvinte, nu atât un simplu individual, nu atât un simplu general, dar nici individual cu trăsături generale. Am văzut în ultimele exemple cum atât Socrate cât și Elpenor, atât Platon cât și Antistene stau sub o încrucișare de generaluri. Cu toate acestea, holomeri nu sunt decât Socrate și Platon. Faptul că Elpenor și Antistene, deși sunt niște împachetări de generaluri, nu sunt holomeri, este o idee ce are ca temei ceva aflat printre rândurile lucrării *Scrisori despre logica lui Hermes*. Avem în vedere ierarhia individualurilor, sau cel puțin a grupării lor în două mari categorii: o parte din individuali sunt individuali statistici iar altă parte, mult mai mică, o formează individualii ce au ajuns la „nivelul” de holomer. Cele două categorii sunt clasificate de Noica după criteriul devenirii: un individual statistic nu intră în devenirea întru ființa generalului, spre deosebire de holomer, care intră în devenirea întru ființă.

V. LINIILE DE FORȚĂ ALE INDIVIDUALITĂȚII DE TIP NICASIAN

Am văzut cum, după Noica, individualul este o realitate complexă, neomogenă, cu o bogată structură internă ce îi permite să evolueze spre forme tot mai complexe de organizare a realului. Aflat în devenire,

individualul are capacitatea de a ajunge la un aspect de generalitate, care îl desăvârșește. Cu toate acestea, Noica susține existența unor individuali care nu au atins încă împlinirea, adică individuali a căror ființă este precară. Așa se face că precaritatea ființei este întâlnită la toate nivelurile realului, de la anumite forme de cultură la anumite tipuri umane, de la anumite forme de civilizație la anumite forme de organizare a viului. Mai mult, distincția făcută între holomer și individual (orice holomer este un individual, dar nu orice individual este un holomer) arată cum logica lui Hermes este o logică ce introduce o importantă ierarhie între individuali. Poate că mai puțin decât în alte locuri ale teoriei individualului, ne-am fi așteptat să găsim în logica lui Hermes o deosebire între un individual și altul. Chiar dacă, este adevărat, Noica schițează o logică în care vechea idee de formă să fie înlocuită cu alta, mai flexibilă, faptul că o formă cum este cea a lui Socrate se deosebește de forma lui Elpenor nu poate decât să ridice anumite semne de întrebare cu privire la temeiurile acestei diferențe. Atâta vreme cât se observă că forma nu poate da un răspuns satisfăcător cu privire la temeiul distincției nicasiene, trebuie să ne îndreptăm atenția spre conținut, spre materia acestei distincții. Se poate astfel susține că Socrate este un tip de individualitate distinct de tipul exemplificat de Elpenor în virtutea faptului că individualitatea lui Socrate, văzută din interior, dinspre conținut, este deosebită de individualitatea lui Elpenor. Desigur că vom fi acum întrebați în virtutea cărui fapt conținutul tipului de individualitate socratică este distinct de conținutul tipului de individualitate elpenorică. Ce anume dă un conținut diferit în cele două cazuri? În conformitate cu logica aristocratică schițată de Noica, răspunsul este de găsit în caracterul extraordinar al individualității de tip Socrate, spre deosebire la lipsa acestui caracter la individualitatea de tip Elpenor. Acesta este motivul pentru care am susținut mai sus că logica lui Hermes este, dincolo de o logică a individualului formal (dacă o privim dinspre formă), o logică a individualului excepțional (dacă o privim dinspre conținut).

Ierarhia individualilor făcută din perspectiva caracterului lor excepțional este de găsit atât în scrierile teoretice ale lui Noica (*Devenirea întru ființă, Scrisori despre logica lui Hermes* etc.), în scrierile din ciclul rostirii românești, dar și în scrierile din perioada interbelică. Atât volumele elaborate în această perioadă cât și publicistica oferă aceeași imagine cu privire la ierarhia individualilor făcută din perspectiva unor trăsături ce țin de conținutul individualității și mai puțin de forma tipului de individualitate.

Interpretat din perspectivă social-politică, acest aspect al teoriei individualității poate fi înțeles ca fiind expresia unei concepții elitiste, nedemocratice cu privire la individual. Dacă vom adăuga în acest creuzet și elementele proprii abordării din ciclul rostirii românești (idiomaticul, naționalul, etatismul) vom înțelege de ce numeroase poziții recente din literatura secundară au fost extrem de critice cu privire la ideile filosofului de la Păltiniș. De exemplu, după Alexandra Laignel-Lavastine răspunsul lui Noica adus problemei raportului dintre individual și general conduce la naționalism, românism și culturalism, tensiunile interne ale unei gândiri ce nu a rezolvat problema modernității și a raționalității fac ca Noica să eșueze pe stâncile naționalismului¹.

Dincolo de caracterul excepțional al individualului nicasian, dincolo de existența unei ierarhii a individualilor, dincolo de exacerbarea naționalistă sau individualistă din unele scrieri, am constatat cum Noica susține o anumită formă de fugă de istorie a individualului. Considerând că individualitatea se poate pierde în cotidian, individul trebuie să se retragă din lume (eventual, în bibliotecă) pentru a putea să se desăvârșească pe drumul spre ființă. Este, și aceasta, o idee paradoxală, ca multe altele ale filosofului nostru, dar o idee ce se află în acord cu alte idei ale lui. Dacă este văzută în contextul său problematic general, ideea anistorismului nu va părea chiar atât de paradoxală. Rămâne, desigur, problema convingerii: această idee a lui Noica, rezultată din teoria sa cu privire la individual, era o idee în care marele filosof crede sincer. Izolarea sa de la Păltiniș din ultimii ani de viață arată cât de mult era el angajat față de această idee. Vedem cum o idee teoretică, atât de abstractă luată în sine, devine o importantă convingere ce comandă comportamentul filosofului.

Să recapitulăm ceea ce am obținut cu privire la individual. Noica consideră că există o gamă largă de individuali, astfel încât semnificativ este individualul excepțional. În condițiile prezenței individualului excepțional, este evident că se ajunge la o exacerbare individualistă, sau chiar la extremism (deși, trebuie subliniat, caracterul excepțional al individualului nu duce automat la voință de putere, cum este cazul la Nietzsche). Tocmai pentru că se află în raport de subordonare în raport cu cetatea, individualul nicasian simte nevoia să fugă din fața istoriei, să nu participe la viața socială sau politică a cetății.

¹ Alexandra LAIGNE-LAVASTINE, *op. cit.*, I. 3, în special pp. 191-193.

VI. CONCLUZII

Avem acum toate elementele pentru a putea să aducem un răspuns la întrebarea „cum funcționează raportul dintre individual și general în opera lui Noica, adică la nivel ontologic, logic și cultural, pe de o parte, și la nivel socio-politic, pe de altă parte?”. Se observă cu ușurință că la nivel ontologic raportul dintre individual și general dă o teorie bine încheată a ființei lucrurilor și că la un nivel mai profund se ajunge la ființa de-a doua instanță; la nivel logic, raportul dintre individual și general ne conduce la ceea ce Noica numește „holomer”. Pe de altă parte, analiza lui Noica se oprește în fața planului socio-politic, cu o mică, dar semnificativă, excepție, și anume în cele 19 texte scrise în revista „Buna Vestire”, unde Noica vorbește despre un individual excepțional care, deși nu este încă numit holomer, are toate caracteristicile acestuia¹.

Funcționând pe plan ontologic, logic și chiar cultural², cuplul categorial individual-general are o mare forță constructivă și funcțională, fiind responsabil de o mare parte a vastei arhitectonici filosofice nicasiene. Chiar dacă Noica privilegiază individualul, după cum a rezultat din alt text al nostru³, fapt ce a condus la cele cinci încercări de reabilitare a individualului, chiar dacă Noica pare să se opună teoriei aristotelice a individualului, această importantă categorie metafizică nu poate să se articuleze în lipsa generalului. Așa se face că acest cuplaj categorial se află la baza edificiului metafizic, după cum rezultă din *Devenirea întru ființă*, și la baza raționalității de tip nicasian, după cum rezultă din *Scrisori despre logica lui Hermes*.

¹ A se vedea Adrian NIȚĂ, *op. cit.*, pp. 131-158.

² A se vedea NOICA, *Modelul cultural european...*

³ Adrian NIȚĂ, *op. cit.*

FUNCȚIA ONTOLOGICĂ A LIMBAJULUI POETIC EMINESCIAN LA CONSTANTIN NOICA

LORENA STUPARU

Doctor în filosofie, Cercetător științific
Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale
al Academiei Române, din București

Quand il s'agit de la fonction ontologique du langage poétique, l'approche philosophique de la poésie s'avère nécessaire et obligatoire, pour montrer que l'émotion même institue de l'être, au delà des „mondes” imaginaires. C'est l'une des enseignements qu'on peut apprendre en lissant l'interprétation réalisée par Constantin Noica autour de quelques poèmes et manuscrits du Mihai Eminescu.

Mots-clé: langage poétique, fondation, être, existence, genèse, ambiguïté, émotion.

1. O FILOSOFIE A CULTURII ÎN MARGINEA CAIETELOR EMINESCIENE

Pledând pentru restituirea facsimilată a *Caietelor* eminesciene care ar fi permis unui public cât mai larg să aibă acces la acest model de dăruire erudită prin care talentul și inspirația sunt șlefuite până la perfecțiune, Noica vorbește (și pe această cale) despre înființarea în cultură: „Nu doar poeți romantici și visători, ci învățați, gânditori, oameni de știință, conștiințe pot naște și crește sub exemplul de pasiune pentru cultură al lui Eminescu”.¹ Reconstituirea fotografică a acestei „imagini a pietății față de cultură” ce rămâne, tulburătoare, ca urmă vie a mâinii care a scris, ar fi demnă, după ultimul mare gânditor român, să stea în locul nefăcutelor „statui a lui Eminescu pe gustul tuturor”², al unei catedre „Eminescu” la Universitate, al unui anuar sau al unei reviste care să-i poarte numele. Aici „E o altă întâlnire cu poezia, după cum e o altă întâlnire cu gândul filozofic. Ceva neverosimil, ca viața, ca

¹ Constantin NOICA, „O imagine a pietății față de cultură”, în *Introducere la miracolul eminescian*, Ediție îngrijită de Marin Diaconu și Gabriel Liiceanu, București, Humanitas, 1992, p. 14

² Constantin NOICA, „Facsimilați «Caietele lui Eminescu!»”, *op. cit.*, p. 11

miracolul creației, îți stă înaintea, în mijlocul molozului și mizeriei de a fi om”.¹

Aici - continuăm cu gândul lui Noica dintr-un alt studiu - se arată că poetul „știe să gândească filosofic și știe să vorbească românește”, de aceea și creează termeni precum „infinire” și „nefinire” (sau, în altă parte, „troienire”), pe lângă existenții deja „infini”, „infinitate”, „nemărginire”.² Mai mult decât atât, arată Noica parafrazându-l pe Eminescu însuși din manuscrisul 2285 din *Caiete*, de aici reiese că poezia nu este o simplă „învrednicire” ci, este, cumva, și „explozia unei acumulări” prin cultură, „o experiență a cuvântului din toate limbile mari, ca și una a cuvântului din limba noastră; una a gândului din mai toate filozofiile; una a fanteziei din mai toate lumile pământului și cerului”.³

Ei bine, de aici, de la acest nivel filosofic manifest în manuscrise și intuit de comentatori în poezie, își intră în drepturi și ceea ce mi-am permis să numesc „funcția ontologică a limbajului poetic”.

2. DESPRE LIMBAJUL POETIC, PE SCURT

Am avut deseori impresia (căreia această lectură a lui Noica îi poate da o expresie) că marii poeți au început de la revelația individualului ce-și caută determinațiile prin care poate fi cuprins în general, a faptului unic și miraculos de a te afla la un moment dat în lume, ca altceva decât alții și altceva decât universul însuși, și încercând să comunice această „revelație”, au descoperit limitele propriului limbaj, atunci când nu și-au propus cu bună știință să-l „cretinizeze”, așa cum îndemna la un moment dat Gellu Naum.

Incapabili să exprime ceva cu precizie, chiar și întâmplările cele mai elementare ale omului, nemaivorbind de idei, poeții au găsit expresii cât se poate de inexacte, dar s-a descoperit că tocmai în această ambiguitate stă adevărul poeziei, de vreme ce obiectele, așa cum sunt descrise de ea, sunt în afara lumii prinse în limbajul științific, logic sau filosofic. În ciuda acestei imprecizii, totuși numai un astfel de limbaj individual ne menține în preajma

¹ *Ibidem*, p.12

² Pe scurt, distincția este aceasta: În timp ce *infini* exprimă *finitul* ce se dizolvă în infinit, iar nu infinitul ce se împlinește în finit, *finire* exprimă participiul *finit* transformat în proces. Iar *infinirea* este expresia finitului fără de sfârșit, „ca o săvârșire fără sfârșire”, ca un particular ce și-a aflat generalul. -Constantin Noica, „Infini și infinire la Eminescu”, *op.cit.*, p. 306

³ Constantin NOICA, „Poezia junilor”, *op.cit.*, pp. 136; 139

misterului ființei. Celelalte, nu-i așa, ca să folosim o „platitudine” moștenită de la un filosof-poet, discreditată ca gen de Noica însuși atunci când se aplică citării „locurilor comune” din Eminescu, „distrug corola de minuni”.

Așadar nu-i putem pretinde unei poezii adevărul și atunci, poate, nu trebuie să așteptăm de la ea nici o definiție a ființei, cel puțin în sens tradițional. Ei îi stă bine în ambiguitate, expresivitate, emotivitate, sugestie, deschidere, onirism, alambicare simbolistă a percepțiilor de toate felurile, joc iregular, adică exercitându-și funcțiile mandatului poetic. Așa numita „lume a poetului” este adevărată în măsura în care este creată chiar de acesta, adică îndeplinește criteriul originalității și nu are nevoie de comparația imaginilor ce produc efecte artistice cu ceva din afară, ca să se vadă dacă-i este adecvată și fidelă. Lumile poezilor se înființează prin rostire și scriere, iar noi avem acces la ele, le conștientizăm, prin intermediul limbajului poetic ce satisface o vagă cerință a comunicabilității unor neașteptate posibilități de a fi, asupra sensului cărora încă nu ne-am pus de acord. Altfel spus, precum Lorenzo Renzi, de exemplu, „Poetul se joacă cu limba și aceasta îl trădează și îl face să pună în cuvinte ceea ce nici măcar el nu știe. Acest depozit inconștient este o sursă de puternică sugestie poetică”¹.

Dar la Eminescu lucrurile nu stau chiar așa, „inconștient lingvistic” (Lacan), sau dispuse după niște „structuri subliminale” (Jakobson), și, evident, nici nu se reduc la o analiză psihanalitică sau structurală: „(...) Când cuvintele singure, duse chiar până la marginile lor și trecute în nemargini de gândire, nu-i sînt de ajutor spre a exprima imposibilul, atunci el trimite la nemarginile lor formele gramaticale din vorbire. (...) La urma urmei, ce-ți trebuie ca să poți da nume de negrăitului? O simplă libertate, aproape un joc al gândului și cuvîntului cu ele însele. Dar nu se joacă decât cel care s-a «împătimit» în ele, pînă la a deveni din supus al lor stăpîn.”²

După cum demonstrează Constantin Noica prin toate rîndurile scrise despre Eminescu, deși poate nu și-a propus acest lucru, toate funcțiile limbajului poetic pe care le-am enumerat succint și care se adaugă, după caz, altor funcții ale limbajului (conotativă, factică, referențială, metalingvistică) primesc și mai multe conotații, dacă sunt alimentate filosofic, creându-se astfel nesfârșite posibilități de receptare și interpretare, de proiectare a textului poetic dincolo de el însuși.

¹ Lorenzo RENZI, *Cum se citește poezia*, În românește de George Popescu, Constanța, Editura Pontica, 2000, p. 27

² Constantin NOICA, „Margini și nemargini ale limbii”, *op.cit.*, pp. 142

3. FACEREA LUMII ÎN SCRISOAREA I ȘI MODELUL FIINȚEI

Și cred că abia o astfel de poezie, „cu pretenții filosofice”, ne dă o imagine adecvată a „nepătrunsului” din care s-au ivit toate lucrurile pe care se tot străduiesc să le ordoneze diversele ramuri ale gândirii (logica, știința, filosofia). Cum ar fi versurile acestea din *Scrisoarea I*: „La-nceput, pe când ființă nu era, nici neființă,/ Pe când totul era lipsă de viață și voință,/ Când nu s-ascundea nimica, deși tot era ascuns.../ Când pătruns de sine însuși odihnea cel nepătruns” cu o variantă, în manuscrise, ce stă ea însăși ca dovadă a neliniștii creatoare a poetului, dar mai ales a dorinței lui conștiente de a transmite ceva important: „În început ființa n-a sta, nici neființa/ ci totul era lipsit de viață și voință/ Dar aerul și apa și bolta cea din ceruri/ Erau asemeni vremii din ziua cea de ieriu./ Nu s-ascundea nimica și tot era ascuns/ Pătruns de sine însuși era cel nepătruns”.¹

Nu știi, din manuscrise, în ce măsură era familiarizat Eminescu cu literatura patristică a Genezei, cu *Omiliile la Facere* sau cu variante ale *Hexameronului* scrise în primele secole de creștinătate. Dar *Cartea Facerii* sigur va fi citit-o. Și într-un mod cum numai în poezie se poate întâmpla, „bătrânul dascăl” din *Scrisoarea I*, atoateștiutor „Căci sub frunte-i viitorul și trecutul se încheagă”, are pe alocuri o viziune destul de asemănătoare acelor proprii unor interpretări patristice ale textului sfânt. Dacă prin aceste din urmă instrumente putem pătrunde sensul timpului și al naturii dumnezeiești a primelor lucruri aduse pe lume prin Creație, prin textul poetic eminescian învățăm încă din tinerețe să filosofăm asupra Creației, și încă în ritmuri și cuvinte alese, exact așa cum în Omilia a II- a la *Facere*, pornind de la versetul „La început, a făcut Dumnezeu cerul și pământul” (1,1) Sfântul Ioan Gură de Aur își îndemna enoriașii să se minuneze și să-l elogieze pe Acela care a adus lumea de la neființă la ființă².

La nedumerirea privitoare la începuturi „Fu prăpastie? Genune? Fu noian întins de apă?” poetul răspunde: „N-a fost lume pricepută și nici minte s-o priceapă”, cam în felul mărturisirii că Dumnezeu, Ziditorul a toate, a adus lucrurile la viață din neființă și al acceptării posturii celei mai

¹ Apud Constantin NOICA, „(Un Eminescu al haosului germinativ)”, *op. cit.*, p. 97

² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere*, Traducere din limba greacă veche și note de preotul și profesorul Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 15

potrivite în receptarea Creației, anume aceea a propriei failibilități, de vreme ce Creatorul lumii a făcut posibilă și cunoașterea omenească.

Versurile „Căci era un întuneric ca o mare fără-o rază,/ Dar nici de văzut nu fuse și nici ochi care s-o vădă./ Umbra celor nefăcute nu-ncepuse-a se desface,/ Și în sine împăcată stăpâna eterna pace!...” vorbesc, mai întâi, de o indistinție căreia îi pune capăt, la Eminescu, „Punctu-acela de mișcare” care aduce creația în mijlocul haosului; viziunea aceasta nu este cu nimic mai naivă decât aceea a unei prime particule, iar în ambiguitatea ce le ține pe toate sub semnul umbrei se află nu numai taina lumii, dar și taina poeziei și rostul funcției ontologice a limbajului poetic: de-a cultiva și întreține acest sentiment în care pâlăpâie umanitatea generică; iar mai departe, acolo unde lumina, ca imperativ al Creatorului prin excelență are ca „efect” trecerea de la virtual la formal, de la posibil la necesar prin separarea celor existente din indistinția primordială, acolo unde „ Să se facă lumină!” este manifestare și rost al Cuvântului dintru început, Eminescu adaugă următorul efect poetic: „De- atunci negura eternă se desface în fâșii,/ De atunci răsare lumea, luna, soare și stihii”.

Dar revenind la versurile „Căci era un întuneric ca o mare fără-o rază” putem spune că aici este prezentată o imagine a stării lumii dinaintea începutului, dinaintea Creației pe care și-o imaginează Eminescu și o comunică într-un limbaj original datorat harului poetic și instruirii sale, aceeași pe care o descrie Sfântul Vasile cel Mare, cu finețea vederii lui duhovnicești, datorată vieții ascetice pe care a dus-o, în termeni de atemporalitate sau eternitate: „Era o stare mai veche decât facerea lumii, potrivită puterilor celor mai presus de lume, o stare mai presus de timp, veșnică, pururea fiitoare”.¹

În schimb, puterea nemărginită a lui Dumnezeu de a crea și alte lumi pe care teologii o află în cuvântul „a făcut”, printre care aceasta este doar o „variantă”, primește la Eminescu o versiune mai puțin teologică: „De atunci și până astăzi colonii de lumi pierdute/ Vin din sure văi de chaos pe cărări necunoscute/ Și în roiuri luminoase izvorând din infinit,/ Sunt atrase în viață de un dor nemărginit.” Aceste versuri sunt interpretate de Constantin Noica apelând la „înrudirea” viziunii fizice a câmpului înțeles drept „un mediu creat de puncte” (cum ar fi câmpul electromagnetic) cu „câmpul ființei”.² Astfel, „punctu-acela de mișcare” din versul eminescian, poate fi considerat

¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, Traducere și note de Pr. Dumitru Fecioru, Editura Σοφία, Editura Biserica Ortodoxă, București, 2004, p. 20

² Constantin NOICA, „Despre cîmpurile ființei”, *op.cit.*, p.323

ca o primă particulă sau precum atomul ca „punct cu o atmosferă de forță grupată în jurul său”¹, ceea ce poate fi tradus filosofic drept „o mică matrice individuală în care se poate înscrie ființa”². Dar în această traducere filosofică a „punctului de mișcare” apare și deosebirea câmpului ființei, în accepțiune noiciană, de oricare altul, și anume „spațialitatea deschisă” prin „determinațiile pe care le capătă individualul”³: devine „stăpânul fără margini peste marginile lumii” punctul despre care gândirea trebuie să presupună că a avut „tăria” de a primi o dificilă „investire ontologică”, constând în eliberarea de nediferențierea originară, perspectivă tipic românească asupra ființei care „nu se opune la ceva de ordinul neantului”, ci „se ivește din haos și se opune acestuia”.⁴ Se creează astfel o „situație individuală” cu determinațiile ei, ceva depășind „condiția de a fi în”, dar pentru ca ființa să apară este nevoie și de o „deschidere întru”. Aceasta este descoperită de Constantin Noica tocmai în „câmpurile” din deja citatele versuri ale „coloniilor de lumi pierdute” care își împlinesc sau nu „dorul” de fi: „Nu se poate vorbi de «dor» al materiei neînsuflețite, nu se poate vorbi nici de apetență, tendință, impuls formativ; dar de o deschidere întru, care e și o închidere întru ceva a determinațiilor individuale, se poate vorbi, atât pentru materia neînsuflețită, cât și pentru viață și spirit. Evantaiul determinațiilor unui individual ține sau nu ține laolaltă. Individualul-colonia, roiul luminos care și-a afirmat libertatea - își găsește necesitatea și este. Sau nu și-o găsește, și atunci se înscrie printre «coloniile de lumi pierdute», de care vorbea poetul”.⁵

Faptul că această lume ivită din haos va avea și un sfârșit (aspect ce nu obligă la o decodare pesimistă), legat de natura timpului⁶, de vreme ce are un început, este, în schimb, acceptat de Eminescu: „Microscopice popoare, regi, oșteni și învățați / Ne succedem generații și ne credem minunați;/ Muști de-o zi pe- o lume mică de se măsură cu cotul, / În acea nemărginire ne-nvârtim uitând cu totul/ Cum că lumea asta-ntreagă e o clipă suspendată,/ Că- ndărătu-i și nainte-i întunerice se arată./ Precum pulberea se joacă în

¹ *Idem*

² *Ibidem*, p.322

³ *Ibidem*, p.323

⁴ Constantin NOICA, „Haos și neant la Eminescu”, *op.cit.*, p. 316

⁵ Constantin NOICA, „Despre câmpurile ființei”, *op.cit.*, p. 324

⁶ Căci, potrivit viziunii episcopului Cezareii Capadociei, pentru a aduce această lume printre „existențe”, Dumnezeu a făcut timpul care se scurge, timpul având aceeași natură cu această lume

imperiul unei raze, / Mii de fire viorie ce cu raza încetează, /Astfel, într-a vecinicii noapte pururea adâncă,/ Avem clipa, avem raza, care tot mai ține încă.../Cum s-o stinge, totul piere, ca o umbră-n întuneric, /Căci e vis al neființei universul cel himeric...”.

Avem astfel, la Eminescu, în acest poem, o sinteză între viziunea clasică, ce respectă tradiția privitoare la Facere și una romantică, ce dă frâu liber geniului creator și influențelor culturale (inclusiv orientale).

Fie și o astfel de lapidară comparație între aceste „versiuni ale lumii” evidențiază funcția ontologică a limbajului poetic manifestată în capacitatea de sugestie și atracție pe care astfel îmbrăcat lingvistic o poate exercita un subiect atât de greu cum este facerea lumii. Căci limbajul poetic face apel la sensibilitate, dar atunci când este altoit filosofic angajează subiectul gânditor și dornic să intre în contact cu această nouă întemeiere sau reconstrucție onto- gnoseologică.

Finalmente, după Constantin Noica, în acest poem se arată indirect că „Știința ființei nu poate rămâne la o singură ființă generatoare, nici la o creație privilegiată”¹, de aceea filosoful nu poate accepta „geneza pusă în joc de poet”, și aceasta pentru că „ea simplifică prea mult căile ființei, sau le trimite la miraculos”².

4. DETERMINAȚIILE RECEPTORULUI ȘI POEZIA EMINESCIANĂ

Și totuși, nu aici, la scara universului, este spectaculoasă funcția ontologică a limbajului poetic, ci, întocmai modului de punere a cuvintelor propriu oricărui mare poet, la nivelul receptării individuale, unde, de asemenea întemeiază regăsindu-și esența de „ctitorie a Ființei împlinită cu ajutorul cuvântului”, după cum observa Heidegger: „Rostirea poetului nu este ctitorie numai în sensul liberei dăruiri, ci totodată și în sensul întemeierii ferme a *Dasein*-ului uman pe temeiul său”. Faptul că rostirea este ctitorie înseamnă că aduce ființa în „prezență”, care, tradițional, are și semnificația de „existență”³. Or, după Constantin Noica, „știința ființei (...) are în fața ei toată prezența lumii”⁴. Și în „toată prezența lumii” se află

¹ Constantin NOICA, „Haos și neant la Eminescu”, *op.cit.*, p. 319

² *Idem*

³ Martin HEIDEGGER, „Hölderlin și esența poeziei”, „Limba în poem” în *Originea operei de artă*, Traducere de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, București, Editura Univers, 1983, pp. 200- 201, 259

⁴ Constantin NOICA, „Despre câmpurile ființei”, *op.cit.*, p. 321

făpturile individuale. De aceea problema ființei este, la Noica, „tocmai individualul”, iar ontologia începe „cu făptura individuală”¹.

Întâlnirea dintre „făptura individuală” a cititorului și forma individuală a poeziei este de natură să trezească generalul în cei prezenți în actul lecturii. Atunci când încă nu și-a găsit propriile cuvinte pentru a numi stări interioare, sau dimpotrivă, după ce le-a epuizat, cred că orice cunoscător și vorbitor de română, dotat cu o sensibilitate normală și cu o cultură medie suferă în cuvintele lui Eminescu, iubește în cuvintele lui, speră, reflectează asupra istoriei și politicii și numai ironia postmodernă stoarce doar ridicolul dintr-o astfel de înaltă situație existențială. Sau, cel puțin, poezia lui Eminescu este capabilă să aducă în câmpul conștiinței „intuiții” metafizice, căci aici nu este vorba numai de forța ontologică a cuvintelor și expresiilor de a face lumea în sens virtual, lumea poetului”, „universul lui liric”, sau regiuni privilegiate în care locuiește gândul, într-o „lume ca nelumea”, așadar o utopie lirică (așa cum ar putea fi citite, printre altele, *Strigoi*, *Călin* (*file de poveste*), *Lucașfărul*, căruia Constantin Noica îi aplică modelul ontologic al ființei. Nu este vorba pur și simplu numai de întemeierea limbii naționale, „devenită reper absolut pentru întreaga durată de evoluție a formelor poetice românești” sau numai de „primul pas decisiv în constituirea eului poetic autentic”.² Cred că odată cu Eminescu se constituie și eul receptor autentic, ca eu liric, în sensul scoaterii acestuia la suprafață, al conștientizării adâncurilor proprii, al descoperirii sinelui drept coardă a unei lire universale.

În studiile consacrate poetului, Noica le arată românilor cam de unde ar trebui să pornească fiecare pentru a afla că există, cu toată greutatea ontologică pe care o trage după el acest cuvânt. Dar în afara paradigmei triumfaliste ideologic ce a hrănit mai multe generații, odată cu Eminescu, cine-a aflat că există, înțelege și că va muri, asemeni poetului cel „treaz”, neîmbătat romantic (de „farmecul dureros”), pe care receptorul trebuie să-l privească la fel de lucid pe cât a privit el cunoașterea lumii pentru care stau ca dovadă *Caietele*.

Eminescu îi apare lui Noica drept un „semădău”, după expresia poetului însuși, „un om care dă seama de lucruri”, de marginile și „nemarginile” limbii, altfel spus conștientizează limitele limbajului odată cu revelația faptului de a fi sau a nu fi, tocmai când limba „se lovește de

¹ Constantin Noica, „Haos și neant la Eminescu”, *op.cit.*, p. 20

² Marin Mincu, *O panoramă critică a poeziei românești din secolul XX*, Constanța, Editura Pontica, 2007

pragurile ei”, la impactul cu absolutul și moartea. Numele negative pe care poetul le dă acestor „praguri”¹ arată că „marginile vin din afară, pe când nemarginile dinăuntru”, iar jocurile cu înțelesurile și răsturnările formelor gramaticale („plutire-am”, etc.) pot duce la „nemarginile emoției”.²

În deschiderea emoției întemeietoare a subiectivității universale se înscrie și funcția ontologică a limbajului poetic eminescian.

¹ „Și bătrâna moarte toarce/ Gândul ei la nefinit (...) Morții i se asociază nefinitul, în timp ce viața are infinitul de partea ei, sau timpul, înfinirea”; „«O lume ca nelumea este posibilă», spune Eminescu în ms. 2269, fila 30. Și iată prefixul *ne* redat vieții, cu nealții și nelumea. Limba aceasta omenească reprezintă și ea «o lume ca nelumea». Este un «dezbin» pe care-l aduce ea față de natură și, prin cultură și creație poetică, dezbinul devine câteodată rodnică «ruptură» cu sine a omului” Constantin Noica, „Margini și nemargini ale limbii”, *op.cit.*, p. 140

² Constantin NOICA, „Margini și nemargini ale limbii”, *op.cit.*, p. 140

FILOSOFIA LUI CONSTANTIN NOICA ÎNTRE SUFLET ȘI SPIRIT

ION HIRGHIDUȘ

Lector universitar doctor
Universitatea din Petroșani

Une philosophie entre l'âme et l'esprit représente l'épreuve téméraire de conscientiser un drame de la culture européenne qui a développé, depuis des classiques grecs jusqu'aujourd'hui, en la ligne du rationalisme. La philosophie de Constantin Noica este posée entre l'âme et l'esprit pour réaliser leur réconciliation et pour sortir la raison de l'impasse où elle se trouve depuis longtemps. C'est grâce à Noica que la philosophie "a parlé" dans la langue roumaine aussi, en révélant le potentiel de pensée de ce peuple. Constantin Noica finit une tradition de la pensée roumaine qui contient Dimitrie Cantemir, Mihai Eminescu, Lucian Blaga, Mircea Vulcănescu. Il se trouve dans une bonne tradition de la pensée grecque qu'il l'honore avec le traité d'ontologie et avec les épreuves interprétative (parmi lesquels je rappelle celles-là dédiées au Kant et Descartes). Cette tradition se trouve le plus presque de l'esprit, même comme cet esprit est représenté par la logique aristotélique. Au delà de cette tradition, Constantin Noica aborde "un sentiment roumain de l'être" qui se trouve le plus presque d'âme. Il a découvert plus quiconque que la langue roumaine a vraiment du potentiel philosophique. Le problème essentiel que j'aborde dans cette étude est le registre ample qui comprend les actes de la pensée devenus des actes culturels.

Mots-clé: *l'être, le devenir, soi-même, moi-même, la prononciation, l'esprit, l'âme, la raison.*

Constantin Noica este așezat din punct de vedere filosofic în cea mai bună tradiție greacă. Putem spune că ele este răspunsul românesc la această tradiție. Ca urmare, a considera filosofia lui Noica între suflet și spirit înseamnă că am perceput că ea are capacitatea de a reprezenta drama rațiunii care, la un moment dat, și-a pierdut unitatea. Preocuparea lui Noica pentru drama rațiunii este constantă și difuză în același timp. Exemplele acestei preocupări sunt multiple: ideea de Unu și Multiplu; ideea de holomer inițial, în care Generalul și Individualul, ca termeni ai Ființei, se află în

indistincție ontologică; ideea unui holomer final, în care Individualul și Generalul se regăsesc, prin împlinire reciprocă; diferența dintre culturile spiritului și ale sufletului; radiografia bolilor spiritului – ca expresie a dramei rațiunii, dar și a ființei neîmplinite, aflată mereu în căutare, ființa nesaturată care este mereu în căutarea unui termen.

O filosofie între suflet și spirit este încercarea temerară de a conștientiza o dramă a culturii europene care s-a dezvoltat, de la clasicii greci până azi, pe linia raționalismului. Filosofia lui Constantin Noica este așezată între suflet și spirit pentru a produce împăcarea acestora și pentru a scoate rațiunea din impasul în care se află de foarte mult timp. Prin Noica, filosofia a „vorbit” și în limba română, dezvăluind potențialul de gândire al acestui popor. Constantin Noica încheie o tradiție a gândirii românești care-i cuprinde pe Dimitrie Cantemir, Mihai Eminescu, Lucian Blaga, Mircea Vulcănescu. El se află într-o bună tradiție a gândirii grecești pe care o onorează cu tratatul de ontologie și cu lucrările interpretative (printre care amintesc pe cele dedicate lui Kant și Descartes). Această tradiție se află cel mai aproape de spirit, așa cum acest spirit este reprezentat de logica aristotelică. Dincolo de această tradiție, Constantin Noica abordează „un sentiment românesc al ființei” care se află cel mai aproape de suflet. El a descoperit mai mult decât oricine că limba română are potențial filosofic. Problema esențială pe care o abordez în acest studiu este registrul larg care cuprinde actele gândirii devenite acte culturale. De altfel, conceptele care descriu un sentiment românesc al ființei sunt acte ale gândirii care devin acte culturale. Prin ele suntem propuși să existăm într-un registru mai larg, cel al lumii întregi.

Dacă ontologia este o „teorie a ființei”, pare pretențios, dacă nu defavorabil, să folosim termenul de „ontologie românească”. Aceasta ar putea crea imaginea unei filosofii naționaliste¹, exploatată ca atare într-un context care poate să fie defavorabil. S-ar putea aduce următoarele trei argumente împotriva acestui termen : 1) Ființa (și existența) este peste tot aceeași și nu poate fi împărțită pe regiuni etnice și culturale; 2) Gândirea filosofică românească nu a atins încă maturitatea; 3) La nivelul limbii române nu avem acoperită întreaga terminologie filosofică, fiind nevoiți să apelăm la împrumuturi. De aici, întrebarea dacă limba română este filosofică sau nu.

¹ Cum ne creează impresia că este tratată filosofia lui Constantin Noica în: Alexandra LAIGNE-LAVASTINE, *Filosofie și naționalism. Paradoxul Noica*, Humanitas, 1998

Chiar și numai aceste argumente, *dacă* ele ar fi în întregime adevărate, ar fi suficiente pentru a descuraja orice încercare de filosofare românească. Dar actul gândirii nu poate fi oprit și reprezintă efortul de afirmare atât a indivizilor separați cât și a națiunilor. Împotriva celor trei argumente, menționate mai sus, găsim tot atâtea *contraargumente*, a căror semnificație poate cântări în favoarea unei adevărate ontologii românești : 1) Filosofia clasică greacă a devenit filosofie europeană, dominantă de peste două mii de ani, și tiparele ei au fost considerate multă vreme absolute. Mai târziu, filosofia clasică germană a vrut să impună același lucru. Așa s-a ajuns să se creadă că greaca și germana sunt singurele limbi filosofice. A nu gândi în tiparele greco-germane și a încerca să te exprimi altfel, din punct de vedere filosofic, însemna o încercare temerară sortită eșecului. Nu negăm că la nivelul limbilor există adâncimi conceptuale diferite, dar, indiferent de conceptele folosite, fiecare popor își gândește existența prin tipare spirituale care-i sunt specifice. Este dovedit că până în prezent nu a fost găsit un limbaj filosofic universal, care să acopere toate ariile lingvistice și culturale. Cel mult, putem vorbi de un limbaj filosofic european, dar care la nivelul gândirii orientale nu are relevanță. De aici și ideea mult vehiculată că Orientul nu este filosofic (adică în sens european). Asistăm de o vreme la modificări de concepție în privința unei ontologii unice. Nu mai există o ontologie unică, ci și „ontologiile regionale”, care pot spune mai mult despre diversitatea gândirii. ; 2) Este adevărat că tradiția filosofică românească nu se poate compara cu cea greacă sau germană, dar a existat un permanent efort al gândirii românești, de la Dimitrie Cantemir și până la Constantin Noica, de a-și găsi o așezare proprie, în primul rând prin practicarea coexistenței culturilor, care impune comunicabilitatea lor. Cel puțin sistemele filosofice create de Lucian Blaga și Constantin Noica nu sunt cu nimic mai prejos decât altele din Europa secolului XX. Ba, mai mult, am putea spune că ele aduc ceva nou, inedit și viabil, ceva care ar putea ține de explozia spiritului românesc. Prin cele două sisteme, filosofia încearcă să vorbească și în limba română; 3) Este adevărat că în limba română a lipsit multă vreme aparatul conceptual filosofic. Acest fapt, clasat ca sărăcie a limbajului, a fost observat de mulți gânditori români. Împrumuturile directe de la sursele prime au fost de aceea necesare, dar aceste împrumuturi nu pot sărăci o limbă ci, dimpotrivă, o îmbogățesc. Gânditorii români nu au fost însă „leneși”, ci ei au încercat să descopere în limba română valențele filosofice ascunse. Este suficient să menționăm în acest sens eforturile lui Cantemir, Eminescu și, nu în ultimul rând, ale lui Noica. Dacă putem vorbi de o ontologie românească, datorăm acest lucru în primul rând lui

Constantin Noica. Dar o ontologie românească nu ar exista dacă ea n-ar duce spre o ontologie universală (regionalul trebuie să fie deschis spre universal pentru a fi recunoscut). Aceasta a înțeles Noica să facă prin ontologia sa : a) să fructifice valențele spirituale ale poporului și limbii române (ni se va spune că nu este nimic inedit în aceasta, întrucât un Heidegger făcuse același lucru pentru limba germană) și să arate că deși limba română nu dispune de conceptele consacrate ale filosofiei, în ea se găsesc adâncimi ale gândului care-i dau dreptul să se considere o limbă filosofică, ba, mai mult, cu o deschidere nebănuită spre viitor; b) să creeze o ontologie generală - *cea a devenirii întru ființă* - prin care a sperat să dea un răspuns crizei prin care trecea metafizica de la Kant încoace (acesteia proclamându-i-se moartea în repetate rânduri). Dar nu numai la nivelul limbii române a găsit Constantin Noica împlinirea ontologică ci și într-o altă formă de spiritualitate cum este sculptura lui Brâncuși : „ Cine nu știe nimic despre româneasca devenire întru ființă, adică despre răspunsul pe care l-am putea sugera - dar firește sugera, numai - întrebării de veacuri a lui Aristotel (ce este *ființa ca ființă*), ar trebui să se uite atent la Coloana fără sfârșit ... Brâncuși s-a apucat să sculpteze ființa ca ființă”¹.

Până la Constantin Noica „Rostirea filosofică românească nu este încă definitiv fixată și se poate spune că până la dânsul resursele lexicale de care limba română dispune pentru desfășurarea dezbaterilor ontologice nici n-au făcut obiectul unui examen special”². Obiectul filosofiei prime - „ ființa „ - s-a încetățenit la noi, dar el comportă dificultăți serioase. Dan Bădărău remarca : „ Restrângerea în limba curentă a sensului cuvântului **ființă** și lipsa oricărui alt cuvânt echivalent pentru sensul larg care ar întruni atât ființele vii, cât și lucrurile este de natură să creeze cercetărilor filosofice din țara noastră o situație din cele mai grele”³.

Rostirea filosofică românească, lucrare publicată în anul 1970, pune în joc o pereche de termeni esențiali pentru înțelegerea adecvată a unei ontologii românești. Această pereche este **Sinele** și **Sinea**. Perechi oarecum similare regăsim în aproape toate culturile, ca, de exemplu, **Logos** și **Eros** la greci, **Animus** și **Anima** la latini, **Yn** și **Yang** la orientali. În aprecierea perechii

¹ Constantin NOICA, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, 1978, p. 193 - 194

² Mihail GRĂDINARU, *Noica - Modelul ontologic*, Editura Septentrion, Iași, 1994, p. 17.

³ Dan BĂDĂRĂU, *Studiu introductiv la Metafizica lui Aristotel*, Editura Academiei, București, 1965, p. 9

Sine - Sinea, Constantin Noica pleacă de la realitatea lingvistică, de la analizele făcute de filologi în dicționarele limbii române, cu precădere cel din 1934 și cel din 1958. În *Dicționarul limbii române moderne* din 1958, sinele este redat ca pronume reflexiv, derivat din latină, reprezentând o formă accentuată de acuzativ, persoana a III-a. Pentru toate numerele și genurile, el dând : a) cu „pe” complementul direct reflexiv, „pe sine”; b) cu prepoziții, un atribut ori complement. Dicționarul lui Tiktin, citat de Constantin Noica, indică și forma substantivală a **sine**-lui și îl traduce pe acesta ca **das Selbst** și **das Ich**, confundând **sinele** cu **eu**. Atât Candrea cât și Sextil Pușcariu au folosit **sinele** și ca substantiv, dar ei l-au confundat cu **eul** sau cu **sinea**.

Există un **sentiment românesc al ființei** care ne dă certitudinea trăirii întru ființă, trăire de unde au rezultat la nivelul limbii termenii ontologici exploatați de Constantin Noica.

1. TERMENI ONTOLOGICI FUNDAMENTALI

1. 1. SINELE ȘI EUL

Sinele este mai vast decât eul, îl integrează pe acesta și este mai mult decât el : „ Iar sinele care a rupt cercul eului, este întotdeauna susceptibil de lărgire, ca fiind orizontul mișcător în care te adeverești în adânc”¹. Poziția lui Constantin Noica se aseamănă cu cea a lui Carl Gustav Jung, pentru care Sinele „ se referă la o entitate care nu o înlocuiește pe cea desemnată până acum prin conceptul de **eu**, ci mai degrabă o include pe aceasta în sfera sa, ca un supraconcept. Prin „eu” se înțelege acel factor complex la care se raportează toate conținuturile conștientului. El constituie oarecum centrul câmpului conștientului, iar în măsura în care acesta include personalitatea empirică în sfera sa, eul este subiectul tuturor actelor personale ale conștientului. Raportarea unui conținut psihic la eu reprezintă criteriul conștienței acestuia, deoarece nici un conținut nu este conștient dacă nu este reprezentat unui subiect”².

Deși Jung nu avea drept scop analiza unor termeni metafizici, față de care era reticent, urmărind doar analiza psihologică, datele și observațiile reprezentate de el au relevanță și pentru ontologie, ba chiar pentru antropologie. În primul rând, definiția lui Jung delimitează *sfera subiectului*, dincolo de care se află necunoscutul, cu cele două grupe de obiecte ale sale :

¹ Constantin NOICA, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Humanitas, 1996, p. 15

² C. G. JUNG, *Puterea sufletului. Antologie, Prima parte. Psihologia analitică. Temeiuri*, Editura Anima, București, 1994, p. 129

a) lumea exterioară (necunoscută); b) lumea interioară (inconștientul). Eul se bazează pe două temeuri diferite: a) un teme *somatic* - se deduce din totalitatea senzațiilor endosomatice (care sunt și ele de natură psihică - conștientă); b) un teme *psihic*. Senzațiile endosomatice se defășoară în mare parte inconștient, adică *subliminal* (se crează o stare de subliminalitate). Când procesele endosomatice devin supraliminale (conștiente), ele devin senzații. Fundamentul somatic al eului constă din factori conștienți și inconștienți. Baza psihică este: pe de o parte, eul se bazează pe întregul *câmp al conștientului*, iar pe de alta, pe *totalitatea conținuturilor inconștiente*. Conținuturile inconștiente se împart în trei grupe: 1) Conținuturi temporar subliminale, adică voluntar reproductibile (memoria); 2) Conținuturi inconștiente reproductibile involuntar (iruperi spontane de conținuturi subliminale în conștient); 3) Conținuturi în genere neconștientizabile (este o grupă ipotetică, dedusă logic: conținuturi care n-au irupt încă sau nu vor irupe niciodată în conștient).

Deși eul se bazează pe întregul câmp al conștientului, el nu este acest câmp, ci doar punctul de referință al acestuia bazat **pe** și delimitat **de** factorul somatic. Prin **eu** se obține doar o imagine a **personalității conștiente**, dar **personalitatea totală** este mult mai complexă. Sinele este pentru eu un *dat obiectiv*, pe care *libertatea de voință* a eului, în câmpul conștientului, nu-l poate schimba. Și spune Jung: „ De aceea, am propus să numim **sine, personalitatea totală** care, deși nu e în întregime sesizabilă, este totuși prezentă. Eu-l este prin definiție subordonat sinelui și se raportează la acesta ca partea la întreg”¹.

Am redat mai sus punctul de vedere psihanalitic și antropologic al lui Jung cu privire la relația dintre eu și sine pentru că am găsit la Constantin Noica un punct de vedere asemănător. Aceasta înseamnă că putem găsi o relație de compatibilitate și nu de respingere între psihanaliză și ontologia propusă de filosoful român.

În descrierea raporturilor dintre sine și eu, există la Constantin Noica trei paliere: 1) Înțelegerea sinelui în *pasivitatea* eului, „ ca o conștiință mai adâncă a acestuia”. Noica nu operează cu termenii de **conștient** și **inconștient**, în înțelesul lor psihologic, dar se poate înțelege că sinele este față de eu un arhetip. Redăm din nou punctul de vedere al psihologiei personalității, referitor la împărțirea binară a inconștientului : a) **inconștientul personal** - ale cărui conținuturi sunt dobândite în cursul vieții

¹ C. G. JUNG, *op. cit.*, p. 133

individuale; b) **inconștientul colectiv** - ale cărui conținuturi sunt **arhetipuri** întodeauna și *a priori* prezente. Considerăm necesară această clarificare cu privire la sine. Pentru înțelegerea acestuia ca arhetip în raport cu eul este necesar punctul de vedere al psihanalizei; 2) Sinele poate fi expresia *activă* a eului: ca ideal, conștiință etică, libertate. Aici sinele este un modelator al eului. Dacă în primul palier avem un arhetip static, încremenit, pe al doilea palier avem un arhetip viu, în mișcare, modelator al eu-lui; 3) Sinele ca expresie a *lucidității* eului, fiind determinat de „libertatea care și-a aflat necesitatea”. Sub termenul de *luciditate* se ascunde cel de **conștientă**, câmpul conștientului, cum e numit de Jung, în care intră atât conținuturile temporal subliminale și voluntar reproductibile (actele memoriei), cât și iruperile spontane de conținuturi subliminare în conștient.

Pentru Constantin Noica, sinele, în toate cele trei modalități, exprimă omul ca ființă comunitară, ceea ce este arhetipal, în care eul suferă un proces de ridicare la sine: „tot ce se mișcă în lumea omului se mișcă *de la eu la sine*.”¹ Distincția dintre **un sine elementar** și **un sine superior** este de ordin metafizic: „Eros - ul care vine din adâncul firii și se revarsă, cu omul, în toate formele de dragoste și dăruire, reprezintă izbitor, la origine, tirania concretă exercitată de **sinele elementar**, cel al speciei, asupra individului, în timp ce practica omului și creația lui sunt expresia libertății **sinelui superior**”².

1.2. SINELE ȘI SINEA

După Constantin Noica, sinele suferă o mișcare hegeliană, adică se poate înălța la absolut; el este amintirea absolutului pe care-l întruchipa cândva (totem, divin) iar ieșirea din absolut duce la: sinele etic, sinele politic, sinele practic etc. Nici absolutul sinelui și nici formele lui particulare, cu care a ieșit în lume, n-au putut satisface limba română, care a creat un alt concept, **sinea**. Sinele și sinea stau în cumpănă, adică în echilibru. Și în cazul celui din urmă concept dicționarele limbii române nu spun mai mult decât aspectul formal. Constantin Noica face o interpretare filosofică a acestui concept, așa cum a procedat și în cazul sinelui. Sunt puse în evidență două aspecte: 1) **Sinea** reprezintă un substantiv, pe care gândirea filosofică îl scoate din forma lui de locuțiune; 2) **Sinea** depășește sfera umanului. În timp ce **sinele** este matricea umanului, chiar dacă tinde spre absolut (când devine

¹ Constantin NOICA, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, p. 17

² *Idem*

impersonal), **sinea** este matricea pentru orice lucru, „ pentru întreaga fire”. Sinea, în acest caz, este un **arhetip al arhetipului**, întrucât se comportă față de sine ca sinele față de eu. Dacă modul de a fi al sinelui este expansiunea (chiar agresivitatea), mișcarea de cucerire, modul de a fi al sinei este concentrarea și retragerea, în fața **sinelui lărgit** care-și sporește mereu hotarele (dând forme ale culturii) : „Când sinele cunoscător al omului a găsit atomul în sinea materiei, aceasta s-a retras și mai mult în particulele ei, în sinea ei mai adâncă”¹.

Sinea e diferită de esență, de natura intimă a realității, e diferită și de „lucrul în sine” al lui Kant : a) în timp ce esența, conceptul rămân abstracte, sinea este vie; b) natura intimă, oricât ar fi de vie, rămâne dată, ca *natura naturata*, dar sinea se dă neîncetat, ca o *natura naturans*; c) în timp ce *lucrul în sine* e de necunoscut, sinea este cea care se dezvăluie. Această dezvăluire este rezultatul cuceririi sinelui, expansiunii acestuia. Conceptul de **sine**, așa cum îl prezintă Noica, seamănă cu cel de **Maya** din gândirea orientală și, într-un fel, cu cel de **realitate** din gândirea europeană. Dezvăluirea este infinită ca și vălurile Mayei, niciodată atingându-se **intimul**. În *Chandogya Upanișad* se spune: „Dorințele cele mai adevărate (*satya*) sunt acoperite de înșelăciune; deși sunt adevărate, înșelăciunea le este acoperământul”². „Înșelăciunea” camuflează adevărul dorințelor și prefigurează *dialectica iluziei* (*maya*) care ocultează Adevărul, așa cum o formulează în școala Vedanta filosoful Sankara: „luînd Sinele (*atman*) ca unica realitate și privind tot restul ca o producție nălucitoare a ignoranței (*avidya*)”³. Dar maya este arta de a produce aparența, ea fiind și **măsură** : „Maya este măsurarea, sau crearea, sau desfășurarea de forme; maya este orice iluzie, truc, artificiu, amăgire, scamatorie, farmec sau lucrare vrăjitoareasă; o imagine sau apariție iluzorie, nălucă, amăgire a văzului”⁴. Maya este însăși existența și redă aspectul dinamic al Substanței Universale. Atât naturalul cât și supranaturalul provin dintr-un izvor inepuizabil, originar și etern al ființei,

¹ *Ibidem*, p. 19

² *Cele mai vechi Upanișade*, Editura Științifică, București, 1993, p. 213, traducere de Radu Bercea

³ Heinrich ZIMMER, *Philosophies of India*, Princenton, 1971, p. 414, apud *Cele mai vechi upanișade*, p. 223

⁴ Heinrich ZIMMER, *Introducere în civilizația și arta indiană*, Editura Meridiane, București, 1983, p. 93

fiind făcute manifeste prin jocurile Mayei, „ dansatoarea care provoacă iluzii”¹.

Pentru Noica, sinea se aseamănă cu **principiul feminin**, așa cum se regăsește el în filosofii orientale, și este precumpănitor nocturnă și germinativă. O înțelegere mai largă și mai completă o datorăm lui Jung, care folosește termenul de **Syzygia**² cu referire la **anima** și **animus**³. Jung nu a fost însă preocupat de conceptele metafizice, chiar dacă metafizica poate să tragă foloase din cercetările psihanalizei: „Adevărurile psihologiei nu sunt cunoștințe metafizice, ci mai degrabă moduri obișnuite de a gândi, de a simți și de a acționa, care în cursul experienței s-au dovedit a fi oportune și prielnice”⁴. În timp ce psihanaliza se revendică de la experiență, metafizica nu poate face acest lucru. Chiar dacă se folosește de experiență, ea trebuie să utilizeze conceptele intelectului pur (în sensul dat de Kant).

Referindu-se la Eminescu, Noica spunea: „Sub chipul acesta ultim, de cuget și problemă, sinele și sinea alcătuiesc perechea absolută. Este acea pereche, în vorbirea noastră, ce se poate desprinde de tot și poate cuprinde tot ce e realitate, făcută sau născută. Lumea este ca un dialog al sinelui cu sinea, adică al unui cuget uman tot mai pătrunzător, cu o problemă neîncetat adâncită.”⁵

Dacă ne-am pune întrebarea : *de ce fuge sinea de sine?*, răspunsul ar putea fi următorul : sinele este acaparator, dar cu cât cucerește mai mult, sinea devine tot mai adâncă, păstrându-se, în esența ei nealterată, până la apropierea de o posibilă substanță universală. Sinea este universul mișcător, tot mai profund, transfinit care menține misterul căutării permanente de către **sine**.

1.3. ROST ȘI ROSTIRE

„Dacă s-ar întreba cineva de ce dăm atâta însemnătate câtorva cuvinte românești, am răspunde : pentru că aceasta e partea noastră de cer.”⁶ Așa putem spune și noi : *aceasta e partea noastră de cer*, cea pe care vrea să o redea

¹ C. G. JUNG, *Puterea sufletului*, prima parte, *Psihologia analitică. Temeiuri*, p. 141

² *Idem*

³ Syzygia, în limba greacă, înseamnă întins, tensionat; în astronomie înseamnă poziția în care Pământul se află între Soare și Lună, fiind aliniat cu ele; în mitologie, înseamnă perechi de zei aflați în opoziție

⁴ C. G. JUNG, *op. cit.* p. 164

⁵ Constantin NOICA, *Cuvânt împreună despre ...*, p. 22

⁶ *Ibidem*, p.129

ontologia lui Noica. El demonstrează că limba română are înzestrare metafizică și că unele cuvinte ale acesteia au un ridicat conținut filosofic, un conținut echilibrat care poate echivala speculația din alte limbi. Ba uneori, se dovedește a fi mai cuprinzătoare acolo unde alte limbi au pierdut - prin experiența lor de sistematizare a cunoașterii - din sensurile originare. Limba română a păstrat ceva din sălbăcia originii, din instinctul primar al logosului.

În așa-numitul „Ciclu al ființei”, vor fi analizate pe rând conceptele: *rost și rostire, întru, fire, ființă* : „Cuvintele *rost și rostire* au căpătat o neașteptată înzestrare filosofică în limba noastră. În particular *rostire* (s. n.) este singurul termen care poate reda logos-ul grec, acest *princeps* al gândirii, ce acoperă jumătate din ea.”¹ Sunt luate de Noica în considerare două sensuri originare ale cuvântului **rost**² : *gură și deschizătură*. Acestea au dus, în evoluția limbii, la sensuri speculative ca: limbă, vorbire, discurs. Este menționat sensul spiritual al rostului: cel de **ordine**, modul de a-ți întocmi viața, sensul, înțelesul, rațiunea. De la substantivul „rost” s-a ajuns la verbul „a rosti” care are trei grupe de sensuri, corespunzătoare *rostului-gură, rostului-deschizătură, rostului-ordine* : 1) a articula, a pronunța sunete, cuvinte cu ajutorul organelor vorbirii, a spune, a vorbi, a glăsuși, a expune, a se pronunța, a comunica etc.; 2) (cu sens material) : a face rost pânzei, a face începutul țesăturii etc.; 3) (a pune în ordine) : a rândui, a aranja, a procura, a îngriji, a pregăti etc.³

Reținem compatibilitatea dintre **rostire** și **logos**, pe care o pune în joc Noica. Ca și **logos**-ul, **rostirea** devine un **princeps** al gândirii, cu o puternică expresivitate filosofică

Anterior lui Noica, Mircea Vulcănescu, vrând să elaboreze un model ontologic al *omului românesc* a pus în relație **rostul** cu **soarta**, ca attribute ale **insului** în relația lui cu lumea: „Rostul este funcțiunea ființei individuale, față de ansamblul ființelor coexistente, integrarea lui ierarhică și spațială, referirea lui în lume”⁴. Rolul **rostului** este, după Mircea Vulcănescu, de integrare a insului în lume. Rostul și soarta insului ar epuiza capacitatea de

¹ *Ibidem*, p. 23

² Din latinescul *rostrum* = bot, cioc, vârf încovoiat, gură; la plural, *rostra* = tribuna din for împodobită cu ciocuri de corăbii capturate de la dușmani, piață publică

³ *Dicționarul limbii române*, 1934

⁴ Mircea VULCĂNESCU, *Dimensiunea românească a existenței*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991, p. 71

existență a ființei particulare, rostul sub raportul *posibilității*, soarta sub raportul *împlinirii* (probabil cea ontologică).

Constantin Noica depășește pragul acestei integrări prin două aspecte : nu rostul, ci **rostirea** (procesul rostului) este cea care atinge experiența și expresivitatea metafizică (trecerea dincolo de funcțiunea concretă atribuită de Mircea Vulcănescu rostului); integrarea se face sub raportul **cuminecării** și nu al simplei comunicări, fiind nu doar un simplu reflex de existență individuală în generalitate¹, ci mergând până unde rostirea devine „tăcerea ființei”².

1.4. FIREA

Firea reprezintă un concept fundamental pentru trasarea unei „ontologii românești”. Folosim termenul de „ontologie românească” nu pentru a crea impresia că ontologia lui Constantin Noica ar reprezenta una regională, cu valabilitate restrânsă, sau o simplă replică indigenă la ontologiile Occidentului. Noica a simțit, ca și Mircea Vulcănescu, necesitatea unei bune așezări românești în gândirea europeană. În privința metafizicii, în tradiție aristotelică, a simțit însă nevoia de a crea un echilibru dat de conținuturile, menționate adeseori ca pre-filosofice, limbii române. Aceste conținuturi care nu s-au așezat în sisteme filosofice, dar au avut în ele germenii, semințele gândirii filosofice, adânc cercetate de Constantin Noica, pe urmele unor valoroși înaintași³, fac din filosoful român un gânditor de mare ținută. În unele privințe, el este comparabil cu Heidegger. Dacă Heidegger a căutat calea prin reînțoarcerea la presocratici, nefiind nevoit să cerceteze virtuțile filosofice ale limbii germane, de multă vreme dovedite, Constantin Noica se va preocupa intens de descoperirea conținuturilor filosofice ale limbii române. Cercetarea sa - cum era și firesc - pornește pe urmele dicționarelor, apoi ajunge la sursele prime din cultura română scrisă, pe care le analizează în modul său specific.

Procedând în acest mod, Noica ne face cunoscut, de exemplu, fenomenul de amestec al sensurilor originare în procesul de constituire a unor termeni metafizici fundamentali în limba română, cum sunt firea și ființa. Astfel **firea** este, de fapt, traducerea corectă a lui **to einai** (**esse, l'etre, das Sein**), în vreme ce ființa provine de la **fieri** (a deveni), prin **fientia**

¹ *Ibidem*, p. 73

² Constantin NOICA, *Cuvânt împreună ...*, p. 31

³ Menționez contribuțiile filologice și filosofice ale lui Dimitrie Cantemir, cronicarilor și reprezentanților Școlii Ardelene.

(devenire în sens larg)¹. Dar cu toate că **ființa** nu redă, la origine, latinescul **esse** (a fi), în limba română, treptat, ea va prelua sensurile **firii**.

Conform *Dicționarului limbii române* din 1975, **fire** este un substantiv feminin care poate reprezenta: mediul natural împreună cu ființele care trăiesc în el; structură psihică și morală a unei ființe, caracter, temperament; minte, cuget, cumpăt. După Mircea Vulcănescu **firea** se află într-un plan de existență incomplet: „Astfel, în metafizica mentalității românești firea, în loc să se realizeze în abstract și absolut, pe planul unei existențe logice pure, constituind un plan distinct, autonom de existență, se înfățișează ca o **existență** incompletă, într-un plan intermediar, între insul singur existent particular și „ideea” absentă, dar într-un plan concret, de figuri și structuri tot ale lumii concrete, dar concepute ca totalitate, plan care este acela al rostului, respectiv al logosului”². Reținem că firea, după Mircea Vulcănescu nu se realizează la nivelul abstract, absolut sau al logicii pure. În același mod vede și Constantin Noica firea ca **universalitate concretă**, un **concret nedeterminat**: „S-ar putea spune că substantivul verbal *fire* este rezumatul tuturor situațiilor reale pe care le evocă substantivele verbale în limba noastră. Fără mișcare, trecerea, nașterea și pieirea, pâlpare și stingere, facere, prefacere, împlinire, nu poți înțelege termenul *fire*”³. Dar Constantin Noica va face o analiză mai profundă studiind raporturile: *fire și lume, fire și ființă, fire și firi, fire și natură*.

1.4.1. FIRE ȘI LUME. Firea exprimă universalitatea concretă (sau „concretul general”): „Noi nu vorbim de fire pentru cele ce depășesc un înțeles de lume accesibilă”⁴. Există, prin urmare, realități dincolo de fire. Aceste realități sunt dincolo de limita accesibilă cunoașterii, adică firea reprezintă doar realitățile aflate sub un anumit orizont. Acest orizont este progresiv, extensibil, dar niciodată atotcuprinzător. Deci firea nu reprezintă Realitatea și se adevărește doar pentru o parte a acesteia: „Firea nu este toată ființa materială a lumii. Nu va fi nici ființa ei morală. Este toată ființa *vie și perceptibilă* a lumii”⁵.

1.4.2. FIRE ȘI FIINȚĂ. Raportul **fire-ființă** este de o importanță majoră. Noica a fost acuzat că a deturnat sensurile inițiale, că nu ființa e mai

¹ Mihail GRĂDINARU, *Noica - modelul ontologic*, p. 19

² Mircea VULCĂNESCU, *op.cit.*, pp.60-61

³ Constantin NOICA - *Cuvânt împreună despre...*, p. 41

⁴ *Ibidem*, p. 43

⁵ *Idem*

cuprinzătoare decât firea, ci invers¹. După *Dicționarul limbii române* (1934), firea este: „Natură ca putere creatoare, manifestă în orice creatură sau făptură”. Ca urmare, creația umană este în afara naturii, a firii. Sfera firii nu cuprinde cultura umană, așa cum nu cuprinde nici natura îndepărtată, aflată dincolo de orizontul cunoașterii. Constantin Noica găsește opoziția dintre fire și ființă, în care firea reprezintă termenul tare, cel care se opune, în timp ce ființa nu se opune firii, ci o integrează. Dacă ființa își păstrează unicitatea, deși cunoaște forme diverse, firea se multiplică („firea se sparge în firi”).

1.4.3. FIRE ȘI FIRI. Al treilea înțeles al firii este conform *Dicționarului limbii române* din 1934 următorul: „Natură considerată ca esență sau proprietate inerentă în orice făptură”. Firea își păstrează unitatea numai atâta timp cât con-viețuiește cu ființa. Prin îndepărtarea de aceasta și chiar uitarea ființei, firea intră în disoluție, în multiplicare și dă pentru fiecare lucru o fire anumită. Nu se înțelege clar din textele lui Noica de ce există diferență între *firea obișnuită* (cea care se află în vecinătatea ființei) și firi: „Și galaxiile neștiute, de o parte, și înfăptuirile raționale, de alta, străine de firea obișnuită, își au firea lor. În înțelesul acesta, există pînă și o fire a neființei. Ființa și neființa se exclud și se contrazic, pe cînd firea are sens și pentru ce nu ființează”². Dacă anterior Constantin Noica afirma că firea nu exprimă tot ce există, de data aceasta face afirmația că firea este peste tot prin multiplicările ei nesfârșite, adică prin firi. O vom găsi deci, în această din urmă înțelegere, și dincolo de lumea accesibilă. Ne punem întrebarea în ce măsură este aceasta o inconsecvență de gândire.

În sens aristotelic, **firea** ar ține de categoria substanței și a calității. Constantin Noica va găsi însă următoarele înțelesuri: a) firea înțeleasă ca natură omenească, considerată ca predispoziție sau înclinare sufletească; b) firea înțeleasă ca predispoziție intelectuală, situată la nivelul gândului, cugetului și cumpătului.

1.4.4.FIRE ȘI NATURĂ. Din *Dicționarul limbii române* (1934) rezultă echivalența dintre fire și natură, întrucât: a) ambele exprimă **realitatea**; b) **felul de a fi** (există o fire și o natură a neființei). Pentru Mircea Vulcănescu, **firea și natura** sunt una: „Sensurile românești ale cuvîntului **fire** conotează și traduc ambele accepții ale lui **natura** din latina medievală”³. Constantin Noica va găsi de la bun început deosebiri esențiale între natură și fire: „Dar natura n-a izvorît din fire, spre a se înstrăina apoi de ea, cum face firea.

¹ Mihail GRĂDINARU, *op.cit.*, pp. 17-23

² Constantin NOICA - *Cuvînt împreună despre...*, p. 46

³ Mircea VULCĂNESCU, *op.cit.*, p. 61

Natura ca atare nici măcar nu stă în tensiune cu ființa, ci în indiferență față de aceasta. Dacă spui „fire și ființă”, în schimb, o problemă filosofică se naște dintr-o dată”¹. Și aceasta nu este o problemă filosofică oarecare, ci una care pentru Noica are relevanță majoră.

Diferența dintre natură și fire este redată sub opt aspecte: „1) Natura este indiferentă față de fire. Firea e însă deopotrivă în consonanță și în împotrivire cu ființa; 2) Natura e mai abstractă, putându-se din plin vorbi despre *științele naturii*. Nu există științe ale firii; 3) Ca fiind abstractă, natura e mai întinsă. Firea nu se întinde decât pînă la marginile concretului; 4) Extinsă asupra spațiilor întinse, în mare, sau asupra aspectelor moarte, în mic, natura îngăduie să se spună, la propriu și la figurat, natură moartă. Nu se spune, în schimb, fire moartă; 5) Natura nu e neapărat productivă, putînd fi și naturată. Firea este întotdeauna **naturans**; 6) Cînd exprimă felul de a fi, natura vorbește despre esența lucrurilor. Firea vorbește despre esența și existența lor laolaltă; 7) Natura este în definitiv îngrădită în mijloace. Firea reprezintă Cartea Facerii neterminată; 8) Natura este și viața și cimitirul realului. Firea este tinerețea lui fără bătrînețe și viața fără de moarte”². Cele opt diferențe dintre natură și fire sunt semnificative pentru a crea distanța care separă *făcutul* uman, așezat în normalitate, și ceea ce este dat.

1.5.FIINȚA

Conform *Dicționarului limbii române* (1934), **ființă** vine de la termenul latinesc (popular) **fientia**, folosit pentru **essentia**, după ce **esse** a fost înlocuit cu **fieri**. În *Dicționarul limbii române* din 1872, de Laurian și Massim, se spune că substantivul feminin **fientia** ar însemna: „*Ce este, ente, essentia, essistentia; fientia omeneasca, fientia divina, fientia finita, fientia infinita, fientia viva, fientia morta, fientia bona, fientia real, fientia nobile, fientia bassa, fientia de facie, presentia*”³. Prestigiul filosofic al termenului de ființă este aici evident. În *Dicționarul explicativ al limbii române* (1975) se redau următoarele sensuri pentru termenul de ființă: *a exista, a fi în ființă, a-și desfășura activitatea; tot ce are viață și se mișcă; viețuitoare, vietate; om, persoană; existență; viață; în realitate, aieva*. În *Dicționarul de filosofie*⁴ se spune că termenul de **ființă** a fost propriu, mai întâi, filosofiei grecești și, apoi, întregii filosofii europene până în secolul XVII, desemnând *realitatea absolută* sau ceea ce rămâne neschimbat dincolo

¹ Constantin NOICA, *op.cit.*, p. 47

² *Ibidem*, pp. 48-49

³ Cf. Constantin NOICA, *op.cit.*, p. 51

⁴ Editura Politică, București, 1978, p. 270

de schimbările aparente, manifeste; ceea ce trebuie descoperit dincolo de realitatea sensibilă. **Ființa** a constituit obiectul de cercetare al filosofiei și, îndeosebi, al ontologiei. Concepută de filosofii idealști ca o realitate doar inteligibilă și deci inaccesibilă cunoașterii experimentale, și ca o sursă a tuturor experiențelor particulare, ființa este confundată adesea cu Dumnezeu. Datorită criticii kantiene a ontologiei, interesul filosofilor se deplasează de la problema raportului dintre aparență și existență, la aceea a raportului dintre un moment al devenirii și această **devenire**, luată în totalitatea ei (ca la Hegel). Filosofii contemporane au trecut, în bună măsură, de la problema **ființei** la aceea a **semnificației**. În sensul său vechi, termenul de ființă (**Sein**) îl întâlnim la Heidegger, care înțelege prin el ceea ce se manifestă și se dezvăluie prin „fiindurile” particulare (**Seiendes**), considerate în diferența, particularitatea lor ontică, ceea ce se dezvăluie, dar rămâne, în același timp, esențialmente retras în sine.

Ce înțelege Constantin Noica prin termenul de „ființă”? Filosoful român ne spune, într-un citat semnificativ, următoarele: „S-a petrecut o stranie întrepătrundere, în alcătuirea termenilor noștri metafizici fundamentali, ființă și devenire. Cuvântul fire, care e mai degrabă înrudit ca sens cu devenire decât cu ființă, se trage totuși de la a fi; în schimb, ființa se trage de la a deveni (fieri)”¹. Este în filosofia lui Constantin Noica, în folosirea termenilor de „fire”, „ființă”, „devenire”, o ambiguitate care, la prima vedere, e greu de înțeles. S-a pus întrebarea de ce Constantin Noica nu a folosit mai degrabă termenul de „fire” în tratatul său de ontologie, în loc de cel de „ființă”. Trebuie să înțelegem două lucruri esențiale pentru opțiunea lui Noica, din citatul de mai sus: a) cuvântul „fire” se originează de la „a fi”; b) cuvântul „fire” e înrudit ca sens cu „devenire”. Noica a ales, este evident, sensul care s-a impus. Așa a ajuns „ființa” să primeze printre conceptele din filosofia românească, să fie mai potrivit decât cel de „fire”, deși se originează în „a deveni”. Demersul lui Constantin Noica este rezultatul unor cercetări îndelungate, care dezvăluie, în ultimă instanță, efortul limbii române de a-și crea o terminologie filosofică. Sunt amintiți de Noica, în acest sens, Cantemir, cu conceptele sale de: **ceință**, **câtință**, **feldeință**, și Eufrosim Poteca, cu conceptul de **estime**. Din păcate, aceste concepte nu s-au putut impune în limbă și ele au fost abandonate. Au rămas, ca urmare, numai posibilitatea împrumutului, care s-a făcut pe calea firească de îmbogățire a limbii române.

¹ Constantin NOICA - *Cuvânt împreună despre...*, p. 49

Constantin Noica face o încercare de arheologie a limbii, încercând să găsească un termen adecvat pentru conceptul de **devenire**, antitetic celui de **ființă**. Ajunge la constatarea că nu avem un termen vechi românesc pentru devenire, în afară poate de cel de „petrecere”, dar care s-a prăbușit „în pulberea trivialității”: „... iar așa cum spui *devenire întru ființă* poți spune, în limba română, *petrecere întru ființă*”¹.

În intenția de a crea un contur al ființei, Constantin Noica va găsi nouă opoziții ale acesteia: 1) *ființă și neființă*; 2) *ființă și existență*; 3) *ființă și conștiință*; 4) *ființă și aparență*; 5) *ființă și putință*; 6) *ființă și manifestare*; 7) *ființă și vremelnicie*; 8) *ființă și fire*; 9) *ființă și petrecere*². Nu avem o analiză în detaliu a acestor opoziții, dar Noica afirmă că deosebirile țin mai mult de sentimentul ființei decât de conceptul ei³. Noica va fi preocupat să găsească un **sentiment românesc al ființei**, poate pe urmele lui Mircea Vulcănescu, dar așa cum n-a făcut-o nimeni în cultura românească. Că acest sentiment are o cu totul altă menire și chiar un alt înțeles, ieșind din rigiditate și intrând în împăcare, rezultă și din următorul citat: „Ridicat la nivel de cultură, sentimentul românesc al ființei poate aduce acest înțeles mlădiat al ei, potrivit căruia ființa nu se *opune* mai mult decât *compune* cu termenii în împerecherea cărora se prinde. Este un sens lipsit de rigiditate al ființei, așa cum vom întâlni unul lipsit de rigiditate al conștiinței. De aceea, cuvântul de ființă însuși iese din absolutul unicității lui și se dublează, în limba noastră, formele obișnuite pentru a fi și a exista: din termenul de ființă el însuși, care era format dintr-un verb, se naște alt verb, *a ființa*, iar din acesta substantivul ființare. Când, în sfârșit, ajungi la **înființare**, care este lotul de activitate al ființei, înțelegi că orice îngheț al ființei a rămas departe în urmă și că tot belșugul de opoziții în care poate intra ființa exprimă, în limba noastră, nu depărtarea, ci intimitatea cu lumea”⁴. Este clar că pentru Constantin Noica, opozițiile ființei nu sunt cu adevărat opoziții, ci ele completează imaginea pozitivă a acesteia. De altfel, filosoful va afirma, nu rareori, că ființa nu contrazice formele individuale. El va analiza șase modalități (situații) ale ființei, puse în joc de rostirea românească. Înainte de a vedea cum sunt analizate aceste situații, să observăm cum s-a pus problema **naturii** ființei. Se remarcă lipsa unui concept antitetic ființei, cum este cel de devenire.

¹ *Ibidem*, p. 57

² *Ibidem*, pp. 54-56

³ *Ibidem*, p. 57

⁴ *Ibidem*, pp. 57-58

Nașterea la noi a rămas simplă și nu s-a transformat (ca la greci) în **geneză**, spre a fi și devenire.

Problema naturii ființei s-a ivit pentru prima dată în contextul seriei parmenidiene de dihotomii logice între ființă (**on**) și neființă (**me on**). Enunțurile eleate: **ceea ce este nu poate să nu fie** și **ceea ce nu este nu poate să fie** echivalează cu negarea trecerii de la ființă la neființă, dar nu reprezintă decât un element de culoare, chiar dacă foarte important în peisajul filosofiei grecești. Presocraticii au avut un mai mare interes pentru schimbare, și de aici locul pe care-l ocupă conceptul de **génésis** în gândirea lor. Conținutul semantic al acestui concept era: *naștere, în-ființare, devenire (ca opusă ființei), proces, trecere în contrariu, schimbare esențială*¹. Prima utilizare a acestui concept o întâlnim în *Iliada* (XIV, 201, 246), apoi în fragmentele păstrate de la Anaximandru (rezumate de Theofrast via Simplicius), la Xenofan și Heraclit, când vorbesc despre *nașterea și moartea* corpurilor fizice². În timp ce majoritatea gânditorilor presocratici au insistat asupra schimbării și devenirii (în-ființării) viața și mișcarea fiind inerente lucrurilor, Parmenide a negat explicit posibilitatea oricărui tip de schimbare, de în-ființare, pentru că altfel ar fi trebuit să fie acceptată ideea trecerii de la neființă la ființă și de la ființă la neființă, ceea ce era logic imposibil.

În filosofia post-parmenidiană, conceptul de **génésis** devine o problemă centrală, situație rezultată din spusele lui Socrate în *Phaidon* (96a). Numai pentru Platon, **génésis** apare ca o problemă secundară, în distincția pe care el o face între **eide**, lumea adevăratei ființe (**ontos on**), și lumea sensibilă caracterizată prin devenire (*Timaios*, 27d-28a). Influențat de Parmenide, Platon afirmă în *Timaios* că ființa este singurul obiect al adevăratei cunoașteri (**episteme**), în timp ce **génésis** nu poate oferi decât opinie (**doxa**).

Important este la Platon conceptul de **Receptacol** (hypodoché), numit „doică a Devenirii” (*Timaios*, 49a, b). Acesta este elementul permanent în cadrul schimbării, **quasi-ființa** în care **génésis** are loc. Făcând o analiză a **génésis**-ului, Platon distinge Formele transcendente eterne, versiunile lor mimetice, care intră și ies din Receptacol, și Receptacolul însuși care este lipsit de caracteristici proprii. Aceasta este o situație precosmică a **génésis**-ului, acceptată și de Aristotel, care însă a criticat poziția lui Platon din *Timaios*. Aristotel va explicita natura particulară a neființei implicată în **génésis** (o neființă relativă și nu absolută), identificând-o cu **privațiunea**

¹ Francis E. PETERS - *Termenii filosofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 202

² *Ibidem*, pp. 103-110

(**steresis**), definită drept „negație a ceva în cadrul unei clase determinate” (*Metafizica*, 1011b). **Steresis** face posibilă **génésis** și rezolvă, pentru Aristotel, problema parmenidiană a neființei (**me on**). Sub influența lui Aristotel, Plotin va susține mai târziu că răul nu este o substanță, ci o **steresis** a binelui (*Enn*, I, 8, 11).

În partea a doua a dialogului Parmenide, Platon atacă ideea că *numai ființa poate fi cunoscută, nu și neființa*. Soluționarea dilemei neființei (**me on**) a început cu postularea spațiului (*hypodoché*) în care are loc **génésis**, undeva între ființă și neființă. **Hypodoché** este **Receptacolul** sau matca ce rămâne mereu aceeași (*Tim.* 50 b - 51b), care beneficiază de o quasiexistență. Aristotel a identificat Receptacolul lui Platon cu materia (**hyle** - în *Phys.* IV, 209 b), iar Plotin cu „materia secundă” sau sensibilă (*Enn.* II, 4, 6). O **me on** absolută este un nonsens pentru Platon (*Soph.*, 238 c).

Pentru Platon, **Ființa** ocupă un loc important în ierarhia Formelor (**eide-lor**). El distinge însă ființele reale (**ontos onta**) de cele ce au parte de **génésis** (cele supuse devenirii, schimbării). Tratarea lui **on** se face însă într-o manieră mult mai elaborată de către Aristotel, pentru care ființa formează obiectul științei metafizicii (*Meta.*, 1031 a). În acest sens, prima distincție, Aristotel o face între „ființă ca fiind” (**to on he on**), care este obiect al metafizicii, și ființele (**onta**) individuale (*Meta.* 1003 a). Această poziție nu este menținută cu consecvență. În alte locuri, el spune că metafizica studiază ființa care este separată și nemișcată (*Meta.* 1026 a, *Phys.* 192 a). O particularitate a „ființei” la Aristotel este că nu se definește în mod univoc sau generic, ci în mod analogic prin toate categoriile (*Meta.* 1003 a), fiind asemeni „Unu-lui” (*Meta.* 1053 b) și „binelui” (**agathon** - *Eth. Nich.* I, 1096 b). Ea exprimă ceea ce „este” în mod esențial, fiind înțeleasă de Aristotel ca substanță (**ousia** - *Meta.* 1028 a-b), determinată prin intermediul celor zece categorii (*Meta.* 1017 a).

Am luat în considerare două poziții importante din filosofia clasică greacă, de la care se revendică și Constantin Noica, pentru a arăta că, dacă în general, filosoful român are mai multă deschidere pentru Platon, în ceea ce privește demersurile asupra ființei, el merge pe linia lui Aristotel, a cărui teorie elaborată despre Ființă este temelia întregii metafizici europene. Dar filosoful român nu va rămâne nici la Aristotel, care am văzut că se exprimă echivoc asupra Ființei, neexistând o unitate a *Metafizicii* în această privință. Modul **devenirii întru ființă** creează o unitate între ființă și modelul acesteia în lucruri. Coerența și unitatea vor fi date de operatorul ontologic **întru**, acesta fiind și premisa - singura - care apropie modelul de realitatea ființei. Lipsa în limba română a unui termen cu echivalență de „devenire”, poate cu excepția celui de „petrecere”, demonetizat și acesta, nu-l împiedică pe

Constantin Noica să pună în joc experiența acesteia în decuparea ființei : „În vorbirea românească există o întregă operă de modulare a ființei. De ce ar fi ea mai puțin semnificativă decât experiența istorică a altor vorbiri ?”¹. Din dorința de a găsi o îndreptățire, în acest sens, limbii române, Constantin Noica ne dezvăluie un fapt esențial : *ființa este un principiu de viață, un factor activ al realității*. Cât de departe suntem, având această imagine, de ființa lui Platon sau de cea a lui Aristotel, care stau înțepenite în categoriile lor! Și tot efortul filosofului român este de a ne arăta că ființa este vie. Spre deosebire de Heidegger, care-și caută refugiul la presocratici pentru a găsi răspunsul la criza conștiinței europene și poate chiar la propriul lui gând filosofic, Noica va căuta răspunsul la această criză în prezentul limbii române, în ceea ce aceasta a conservat ca experiență vie. Numai **principiul de viață** poate defini cu adevărat ființa, și la nivelul limbii române sunt găsite 6 (șase) situații ontologice care validează ființa. Numărul **6 (șase)** revine deseori în scrierile lui Noica și el reprezintă *triunghiul logic al ființei și imaginea în oglindă* a acestuia, afirmația și negația din fiecare termen în parte. Aceste situații logice pregătesc ființa, care va să vină, așa cum este promisiunea făcută creștinilor pentru venirea lui Mesia. Ele îl pregătesc pe „este” și sunt : **1) N-a fost să fie (catholita); 2) Era să fie (todetita); 3) Va fi fiind (horetita); 4) Ar fi să fie (ahoretia); 5) Este să fie (atodetia); 6) A fost să fie (acatholia)** ².

1.6. DEVENIREA

Un prim înțeles care se poate atribui devenirii este cel de schimbare, transformare, variabilitate atât în natură cât și în societate³. Termenul grecesc pentru **devenire** este cel de **génésis**, care mai înseamnă : *naștere, în-ființare, proces, trecere în contrariu, schimbare substanțială*. Prima utilizare a termenului este atestată în *Iliada* XIV, 201, 246⁴. Heraclit și discipolul acestuia, Cratylos, au văzut devenirea ca pe o curgere universală continuă. **Devenirea** are o pondere deosebită în doctrina presocratică a contrariilor, dar este negată de monismul exclusivist al lui Parmenide. **Génésis** obține apoi un loc central în filosofia postparmenidiană: „Pentru Platon însuși, **génésis** apare ca o problemă oarecum secundară, în lumina distincției pe care el o făcea între **eide**, tărâmul adevăratei ființe (**ontos on**), și lumea noastră sensibilă caracterizată prin devenire. În acest cadru, ființa este singurul obiect al

¹ Constantin NOICA, *Sentimentul românesc al ființei*, p. 27

² *Ibidem*, pp. 31 - 57

³ *Dicționar de filosofie*, Editura Politică, București, 1978, p. 196

⁴ Fr. PETERS, *op. cit.*, p. 103

adevăratei cunoașteri, în timp ce **génésis** nu poate oferi decât **opinie** (doxa)¹. Dacă Platon a plătit tribut lui Parmenide, pentru Aristotel devenirea este reală și nu aparentă.

Mai târziu, Hegel a considerat că devenirea este unitate a existenței și nonexistenței. În secolul XX, Bergson a pus devenirea în relație directă cu intuiția non-rațională. Cuvântul „devenire” - în germană **Werden** - nu va mai avea însă semnificațiile pe care le-a avut **génésis**. În ceea ce privește limba română, nu a existat un echivalent perfect pentru devenire, în afară poate de **petrecere**, înainte ca acest cuvânt să-și deterioreze sensurile. Petrecerea este „singura vocabulă ce poate înlocui în limba română **devenirea**”². Pentru aceasta, Constantin Noica va scrie un capitol aparte, intitulat „Ciclul devenirii” și structurat în șase părți : 1) „Trecere, petrecere”; 2) „Vremea vremuieste”; 3) „Infinit și infinire la Eminescu”; 4) „Îndoita infinire la Brâncuși”; 5) „Supliment la infinire”; 6) „Troienire”. Este dorința lui Noica de a contura astfel conceptul devenirii: prin căutarea sensurilor pierdute ale unor cuvinte din limba română. Dar aceste sensuri mai pot fi ele impuse astăzi? Poate să fie aceasta sarcina filosofării în limba română, care să ne dea nouă dreptul de a aspira la înălțimile atinse de marile culturi? Se pare că da, de vreme ce se vrea o filosofie românească, de vreme ce se vrea ieșirea către ceilalți și, în cele din urmă, printr-un act de comunicare desăvârșită, rezonanța cu ceea ce este universal. Dar pentru a atinge această rezonanță, trebuie făcut un act de reconsiderare a limbii și gândirii românești. Procedeu folosit de Noica este cel de a merge la origine și de a căuta sensurile, pentru ca acestea să fie aduse în actualitate. Sarcina filosofiei aici este extrem de grea. Remarcăm că devenirea nu este simplă, ci are două ipostaze, date de: a) **deschidere** : *petrecere, vremuire, infinire*; b) **închidere**: *troienire*.

1. 6. 1. PETRECERE. Se face, în primul rând, dreptate verbului „a petrece”, pentru că el are privilegiul, în raport cu substantivul „petrecere”, de a mai fi păstrat ceva din sensurile inițiale. Sunt luate în considerare toate înțelesurile pe care le-a avut acest verb.³ Dintre aceste sensuri, trei sunt considerate a fi esențiale: a) **devenirea întru devenire** („petrecerea în ea însăși a lumilor”); b) **devenirea întru ființă** („petrecerea lumilor prin gând”);

¹ *Ibidem*, p. 106

² Constantin NOICA, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, p. 56

³ *Ibidem*, p. 60 - 63

c) **însoțire, strămutare, călăuzire** („petrecerea lumii cu gândul”)¹. Petrecerea este în felul acesta o devenire complexă.

1.6. 2. VREMUIREA. Dar devenirea nu poate fi pusă în discuție dacă nu există un raport cu timpul. Însă nici acest concept nu-l avem decât printr-o dublură, **vremea** : „Vremea - cea care a dublat la noi conceptul de timp, fără a-l înlocui, căci nu-i acoperă întreg registrul ...”². Nu-i acoperă registrul dar este dincolo de acesta, pentru că **vremuirea** ne arată „surgerea lui (a timpului) sub semnul neutralității”³, iar **învremuirea** ar da devenirea întru ființă a omului. În concluzie : **vremea** este inertă în raport cu **timpul**.

1.6. 3. INFINIREA. Nu este suficientă însă pentru devenire așezarea în inert. Deschiderea trebuie să fie spre cele două realități complementare care dau ideea de spațiu: **finit și infinit**. Cu exemplele luate din Eminescu⁴ și Brâncuși⁵, Noica vrea să facă din infinit un concept accesibil.

1.6. 4. TROIENIREA. Prin **petrecere, vremuire, infinire**, deschiderea a ajuns la maturitate: „Troienirea are o mișcare inversă față de toate trei : una ce se închide, se totalizează într-un fel”⁶, pentru că : „Troienirea e lotul tuturor celor ce devin și se petrec.”⁷ Troienirea este așezarea și, în aparență, pare să fie opusă devenirii. Ea este însă un moment necesar al acesteia.

Am prezentat mai sus conceptele care descriu un sentiment românesc al ființei. Totodată, aceste concepte validează ideea că o filosofie așezată între suflet și spirit este una care vrea să facă dreptate părților mai slabe, periferiilor, culturilor care au fost defavorizate istoric.

¹ *Ibidem*, p. 64

² *Ibidem*, p. 68

³ *Ibidem*, p. 70

⁴ *Ibidem*, pp. 73 - 80

⁵ *Ibidem*, pp. 80 - 89

⁶ *Ibidem*, p. 96

⁷ *Ibidem*, p. 97

CONSTANTIN NOICA ȘI NOUL SPIRIT ANTROPOLOGIC

MARIAN BUȘE

Doctor în filosofie

La philosophie de Noica est en consonance avec les grandes philosophies de l'homme du XX^e siècle. Par l'essai de repenser l'humain, Noica se situe non seulement à proximité de Martin Heidegger, mais aussi à proximité des penseurs qui, par leurs idées, vont contribuer à la genèse du nouvel esprit anthropologique : Gaston Bachelard et, surtout, Gilbert Durand. Tels les parents fondateurs de la notion d'imaginaire, Noica participe à la genèse d'un nouvel humanisme, où, d'après Bachelard, l'homme retrouve la liberté poétique, la liberté « remythifiante », d'un humanisme immémorial, comme affirme Durand, c'est-à-dire d'une éternelle définition de l'homme dans les limites du destin ou de sa condition.

Mots-clé : *logique, rationalité, imaginaire, morphologie de la culture, « bassin sémantique » de l'imaginaire, humanisme.*

Aflată sub semnul deschiderii, filosofia lui Noica este consonantă cu marile filosofii ale omului din secolul XX. Astfel, prin încercarea de regândire a umanului, Noica se plasează nu numai în proximitatea lui Martin Heidegger, dar și în proximitatea gânditorilor care prin ideile lor vor contribui la geneza noului spirit antropologic : Gaston Bachelard și, mai ales, Gilbert Durand.

Asemenea lui Heidegger, care, contrar umanismului tradiționalist, regândește omul din perspectiva ființei, Noica abordează omul din perspectiva devenirii întru ființă. Demersul filosofic noician duce mai departe gândul heideggerian, completând logica care a însoțit metafizica și, implicit, umanismul, cu un tip de logică centrat pe om, pe individual.

Potrivit filosofului român, logica veche, de sorginte aristotelică a așezat partea în întreg, a făcut ca individualul să nu însemne nimic, să nu aibă nici o intimitate cu întregul, să fie « un element, un caz statistic, un individ numărat și un fel de soldat într-o oaste »¹, fiind solidară, în acest sens, cu războiul, jocul lui Ares. Logica nouă, preconizată de Noica, se află sub semnul lui Hermes, zeul comunicării și al interpretării. În cazul acestei

¹ C. NOICA, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Ed. Cartea Românească, 1986, p. 24

logici întregul este în parte, partea interpretează întregul, cel puțin în situația omului și a științelor spiritului. Spre deosebire de logica lui Ares, care pune accentul pe general, pe mișcarea de sus în jos, de la întreg la parte, logica lui Hermes dă dreptate individului și individualului, urmărește mișcarea de jos în sus, altfel spus, *individualul-general*. Acest *individual-general*, înțeles ca holomer, are, așa cum remarcă Ion Ianoși, pozitivitatea unei individualități exemplare¹. Prin urmare, contrar logicii lui Ares, care operează cu exemple întâmplătoare, deoarece individualul este privit « doar ca un fapt statistic, un buletin, o cifră, sau o constantă individuală »², logica lui Hermes are în vedere exemplarele privilegiate, devenind astfel mesagerul culturii.

Așadar, logica lui Hermes reabilitează individualul, un individual cuplat cu generalul său, *krinamen*-ul viu, așa cum este Socrate, întrucât pregătirea sa pentru moarte conține variația solidară a individualului cu generalul. Potrivit lui Noica, întreaga cultură, dacă facem abstracție de știința matematicii, nu e altceva decât o meditație asupra individualului³.

Cele două tipuri de logică despre care vorbește Noica trimit la cele două dimensiuni ale filosofiei lui Bachelard: una « diurnă », a conceptului, a epistemologiei și alta « nocturnă », a imaginii, a reveriei.

Reprezentativă pentru prima dimensiune este lucrarea *Formarea spiritului științific: contribuție la o psihanaliză a cunoașterii obiective*. Această lucrare, scrisă sub influența psihanalizei freudiene, articulează pe o poetică a erorii, cum spune Jean Starobinski, toată logica și dinamica purificării cunoașterii⁴. Psihanaliza cunoașterii științifice avansată de filosoful francez își propune, după cum arată Vasile Dem. Zamfirescu, nu numai să facă dreptate dimensiunii afective a activității cercetătorului, dar și să dubleze etapele esențiale ale dezvoltării științei, ca formă a spiritului, cu etapele corespunzătoare ale sufletului⁵.

Potrivit gânditorului francez, psihanaliza spiritului științific se aplică mai ales asupra etapei preștiințifice, etapa cea mai impură, când știința este dominată de sufletul pueril. Impurificarea științei de către sufletul pueril generează o serie de *obstacole epistemologice*, pe care psihanaliza le poate identifica, dezvăluindu-le substratul inconștient. În viziunea lui Bachelard,

¹ I. IANOȘI, *O istorie a filosofiei românești*, Ed. Apostrof, Cluj-Napoca, 1996, p. 347

² C. NOICA, *op.cit.* p. 42

³ *Ibid.*, p. 51

⁴ J. STAROBINSKI, *Dubla legitimitate*, în prefața la G. Bachelard, *Aerul și visele*, Ed. Univers, 1997, p. II

⁵ V. Dem. ZAMFIRESCU, *Filosofia inconștientului*, vol. I, Ed. Trei, 2001, p. 209

istoria științei apare ca o suită de depășiri ale obstacolelor epistemologice (frica, atracția pentru pitoresc, nevoia de certitudine imediată, animismul, etc.), pe care participarea sufletului la cunoaștere le pune spiritului științific. În acest sens, filosoful francez remarcă:

« Se vede, este omul în totalitatea sa, cu povara sa grea de ancestralitate și de inconștiență, cu întreaga sa tinerețe confuză și contingentă, de care ar trebui ținut cont, dacă vrem să avem în vedere obstacolele ce se opun cunoașterii obiective, cunoașterii liniștite »¹. Prin urmare, *Formarea spiritului științific* are în vedere catarsisul epistemologic, purificarea științei de imaginar. Ea reflectă, cum spune Bachelard, universul pasteurizat al științei.

Cea de-a doua cale a filosofiei bachelardiene este deschisă de *Psihanaliza focului*. În primele pagini, filosoful francez subliniază că lucrarea « este o ilustrare a tezelor generale susținute într-o carte recentă, Formarea spiritului științific »² și că « axele poeziei și ale științei sunt de la bun început inverse. Tot ce poate spera filosofia este ca poezia și știința să devină complementare, să le unifice ca pe două contrarii bine alcătuite. Trebuie deci să opunem spiritului poetic expansiv, spiritul științific taciturn, pentru care antipatia prealabilă este o precauțiune sfântă »³. Cu toate acestea, așa cum arată G. Durand, această carte uită în concluzia sa aceste severe intenții prime și se transformă într-o prefață la o poetică a imaginilor⁴. Cu alte cuvinte, *Psihanaliza focului* inaugurează o direcție de cercetare care face din imaginație un subiect de meditație autonomă.

Așadar, în filosofia lui Bachelard, rațiunea este însoțită de imaginație, « condițiile străvechi ale reveriei nu pot fi înlăturate prin formația științifică actuală. Însuși savantul, care își părăsește profesia sa, se întoarce la valorile primitive »⁵.

Imaginația bachelardiană nu este însă una formală, ci una materială, a elementelor materiale: foc, aer, apă și pământ: « Pentru ca opera să aibă varietatea cuvântului, viața schimbătoare a luminii, trebuie ca o cauză sentimentală, o cauză a inimii să devină o cauză formală. Dar, în afară de imaginile formei, atât de adeseori evocate de psihologii imaginației, mai

¹ G. BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Vrin, Paris, 1999, p. 209

² G. BACHELARD, *Psihanaliza focului*, Ed. Univers, Buc., 1989, p. 5

³ *Ibid.*, pp. 1-2

⁴ G. DURAND, *L'Âme tigrée*, Denoël, 1980, p. 20

⁵ G. BACHELARD, *Psihanaliza focului*, p. 4

există (...) și imaginile materiei, imaginile *directe ale materiei*. Vederea le numește, dar mâna le cunoaște »¹. Filosoful francez definește imaginația ca fiind « facultatea de a *deforma* imaginile oferite de percepție, facultatea de a ne elibera de primele imagini, cea de a schimba imaginile »². Prin aceasta, el se detașează atât de filosoful realist, cât și de psiholog, pentru care perceperea imaginilor este cea care determină procesele imaginației. Pentru Bachelard, « imaginea percepută și imaginea creată sunt două instanțe psihice foarte diferite și ne-ar trebui un cuvânt special ca să desemnăm *imaginea imaginată* »³. De asemenea, imaginația creatoare are funcții diferite de imaginația reproducătoare: « Ei îi aparține, spune filosoful reveriei, acea *funcție a irealului* care este psihic la fel de utilă ca și *funcția realului*, atât de des evocată de psihologi pentru a caracteriza adaptarea unui spirit la o realitate marcată de valorile sociale »⁴.

Filosofia bachelardiană presupune, așadar, o dublă situație. În gândirea științifică, spune filosoful, conceptul științific funcționează cu cât este mai dezlipit de orice imagine de fundal. În plin exercițiu, conceptul științific e debarasat de toată lentoarea evoluției sale genetice. Această situație se întâmplă însă și în ceea ce privește imaginea. Imaginea, arată Bachelard, nu poate fi studiată decât prin imagine, visând imaginile astfel încât ele să se asambleze în reverie: « E un non-sens să pretinzi să studiezi obiectiv imaginația, fiindcă nu dobândești imaginea pe care o admiri atât de mult. Comparând o imagine cu alta, riști, deja, să pierzi participarea la individualitatea ei »⁵.

Aceasta dublă situație a omului, care, în cazul lui Noica, este reprezentată de cele două forme de logică, constituie, potrivit filosofului francez, baza unei antropologii complete. În acest sens, Jean Starobinski subliniază că « cetății cu oameni care muncesc și cu știința în continuă devenire, Bachelard nu-i opune o altă cetate, ci aerul, pământul, apele și focul »⁶. De fapt, susține Starobinski, omul dispune, la Bachelard, de o dublă cetățenie: « Bachelard abolește, pe lângă toate nostalgiile, patosul facil al exilului și al alienării: omul poate să locuiască și spațiul conceptelor, și pământul imaginilor. Căci acesta este postulatul comun al unui *a trăi mai bine*

¹ G. BACHELARD, *Apa și visele*, Ed. Univers, Buc., 1995, p. 5

² G. BACHELARD, *Aerul și visele*, Ed. Univers, Buc., 1997, p. 5

³ G. BACHELARD, *Pământul și reveriile voinței*, Ed. Univers, Buc., 1998, p. 6

⁴ *Idem*

⁵ G. BACHELARD, *La Poétique de la rêverie*, Quadrige / PUF, Paris, 1999, p. 46

⁶ J. STAROBINSKI, *Dubla legitimitate*, în prefața la G. Bachelard, *op. cit.*, p. X

care suscită într-un tot pluralitatea experiențelor și alternanța lor inepuizabilă. A trăi mai bine este *un* verb care se conjugă la mai *multe* moduri »¹.

Resurecția lui Hermes pune discursul filosofic noician în consonanță cu cel al lui Durand, antropologul care încearcă să dea un nou sens umanismului atât prin reabilitarea imaginarului, cât și prin apel la un alt tip de rațiune, *ratio hermetica*, marginalizată de tradiția filosofică raționalistă și reactualizată în prima parte a secolului XX de Jung, Cassirer și Bachelard. Din această perspectivă, morfologia culturii elaborată de Noica, poate fi comparată cu « bazinul semantic » al imaginarului, noțiune prin care antropologul francez abordează dinamica imaginarului.

Contrar lui Spengler, Frobenius, Toynbee și chiar lui Blaga, filosoful român încearcă să dea un nou sens morfologiei culturilor. Potrivit lui Noica, vechea morfologie, dominată de spațialitate, are două neajunsuri care o invalidează. Primul face din culturi mari unități statice, sau *inerte* lăuntric², iar cel de-al doilea le divizează. Astfel, dacă utopiile au în vedere o istorie ideală în insule, filosofia culturii vede istoria ca pe un arhipelag, nelăsând loc nici unui continent³.

Pornind de la aceste neajunsuri, filosoful român consideră că morfologia culturii trebuie să devină o morfologie a logosului înțeleasă ca gramatică a culturii. În acest caz, categoriile gramaticale devin ipostaze, « așezări de sine ale gândului pe care orice conștiință umană le conține și le implică »⁴.

Intreaga cultură europeană este văzută de filosoful român din această perspectivă. Astfel, Evul Mediu este dominat de substantiv. În Răsăritul bizantin, arată Noica, substantivitatea consacră și sanctifică, ducând până la hieratismul care va paraliza atât gândirea cât și arta, iar în Apus, cearta universalităților se desfășoară asupra numelor, în speță asupra substantivelor. Sub semnul substantivului stau toate domeniile spiritului, de la literatură la alchimie. Potrivit lui Noica, în Evul Mediu substantivul apare peste tot, de la lumea halucinantă a chintesențelor la câmpurile de bătălie.

În gramatica culturii europene, substantivul este urmat de adjectivul Renașterii. Spre deosebire de Evul Mediu, care era omogen, Renașterea este, însă, eterogenă, în sensul că nu esențele interesau, ci travestirea lor,

¹ *Ibid.*, p. XV

² C. NOICA, *Modelul cultural european*, Ed. Humanitas, Buc. 1993, p. 87

³ *Ibid.*, p. 88

⁴ *Ibid.*, p. 91

adjectivele trecute în atribute, epitetele¹. Noica subliniază că adjectivul califică, dar se și intensifică, iar gradele de intensificare sunt reprezentate de trei mari creatori : comparativul de către Leon Batista Alberti, superlativul de către Pico della Mirandola, iar « gradul zero » de către Leonardo da Vinci, omul universal care celebrează fantasticul natural.

Perioada de la Reformă la romantism se află sub semnul adverbului. Potrivit lui Noica, adverbul este forma de odihnă a spiritului în istorie, el nu aduce noutatea. Reforma, de pildă, nu aduce noul decât prin desprinderea de Sud, iar filosofia, prin Bacon, Descartes și chiar prin Kant, se centrează pe metodă. Adverbul triumfă în neoclasicism și în veacul al XVIII-lea francez. Reprezentativi, în acest sens, sunt Racine și Rousseau.

Incepând cu Montaigne, cultura europeană intra în sfera pronumelui personal. Filosoful francez aduce noutatea eului, a sinelui individual și cultul autorului. Portretul în pictură și genul literar al romanului devin, în veacurile care îi urmează, două întruchipări artistice fundamentale ale eului. Incepând, însă, cu revoluția franceză eul este invalidat. Voltaire, Diderot și Rousseau anunță « căderea lui " eu" în "noi" și a lui noi în statistică »².

Așa își făceau apariția, în urmă cu două veacuri, numeralul și conjuncția. Potrivit filosofului român, numeralul, care domină totul, de la științele sociale la viața fiecăruia, este înfrățit cu conjuncția. Această formă de legare aduce peste oameni și lucruri vidul, absurdul și nihilismul, ale cărui forme, prezentate de Kant în *Critica rațiunii pure*, se regăsesc în cultura secolului XX: « Wittgenstein (și poate Heidegger) ar exprima nimicul rațional, Becket nimicul privativ, nihilismele sociale și suprarealismul, nimicul imaginar, iar paradoxele logicii nimicul negativ »³.

Nihilismul, la care au contribuit *logos*-ul istoric și cel matematic, poate fi depășit, însă, prin intermediul prepoziției, « adică al unui alt raport între oameni, ca și între om și lucruri, o nouă formă de intimitate cu ceilalți și cu natura »⁴. Este momentul lui « întru », prepoziția care pune în conexiune totul, inclusiv devenirea și ființa, sau, cum spune Durand, este momentul revenirii lui Hermes.

Morfologia culturii, înțeleasă după modelul jungian, ca inconștient al spiritului ce se manifestă în diferite ipostaze, este, din această perspectivă,

¹ *Ibid.*, pp. 102-103

² *Ibid.*, p. 156

³ *Ibid.*, p. 166

⁴ *Ibid.*, p. 92

analogă « bazinului semantic » al imaginarului, noțiune fundamentală a structuralismului antropologic reprezentat de G. Durand.

Potrivit antropologului francez, noțiunea de « bazin semantic » indică existența unei ere și a unei arii a imaginarului (stiluri, mituri directe, motive picturale, tematici literare). O asemenea eră a imaginarului, care durează între o sută cincizeci și o sută optzeci de ani, cuprinde șase etape. Prima etapă este *șiroirea*. Ea indică faptul că « în orice ansamblu imaginar delimitat, sub mișcările generale oficiale, instituționalizate, transpune o eflorescență de mici curente necoordonate, disparate și adesea antagoniste »¹. Aceste curente dovedesc uzura imaginarului instalat, faptul că el încremenește din ce în ce mai mult în coduri, reguli și convenții. Durand detectează asemenea șiroiri în secolul al XII-lea, când apar o serie de curente religioase și filosofice care subminează ascetismul cistercian, dar și în prima parte a secolului al XVIII-lea, când șiroirile, manifestate prin intermediul curentului *Sturm und Drang* în Germania, preromantismului în Franța și rousseaismului în toată Europa, se opun idealului clasic și secolului luminilor. În legătură cu actualul « bazin semantic », șiroirile sunt reprezentate de decadentismele și simbolismele ce apar între anii 1860-1918: « sub imaginarul instalat, confirmat de reușitele revoluției industriale, începând cu *Florile răului*, cu pictura simbolistă și cu contrariul ei, impresionismul naturalist, în siajul primelor „remitologizări” freudiene, wagneriene, zoliste, șiroiește un imaginar nou în opoziție cu umanismul romantic ce se epuizează într-un plat moralism pozitivist sau socialist »².

Cea de-a doua fază a « bazinului semantic » este reprezentată de *despărțirea apelor*. În acest moment, prin reunirea mai multor șiroiri, apare o mai mult sau mai puțin puternică opoziție contra stărilor imaginare precedente și contra celorlalte șiroiri prezente. Această fază reflectă disputele dintre școli. De exemplu, secolul al XIII-lea este marcat de disputa dintre austeritatea cisterciană și imaginarul gotic, în timp ce romantismul sfârșitului secolului al XVIII-lea, de disputa « între Franța lui Napoleon, prudent iconoclastă, în numele deismului și raționalismului ei, și Germaniile – pe care le laudă M-me de Staël – fremătătoare de imaginar muzical, mistic, poetic, pământuri de elecțiune a romantismelor »³. În ceea ce privește

¹ G. DURAND, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Ed. Nemira, 1999, p. 192

² *Ibid.*, p. 193

³ *Ibid.*, pp. 194-195

«bazinul semantic» actual, despărțirea apelor este reprezentată de accentuarea conflictelor dintre Franța și Germania ce vor perturba *fair-play*-ul imaginarurilor lor reciproce. La aceasta se adaugă disputa dintre viziunea lumii științiste și a lumii suprarealiste, dintre formalismele de toate felurile și fenomenologii.

A treia etapă este cea a *confluențelor*. « Așa cum un fluviu este format din afluenți, spune Durand, un curent format cu claritate are nevoie să fie întărit prin recunoaștere, prin sprijinul autorităților de moment, al personalităților, al instituțiilor »¹. Pentru secolul al XIII-lea, se poate da ca exemplu confluența dintre Francisc d'Assisi și papa Inocențiu al III-lea. În ceea ce privește imaginarul romantic, Durand ne oferă ca exemplu confluențele dintre Haydn și familia Esterhazy, Goethe și ducele de Weimar, Beethoven și arhiducele Rudolf, etc. Confluențele modernității noastre sunt unele tacite, « sprijinindu-se pe mituri latente, care se înnoadă între tehnici ale imaginii în plin avânt, teorii ale „noului spirit științific”, schițe de logici noi, „noi critici” »². Recunoașterea explicită a imaginarului actual are loc, potrivit lui Durand, în 1979 la Colocviul de la Cordoba, unde se întâlnesc oameni de știință de marcă, poeți și teoreticieni ai imaginii.

Cea de-a patra etapă – *numele fluviului* – apare când un personaj real sau fictiv vine să tipizeze « bazinul semantic » în întregime. Pentru secolul franciscan reprezentativ este Francisc de Assisi, pentru imaginarul romantic Goethe, iar pentru modernitatea noastră Freud. «A-l așeza pe Freud, spune Durand, la cea mai mare adâncime a fluviului nu e, din partea noastră, o garanție a adevărului freudismului, ci pur și simplu o garanție a pregnanței sale semantice »³.

Cea de-a cincea etapă – *amenajarea malurilor* – constă în consolidarea teoretică a fluxurilor imaginarului, însoțită adesea de exagerarea anumitor trăsături ale curentului de către « fondatorii secunzi ». Astfel, în secolul al XIII-lea, acest rol « refondator și didactic » revine Sfântului Bonaventura. În ceea ce privește romantismul, printre « amenajatorii malurilor » se numără Fichte, Novalis, Scheleirmacher, Schlegel, Hegel, însă, pentru acest imaginar, noul Bonaventura este Schelling. « Malurile » imaginarului modernității noastre sunt amenajate de o serie de cercetători, precum: C. G. Jung, G. Bachelard, H. Corbin, M. Eliade, care, alături de Durand, « au construit,

¹ *Ibid.*, p. 195

² *Ibid.*, p. 196

³ *Ibid.*, p. 197

începând cu anii '50, edificiul unei filosofii a imaginarului și al unei „mitodologii” »¹.

Ultima etapă a « bazinului semantic » o constituie *deltele și meandrele*. Ea apare atunci când curentul mitogenetic se uzează, lăsându-se pătruns de șiroirile unui nou imaginar. De exemplu, « bazinul semantic » gotic și franciscan a început să se părăginească în *Quattrocento*, atât din rațiuni intrinseci (nominalism din ce în ce mai accentuat, ruptură, apoi luptă deschisă cu papalitatea în Marea Schismă a Occidentului, etc.), cât și extrinseci (opозиții și denigrare a monahismului de către clerul din lumea laică, emergență a umanismului și a neopăgânismului etc.)². De asemenea, bazinul romantic poartă în sine propriul său sfârșit reprezentat de gustul pentru ruine, catastrofismul care va alimenta, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, germenii decadentismului. El face posibilă « o *Kulturphilosophie* ce se îndoiește din ce în ce mai mult de natură și de contemplarea ei în profitul unei *praxis* prometeice (apologii ale Industriei, ale muncitorilor, ale „transformării lumii”, etc.) »³. În ceea ce privește « bazinul semantic » al modernității noastre, Durand susține că există « în mod latent și mascat de vulgatele freudiene, jungiene, eliadiene și de a noastră, niște meandre, niște șiroiri vestitoare »⁴.

Aceste șiroiri anunță resurecția lui Hermes, zeul noului spirit antropologic. Potrivit gânditorului francez, primul pas în programul noului spirit antropologic constă nu numai în a renunța la modelele pedagogice ale științelor noastre, care, potrivit lui Foucault, ar fi dus la moartea omului, ci, mai ales, în a răsturna faimosul dicton preluat de Socrate de pe templul lui Apollo din Delphi, « Cunoaște-te pe tine însuși și vei cunoaște cosmosul și zeii », și a cunoaște omul și universul pornind de la zei. În viziunea lui Durand, « paradigma pierdută », despre care vorbea Edgar Morin, poate fi regăsită în umilința naturii umane « care începe prin a-și pune limitele, se situează ca limită, cu alte cuvinte, începe cu zeii »⁵. În acest sens, antropologul francez subliniază că « dacă focarul unei epistemologii a Noului Spirit Antropologic este într-adevar “gândirea sălbatică” și spiritul anterior tuturor domesticirilor, înseamnă că acel câmp pe care îl acoperă nu

¹ *Ibid.*, p. 198

² *Idem.*

³ *Idem.*

⁴ *Ibid.*, p. 199

⁵ G. DURAND, *Știința despre om și tradiția. Noul spirit antropologic*, Ed. Ideea europeană, Buc., 2006, p. 236

este altul decât panteonul necesităților iremediabile care îl definesc în mod proiectiv (definesc, adică, proiectul) pe *homo sapiens* în dimensiunile sale eterne (sau cvasi-eterne) »¹.

În concepția lui Durand, cercetarea de vârf din sfera științelor umane din cea de-a doua jumătate a secolului XX, care, putem spune că îl cuprinde și pe Noica, reprezintă o « reîntoarcere la Hermes », mesagerul și zeul comunicării, « dar, pentru că este zeu al diferenței între comunicanți, desigur și zeu al răspântiilor, pentru că este divinitate a bornelor, arhetip nu al discursului, ci - așa cum bine a văzut Jung - al "sensului" oricărui limbaj, literar sau muzical... »².

Potrivit lui Durand, « Occidentul nostru Extrem » este marcat de trei mituri. Cel al progresismului titanice, care, pe lângă catastrofele recente, a făcut ca mitologia ocultată să devină, așa cum arată Jung și James Hillman, la care o putem adăuga și pe Julia Kristeva cu *Noile maladii ale sufletului*, psihopatologie. Cel de-al doilea mit, susținut de mass-media, care-l contestă pe cel prometeic, dar care și el ajunge, așa cum ne arată limbajul sportului, al faptului divers și al politicii, în sfera patologicului, este cel al lui Dionisos. În sfârșit, cel mai recent, care patronează noul spirit antropologic, este mitul recurenței hermetice, « cel al legăturii dintre diferențe, al medierii dintre apropiat și îndepărtat, al bornelor, al limitelor care doar ele definesc întâlniri și răspântii... »³.

Este, așadar, momentul lui Hermes și al prepoziției « întru ». Am putea spune, utilizând limbajul noician, că este momentul în care omul trece de la « a fi în », unde nu are nici ființă nici ne-ființă, este numărat și astfel închis în sfera statisticii, la « a fi întru ».

Esențială, însă, nu este simpla devenire întru devenire, ci devenirea întru ființă. Potrivit lui Noica, devenirea întru devenire s-a rafinat atât de mult în a doua jumătate a secolului XX încât există riscul ca omul să rămână în limitele acesteia. Altfel spus, tehnica, în forma devenirii întru devenire « poate duce, la limită, "la o tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte", adică la o prelungire de viață care să nu aibă conținut corespunzător pentru om, cum duce la atâtea mijloace care nu slujesc un scop lămurit, dar devin ele însele scopuri, și sunt atunci de repudiat ca atare, pentru că mistifică ideea de scop uman⁴ ». Dar deși induce sentimentul de nonsens al vieții și al

¹ *Idem.*

² *Ibid.*, p. 239

³ *Idem.*

⁴ C. NOICA, *Sentimentul românesc al ființei*, Ed. Humanitas, Buc., 1996, pp. 174-175

societății, devenirea întru devenire este intim legată, la om, cu putința devenirii întru ființă.

Noul spirit antropologic, aflat sub semnul lui Hermes, s-ar putea să anunțe acest *kairos*. Este *kairos*-ul prepoziției « întru » sau, cum ar spune Blaga, cel al existenței întru mister și pentru revelare, al unui nou umanism, în care, după Bachelard, omul regăsește libertatea poetică, libertatea « remitifiantă », dar, în același timp, așa cum arată Durand, al unui umanism imemorial, adică al unei eterne definiții a omului în limitele destinului sau ale condiției sale. Potrivit antropologului francez, « Soarele se înalță nu deasupra unor “magicieni” ridicoli, ci deasupra Olimpului unde, așa cum spunea Heraclit, “zeii sunt oameni nemuritori, în timp ce oamenii sunt zei muritori” », iar « această parte a eternității care înrudește zeii și oamenii mai trebuie încă și permanent limpezită »¹.

¹ G. DURAND, *Știința despre om și tradiția. Noul spirit antropologic*, p. 248

RELATIVISMULUI EPISTEMOLOGIC ÎN VIZIUNEA LUI CONSTANTIN NOICA

IONUȚ RĂDUICĂ

Preparator universitar
Universitatea din Craiova

In this work we aim at describing the connection between Noica's theory of a single universal truth and the theory of multiple truths. The main difference between these two paradigms is that the former connects the idea of objectivism with that of realism, and the latter implies an epistemology that might evolve into a new modern skepticism (everything is relative). To study Noica's criticism of relativism and his assuming of universalism, we need to search for the meaning of relativism. Therefore, we need to study the historical relationship between universalism and relativism. Noica's theory of truth formulates the idea of developing a new kind of theory of truth; truth is not an objective datum, as it was believed in old philosophy, but a theory of truth given by our consciousness while transcending universal genuine possibilities, as we will describe it in this work. We need to specify that we will focus on the first period of Noica's philosophy, which corresponds to the 4th decade of the last century.

Key-words: *Epistemology, Romanian Philosophy, Noica, relativism, truth.*

Chiar dacă opera lui Constantin Noica, cu puține excepții, nu conține o critică directă adresată relativismului, de orice tip ar fi acesta, lucrările sale de tinerețe, pe care le vizăm în această articol, prin susținerea universalismului, subscriu însă, indirect, unei poziții anti-relativiste. În această lucrare încercăm să înțelegem paradigma noiciană a adevărului universal, prin opoziție cu cealaltă paradigmă – relativismul. Prin urmare, suntem nevoiți ca, într-o primă parte a lucrării, să facem un excurs în istoria opoziției dintre adevărul universal și “adevărurile relative”, astfel că în cea de-a doua parte a lucrării să putem aborda, într-o manieră mai fecundă, cu mai multe ustensile, atât relația directă a lui Noica cu univesalismul, cât și pe cea indirectă, cu relativismul.

CONCEPTUL DE RELATIVISM

Conceptul de relativism pe care îl vizăm în această lucrare – și față de care vom raporta scrierile de tinerețe ale lui Constantin Noica – își are originea – cel puțin în forma enunțată concis – în celebrul aforism al lui Protagoras din Abdera: “Oamenii sunt măsura lucrurilor, a celor ce sunt pentru că sunt, a celor ce nu sunt pentru că nu sunt”¹. Așa cum se poate lesne observa, relativismul de acest tip neagă din capul locului existența unui adevăr obiectiv și universal. Prin urmare, o primă definiție a relativismului, după cum susține și Andrei Marga, poate fi următoarea: relativismul se instituie ca o viziune asupra lumii, o viziune opusă obiectivismului, universalismului și realismului. Dacă universalismul, susține Marga, din punct de vedere istoric, pleacă de la *ius naturale*, asumția latină care considera faptul că natura comună ar fi universală, dimpotrivă, relativismul este circumscris mai bine prin diversitate, multiplicitate, polivalență². Traectoria istorică a relativismului, în concepția lui Marga, este următoarea: normativismul în sens particularist (diversitatea recunoscută a culturilor) – dezvoltarea sociologiei (reacția negativă a ei la considerarea ideilor ca valori în sine și, deci, dependența de context) – specializarea studiilor de istorie a științei – efortul de integra arta în rândul modalităților de cunoaștere – relativizarea specificului (pretenția ideologiilor, începând cu secolul al XX-lea, de a dezvolta noi științe: “știința sovietică”, “știința național-socialistă” din Germania etc)³.

Cu toate acestea, există autori care au tendința de a nu face din relativism o doctrină filosofică aparte, în opoziție cu altele, cum ar fi, de pildă, printr-o grosieră exagerare, tendința de a considera relativismul printr-o reducere de tipul: *adevărul poate fi cunoscut – adevărul nu poate fi cunoscut*. În această ordine de idei, din nevoia de a evita prejudecățile, unii autori ca, de exemplu, Ugo Zillioli, afirmă că relativismul nu este o doctrină filosofică sau o teorie științifică, ci un mănunchi de puncte puncte de vedere, de opinii fundamentate pe problematicile experienței, percepției sau

¹ PLATON, *Theaitetos*, 152a, trad. rom. și note de Marian Ciucă, în: Platon, *Opere*, vol. 6, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989

² A. MARGA, *Relativismul și consecințele sale / Relativism and its consequences*, ediție bilingvă, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2007, pp. 19-20

³ *Ibidem*, pp. 22-23 și urm.

evaluării¹. Chiar și așa însă, această idee, pe care o vom relua mai jos, se regăsește, totuși, în ceea ce unii autori numesc „relativism subiectiv”, fiind în sine un tip specific de relativism.

RELATIVISMUL CA „A FI RELATIV LA CEVA”

Una dintre cele mai des întâlnite ipostaze ale relativismului este preeminența lui a fi „relativ la ceva”. Pe scurt, această formă a relativismului este, în opinia lui Andrei Marga, „convingerea de bază conform căreia atunci când examinăm acele concepte pe care filosofii le-au luat drept fundamentale – fie că este vorba de conceptul de raționalitate, adevăr, realitate, drept, bine sau norme, suntem nevoiți să recunoaștem că, în ultimă analiză, toate aceste concepte trebuie să fie înțelese ca relative la o schemă conceptuală specifică, la un cadru de referință teoretic, paradigmă, formă de viață, societate sau cultură”². De aici deducem că, dacă avem un cadru de referință (*Framework*), atunci “nucleul relativismului” se poate afirma în felul următor: “Ori de câte ori cineva face o aserțiune, el/ea presupune unele standarde în conformitate cu care aserțiunea sa este de judecat drept adevărată sau falsă și de care depinde inteligibilitatea ei”³. Prin urmare, dacă relativismul presupune *a fi relativ la ceva*, avem foarte multe tipuri de relativism⁴.

Din punctul de vedere al lui Robert Kirk, un argument important împotriva necesității intrinseci a adevărului de a fi adevăr relativ la ceva, este faptul că, dincolo de procesul de naștere istorică a problematizării în

¹ U. ZILLIOLI, *Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato subtlest enemy*, Ashgate Publishing Limited, Hampshire, UK, 1988, p. 9

² MARGA, *Relativismul și consecințele sale / Relativism and its consequences*, ed. cit., p. 32

³ *Ibidem*, p. 35

⁴ Prin prisma adevărului ca *relativ la ceva*, avem mai multe tipuri de relativism: a) relativism individual – o idee este adevărată deoarece este un adevăr pentru mine; b) Relativism social – o idee este adevărată pentru că este recunoscută de întreaga noastră comunitate; c) Relativism subiectiv – adevărul unei aserțiuni este relativ la persoană; d) relativism obiectiv – adevărul unei aserțiuni este relativ la scopul persoanei care îl formulează; e) relativism conceptual – adevărul unei aserțiuni este relativ la cadrul conceptual în care este formulată. Vezi Marga, *Relativismul și consecințele sale / Relativism and its consequences*, ed. cit., p. 37; mai putem adăuga aici f) relativismul epistemologic, care nu este mai mult decât evaluarea perspectivelor comparabile ca forță argumentativă, dar distincte fiecare, într-o eventuală teorie a cunoașterii. Vezi R. Kirk, *Relativism and Reality: A contemporary introduction*, Routledge, London, 1999, *Introduction*

sens filosofic a adevărului, începând cu diversele curente filosofice din Grecia Antică¹, o teză, o teorie sau un enunț au aproape întodeauna o anumită incertitudine inerentă. Putem fi siguri întru totul de ceva, se întreabă el? Cu siguranță, nu. Mai mult decât atât, pentru Kirk, această incertitudine este una naturală, pentru că de fiecare dată când spunem ceva, presupunem și posibilitatea că ne-am putea înșela². Prin urmare, lucrurile nu ar mai fi relative la ceva, ci vorbim doar de o incertitudine inerentă lucrurilor într-o primă instanță.³

¹ După Kirk, problematizarea adevărului survine în istoria filosofiei odată cu stratificarea adevărului prin anumite grade de complexitate (*necessary degree of sophistication*), în Grecia Antică, și prin manifestarea unei "precauții" față de mituri, tot în aceeași perioadă. Vezi R. Kirk, *Relativism and Reality: A contemporary introduction, ed. cit.*, p. 22

² *Ibidem*, p. 23

³ Este limpede faptul că această incertitudine se micșorează odată cu obținerea unor asumții mai bune într-un enunț, într-o teorie, idee etc. În acest sens, afirmația lui Protagoras poate fi privită prin prisma faptului că ne putem îndoi de orice asumție a noastră, într-o manieră moderată, fără ca opiniile, raționamentele, ideile sau evaluările noastre să fie fatalmente... relative. Îndoiala inerentă unei teze nu infirmă, însă, în genere, posibilitatea de enunțare a adevărului cert, din simplul motiv că *unele lucruri sunt totuși certe*. Un sistem epistemologic valid este acela în interiorul căruia cel puțin câteva lucruri sunt adevărate, dacă acest sistem este sprijinit de unele axiome, numai astfel acest sistem poate funcționa ca unul în care cunoașterea este progresivă, evolutivă. Nu este însă cazul tezei lui Protagoras. De ce? Pentru că, în opinia lui, *toate lucrurile sunt relative*. Socrate formulează o critică a sentinței „Omul este măsura lucrurilor”, în felul următor: dacă omul este măsura lucrurilor, atunci fiecare om poate avea o opinie despre afirmația lui Protagoras. Dacă un grup de oameni formulează opinii contrare despre sentința lui Protagoras, iar fiecare om este măsura lucrurilor, atunci rezultă că afirmația lui Protagoras nu mai este în mod cert valabilă. În concluzie, nimeni dintre oameni nu poate „măsura” convingător afirmația lui Protagoras, ceea ce face ca aceasta să fie infirmată ca posibilă axiomă. Critica socratică adresată lui Protagoras constă, așadar, în faptul că dacă *lucrurile sunt relative* sau *adevărul este relativ*, atunci afirmația că *lucrurile sunt relative* este, de asemenea, relativă. Adevărul pe care îl postulează Protagoras cade sub incidența aceleiași legi care îl enunță. Cu toate acestea, argumentul lui Socrate, nu configurează, în schimb, necesitatea unui singur adevăr, ceea ce face ca relativismul, prin posibilitatea originară a multiplicității sensurilor adevărului, să nu fie cu nimic infirmat. De aici reiese în mod evident faptul că problema universalismului, aceea care face ca universalismul să se afirme la antipodul

FILOSOFIA LUI NOICA: UN UNIVERSALISM RADICAL?

Pentru Constantin Noica, universalismul, cel puțin în plan teoretic, nu are incoerențele pe care le acuză susținătorii relativismului. Adevărul poate fi universal, susține filosoful român, dacă privim dintr-o perspectivă care transcende individualul. Astfel, în viziunea lui Noica, așa cum reiese din lucrarea sa *Mathesis sau bucuriile simple*, adevărul științei este relativ, numai dacă este privit din perspectiva indivizilor. În această ordine de idei, a formula două opinii opuse despre ceva nu înseamnă pentru Noica decât a deschide două mici ferestre către un adevăr virtual. Adevărul, cel puțin așa cum reiese din această lucrare a lui Noica, nu vizează decât universalul. Cum arată un adevăr universal? Pentru Noica, acest adevăr este reprezentat de cultura de tip matematic (geometric). Acestei culturi, Noica îi opune culturile de tip istoric. Ambele tipuri de cultură au marcat aspirațiile spiritului uman, cu diferența semnificativă că cea istorică este relativă, în timp ce cultura matematică nu poate fi relativă.

Cultura geometrică se referă, în concepția lui Noica, nu numai la conținutul geometriei, căci „geometria nu e numai desfășurare silogistică pe baza câtorva principii (...) idee de ordine, un anumit stil, imanență etc.”¹, ci subsumează și tendința acestei culturi de a deveni un sistem care să dea socoteală de tot ce se întâmplă în universul văzut ca un tot perfect articulat, căci „cultura noastră suferă după nostalgia unului”², spune filosoful român. Putem obiecta aici prin faptul că și cultura geometrică, ca și culturile istorice, este creată de oameni, de unde deducem printr-o observație de bun simț că ea ar fi, în acest caz, subiectivă, prin urmare relativă la contexte istorice, la experiențe personale, etc. Deși Noica recunoaște faptul că însăși cultura geometrică „este omenească, ea este adevărul nostru, e ordinea după chipul și asemănarea noastră”, cu toate acestea, „nu înseamnă că adevărul e relativ la conștiința omenească și constituie, ca atare, o degradare a vreunui adevăr absolut”³.

Motivul pentru care filosoful consideră că adevărul nu e relativ la conștiința noastră este faptul că adevărul nu este emis de anumiți indivizi, ci de o conștiință generică umană. Cum poate Noica afirma faptul că,

relativismului, este întrebarea: ce face ca universalul să fie universal? Sau, altfel spus, ce face ca adevărul să fie *singurul* universal?

¹ NOICA, C., *Mathesis sau bucuriile simple*, ediția a doua, Editura Humanitas, București, 1992, p. 8

² *Ibidem*

³ *Ibidem*, p. 9

postulând o cultură făcută de oameni, ea ar trece dincolo de particular? Cultura geometrică, spune el, este, într-un sens, dincolo de indivizii concreți care au creat-o. Într-o primă instanță, răspunsul lui Noica pare greu de înțeles. În concepția lui Noica, adevărul nu există ascuns undeva anume, în vreo peșteră, ci el se afirmă ca adevăr doar dacă aparține conștiinței noastre. Un adevăr aflat în afara noastră, în sensul propriu, nu este adevăr. La fel, știința sau cultura aparțin, ca știință și cultură, doar conștiinței noastre: „Știința și cultura nu sunt dincolo de noi (...) A vorbi deci de o relativizare a culturii înseamnă a considera pe aceasta altceva decât este. Cultura nu e decât omul însuși”¹. Prin urmare, se poate spune doar în acest sens că omul este măsura lucrurilor, anume doar când omul își caută în afară propria lui măsură. Dar ne putem întreba aici: dacă această cultură sau știință create nu există decât pentru noi, ce era înainte de a exista prima conștiință? Răspunsul lui Noica este simplu și, în același timp, tranșant: „Nu era știință, atâta tot”. În acest sens, putem afirma că, cel puțin în *Mathesis sau bucuriile simple*, Noica pare a subscrie idealismului subiectiv, cu mențiunea că subiectivitatea este la fel pentru toți indivizii, chiar dacă, în viața concretă, indivizii o alterează².

Culturile istorice, dimpotrivă, se confruntă, spune Noica, cu foarte multe incoerențe. Principalele lor probleme sunt reprezentate de devenire, de mișcare, de transformare³. Aceste fenomene se găsesc, însă, în noi înșine – acesta este un adevăr care nu este văzut de către culturile istorice⁴. La fel ca și adevărul (universal), mișcarea devine mișcare abia când ea provine din interiorul științei, așadar din interiorul culturii universale și, în cele din urmă, din noi înșine. Pe scurt, cultura provine din noi, mișcarea se află în

¹ *Ibidem*, p. 13

² *Ibidem*, p. 14.

³ Noica afirmă aici o idee asemănătoare cu a lui Aristotel. Stagiritul spune, în *Fizica*, că mișcarea, forma și felul unui lucru sunt separabile numai logic. Mai mult decât atât, mișcarea nu poate fi reprezentată fără lucrul care se mișcă. Cf. Aristotel, *Fizica*, 201a

⁴ Cu toate că și grecii au căutat prin filosofia lor să circumscrie devenirea, ei au știut, spune Noica în *Devenirea întru ființă*, să deosebească între mișcări și să găsească o mișcare desăvârșită. Prin ideea de devenire întru ființă, filosoful român consideră că devenirea capătă statutul său real, natural în sens larg, anume acela de principiu de ordine: „prin devenirea întru ființă realul capătă caracter de real, în măsura în care este scos din devenirea oarbă și redat ființei” (Noica, *Devenirea întru ființă*, în: *Devenirea într-u ființă. Încercare asupra filozofiei traționale. Tratat de ontologie. Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 59).

interiorul culturii, rezultă că și mișcarea provine din noi înșine. Generalizând, Noica afirmă inclusiv faptul că natura este un postulat al culturii geometrice. „Mișcarea – cea privită de știință – noi nu o simțim, ci o gândim punând în ea măsuri infinit de mici ... Natura din știință *este* așadar. Natura se face, o construiește intelectul, calculul”¹. În această ordine de idei, ceea ce apare pentru metafizicieni ca dat exterior, pentru Noica este, invers, o creație. „Îmi dau anumite lucruri, anumite ipoteze și prin ele pot să fac lumea.”². Cu toate acestea, subliniază Noica, nu se poate pune în formulă (matematică sau logică), niciun lucru decât după ce mișcarea este oprită, după ce lucrurile s-au oprit din mișcare. „Apele nu se pot scrie decât când au înghețat. *Viul* nu poate fi atins – cel puțin pe căile pe care s-a angajat de la început cultura noastră, prin problemele cărora le-a căutat o soluție. Dar în afară de obiectivul acesta de a surprinde viul, obiectiv pe care cultura *nu* și l-a propus, ea este pe cale să le atingă pe toate celelalte pentru care cu adevărat și explicit s-a străduit ea”³. Cu toate acestea, după cum vom vedea mai jos, Noica va infirma faptul că *viul* este în afara preocupărilor științei universale, ba dimpotrivă, chiar îl va asuma ca pe un element necesar al unei posibile noi științe (universale).

UNIVERSAL VERSUS PARTICULAR

De ce am avea, totuși, nevoie să ne reprezentăm lumea prin cultura geometrică? Pentru că acest tip de cultură pleacă de la noi și ajunge tot la noi. „Spiritul uman se caută pe el în lucruri, tot așa cum se caută într-o figură geometrică, pe care el singur și-o construiește, pentru a-și explica propriul său silogism. Spiritul se caută în lucruri numai pentru a se explica. Natura e un pretext”⁴. Spre diferență de Protagoras, omul nu e măsura lucrurilor, el nu inventează măsuri arbitrare, ci își caută în afară propria lui măsură. În ce sens putem vorbi, însă, de un adevăr autentic, din moment ce nu ideea de om *își dă măsuri de sine și pentru sine*, ci fiecare individ concret în parte poate face asta? Cum putem postula altceva decât puncte de vedere despre ceva? Întrucât spiritul nu se mișcă din loc, spune Noica, sistemele de cunoaștere particulare sunt simple puncte de vedere, închise, fără ferestre, așadar relative. Prin faptul că eu trăiesc, respir, mă mișc, nu înseamnă nici că servesc într-un fel universalului vizat de Noica, nici că pot construi un

¹ NOICA, C., *Mathesis sau bucuriile simple*, ed. cit., p. 15.

² *Ibidem*, p. 16.

³ *Ibidem*, p. 16.

⁴ *Ibidem*, p. 17.

sistem de cunoaștere funcțional. Dar dacă, în schimb, preocupările mele individuale ar fi în relație cu „viziunile și aspirațiile matematice”, deci dacă individualul e în relație directă cu universalul, atunci aş putea construi sisteme valabile de cunoaștere. În acest din urmă caz, sistemele produse de mine nu mai sunt particulare, ci universale, sub pecetea universalului. Dacă ne dividem în micile noastre singularități de fiecare zi, unde ajungem, întreabă Noica? „Am ajuns să fim unici doar când avem emotivitatea *aceasta* sau boala *aceasta*? Și când este Pascal el însuși: când îl dor dinții sau când face geometrie?”¹, se întreabă retoric Noica. Pe scurt, relevanța actelor individuale și cea a notelor distinctive care ne fac unici sunt scăzute în raport cu ansamblul spiritului uman, dacă individualitatea noastră e mărginită de lucruri cu adevărat periferice, meschine; pe altă parte, relevanța noastră individuală este amplă dacă există un raport între noi și cultura matematică, susține Noica. Suntem noi înșine când ne căutăm în afara noastră și nu când ne îmbrăcăm cu o haină de o culoare sau de alta.

Cu toate acestea, nici ieșirea din noi înșine, fie doar pentru a ne sonda din afară, nu este simplă și lipsită de primejdii, căci adevărul științei noastre, adevărul nerelativ, poate părea, atrage atenția filosoful român, abstract și străin. Toate acestea se întâmplă din „graba de a ne ridica la general”, când emitem legi sau principii, sărind peste indivizi. Mai mult, intenția lui Constantin Noica de a surprinde în permanență universalul îl face conștient de iminența riscurilor. Chiar dacă, după cum spune acesta, „a promova formele nu înseamnă a ucide viața”², Noica va fi în permanență atent la riscul de nu vedea copacii pentru că este atent la pădure.³

¹ *Ibidem.*, p. 18.

² *Ibidem.*, p. 24

³ Deși lucrările de dinainte de război reprezintă principala țintă a acestei lucrări, trebuie observat faptul că, inclusiv în opera postbelică, Noica păstrează același spirit universalit, dar unul mai precaut, putem spune. Astfel, el notează în *Logica lui Hermes*: „Operăm cu asemenea generaluri și strivim, în loc să potențăm, realități care nu sunt întotdeauna inerte. Bineînțeles, reușita gândului, ca și a realităților, este să atingă regiunea generalului. Dar prețul pe care trebuie să îl plătim pentru nerăbdarea noastră de a-l atinge este nu numai desfigurarea individualului, ci și a generalului însuși” (*Devenirea întru ființă. Încercare asupra filozofiei traționale. Tratat de ontologie. Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Editura Humanitas, 1998, p. 413); cu toate acestea, după cum notează Adrian Niță, „logica lui Hermes este o știință formală, dar, spre deosebire de logica lui Ares, forma nu este un cadru gol,

NOICA ȘI CONCEPTUL DE *MATHESIS UNIVERSALIS*

Așa cum era de așteptat, Noica va relua ideea sa centrală a necesității unei științe universale, din *Mathesis sau bucuriile simple*, doi ani mai târziu, în *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, cu mențiunea că, de această dată, Noica va încerca să caute „spiritul unificator” în sisteme filosofice care aparțin unor indivizi concreți, și nu unor grupuri, culturi, etc. Astfel, primul filosof în care Noica regăsește o parte semnificativă din ideile sale, este Descartes. În viziunea filosofului român, Descartes a cochetat cu patru elemente care ar fi trebuit să contribuie, fiecare în parte, la structurarea unei științe universale. Acestea sunt: a) „știința proporțiilor”, știință menită să reducă problemele la „chestiuni de mărimi tratabile matematic”¹; b) necesitatea unei scrieri algebrice mai performante, „pentru ca matematica să progreseze infinit” sau, poate, spre infinit²; c) reducerea geometriei la algebră³; d) necesitatea ierarhizării științelor, „prin care Descartes avea să alcătuiască schița unei științe universale prin unificarea tuturor științelor și apoi prin matematizarea lor”.⁴ Spre diferență de Descartes, spune chiar Noica, știința universală în cazul celui din urmă nu are neajunsuri, deoarece o știință universală veritabilă nu are trepte de întemeiere, ci poate pleca doar de la constatarea că ea reprezintă în sine o pornire unificatoare în cultură.⁵

invariabil” (Adrian Niță, *Noica: o filosofie a individualității*, Editura Paideia, București, 2009, p. 25).

¹ NOICA, C., *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 27

² *Ibidem*, p. 28.

³ *Vezi Ibidem*, p. 29.

⁴ *Ibidem*, p. 31.

⁵ Caracteristica principală a *mathesis universalis* este, pentru Noica, tendința unificatoare a ei, lucru care face ca elementele structurale și programatice pentru realizarea acesteia, ca în cazul particular al lui Descartes, să fie pline de incoerențe; astfel, Noica reproșează „pilonilor” științei universale carteziene următoarele: a) ierarhizarea științelor ar trebui să fie o consecință a științei universale, iar această știință universală nu se născuse încă; b) nu putem vorbi de o știință universală înainte de a vorbi de nașterea geometriei analitice, iar în timpul lui Descartes această știință nu exista; c) pretenția lui Descartes ca știința univesală să opereze cu câțimi nu dă seama de o știință universală autentică, deoarece ultima operează cu întregul „material al experienței”; d) Descartes nu a dezbătut suficient nici măcar ceea ce el însuși numește „știința proporțiilor”; toate aceste critici, consideră Noica, infirmă posibilitatea de a se naște a unei științe universale autentice. *Vezi Noica, Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant, op.cit.*, pp. 32-35

Prin urmare, chiar dacă filosofia lui Descartes tinde către „a înțelege desăvârșit”, ea nu poate fi o știință universală¹, în principal, din cauza limitelor sale: „Operatorie, dar operând cât îi îngăduie matematicile; cuprinzătoare și în același timp cuprinsă de metodă; fundamentală și în același timp subordonată metafizicii – o astfel de știință ar părea hibrid în orice altă concepție decât în cea a lui Descartes”². Într-un sens, în cazul concepției noiciene a sintagmei *mathesis universalis*, putem vorbi de grade istorice de unificare, însă, cu toate acestea, temeiul științei universale pare a fi o tendință teleologică a sa, tendință pe care Noica nu o explică, ci doar o constată. Demersul pe care îl face filosoful român în *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant* începe invers – de la concluzie la premise. Întâi de toate avem tendința de unificare a culturii, apoi noi trebuie doar să căutăm momentele ei istorice, momente care, așa cum am mai spus mai sus, aparțin Greciei Antice, dar se regăsesc și în sistemele filosofice ale unor Descartes, Leibniz sau Kant.³ Paradoxal, același argument este îndreptat și împotriva lui Descartes sau Leibniz de către Noica: „Proiectul unei științe universale, atât la Leibniz, cât și la Descartes, dovedește și ilustrează această aplecare a lor către universalism. Obișnuit se numește universalism, la ei, tocmai pornirea către cunoaștere în întindere, enciclopedică deci, precum și ideea unei unificări prin conciliere, nu prin

¹ De remarcat că Noica vorbește despre „tendințe universaliste”, nu despre vreun universalism propriu-zis, iar întrucât *mathesis universalis* a lui Descartes ar fi o matematică univesală, faptul îl face pe Noica să creadă că există ceva „mai universal” decât matematica. Vezi Noica, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, ep.cit., p. 42

² NOICA, C., *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, op.cit. pp. 58-59

³ Pe de altă parte, dacă ajungem la indivividivi particulari, demersul de universalizare tinde să fie chiar necesar, căci, spune Noica, „atunci când te integrezi într-o lume, într-o ordine prestabilită, când o accepți ca preexistentă, cu științele și adevărurile ei, te scutești de cea mai grea sarcină: cea de a găsi elementele de universalitate din tine; căci ți se pare că le ai, de vreme ce aparții unei ecumenicități. Dar când te desfaci de lume, de prejudecată, de obiect, abia atunci începe răspunderea. Trebuie să te descoperi purtător de sensuri valabile, și doar așa regăsești nu obiectul – căci de el te poți lipsi întotdeauna –, ci lumea, lumea aceea de care nu te poți lipsi defel, pentru că o ai <<substanță>> cu substanță în tine”, Noica, C., *De caelo. Încercare de cunoaștere în jurul cunoașterii și individului*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 45

fundamentare”.¹ Mai mult decât atât, denumirea de armonie ar fi mai potrivită, sugerează Noica, pentru filosofii lui Descartes și Leibniz, însă cu condiția de „a rezerva universalismului calitatea de a fundamenta și unifica preocupări atât de variate și de enciclopedice”.² Ne putem, însă, întreba dacă nu cumva aici survine în sistemul filosofic al lui Noica o eroare logică, o *petitio principii*, din moment ce temeiul unificării este tocmai tendința pozitivă de unificare a unei așa-zise științe universale. Raționamentul lui Noica pare a fi de felul următor: cultura tinde către unitate („nostalgia unului”), iar întrucât științele particulare fac parte din aceeași cultură, rezultă că trebuie să conțină ele însele aceste tendințe universaliste. Într-adevăr, Noica pare să confirme această ipoteză: „Științele particulare nu sunt nesocotite, ci trebuie doar transfigurate, pentru ca <<universalul>> din ele să devină vădit”.³ Desigur, în același mod precum culturile particulare, ar trebui să se comporte și indivizii. Cu toate acestea, modelul argumentativ noician, chiar dacă nu presupune un temei original concret care să dea seama de tendința de unificare a culturii⁴, conține, în schimb, atributul de a fi funcțional, acela de a ne regăsi și de a ne împlini ca ființe. Astfel, mișcarea, devenirea sau „putința noului” sunt surprinse mai degrabă de o știință universală decât de științele particulare. În acest sens, Leibniz sau Descartes par a fi „exponenții cei mai avizați” ai posibilității noului. Ca dovadă „combinatoria și algebrismul lor nu mai exprimă un dinamism al spiritului, ci mecanismul de compunere și recompunere a cunoștințelor”, fapt ce face să putem regăsi aici, anume în „logica invenției”, chiar „pe născocitorii de mașini noi, pe căutătorii îmbunătățirii tehnice nenumărate”⁵ și, în genere, pe multe alte spirite căutătoare de nou.

În privința lucrărilor de tinerețe, pe care le-am studiat aici, mai trebuie totuși să remarcăm un aspect foarte important: tendința romantică a

¹ NOICA, C., *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, ed. cit., p. 70

² *Ibidem*, p. 70

³ *Ibidem*, p. 71

⁴ Cu toate acestea, pentru Noica, însuși prin faptul că viețuim în comunități, justificăm legăturile noastre cu universalul. „Căci la ce bun, altfel, ar exista colectivitățile, dacă nu ar avea această poartă către universalitate, individul?”, Noica, *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii individului*, Editura Humanis, București, 1993, p. 70

⁵ NOICA, C., *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, Editura Moldova, 2009, p. 297

filosofului român. În cartea sa *Noica: o filosofie a individualității*, Adrian Niță demonstrează faptul că primele scrieri ale filosofului român „arată un cult evident pentru sentimente și imaginație (în dauna rațiunii), exaltă sensibilitatea (în dauna intelectului)”, ba mai mult, tot aici „sunt cultivate melancolia, solitudinea, visul”¹. Toate aceste elemente corespund întru totul registrului romantic. O altă trăsătură esențială specifică romantismului este natura excepțională a eroului (a filosofului, în acest caz), iar Noica, la fel, pare a avea o legătură solidă cu acest portret². Mai mult, în convergență cu natura superioară a eroului, o altă trăsătură care se regăsește în scrierile sale este aceea de „om total” sau „om universal” – o caracteristică a tipologiei filosofului renescentist, mai apoi romantic, susține Cristian Bădiliță. Astfel, spune acest autor, „Renașterea revine, pe filieră patristică (...) la modelul <<filosofului>> Antichității redefinit ca <<om total>> sau <<om universal>>”³. Noica, după cum am văzut, confirmă faptul că este atras de ideea unui „om universal”, adevăr universal, știință universală etc., astfel că influențele romantice sunt de necontrazis. Cu toate acestea, universalismul lui Noica se construiește și printr-un sistem teoretic, care vizează prin excelență rațiunea, intelectul etc., iar acest lucru a fost, mai degrabă, urmărit de către noi în această lucrare.

CONCLUZII

Am văzut, la începutul lucrării, care sunt resorturile relativismului, apoi care sunt acelea ale universalismului, reconstituind opoziția, care durează de mai bine de două milenii, dintre relativism și universalism. Apoi am arătat intenția lui Noica de integra întreg „materialul experienței” în filosofie, am identificat aparatul teoretic destinat a cunoaște și a înțelege „viul”, deci „totalitatea lumii” și, în cele din urmă, am stabilit cunoașterea noiciană ca fiind sistem de adevăruri universale. Acum vom reliefa următoarele concluzii, structurate punctual.

Întâi de toate, argumentele lui Noica în favoarea adevărului universal sunt:

1) știința universală este superioară științelor particulare (ultimele conțin, de asemenea, componente universaliste), din motivul că este o condiție *sine qua non* a regăsirii sinelui, implicit a cunoașterii de sine,

¹ Adrian NIȚĂ, *Noica: o filosofie a individualității*, ed. cit., p. 194

² *Vezi Ibidem*, pp. 201-204

³ C. BĂDILIȚĂ, *Platonopolis sau Împăcarea cu filosofia*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 63

reprezentând, în același timp, și o tendință naturală – poate singura – către unificarea culturii umane;

2) relevanța vieții indivizilor, subiectivi, în sens larg (cu excepția convergenței acestora către universalism, în cazuri destul de rare, după cum am văzut) este scăzută, ba chiar insignifiantă, ceea ce face ca adevărul să se afirme ca adevăr veritabil dincolo de subiectivitatea indivizilor, deci dincolo de diferențele dintre aceștia;

3) rezultatele unei atare științe universale sunt, de asemenea, universale (dezvoltarea unor părți din logică, nașterea geometriei analitice etc.), ceea ce face ca adevărul să fie cu necesitate de natură universală;

Argumentele de natură relativistă, puse în relație cu lucrările lui Noica din deceniul al patrulea al secolului trecut, pot fi structurate în felul următor:

1) nimic nu ne face să credem că un adevăr proclamat drept universal acum nu va fi infirmat mâine (poate doar parțial, așa cum des procedează susținătorii relativismului);

2) experiența, percepția sau evaluarea sunt concepte care țin mai degrabă de subiectivitatea individuală, decât de asumarea unei culturi sau a unei conștiințe universale; intersubiectivitatea nu se anulează printr-o subiectivitate mai impozantă, anume aceea a individului care pretinde că se raportează esențialmente la universal; în cazul de față se poate spune că portretul romantic al omului Noica nu ține de universal, de pildă, ci tocmai de particular;

3) adevărul este relativ la ceva (la un aspect particular) și, în acest sens, argumentația lui Noica poate fi relativă la matematică, la logică, la contextul politic în care Noica a scris primele cărți, etc.

4) universalismul, în felul în care este argumentat de Noica, poate fi înțeleș, uneori, ca fiind, practic, o grilă de înțelegere a adevărului, și nu o construcție menită să se justifice pe sine în raport cu constatarea unor fapte din istorie sau din viața noastră reală;

5) idealismul subiectiv pe care Noica îl asumă în primele scrieri reprezintă, în ciuda intențiilor filosofului român, un pericol pentru un adevăr cert, fără elaborarea unei teorii solide a subiectivității (lucru care nu se întâmplă în primele lucrări); dacă adevărul culturii e *dat ca adevăr doar pentru noi*, în raport cu noi, atunci am putea, mai degrabă, să vorbim de o „competiție a adevărilor”, în sens relativist, decât de un adevăr universal, în sens romantic.

Concluzia generală este că, deși Constantin Noica susține cu insistență, uneori chiar cu obstinație, necesitatea postulării unor adevăruri absolute, prin natura lor universale, contraargumentele care vin tocmai din „tabăra”

relativismului, un inamic al universalismului noician, putem spune, sunt totuși destul de solide, după cum am văzut mai sus. Însă, chiar dacă Noica poate fi contrazis în multe locuri de către susținătorii relativismului (cel întemeiat în manieră serioasă), totuși el rămâne unul dintre cei care au „măsurat” mai bine lumea, viața, cultura sau „contemporaneitatea”, mai bine decât o puteau face susținătorii naivi al lui *homo mensura*. Adevăratul pericol îl reprezintă nu adevărul universal, absolut, obiectiv, ci tocmai contrapunerea față de acesta a unui relativism frust (*totul e relativ*), generalizat și, în cele din urmă, sec, formal, fără legătură cu viața. Relativismul, în acest ultim sens, este exact ceea ce combate, în scrierile de tinerețe, filosoful Constantin Noica.

BIBLIOGRAFIE

- BĂDILIȚĂ, Cristian, *Platonopolis sau Împăcarea cu filosofia*, Editura Polirom, Iași, 1999
- KIRK, Robert, *Relativism and Reality: A contemporary introduction*, Routledge, London, 1999
- MARGA, Andrei, *Relativismul și consecințele sale / Relativism and its consequences*, ediție bilingvă, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2007
- NIȚĂ, Adrian, *Noica: o filosofie a individualității*, Editura Paideia, București, 2009
- NOICA, Constantin, *Mathesis sau bucuriile simple*, ediția a doua, Editura Humanitas, București, 1992
- NOICA, Constantin, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, București, Editura Humanitas, 1995
- NOICA, *De caelo, Încercare în jurul cunoașterii individului*, Editura Humanitas, București, 1993
- NOICA, Constantin, *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, Editura Moldova, 2009
- NOICA, Constantin, *Devenirea întru ființă. Încercare asupra filozofiei traționale. Tratat de ontologie. Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Humanitas, București, 1998
- PLATON, *Theaitetos*, trad. rom. și note de Marian Ciucă, în: *Opere*, vol. 6, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989
- ZILIOLI, Ugo, *Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato subtlest enemy*, Ashgate Publishing Limited, Hampshire, UK, 1988

C. NOICA: FILOSOFIA ARGUMENTULUI

CĂTĂLIN STĂNCIULESCU

Lector universitar doctor
Universitatea din Craiova

I am interpreting C. NOICA's theory of synaesthesia as implying the notion of meaning as created rather than given, by trying to make clearer some presuppositions and consequences of this theory, and emphasizing certain similarities between NOICA's theory of "the individual", essential to understanding synaesthesia, and RORTY's theory of metaphor.

Key-words: *meaning, metaphor, individual*

O modalitate de a face mai intuitivă afirmația lui S. LAVRIC potrivit căreia „[t]ot efortul speculativ al lui NOICA poate fi redus la problema sensului”¹, și astfel că în jurul acestei probleme gravitează „[t]oate sintagmele pe care le asociem azi numelui său - închiderea care se deschide, devenirea întru ființă, timpul rostitor, synaesthesia, holomerul, etc. ” (*idem.*), este aceea de a spune că o mare parte din acest efort a constat, de asemenea, în încercarea de a construi, în jurul unor astfel de sintagme, o narațiune despre cum, potrivit intuiției lui EMINESCU, „în orice om o lume își face încercarea”. Pentru că, luate împreună cu afirmații precum „Sunt pe cale să invent o ființă umană – pentru că am nevoie de poezie”², „Se numește ins cel care se reinventă”³, „Ce bucurie că viața n-are sens. Pot să-i dau eu unul”⁴ etc., expresii ca „punere în formă”⁵ („[f]orma fiecăruia”), sau în ordine⁶, a trece întru⁷, sau în posibil⁸ (p. 104), a fi sub o accelerație⁹, sub o „devenire întru ființă” (p. 130), sub un

¹ S. LAVRIC, „Vocația lui Noica”, *România literară*, nr. 28/17 iulie 2009.

² C. NOICA, *Carte de înțelepciune*, Humanitas, București, 1993, p. 104.

³ *Ibidem*, p. 42.

⁴ *Ibidem*, p. 103.

⁵ *Ibidem*, p. 18.

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibidem*, p. 13.

⁸ *Ibidem*, p. 104.

⁹ *Ibidem*, p. 130.

„întru” (p. 130), sau sub o „limitație ce nu limitează” (p. 130); a ieși din statistică¹, a deveni întru o lege etc., spuse nu doar despre „individual” în genere, dar cu atât mai mult despre „individ”², ele sugerează că „sensul” este mai curând de ordinul creației decât al datului. El ține mai curând de domeniul creației artistice și poetice, decât de cel al urmării sau supunerii față de reguli. De aceea, poate, NOICA descrie comportamentul uman exemplar în termenii invenției, reinventării și ai creației artistice. Voi interpreta teoria synaethismului (argumentului) expusă în cea mai mare parte în *Scrisori*, ca fiind subordonată acestei înțelegeri a sensului, încercând să fac mai clare unele presupuziții metafilosofice ale acestei teorii, prin accentuarea unor asemănări dintre teoria, esențială pentru înțelegerea synaethismului, a „individualului” a lui NOICA și teoria „metaforei” a lui RORTY.

SENS ȘI SYNALETHISM

În termenii cei mai generali ai logicii lui Hermes, intuiția lui EMINESCU poate fi reformulată astfel: în orice „individual” un „general” își face încercarea. Potrivit lui NOICA, un individual, orice ar fi el, are sens doar în măsura în care se află într-un raport cu ceva de ordin general, adică în măsura în care devine un individual-general – un „holomer” -, dobândind astfel un statut logic. Noțiunea de statut logic este oarecum mai importantă în această narațiune despre individual decât cea de statut ontologic, pentru că, așa cum spune NOICA, „[p]entru a fi, ontologic, individualul trebuie să aibă un statut logic”³. A avea un statut logic înseamnă, pentru NOICA, a avea un loc în cadrul unei interpretări coerente, o interpretare „care nu limitează categoric, ci doar propune”⁴. Pentru că „[h]ermeneutica bună”, adică logica lui

¹ C. NOICA, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Cartea Românească, București, 1986, p. 21.

² *Ibidem*, p. 164.

³ *Scrisori despre logica lui Hermes*, p. 54. Aplicată individualilor de tip istoric, afirmația devine oarecum echivalentă cu formula lui A. NEACȘU: „logicul întemeiază istoricul” („Meditație asupra culturii la Constantin Noica”, *Analele Universității din Craiova. Seria Filosofie*, 24/2009, p. 39), unde a întemeia are mai curând un caracter tematic decât thetic, în termenii lui NOICA.

⁴ C. NOICA, *Jurnalul de la Păltiniș*, Humanitas, București, p. 75. Dublată de caracterul tematic al synaethismului, afirmația are un caracter antireducționist și ușor antirealist. Pentru accentuarea unor aspecte antirealiste în filosofia lui NOICA, vezi,

Hermes, „lasă astfel faptul deschis unei interpretări care se multiplică prin varietatea actelor înțelegerii”.¹ În termenii acestei logici, o lectură ce nu limitează este o lectură care poate lua forma unui „synaethism” (mai curând decât cea a unei explicații, de tipul celei care poate lua forma unui silogism), adică a unei structuri argumentative care, spre deosebire de silogism, „nu are la capăt nimic din fixitatea unei concluzii”², „[d]upă încheierea” căruia „se deschide de fiecare dată o lume”, „păstr[ând] fluiditatea unei deveniri logice.”³ A spune că la capătul unui synaethism se deschide o lume, înseamnă a spune că varietatea actelor înțelegerii se poate multiplica și extinde nelimitat, „după articulații oricât de vaste” (*Scrisori*, p. 175).⁴ Synaethismul exprimă, de asemenea, faptul că

cunoașterea începe hotărât tematic (nicidecum thetic prin punerea unei propoziții) și conduce, printr-o răspândire a temei, apoi printr-o bună închidere, la un rezultat ce nu e defel o concluzie-încheiere, ci o adevărire care confirmă o mulțime deschisă de cazuri, deschisă chiar către noi întrebări (*Scrisori*, p. 203).⁵

„Tematic” este sinonim aici cu „regăsire și întemeiere a temei” (p. 178) și cu „cercul tematic” (p. 175), „rabaterea temei asupra ei însăși” (p. 173), și coerent cu ideea că „principiile (adevărurile, universalele) de la care s-a plecat se schimbă și ele, în sensul că se educă prin exercițiul lor” (p. 174). Sugestie aflată în consonanță, de asemenea, cu afirmația lui NOICA din *Carte de înțelepciune*, potrivit căreia: „Nu e de comparat limba cu jocul de șah (reguli fixe). Mai degrabă cu jocul copiilor, unde regulile se înnoiesc permanent!”⁶ Lucrurile se petrec ca în cazul creației de artă:

o temă propusă se caută pe sine în propria răspândire și se obține pe sine, deschisă către alte sensuri și interpretări, abia atunci când își găsește o bună închidere stilistică într-o întruchipare dată.⁷

C. BACIU, „De ce s-a despărțit (totuși) Noica de Goethe”, *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, 24/2009, p. 36.

¹ *Idem*.

² *Scrisori...*, p. 182.

³ *Ibidem*, p. 123.

⁴ *Scrisori...*, p. 175.

⁵ *Ibidem*, 203.

⁶ *Carte de înțelepciune*, p. 66.

⁷ *Scrisori*, p. 203

Synaethismul este o expresie a „apariți[iei] individualului și cupl[ării] lui cu generalul” (p. 206). „Prin el însuși... în dezordine și... nedefinit”, individualul

stă în fața generalului, iar atunci când se cuplează acesta intră în ordine. Generalul îi dă legea, respectiv regula de trecere în infinitate. Generalul nu vine să de-finească individualul, nu-i dă margini, ci tocmai nemargini, cu vorba eminesciană adâncă (p. 219).

A intra în ordine înseamnă a dobândi un statut logic, în sensul amintit mai sus, adică a avea un loc în cadrul unui synaethism. A da nemargini sau lege; a nu de-fini individualul înseamnă a rămâne deschis pentru alte interpretări, pentru „nesfârșite posibilități de receptare, interpretare, de proiectare”¹, ceea ce synaethismul, prin definiție, lasă deschis ca posibilitate.

Cum se poate realiza această posibilitate în care individualul își dă sau dobândește „un general în plus”²? Există, ne spune NOICA, o asemănare între modul în care individualul – privilegiat – ajunge să devină sub un general („formații logice și concept”), și astfel să dobândească un statut logic, și modul în care individul, în teoria lui DARWIN, deschide calea către constituirea unei noi specii: „Individul privilegiat este cel care deschide calea către selecție naturală și specie, așa cum exemplarul individual privilegiat ... era cel care deschidea calea către formațiile logice și concept”³.

Individul se află întru specie, așa cum individualul se află întru formație logică și concept, adică întru general. „Selecțiunea în spirit” (cultură) urmează „selecțiunea naturală”, „[c]ăci totul poate fi făcut să tindă, și în științele spiritului, la asigurarea în general.”⁴ Modul în care un individual va dobândi un statut logic și astfel un loc într-un synaethism, este astfel asemănător cu modul în care un individ privilegiat deschide calea către o nouă specie.

METAFORĂ ȘI SENS

Concepția lui RORTY despre metaforă se bazează pe unele consecințe ale distincției lui D. DAVIDSON între metaforic și literal. Potrivit lui DAVIDSON, metafora „aparține în exclusivitate domeniului utilizării”, ca opus

¹ L. STUPARU, „Funcția ontologică a limbajului poetic eminescian la Constantin Noica”, *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, 24/2009, p. 74.

² *Scrisori...*, p. 62.

³ *Ibidem*, p. 166.

⁴ *Ibidem*, p. 164.

domeniului înțelesului. A aparține domeniului utilizării înseamnă, în termenii lui RORTY, a nu avea inițial un înțeles, ceea ce, pentru DAVIDSON, înseamnă a fi, cel puțin în cazul anumitor metafore, false. A avea înțeles înseamnă, pentru RORTY, a avea

proprietatea pe care cineva o atribuie cuvintelor prin observarea legăturilor inferențiale standard dintre propozițiile în care ele sunt folosite și alte propoziții.¹

Însă, unele metafore pot căpăta ulterior înțeles și, astfel, pot deveni adevăruri literale, atunci când se întâmplă ca unele dintre credințe să fie astfel „recombinat” încât „să facă loc” acestor metafore.

Această concepție despre evoluția cuvintelor și expresiilor sau propozițiilor metaforice spre literalizare, spre statutul de „metafore moarte” se opune înțelegerii tradiționale a metaforei, pentru care aceasta

nu poate extinde spațiul logic, căci a învăța limbajul înseamnă a fi învățat deja toate posibilitățile realității. Un limbaj nu e schimbat prin intervenția metaforei, de vreme ce vorbirea metaforică nu este invenție, ci simplă utilizare a uneltelor care sunt deja la îndemână.²

Potrivit lui RORTY, teoria lui DAVIDSON a metaforei poate fi văzută ca o recunoaștere a faptului că metafora este o

a treia sursă de credințe și, prin urmare, ... al treilea motiv pentru reșeserea rețelilor noastre de credințe și dorințe.³

Celelalte două fiind percepția și inferența. Spre deosebire de metaforă, acestea

lasă neschimbat limbajul nostru, modul nostru de a împărți sfera de posibilitate. Ele schimbă valorile de adevăr ale propozițiilor, dar nu și repertoriul nostru de propoziții (p. 26).

INDIVIDUALI ȘI METAFORE

Teoriile celor doi filosofi seamănă în privința unora dintre presuposițiile și consecințele lor. Ideea lui RORTY că noțiunea de sens sau înțeles este legată de noțiunea de literalitate și ideea lui NOICA potrivit căreia aceeași noțiune este

¹ R. RORTY, „Filosofia ca știință, ca metaforă și ca politică”, în R. RORTY, *Pragmatism și filosofie post-nietzscheană*, București, Editura Univers, 2000, p. 27.

² *Ibidem*, p. 27.

³ *Ibidem*, p. 26.

legată de cea de statut logic se suprapun cel puțin parțial. Pentru că atât noțiunea de literalitate cât și cea de statut logic presupun ideea de coerență. Aceasta este prezentă în sugestia lui RORTY că înțelesul și astfel literalitatea depinde de relațiile inferențiale standard dintre propoziții. Este, de asemenea, prezentă în afirmația lui NOICA potrivit căreia individualul se definește prin, sau se află la intersecția generalurilor. Pentru că a fi la intersecția generalurilor înseamnă, de asemenea, a avea un loc în cadrul unui synaethism, adică într-o narațiune coerentă. Pentru că, de asemenea, afirmația lui NOICA potrivit căreia „pentru a fi, ontologic, individualul trebuie să aibă un statut logic”, spune cam același lucru ca și afirmația, de sugestie davidsoniană, a lui RORTY că interpretarea ar trebui „să maximizeze în primul coerența și adevărul”, și apoi să lase „referința să decurgă firesc”¹, dacă acceptăm că „referință” și „a fi, ontologic” înseamnă, în mare, același lucru.

De asemenea, ca și individualul, metafora nu are în sine niciun înțeles. În el însuși în dezordine și nedefinit, individualul capătă înțeles prin „cuplarea” cu ceva de ordin general: „Generalul îi dă legea, respectiv regula de trecere în infinitate.”² Cu alte cuvinte, individualul dobândește un statut logic în cadrul unui synaethism care, la rândul său se poate extinde nelimitat „după articulații oricât de vaste”³, o dată cu „varietatea actelor înțelegerii.”⁴ De asemenea, pentru RORTY, metaforele nu au în sine sau inițial niciun înțeles sau, dacă ele sunt utilizări nefamiliare ale unor cuvinte, expresii sau propoziții familiare, ele sunt false. Dar ele capătă înțeles prin literalizare, adică printr-un proces în care ele își fac loc în cadrul unor relații inferențiale, prin recombinația cu propoziții acceptate deja ca adevărate.

De aceea, și aceasta este o altă asemănare, atât metaforele cât și individualii pot fi surse ale cunoașterii. Pentru că, spune NOICA, „cunoașterea începe hotărât tematic” și nu „thetic”, prin „punerea unei propoziții”, adică prin propunerea unei teme, regăsirea și întemeierea ei⁵ în cerc⁶, adică printr-un synaethism, care la rândul lui este posibil prin

¹ R. RORTY, “Pragmatismul, Davidson și adevărul”, în: *Obiectivitate, relativism și adevăr. Eseuri filosofice 1*, traducere de Mihaela Căbulea, prefață de A. Marga, Editura Univers, București, p. 248.

² *Scrisori*, p. 219.

³ *Ibidem*, p. 175.

⁴ *Ibidem*, p. 75.

⁵ *Ibidem*, p. 178.

⁶ *Ibidem*, p. 175.

„aparitia individualului și cuplarea lui cu generalul.”¹ De asemenea, metafora extinde spațiul logic al posibilităților, și nu doar valorile de adevăr ale propozițiilor. Metaforele extind și diversifică repertoriul curent de propoziții, limbajul, spațiul logic și sfera de posibilitate devenind nelimitate.

O altă asemănare constă în aceea că modul în care individualii și metaforele dobândesc sens este descris aproximativ în aceiași termeni darwiniști. Individualii dobândesc statut logic, arată NOICA, în același fel în care, în teoria lui DARWIN, indivizii privilegiați contribuie la constituirea speciilor. Modul în care metaforele, pe de altă parte, pot deveni adevăruri literale poate fi descris, potrivit lui RORTY, „așa cum DARWIN ne-a învățat să considerăm istoria unui recif de corali.”² Istoria culturii, arată RORTY, poate fi văzută în aceiași termeni darwiniști, pentru că ea este istoria metaforelor care „degenerează în literalitate și apoi servesc drept un fundal contrastant pentru noi metafore.”³ Afirmatie care nu este foarte diferită de cea a lui NOICA potrivit căreia „întreaga cultură nu este altceva decât o meditație asupra individualului.”⁴ Cu alte cuvinte, o meditație asupra acelor „situații în care individualul ... a intrat în intimitate cu forme de generalitate”⁵, ceea ce se întâmplă de fapt în „devenirea logică” a fiecărui domeniu al culturii. Aceasta se întâmplă ca și în cazul metaforelor, căci a ieși din inerția logică și astfel „a avea un general în plus”⁶, pe lângă „condensarea de generaluri” preexistentă; a fi descris printr-unul sau mai multe synaethisme care apoi rămân deschise nelimitat către noi descrieri, pentru un individual este, în mare, același lucru cu a spune că metaforele care au degenerat în literalitate constituie fundalul pentru noi metafore.

Asemănările pot fi extinse și la nivelul unor consecințe metafisice ce decurg din cele două teorii. Recunoașterea valabilității doar a percepției și inferenței ca surse ale schimbării credințelor merge, potrivit lui RORTY, mână în mână cu adoptarea „a ceea ce HEIDEGGER numea atitudinea «matematică»”, adică cu presupunerea că „limbajul curent constituie tot limbajul existent, tot limbajul de care vom avea vreodată nevoie.”⁷

¹ *Ibidem*, p. 206.

² R. RORTY, *Contingența, ironie și solidaritate*, traducere de Corina Sorana Ștefanov, Editura ALL, București, p. 52.

³ *Idem*.

⁴ C. NOICA, *Scrisori...*, p. 51.

⁵ *Ibidem*, p. 39.

⁶ *Ibidem*, p. 62.

⁷ R. RORTY, „Filosofia ca știință, ca metaforă, și ca politică”, p. 26.

Atitudinea „matematică” față de limbaj, afirmă RORTY, „se potrivește cu ideea că scopul filosofiei este acela... de a trasa întreg spațiul logic posibil, de a explicita înțelegerea noastră implicită a sferei de posibilitate” și că „filosofarea constă în explicitarea a ceea ce a rămas implicit.”¹ Unul din modurile lui NOICA de a critica ceea ce HEIDEGGER numea atitudine matematică este acela de a opune logica synaethismului „logicii obișnuite” și dezvoltărilor sale formale. În mod tipic, termenul preferat de NOICA pentru a critica acest tip de atitudine este „statistic”: „Trebuie făcută dreptate logică individualului, ceea ce înseamnă altfel decât statistic.”² Din perspectiva logicii lui HERMES, prin ea însăși o logică a noului, atitudinii matematice îi corespund expresii ca „insectar logic”,³ „logică a inertului”.⁴ Logica obișnuită diferă de cea nouă, care este o logică a devenirii, spune NOICA, așa cum diferă descrierea lui LINNÉ a „logicii viului” de cea a lui DARWIN: prima este o logică a descriptivului și clasificării, în timp ce cealaltă este un a „formativului”, adică una în care „individualul pune în mișcare și prefacere” o anumită formație biologică.⁵ Deosebirea dintre cele două logici este, de asemenea, de același tip cu cea dintre silogism și synaethism.⁶

Ceea ce aduce nou recunoașterea metaforei ca a treia sursă de cunoaștere este, potrivit lui RORTY, că „limbajul, spațiul logic și sfera de posibilitate”⁷ sunt văzute acum ca nelimitate. Aceeași noutate o aduce și logica individualului: „Spațialitatea logică adevărată ... este abia cea pe care o aduce cuplarea individualului cu un general anumit și nou.”⁸

O altă consecință a concepției lui RORTY despre metaforă este recunoașterea faptului că „nu întotdeauna cunoașterea este recunoaștere, că dobândirea adevărului nu este întotdeauna o problemă de potrivire a datelor într-o schemă dinainte stabilită.” Pentru că

o metaforă este mai curând o voce din afara spațiului logic, decât o completare empirică a unei porțiuni din acel spațiu sau o clarificare logico-filosofică a structurii acelui spațiu. Ea este mai degrabă o chemare la

¹ „Filosofia ca știință...”, p. 26.

² C. NOICA, *Scrisori*, p. 37.

³ *Ibidem*, p. 60.

⁴ *Ibidem*, p. 61.

⁵ *Ibidem*, p. 164.

⁶ *Ibidem*, p. 183.

⁷ R. RORTY, „Filosofia ca știință...”, p. 26.

⁸ C. NOICA, *Scrisori...*, p. 61.

schimbarea limbajului și vieții unei persoane, decât o propunere privitoare la modul în care aceasta să le sistematizeze pe ambele.¹

Cu siguranță nici pentru NOICA cunoașterea nu este doar recunoaștere. Pentru că a admite că are un caracter tematic, luând astfel forma unui synaethism, înseamnă a admite, de asemenea, că ea „conduce, printr-o răspândire a temei, apoi la o bună închidere, la un rezultat ce nu e defel o concluzie-încheiere, ci o adevărire care confirmă o mulțime deschisă de cazuri, deschisă către noi întrebări, ... sensuri și interpretări.”² Și nici dobândirea adevărului nu este o chestiune de potrivire a datelor dintr-o schemă dinainte stabilită. Modul lui NOICA de a respinge acest mod de înțelegere a adevărului este acela de a-l atribui logicii obișnuite – „logica lui Ares” care „vrea victoria: rezultatul *adevărat*”³ -, și de a-i atribui logicii lui Hermes „înțelegerea adevărată, un rezultat cu drum cu tot”⁴, căreia îi corespunde synaethismul.

Ca și metafora pentru RORTY, individualul este, pentru NOICA, „o voce din afara spațiului logic”, pentru că a fi în interiorul spațiului logic, și astfel a avea un statut logic presupune deja cuplarea cu un general, și astfel descrierea lui printr-un synaethism. Înaintea de a se întâmpla acest lucru, individualul este „în dezordine și nedefinit”. Înțelegerea metaforei drept o „completare empirică a unei porțiuni din acel spațiu sau o clarificare logico-filosofică a structurii acelui spațiu” corespunde destul de bine locului pe care, potrivit lui NOICA, individualul îl ocupă în abordarea descriptivă și clasificatorie a lui LINNÉ a naturii, în contrast cu abordarea lui DARWIN; silogismului, în contrast cu synaethismul; statisticii, în contrast cu devenirea logică; gândirii matematizate, care tinde „să privilegieze generalul gol”⁵, în contrast cu logica lui „întru”, centrată pe recunoașterea individualului, „în care o lume posibilă își face încercarea.”⁶

Această recunoaștere echivalează cu recunoașterea metaforei ca fiind „mai degrabă o chemare la schimbarea limbajului și vieții unei persoane, decât o propunere privitoare la modul în care aceasta să le sistematizeze pe ambele.”⁷ Pentru că, individualul nu este numai cel care poate deschide „în

¹ R. RORTY, „Filosofia ca știință...”, p. 27.

² C. NOICA, *Scrisori*, p. 203.

³ *Ibidem*, p. 52.

⁴ *Idem*.

⁵ *Ibidem*, p. 166.

⁶ *Idem*.

⁷ R. RORTY, „Filosofia ca știință...”, p. 27.

fiecare știință” calea unei „*mathesis universalis*”¹, dar el este și „gândul nedeslușit” care „se deschide spre cunoaștere, sau un cifru lăuntric” care „se desfășoară într-o creație.”² Un gând nedeslușit este un gând care inițial nu este adevărat, este asemenea unei metafore vii, un individual înainte de cuplarea sau abia cuplat cu un general și devenit holomer, care face posibilă creația de cultură, în cadrul căreia va deveni probabil un adevăr. Pentru că este specifică, spune NOICA în limbaj aproape davidsonian, creației de cultură dilema: „dacă te înscrii pe linia *adevărului*, vei fi depășit; dacă faci o afirmare proprie, nu ai *adevăr*.”³ Afirmarea proprie este metafora, vocea din afara spațiului logic, „ieșirea din tautologie”⁴ care așteaptă apoi să devină adevăr literal, individualul care stă în fața unui general, individual-generalul care tinde să devină synalethism și astfel să lase sau să facă posibil ca o lume să-și facă încercarea.

¹ C. NOICA, *Scrisori*, p. 48.

² *Idem*.

³ C. NOICA, *Carte de înțelepciune*, p. 64.

⁴ A. BAUMGARTEN, „Cum începe ontologia lui Noica”, *Dilematica*, februarie 2008, p. 38.

**LECȚIA LUI PYTHAGORAS
SAU
INTRODUCERE ÎN FILOSOFIE**

ȘERBAN N. NICOLAU

Doctor în filosofie, Cercetător la Institutul de Filosofie și Psihologie
"Constantin Rădulescu Motru" din București, al Academiei Române

„ ... i-a fost dată omului
limba, bunul cel mai primejdios”

(Hölderlin, IV, 246)

En partant de la règle du silence et de la discipline dans la vieille école pythagoricienne, l'article s'efforce d'éclaircir la signification plus profonde des ces gestes de commencement, s'appuyant, d'une part, sur des raisons historiques détachées des sources antiques et, d'autre part, sur des raisons étymologiques de la langue grecque.

Mots-clé : *philosophie, pythagoriciens, logos, silence, mysthères, l'être, conscience, connaissance.*

Vorbind despre regula disciplinei în școala filosofică a pythagoreicilor, Aulus Gellius amintește trei stadii în educația discipolilor. „2. Chiar de la început tinereții care veneau să învețe erau examinați după *fizionomie*¹. Acest cuvânt vrea să spună că erau cercetate firea și caracterul oamenilor, încercându-se să se stabilească însușirile intelectuale după expresia și trăsăturile feței, ca și după ținuta și înfățișarea corpului în întregime. 3. Cel care era cercetat de el și găsit apt, era primit de îndată la învățătură și i se prescria un anumit timp de tăcere. Nu se fixa la toți același număr de zile, ci fiecare își avea *timpul* său, stabilit după capacitatea sa presupusă. 4. Cel ce

¹ Fusiognwmon...a (lit. *alcătuirea încifrată de natură în trăsăturile feței*, cf. Mihai Nasta în *Filosofia greacă până la Platon (FGP)*, Ed. Științifică și Enciclopedică, vol. I, 2, București, 1979, p. 129, n. 270; de la φύσις - *natură* și γνῶμων - *cel care cunoaște, discernе, înțelege*) era arta de a judeca pe cineva după înfățișare, după aerul său, după natura sa (cf. Aristotel, *Physiognomica*, 2, 806a22; cf. Hermann Bonitz, *Index aristotelicus*, 835b32); pentru orice referire la sensurile termenilor grecești a se vedea Anatole Bailly, *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec-Français* (éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine), Éd. Hachette, Paris, 2000; citat în continuare: A. Bailly (éd. 2000).

tăcea asculta cele ce spuneau alții și n-avea voie să întrebe dacă nu înțelegea suficient, și nici să comenteze ceea ce auzise. Timpul de tăcere nu dura la nimeni mai puțin de doi ani. Cei ce se găseau pe acest parcurs de tăcere și ascultare se numeau *akoustikoi* (ἀκουστικοί)¹. 5. După ce învățaseră lucrurile cele mai grele - tăcerea și ascultarea - și începeau să devină erudiți în acest fel de tăcere care se numea *echemythia* (ἐχεμυθία)², abia atunci aveau voie să vorbească, să întrebe, să scrie ce auziseră și să-și spună părerile lor. 6. În această fază ei se numeau *mathematikoi* (μαθηματικοί)³, desigur de la disciplinele pe care începuseră să le învețe și să le mediteze. Căci grecii vechi înțelegeau prin matematici geometria, gnomonica⁴, muzica și celelalte discipline superioare. Poporul însă numește matematicieni pe cei pe care ar trebui să-i numim cu numele neamului lor „chaldeenii”⁵. 7. De aci, împodobiți cu aceste discipline ale științei, treceau mai departe la cercetarea alcătuirii universului și a principiilor naturii și atunci se numeau în sfârșit *physikoi* (φυσικοί)(subl. n.)⁶. După Iamblichos intervalul de tăcere dura cinci ani, pe parcursul cărora ucenicul trebuia să-și dovedească tăria, „cea mai grea din deprinderile de a te domina fiind stăpânirea limbii”⁷. Stadiul de

¹ Lit. *auditori*.

² Lit. *obișnuința tăcerii, discreția*.

³ Μαθηματικοί (în gen. *cel care se dedică studiilor*; în part. *matematicilor*, adică la greci *geometriei, aritmeticii, astronomiei, mecanicii*) vine de la μαθημα (în gen. *studiu, știință, cunoaștere*; în part. *știință, studiu, cunoaștere matematică*); cf. A. Bailly (éd. 2000), p. 1216; la rândul ei, μαθημα derivă de la μαθησθαι - *a învăța, a studia, a înțelege* (cf. A. Bailly (éd. 2000), p. 1215, 1224 și Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Éd. Klincksieck, Paris, 1968, p. 664; citat în continuare: P. Chantraine).

⁴ *Gnomonul* (γνῶμων) în matematica pithagoreică este echerul cu ajutorul căruia erau definite numerele concepute greometric, obținându-se astfel seria numerelor impare sau a pătratelor (v. M. Nasta, *Arithmo-magicul și armonia*, în *FGP*, I, 2, p. 5-131; A. Rey, *L'arithmo-géométrie pythagoricienne* în vol. *La science dans l'antiquité*, vol. II (*La jeunesse de la science grecque*), Éd. Albin Michel, Paris, 1933, p. 270-300; L. Robin, *La pensée grecque*, Éd. La Renaissance du Livre, Paris, 1923, pp. 71-75). *Gnomonica* ca disciplină științifică de sine stătătoare este atestată doar de acest loc din textul lui Aulus Gellius, ceea ce duce la ideea că ar putea fi vorba de confundarea gnomonice obișnuite, care era tehnica alcătuirii cadranelor solare, cu gnomonul în înțeles pythagoreic (cf. David Popescu, în Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, Ed. Academiei, București, 1965, p. 25, n. 4.).

⁵ Cf. D. Popescu (*ibid.*, p. 25, n. 5), în latinește *mathematici* înseamnă în mod obișnuit astrolog; cum astrologia și astronomia erau considerate ca avându-și originea și dezvoltarea în Chaldeea, romanii au numit în general astrologii *chaldaei* (chaldeenii), așa cum susține aici și Aulus Gellius.

⁶ Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, I, 9, 2-7, trad. David Popescu, Ed. Academiei, București, 1965, p. 24-25; cf. și M. Nasta în *FGP*, vol. I, 2, p. 64.

⁷ *Vita Pythagorae*, 17, 72, trad. M. Nasta, *FGP*, I, 2, p. 67.

cinci ani este amintit și de Diogenes Laertios¹ și Clement Alexandrinul², tăcerea fiind asociată cu păstrarea secretului. Stadiul preliminar, de doi ani, era mai aspru și creat prin analogie cu riturile de inițiere³. Următorii trei ani asociau obișnuința tăcerii (*echemythia*)⁴ cu ascultarea preceptelor de bază. După condiția de *akoustikoi* urma depunerea jurământului și discipolii erau promovați și numiți *aidemónes*, oameni cu sfială, rezervați, modești⁵. Tăcerea prescrisă discipolilor devenise celebră încă în sec. V-IV, căci după mărturia lui Isocrates „cei care trec drept discipolii lui sunt mai admirați în tăcerea lor decât cei care obțin gloria cea mai aleasă prin cuvântări”⁶.

Și misterele grecești cultivau virtuțile necuvântării. Etimologic, acestea erau culte ale tăcerii⁷. Tăcerea era o formă de supunere acceptată spre a proteja *corpus*-ul doctrinelor contra neinițiatilor. Creată prin analogie cu misterele, și școala pythagoreică îndemna, spre sfârșitul stadiului acumatic, la păstrarea secretului prin tăcere. Aceasta nu se confunda însă cu tăcerea impusă discipolilor în ciclul inițiativ, și care reprezenta o probă preparatorie ce-și avea alte temeuri. Inspirată de misterii, *echemythia* va însoți filiația școlilor filosofice grecești până în vremea lui Aristotel⁸. Cu orfismul, *logos*-ul își descoperise virtuțile taumaturgice. În *Alcesta*⁹ Euripide povestește cum, prin puterea cuvântului, Orfeu farmecă pe stăpânii Hadesului recâștigând-o pe Euridice. Cu Pythagoras rostirea își dădea determinării în sfera eticului. Care altul va fi fost temeiul de tăcere și ascultare dacă nu un profund respect față de cuvântul rostit? Căci dezvăluind dimensiunile etico-pedagogice ale tăcerii, Pythagoras crea o etică a actului comunicării semnificative. Nu putea fi un joc al cuvintelor, fie el unul superior, al creației, *logos*-ul grecesc. Prin întreitul înțeles de *cuvânt*, *gând*, dar mai ales *temei*, *logos*-ul interzicea

¹ Cf. Diogenes Laertios, *Vitae...*, VIII, 10.

² Cf. Clement Alexandrinul, *Stromateis*, V, 67, 3.

³ V. M. Nasta, notă la *Pythagoras*, în *FGP*, I, 2, p. 65-66.

⁴ *Ἐχημυθία* nu trebuie confundată cu interdicția divulgării secretelor doctrinei și asociației, frecventă și la alte culte (cf. D. Popescu, *ibid.*, p. 25, n. 3).

⁵ De la *αἰδημων* - *modest, discret, rezervat*.

⁶ Isocrates, *Busiris*, 28 (A4 DK); trad. M. Nasta, *FGP*, I, 2, p. 10.

⁷ *Μυστηριον* (care a dat în lat. *mysterium*; cf. Felix Gaffiot, *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire Latin-Français*, Éd. Hachette, Paris, 2000, p. 1020; citat în continuare: F. Gaffiot; în rom. *mister*) vine de la *μύω* - *a închide gura, a tăcea* (cf. A. Bailly (éd. 2000), p. 1308, 1309 și P. Chantraine, pp. 728-729; cf. și Alfred Croiset - Maurice Croiset, *Histoire de la Littérature Grecque*, vol. II, Éd. Albert Foutemoing, Paris, 1898, p. 450).

⁸ Cf. Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, Ed. Enciclopedică Română, București, 1974, p. 33 și urm.

⁹ Cf. *Alcesta*, 357 și urm.

gratuitatea exercițiului ludic, și sofistii vor cunoaște oprobiul pentru a fi îndrăznit să calce o asemenea interdicție.

Asemănarea practicilor misterelor orfice cu prescripțiile de viață pythagoreice fusese remarcată și de Herodot: „În această privință se potrivesc aidoma cu așa-numitele practici orfice și cu cele bacchice - care de fapt sunt tot egiptene -, precum și cu cele pythagoreice”¹. Tradiția greacă, și apoi toată lumea civilizată, a văzut în Orfeu poetul și muzicianul prin excelență. Despre magia *logos*-ului său există nenumărate relatări. Ideea purificării prin muzică și incantații nu era străină nici celorlalte misterii, dar orfismul are meritul de a o fi legat de valoarea morală a omului, introducând, pentru prima oară, în sistemul său de credințe religioase, dogma retributivă și punitivă. Comentariul lui Platon², deși ironic, dezvăluie dezvăluie un anume prestigiu moral de care încă se mai bucura orfismul în vremea lui. Transformarea ideilor religioase și morale în secolul al IV-lea î.Ch. va duce la apariția unui nou gen litarar, cântecele destinate ceremoniilor expiatorii, purificatoare³. Inspirat de orfism, practicile kathartice pythagoreice vor sugera o idee mai elevată despre ceea ce era în realitate purificarea⁴.

Ceea ce s-ar putea numi la Pythagoras *tăcerea rostitoare* sau *tăcerea întru rostire*⁵, stadiul acumatic, pe care trebuia să-l parcurgă discipolul, ar reprezenta atunci pasul inițial al unei adevărate purificări spirituale. Cu discipolul în condiția de *akoustikós* (cel care aude, dar, și mai ales, cel dispus, cel pregătit să audă sau să înțeleagă) ne aflăm la începuturile drumului spre realizarea scopului final al filosofiei în viziunea grecilor: realizarea ființei ca ființă. Pregătirea (*μελέτη*) în vederea actului filosofării este comună vechilor școli filosofice grecești⁶. *Meléte* cuprindea trei etape preparatorii: purificarea,

¹ Herodot, *Istorie*, II, 81; trad. M. Nasta, *FGP*, I, 2, p. 9.

² Cf. Platon, *Republica*, II, 363c-d.

³ Cf. A. Croiset - M. Croiset, *ibid.*, p. 449.

⁴ „În mod ciudat, muzica din vechime, chiar și în vremea pythagoreilor, se chema *katharsis*” (*Schol. V in Hom. K* (c.X), 391; trad. M. Nasta în *FGP*, II, 2, p. 36); John Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, Éd. Payot, Paris, 1970, p. 109: „Aristoxenes ne povestește că pythagoricienii se foloseau de muzică pentru a-și purifica sufletul, cum se foloseau de medicină pentru a-și curăța trupul, și este limpede ca lumina zilei că faimoasa teorie aristotelică a *κάθαρσις*-ului este derivată din surse pythagoriciene (cf. Platon, *Legile*, 790d2 și urm.)”.

⁵ „Trebuie să tăcem ? Dar despre ce ? Sau, mai curând, *întru ce ?*” (Sorin Vieru, *Convocarea tăcerii. Ludwig Wittgenstein - Tractatus logico-philosophicus: aforismul 7*, în *Secolul 20*, Ed. Uniunea Scriitorilor, nr.11-12, 1981, p. 69).

⁶ Cf. A. Dumitriu, *ibid.*, cap. *Katharsis-Purificarea*.

perfectia umană, perfectia divină. Ele corespund celor trei stadii de inițiere în misterii: inițierea în micile misterii, inițierea în marile misterii și epoptia sau identificarea cu Unu¹. Tăcerea, în sensul lui Pythagoras, ar corespunde atunci primei trepte preparatorii pentru filosofie, cea a purificării, cea a inițierii în micile misterii. Așa cum arăta A. Dumitriu², „ideea de preparație aparține lumii filosofice grecești și este o transpunere în termeni filosofici a concepției inițiatice (...) fără preparație specială, nu este posibilă atingerea scopului final, realizarea Ființei”. Tăcere *întru* rostire, căci tăcerea discipolului trebuia să conducă, prin erudiția modestiei, sfielii și pudorii, în fața miracolului Ființei, spre *logos*.

Astfel privită, regula tăcerii în discipolatul școlii pythagoreice se distanțează de *echemythía* misterelor și școlilor filosofice grecești. Ea pare a fi fost formulată pentru prima oară în cercul celor șapte înțelepți. După Stobaios³, Cleobulos din Lindos ar fi spus: „Să-ți placă să ascuți multe, dar să nu spui multe”; iar Chilon Lacedemonianul îndemna la tăcere prin cuvintele: „Să nu îngădui gurii să o ia înaintea minții”. „Cuvântului dă-i forța convingerii, tăcerii tâlc”, ar fi spus Bias din Priene, dând glas unui gând care va deveni regulă inițiativă în școala lui Pythagoras. Potrivit lui Platon⁴, imperativul cunoșterii de sine ar fi fost enunțat de către aceiași șapte șapte înțelepți. Îndemnul la înțelepciune se găsea gravat cu litere de aur pe frontispiciul templului din Delphi. Cunoașterea de sine ar fi lucrul cel mai greu după Thales⁵. Stobaios pune în seama lui Chilon Lacedemonianul cuvintele pe care, după mărturia lui Platon⁶, toți le prețuiau: „Cunoaște-te pe pe tine însuși”.

Să fie întâmplătoare alăturarea celor două imperative, al cunoașterii de sine și al tăcerii, al rostirii cu măsură și cu conștiința actului, la aceiași înțelepți? Conștiința filosofică care va da întreaga măsură forței acestor imperative sapiențiale va fi Socrate. Cu aproape un veac și jumătate înaintea lui, Pythagoras imagina un scenariu inițiativ care debuta prin *tăcerea* impusă de stadiul acusmatic, pentru a ajunge, pe parcursul acestuia, la *conștiința ignoranței*. Gestul acestuia prefigura tăcerea cristalizată în formele rostirii lui

¹ Cf. V. Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, Éd. Payot, Paris, 1938, p. 64: „Filosofia are ierarhii ca și misterele, iar filosoful urmează aceeași cale ca inițiatul”.

² *Ibid.*, p. 133.

³ Stobaios, III, 1-172, *Maximele celor șapte înțelepți*, după Demetrios din Phaleron (trad. M. Marinescu-Himu, *FGP*, I, 1, pp.101-104).

⁴ Cf. *Protagoras*, 343b2-3; *Charmides*, 164d4-5.

⁵ Cf. Diogenes Laertios, I, 19.

⁶ Cf. *Protagoras*, 343a1-4.

Socrate: „Știu că nu știu nimic”. Prin tăcere se obținea *katharsis*-ul și depășirea graniței dintre necunoaștere și cunoaștere, ceea ce în fond este cunoaștere, deschizând prin întrebare către *logos*-ul *semnificativ*. Către aceeași idee a tăcerii purificatoare, ca loc de deschidere spre interogație, își conduce și Socrate interlocutorul. Astfel considerat, *dialogul socratic* devine purificare intelectuală și etică. Trecerea de la ignoranța care se ignoră pe sine la *conștiința* acestei ignoranțe este pasul imperceptibil, dar plin de grele semnificații, dintre necunoaștere și cunoaștere. Acceptarea propriei ignoranțe este act etic și primul pas katharctic spre suprema virtute socratică, *cunoașterea de sine*. Tăcerea impusă discipolilor pythagoreici și dialogul impus de Socrate interlocutorilor erau două căi, diferite ca metodă, dar unite prin intenția inițiativă, în vederea obținerii purificării necesare filosofării. Sugerate de *ekhemythia* misterelor, ele se nasc în esență dintr-un fond al înțelepciunii tradiționale a secolului al VII-lea grecesc. Temeiul mai adânc, dincolo de forma inițiativă în care s-au grăbit să existe, era credința în puterea rostirii. Potrivit tradiției¹, Pythagoras n-ar fi lăsat nici un rând scris, și chiar dacă istoric problema pare insolubilă, este semnificativ că lumea greacă a fixat imaginea unui Pythagoras care a recurs numai la forța cuvântului rostit și a exemplului. Nici Socrate n-a lăsat nimic scris. Cuvântul rostit și exemplul au fost singurele mijloace de răspândire a învățaturii sale.

Diogenes Laertios², bazându-se pe relatarea lui Heracleides din Pont, povestește că Pythagoras, cel dintâi, a întrebuințat termenul „filosofie” și s-a numit pe sine filosof. Pentru pythagoreici filosofia era efort către înțelepciune, aceeași înțelepciune către care îndemna imperativul socratic al cunoașterii de sine, înțeles ca factor de sanctificare morală³. Acest mod de a înțelege filosofia este atestat de mărturiile lui Sosicrates, care în *Sucesiunile filosofilor* spune că Pythagoras „fiind întrebat de Leon, tiranul din Phlius, cine era, i-a răspuns: „Un prieten al înțelepciunii” și că asemuia viața cu o adunare sărbătorească. Aici unii vin să ia parte la concurs, alții să vândă mărfuri, dar cei mai de seamă bărbați sunt spectatori; tot așa și-n viață, unii apar cu o natură slugarnică, vânători de glorie și câștig, pe când filosofii caută numai adevărul”⁴. Că filosofia era drum și atitudine de viață la vechii greci, stă mărturie și existența lui Socrate, exemplară între atâtea altele.

¹ Cf. Diog. Laert., VIII, 6.

² Cf. Diog. Laert., I, 12.

³ Cf. L. Robin, *ibid.*, p. 65.

⁴ Cf. Diog. Laert., VIII, 8 (trad. C. I. Balmuș în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Ed. Academiei, București, 1963, p. 397); Cicero (*Tusc.*, V, 3), invocându-l pe același Heracleides din Pont, comentează în felul următor: „Astfel unii caută

Cu tăcerea astfel înțeleasă ne aflăm la începuturile filosofiei. Cum altfel decât prin tăcere va fi început filosofia? „Când spiritul se trezește în lume - spune Constantin Noica - el o pune pe aceasta sub semnul întrebării”¹. Potrivit aceleiași idei despre interogativitate, filosoful român autoriza o lectură a tratatului aristotelic despre categorii ca întrebare asupra întrebărilor fundamentale². Tabloul categoriilor ar fi „orizontul întrebărilor posibile”, iar *Categoriile* ar fi „prolegomenele la orice logică eventuală a întrebării”, pornind de la ideea că interogativitatea este „stratul mai adânc al logosului”. Tăcerea este întrebarea nerostită, fundamentală, originară³. Heidegger⁴ vorbea despre tăcere ca logică a întrebării când numea *sigetică*⁵ interogația privitoare la adevărul ființei. Tăcerea cuprinde în sine, pe lângă toate întrebările posibile, semnificația etică, acel rest care se pierde când potențialitatea interogației s-a transformat în act. Tăcerea lui Pythagoras devine astfel atitudine spirituală și act filosofic inițial⁶.

În rostire greacă, filosofia își instituia propriu-i început, prin vocea lui Platon astfel: „Într-adevăr, mai ales aceasta este patima⁷ filosofului, *mirarea* (τὸ θαυμάζειν), căci nici nu-i altul *temeiul filosofiei* (ἀρχή; φιλοσοφίας) decât

să câștige prin iscusința lor fizică coroana aducătoare de glorie și renume, alții vin ca vânzători și cumpărători, împinși de pofta de câștig; mai este însă, în același timp, și o anume categorie de oameni, și tocmai cei mai aleși, care nu urmăresc nici aplauze, nici profit, ci vin ca spectatori și examinează cu luare-aminte ce se întâmplă acolo (...). Tot așa și noi, (...) pornim din altă viață și din altă lume, ca să intrăm în viața noastră de acum; unii ca să se facă robi ai gloriei, alții ai banului; câțiva, împrăștiți ici și colo, nu pun nici un preț pe toate celelalte, ca să se consacre cu ardore cercetării naturii - pe aceștia el îi numește „iubitori de înțelepciune”, adică filosofi”.

¹ Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Ed. Eminescu, București, 1978, p. 25.

² Cf. Constantin Noica, *Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel*, în *Probleme de logică*, vol. I, Ed. Academiei, București, 1968, p.103.

³ „... înainte de a se așeza într-o rostire (...) gândirea ca întrebare a putut purta în ea posibilele și chiar contrariile” (C. Noica, *Pentru o interpretare ...*, p.123).

⁴ V. *Arta și spațiul*, p. 191, n. 1, și *Scrisoare despre „umanism”*, p. 372, n. 8, în vol. M. Heidegger, *Originea operei de artă*, trad. Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Ed. Univers, București, 1982.

⁵ De la gr. σιγώω - a tăcea, a ascunde, a tăinui.

⁶ Pitagoreismul „este într-un cuvânt și teorie și practică, respectiv tehnică spirituală, așa cum filosofia ulterioară a uitat că trebuie să fie” (C. Noica, *Notă despre Pitagora și pitagoreici*, în *Fragmentele presocraticilor*, I, trad. după ed. Diels-Kranz de S. Noica și C. Noica, Ed. Junimea, Iași, 1974, p. 149).

⁷ *Patima* (το;παθος) este *pătımirea permanentă*, adică demersul mereu reluat de la origine al filosofiei și-o însoțește de la început până la sfârșit, cum spune Heidegger în *Was ist das - die Philosophie?*, trad. fr. Kostas Axelos și Jean Beaufret în *Questions II*, Éd. Gallimard, Paris, 1983, p. 33.

acesta, ... ”¹ (subl. n.). Comentând locul, Heidegger² observa că ἀρχή trebuie interpretat în plenitudinea sensului său. Alături de *inceput*, ἀρχή mai avea în greacă și înțelesul de *principiu* (lat. *principium*), *fundament*, *temei*. Aristotel, deosebind șase feluri în care era rostit ἀρχή, arată că, în al treilea rând, se numește principiu „... cea primă parte inerentă (πρῶτον ἐγυπαρχοντος) din care ia naștere un lucru, ... ”³. Așa înțeasă, mirarea (τὸ θαυμάζειν) era *inceput* și mai ales *temei* al filosofiei. Cu autoritatea celui ce avea să fie numit Filosoful, Aristotel întărește afirmația lui Platon: „Într-adevăr, din cauza *mirării* (τὸ θαυμάζειν) oamenii *incepură să filosofeze* (ἤρξαντο φιλοσοφεῖν), și acum și prima dată, ... ”⁴ (subl. n.).

Infinitivul articulat τὸ θαυμάζειν, prezent deopotrivă în amândouă locurile, tradus fie ca verb⁵, fie ca substantiv, prin infinitivul lung *mirare*, vine de la verbul θαυμάζω (*a se mira, a se minuna*), care se leagă, la rândul său, de τὸ θαῦμα (*mirare, admirare, surpriză*). Rădăcina comună din care s-au dezvoltat este Θαϝ, cu înțelesul de *a privi, a contempla*⁶. Pe de altă parte, sub autoritatea lui Platon și Aristotel, τὸ θαυμάζειν apare în ambele locuri legat de ἀρχήν⁷.

Cu deschiderea sintezei creștine, Clement Alexandrinul⁸ asocia mirarea tăcerii când scria că aceasta din urmă se însoțește cu „sfântă uimire”. Uimirea, mirarea, era sfințenie, căci în greacă adjectivul θεά (*divin*) derivă de la aceeași rădăcină Θαϝ ca și τὸ θαυμάζειν (*mirarea*)⁹. Care este, atunci, înțelesul mai adânc al acestei legături ?

Pe parcursul intervalului de tăcere (σιωπή) și ascultare, discipolul pythagorician era numit *akoustikós*. Apelativul era derivat din adjectivul ἀκουστικός (care ascultă bucuros, docil, dar și pregătit să asculte sau să înțeleagă). Ἀκουστικός se leagă de verbul ἀκούω, ce avea înțelesul de *a*

¹ *Theaitetos*, 155d2-3 (trad. n.): „Μαλιστα γαρ φιλοσοφου τουτο το; παθος, το; θαυμαζειν ου; γαρ αλλη αρχη; φιλοσοφικως η; αυθη, ... ”.

² Cf. Heidegger, *ibid.*, p. 32.

³ *Met.*, V (Δ), 2, 1013a4.

⁴ *Met.*, I, 2, 982b12 (trad. n.): „Δια; γαρ το; θαυμαζειν οι; ανθρωποι και; νυν και; το; πρωτον ηρξαντο φιλοσοφειν, ... ”.

⁵ C. Săndulescu, în Platon, *Teetet*, Societatea Română de Filosofie, București, f.a., p. 36, traduce τὸ θαυμάζειν prin *să se minuneze*.

⁶ Cf. Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, XI-e éd., Éd. Hachette, Paris, 1928, p. 2206; citat în continuare: A. Bailly (éd. 1928).

⁷ În *Met.* (v. n. 44) apare aoristul ηρξαντο de la αρχω (*a fi primul, a începe*), care are aceeași rădăcină, αρχ, cu ἀρχήν.

⁸ Cf. Clement Alexandrinul, *Stromateis*, VII, 2, 3.

⁹ Cf. A. Bailly (éd. 1928), p. 919.

*asculta, a se supune, a ceda și a fi auditor sau discipol al cuiva, ivite, amândouă, din rădăcina ΚοϜ¹. Aceasta are sensul de a observa, dar și a supraveghea, a călăuzi. Înțelesul comun al lui ΘαϜ și ΚοϜ, acela de a privi, a observa, oferă rațiuni pentru o legătură între θαυμάζω și ἀκούω. Că legătura există, stă mărturie rostirea greacă, care, prin rădăcina Ϝορ (a privi, a observa)², vine să o confirme întocmai. Simpla existență a lui Ϝορ, care însemna tocmai ceea ce era comun în cele două, dă seamă de faptul că legătura este în spiritul limbii. Dacă elina a simțit nevoia acestei legături, atunci a re-simțit-o în esența rostirii. Și de ce altceva ține rădăcina unui cuvânt, dacă nu de esența lui? Prin nuanța lor comună, *mirarea* se așează alături de *ascultare*. Sensurile colaterale ale lui ΘαϜ și ΚοϜ luminează raportul dintre ceea ce am numit, la pythagoricieni, *tăcerea întru rostire* și *mirarea* (τὸ θαυμάζειν) de care vorbesc Platon și Aristotel. Mirarea este în orizontul contemplației, întru contemplație, căci θαυμάζω însemna și a vedea cu admirație, a admira, în timp ce ascultarea este întru călăuzire, în orizontul ei, ἀκουστικός însemnând și care ascultă docil. Așa privită, *tăcerea întru rostire* ar cuprinde în sine *mirarea contemplativă* și *ascultarea călăuzitoare*. Dacă prima trimite la pasivitate, a doua trimite la activitate. De la Ϝορ, care rezuma unitatea de înțelesuri a celor două rădăcini, a derivat ὄρομαι (a veghea). Vegherea este păzire, străjuire, prevedere, și în acest sens tăcerea întru rostire devine *veghere contemplativă și călăuzitoare*.*

Aidemónes, cum erau numiți discipolii pythagoricieni după condiția de *akoustikói*, derivă de la adverbul αἰδημόνως, care însemna *cu modestie, cu pudoare și rezervă*. Αἰδημόνως e în conexiune cu adjectivul αἰδήμων și verbul αἰδέομαι, cu aceleași înțelesuri ca și primul. Ele sunt ivite din substantivul αἰδώς, care avea înțelesul de *onoare, rușine, pudoare, respect*, dar și *înțelegere*³. *Aidémon* în discipolatul pythagorician nu însemna o depășire a virtuților pe care le cultiva stadiul acusmatic, ci o consfințire, o recunoaștere a acestora. Mărturie stau tocmai sensurile lui αἰδώς, care nu sunt altceva decât un accent pe semnificațiile formatoare întru spirit ale lui ἀκούω. *Akoustikós* se însoțea cu *aidémon*, tăcerea și ascultarea primind dimensiunea paideică cuprinsă în gestul lui Pythagoras. Ce altceva era educația discipolului, dacă nu grija pentru fructul viitor? – *paideia* însemnând la vechii greci și creșterea tinerilor vlăstari vegetali, așa cum s-a spus despre om că este, printre roadele pământului, singurul care nu se coace niciodată îndeajuns. Când numim

¹ Cf. A. Bailly (éd. 1928), p. 2209.

² Cf. A. Bailly (éd. 1928), p. 2226.

³ Cf. A. Bailly (éd. 1928), p. 40.

lucrurile căutăm s-o facem în esența lor. Că nu se întâmplă totdeauna așa, ci dimpotrivă, nu poate ține de un criteriu. Oricum, grecii așa au făcut statornic¹, iar dialogul lui Platon *Cratylus* vorbește tocmai despre „dreapta potrivire a numelor (ὀρθότης τῶν ὀνομάτων)”² cu esența lucrurilor. Primind numele de *aidemónes*, discipolilor pythagoricieni li se consfințeau virtuțile stadiului acusmatic îmbogățite de sensurile paideice ale lui αἰδώς.

Rezumând, mirarea era *mirare întru contemplație* (de la Θαφ - a observa, a contempla), iar ascultarea (de la Κοφ - a vedea, a călăuzi) era *ascultare întru călăuzire*. Înțelesul comun al celor două rădăcini îl regăseam, întocmai, prin φop (a vedea, a observa) și, la acest nivel, tăcerea era *mirare contemplativă* și *ascultare călăuzitoare*. Dintru început deci, tăcerea întru rostire apărea ca fiind solidară cu structura duală a mirării contemplative și ascultării călăuzitoare. Privită așa, tăcerea este *tensionată* lăuntric prin înțelesul contemplativ al mirării și cel călăuzitor al ascultării. Și în *acest* fel se poate vorbi de o dualitate. Dar, prin legătura lor, θαυμάζω și ἀκούω aduc și o distensiune și, în acest fel, un dezechilibru al tăcerii. Dualitatea tăcerii întru rostire nu există ca atare decât ca tensiune, în timp ce unitatea ei e condiționată de lipsa acesteia. De unde o reechilibrare permanentă a dezechilibrului sau o dezechilibrare continuă a echilibrului dintre mirare și ascultare. Raportată la cuvânt, tăcerea este gol, dar nu unul simplu, ci unul caracterizat de câmpul antinomic structurat al tăcerii prin θαυμάζω și ἀκούω. Căci tensiunea și lipsa ei nasc mișcarea, iar tăcerea va fi unduirea între cele două limite, cea a mirării și ascultării. Așa încât, fiind gol, tăcerea întru rostire devine *mișcarea golului ondulatoriu* în câmpul dublu mărginit al celor două limite. Tocmai de aceea filosofia, s-a putut spune, începe cu mirarea sau ascultarea, când în esență, mișcare fiind, actul autentic al gândirii este unduirea între cele două. Tăcerea tinde astfel către regăsirea unității ce-i este permanent amenințată de dualitatea ei lăuntrică. În al doilea rând, vegherea (de la ὄρομαι - a veghere, cu aceeași rădăcină φop, ce rezuma înțelesul comun al lui Θαφ și Κοφ) dădea un nou conținut tăcerii, și, ajunsă aici, aceasta devenea *mirare contemplativă* și *ascultare călăuzitoare întru veghere*. Dacă prin distensiunea dualității tăcerea tindea către unitate, prin veghere ea o regăsește ca păzire, străjuire și prevedere adresate sieși și întregului *logos* rostire. Pre-simțită doar, unitatea devine certitudine acum. Pentru ca, în al treilea rând, prin sugestiile paideice

¹ V. A. Dumitriu, *Alétheia. Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică*, cap. *Orthótes tōn onomáton*, Ed. Eminescu, București, 1984.

² Cf. *Cratylus*, 383a-b; titlul dialogului, fixat de tradiție, este ΚΡΑΤΥΛΟΣ ἠ]περ; ο]νομάτων ο]ρθότητος (*Cratylus sau despre dreapta potrivire a numelor*).

ale lui αἰδώς tăcerea, înțeleasă ca *supra-veghearea mirării contemplative și ascultării călăuzitoare*, să o regăsească pe deplin. Ca supraveghere reciprocă a mirării și ascultării, pe de o parte, și supraveghere a rostirii, pe de altă parte, tăcerea întru rostire este *cumpănirea logosului rostire*, adică *dreapta lui măsură*.

S-ar putea vorbi acum despre tăcerea întru rostire ca *topos al logosului*, în sensul general de constantă, loc și ocazie de a făptui ceva, cum însemna în vechime τόπος. Prin rațiunile invocate mai sus, el ar apărea cu o promisiune de structurare lăuntrică și ar numi temeiul mai adânc al mirării și ascultării. În dezbinarea și unirea lor stă acum înțelesul și măsura tăcerii întru rostire. Iar întrebarea dacă filosofia a început cu una sau cu alta își pierde astfel forța. În demersul filosofiei, totdeauna reînnoit *ab initio* din acest loc al logosului *rostire*, mirarea și ascultarea se însoțesc solidar.

Dar λόγος provine în greacă din rădăcina λεγ care a dat și verbul λέγω, cu înțelesul de *a spune, a vorbi*¹. Δια-λέγω însemna, la forma medie, *a se întreține cu, a conversa*. Δία marchează o idee de separație, de diviziune. Διαλέγω semnifica *a spune separând, divizând, de o manieră diferită*, iar la forma activă *a spune alegând*. Prin relația lui δια cu δώ (doi), născute din același radical Διτ², transpune sensul de *a spune în două moduri diferite*. Or, a spune în două moduri diferite este ἡ διάλεξις sau ἡ διάλεκτος, înțelese ca discuție prin întrebări și răspunsuri. Româna a păstrat același sens, provenit din latină, pentru dialog. La rândul lui, latinescul *dialogus* e născut din grecescul ὁ διάλογος³. Citim în Diogenes Laertios: „Un dialog este un discurs format din întrebări și răspunsuri asupra unor chestiuni filosofice sau politice. (...) Dialectica (ἡ διαλεκτική) este arta de a vorbi, prin care combatem sau susținem o teză cu ajutorul întrebărilor și răspunsurilor celor care discută”⁴. Aceasta era accepțiunea veche a *dialecticii*. Mărturiile antice, care urcă indirect până la Aristotel⁵, îl înfățișază pe Zenon eleatul ca inițiator al ei. Dialectica înțeleasă ca *dialog* evidențiază rolul excepțional pe care întrebarea îl joacă în geneza *logos-ului rostire*. Esența dialogului stă în interogație, căci aceasta e temeiul care-l generează și, până la urmă, îl rezumă. Un dialog va începe totdeauna cu o întrebare și niciodată cu un răspuns, în măsura în care cel din urmă nu subînțelege sau nu autorizează o întrebare. Iar mono-logul,

¹ Cf. A. Bailly (éd. 1928), p. 2210.

² Cf. A. Bailly (éd. 1928), p. 2205.

³ Cf. F. Gaffiot, p. 522.

⁴ Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, trad. C. I. Balmuș, Ed. Academiei, București, 1963, III, 48, p. 216.

⁵ Cf. Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VI, 6; Diogenes Laertios, VIII, 57; alte surse ce nu numesc pe Aristotel: Philostrat, *Vita Apoll. Tyan.*, VII, 2, și Suidas.

departe de a fi originarul, este mai degrabă cazul limită derivat din condiția exemplară a dia-logului. *Dia-log nu înseamnă a vorbi doi, ci a vorbi în două moduri diferite, prin întrebare și răspuns*. Nu simplul număr dă seamă de situația *logos*-ului, de vreme ce s-au văzut mulțimi monologând sau solitari dialogând. Mai mult decât derivat, monologul pare căzut din condiția *logos*-ului și trădându-i esența. Iar în măsura în care nu o face, ca interogație interioară, regăsește dialogul în exemplaritatea condiției sale. Sensul colateral al dialecticii, cel de *alegere*, era deja fixat în vremea lui Socrate¹. Ἡ διαίρεσις, metoda diviziunii la Platon, însemna deci alegerea între două posibile². În genere, Aristotel folosește termenul αἵρεσις cu sensul de *alegere*³. Iar în *De interpretatione* înțelege premisa dialectică tot ca alegere între două alternative contradictorii: „ ... premisa [dialectică] este ea însăși totdeauna una din cele două contradictorii”⁴. Comentând locul, Stephanus va arata că „ ... [Aristotel - n.n.] în prezentarea din *Analitice* a spus că întrebarea trebuie să poarte asupra întregii contradicții”⁵. Acest sens derivat al dialecticii pare a întări și mai mult legătura acesteia cu întrebarea. În adevăr, în *Topica* se spune: „ ... nu orice premisă și orice problemă este de natură dialectică (...) dar premisa dialectică este o întrebare care apare probabilă ... ”⁶. Într-o interpretare târzie, târzie, acusmatele pythagoreice de la Crotona se subsumau aceleiași înțelegeri a *logos*-ului rostire. Răspunsuri în fapt, ele erau în esență interogațiile fundamentale asupra ultimelor înțelesuri. Ni se spune că „toate cele care se cheamă învățăturile de ascultare (*akousmata*) se împart în trei specii: unele tâlcuiesc *ce este* [un anumit lucru], altele *ce este mai presus*, altele *ce trebuie să faci sau să nu faci*.”⁷

Ὁ λόγος avea pentru filosofia greacă o triplă inflorescență semantică; era *rostire, rațiune și teme*. Prin interogativitate, *logos*-ul *rostire* ar căpăta o nouă

¹ Cf. P. Aubenque, *Le problème de l'Être chez Aristote*, P.U.F., Paris, 1962, p. 251.

² Cf. Édouard des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, în Platon, *Oeuvres complètes*, tome XIV, I-re partie, Éd. Les Belles Lettres, Paris, 1964, p. 127; cf. *Sofistul*, 229d6, 235c9, 253c3, 267b8; *Political*, 265b6, 276a1; *Phaidon*, 15a7, 20c4; *Phaidros*, 266b4 etc.

³ Cf. Hermann Bonitz, *Index aristotelicus*, 18b38-53; cf. de ex. *Analytica priora*, 30, 46a12.

⁴ *De interpretatione*, 11, 20b23.

⁵ Stephanus, *Comentarii cu voia Domnului, după cuvîntul lui Stephanus, filozoful, la tratatul Despre interpretare al lui Aristotel*, în vol. Ammonius, Stephanus, *Comentarii la tratatul Despre interpretare al lui Aristotel*, însoțite de textul comentat, traducere, cuvînt înainte, note și comentariu de Constantin Noica, Ed. Academiei, București, 1971, p. 171 (70 r); textul continuă: „În schimb Alexandru [din Afrodizia - n.n.] (...) a spus că întrebarea trebuie să poarte asupra fiecăreia dintre părțile contradicției”.

⁶ *Topica*, I (A), 10, 104a4-9.

⁷ Iamblichos, *De vita pythagorica*, 18 (82); trad. M. Nasta, *FGP*, I, 2, p.59.

determinație topologică: cea de topos esențialmente *erotetic*. De aceea o interpretare a *Categoriilor* aristotelice ca orizont al întrebărilor posibile apare în spiritul filosofiei grecești, și deci al filosofiei în genere¹. Că întrebarea ține de esența rostirii, a spus-o filosofia ori de câte ori a văzut și altceva dincolo de semn și limbaj. Dar nu numai rostirea *este* întrebare, ci *logos-ul rostire* în întregime devine, prin tăcerea pe care o cuprinde, interogativ. Există o dialectică, un dialog, un mod de a spune în două feluri diferite al *logos-ului*. Nu doar prin rostire, ci și prin tăcere se revelează misterul ființei, iar poezia și filosofia au știut s-o spună statornic². Ca supra-veghere a *logos-ului rostire*, tăcerea întru rostire devine *întrebarea esențială* pe care și-o adresează acesta. Inițial, tăcerea întru rostire pare să aducă cu sine o negare a rostirii. Căci fiind tăcere, ea contrazice orice formă a rostirii. Numai că negarea pe care o aduce este una aparentă, căci suferă, cum e firesc, limitările pe care însăși structurarea ei între mirare și ascultare le implică. Prin urmare, rostirea ca interogație, departe de a fi negată, este validată, afirmată. Mirarea a părut, de altfel, a ține de esența interogativității. Dacă mirarea e o întrebare, ascultarea e un răspuns. Abia ca unduire tăcerea întru rostire aduce o punere în paranteză a rostirii și, cu aceasta, a *logos-ului* în întregime. Ca *în-doire a logos-ului rostire* asupra-și, tăcerea aduce sporirea, dublarea chiar, devenind adânc semnificativă prin ne-spusul implicat, creând în jurul fiecărei rostiri o aură de imensă potențialitate. Căci dacă cele spuse *au* valoare prin ele însele, nu e mai puțin adevărat că ele *dau* valoare prin deschiderea pe care o autorizează. Iar tăcerea întru rostire ține în chip esențial de deschiderea acestora. Suspendare dar și suspectare a rostirii, ea devine nu negare, cum părea a fi, ci problematizare a acesteia. Așa încât, în al patrulea rând, ca *întrebare asupra esenței logos-ului rostire*, tăcerea țintește către posibilitățile limită ale cuvântului.

Cu a cincea trăsătură, tăcerea întru rostire devine purtătoarea virtuților taumaturgice. Dacă întrebarea e generativă pentru *logos-ul rostire*, tăcerea întru rostire e *re-generativă* pentru acesta. În *Respingerile sofistice*³ Aristotel vorbea despre „puterea numelor (ή τῶν ὀνομάτων δύναμις)”, înțelegând puterea de semnificare a lor. S-ar putea lesne închipui - dacă ar mai fi

¹ Vezi C. Noica, *Pentru o interpretare ...*, p.109.

² De-ar fi să ne gândim la Blaga ori Pillat, la noi, sau la Heidegger ori la Wittgenstein, cu celebra sa propoziție 7 a *Tractatus-ului* : „Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă” (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Alexandru Surdu, Ed. Humanitas, 1991, p.124).

³ 1, 165a15.

nevoie, căci istoria nu ne-a rămas datoare aici - o situație în care ar prevala tocmai puterea de a desemnifica a acestora. Dacă cuvântul nu spune totul, prin el s-a putut spune adesea și nimic. Lumea greacă a trăit-o prin sofiști. Pythagoras o evitase prin tăcerea într-o rostire. Ca *topos kathartik regenerativ*, tăcerea însănătoșește *logos*-ul rostire, sporindu-l prin înțelesurile formatoare într-un spirit pe care le aduce.

Dacă tăcerea rostitoare face parte din *logos*, faptul e plin de consecințe. Iar una ar fi că fără tăcerea într-o rostire cuvântul spune prea puțin. Comunică cel mult, dar pierzând comuniunea cu tăcerea, pierde și dreapta lui măsură, trădând esența *logos*-ului rostire: aceea de a fi nu numai comunicare, ci mai ales comuniune. E ceea ce dintotdeauna a știut poezia și filosofia care a făcut loc tăcerii alături de rostire.

Dar dacă nu simpla tăcere, ci abia tăcerea într-o rostire duce la o *deplină în-temiere a logos-ului rostire*, rămâne o întrebare încă dacă printr-un gest și câteva înțelesuri vechi se poate regăsi o lume de idei făptuitoare.

BIBLIOGRAFIE

***, *Die Fragmente der Vorsokratiker (DK)*, Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, herausgegeben von Walter Kranz, 12-te Auflage, Weidmann, 3 vol., Dublin, Zürich, 1966.

***, *Fragmentele presocraticilor*, I, trad. după ed. Diels-Kranz de S. Noica și C. Noica, Ed. Junimea, Iași, 1974.

***, *Filosofia greacă până la Platon (FGP)*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, vol. I / 1979, vol. II / 1984.

PLATON, *Oeuvres complètes*, tome I-XIII, texte et traduction, Éd. Les Belles Lettres, Paris, 1925 – 1964.

ARISTOTELIS *Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borusica, Berlin, 1831, vol. I-II.

AMMONIUS, STEPHANUS, *Comentarii la tratatul Despre interpretare al lui Aristotel*, însoțite de textul comentat, traducere, cuvânt înainte, note și comentariu de Constantin NOICA, Ed. Academiei, București, 1971.

Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, trad. D. Popescu, Ed. Academiei, București, 1965.

Diogenes LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C. I. Balmuș, Ed. Academiei, București, 1963.

*

Édouard des PLACES, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, în Platon, *Oeuvres complètes*, tome XIV, Éd. Les Belles Lettres, Paris, 1964

Hermann BONITZ, *Index aristotelicus*, în *Aristotelis Opera*, volumen quintum, II-te Auflage, W. de Gruyter, Berlin, 1961.

Anatole BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, XI-e éd., Éd. Hachette, Paris, 1928.

Anatole BAILLY, *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec-Français* (éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine), Éd. Hachette, Paris, 2000.

Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Éd. Klincksieck, Paris, 1968

Felix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire Latin-Français*, Éd. Hachette, Paris, 2000.

Alfred CROISSET - Maurice Croiset, *Histoire de la Littérature Grecque*, vol. I-V, Éd. Albert Foutemoing, Paris, 1896-1901.

*

John BURNET, *L'Aurore de la Philosophie grecque*, Éd. Payot, Paris, 1970.

Anton DUMITRIU, *Philosophia mirabilis*, Ed. Enciclopedică Română, București, 1974.

Anton DUMITRIU, *Alétheia*, Ed. Eminescu, București, 1984.

Martin HEIDEGGER, *Originea operei de artă*, trad. Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Ed. Univers, București, 1982.

Martin HEIDEGGER, *Was ist das – die Philosophie?*, trad. fr. Kostas Axelos și Jean Beaufret în *Questions II*, Éd. Gallimard, Paris, 1983.

Victor MAGNIEN, *Les Mystères d'Eleusis*, Éd. Payot, Paris, 1938.

Constantin NOICA, *Sentimentul românesc al ființei*, Ed. Eminescu, București, 1978.

Constantin NOICA, *Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel*, în *Probleme de logică*, vol. I, Ed. Academiei, București, 1968, p.103.

Abel REY, *La science dans l'antiquité*, vol. II (*La jeunesse de la science grecque*), Éd. Albin Michel, Paris, 1933.

Leon ROBIN, *La pensée grecque*, Éd. La Renaissance du Livre, Paris, 1923.

Alexandru SURDU, *Leția lui Wittgenstein*, în *Secolul 20*, ed. de Uniunea Scriitorilor, nr. 11-12, 1981, pp. 32-37.

Sorin VIERU, *Convocarea tăcerii. Ludwig Wittgenstein - Tractatus logico-philosophicus: aforismul 7*, în *Secolul 20*, ed. de Uniunea Scriitorilor, nr.11-12, 1981, pp. 68-70.

Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Alexandru Surdu, Ed. Humanitas, 1991.

CONVERSIE ȘI INTUIȚIE LA PLOTIN, ENNEADE 5, 1 [10], 7

FREDERIC M. SCHROEDER

Professor Emeritus

Queen's University, Kingston

The cruces in 5, 1 [10] have been the subject of astonishingly abundant commentary. They have received a truly magisterial treatment by J. IGÁL. There has also appeared a detailed and highly competent commentary on Enn. 5, 1 [10] by M. ATKINSON. ATKINSON acknowledges his debt to IGÁL, although he differs from him on some points. He also offers an almost complete bibliography and documents the course of his elaborate discussion. In the interest of economy this paper shall not provide a historia questionis and bibliography, but will address itself principally to points of difference with IGÁL and ATKINSON.

Key-words: *the autonomy of νοῦς, sovereignty of the One, self-constitution of νοῦς.*

Într-un studiu mai amplu despre conștiință în filosofia lui Plotin¹, am încercat să arăt cum cunoașterea presupune nu doar subiectul cunoscător și obiectul cunoașterii, ci și un fundament transcendent al acestora în Unu, ipostaza cea mai înaltă a sistemului său metafizic. În timp ce lucram la acel studiu, am realizat că, înainte ca munca mea să fie continuată, trebuia să dedic o lucrare cu caracter introductiv încercării de a oferi o soluție la o

* Articolul a fost publicat inițial în *HERMES. ZEITSCHRIFT FÜR KLASSISCHE PHILOLOGIE*, 114, cu titlul „Conversion and Consciousness in Plotinus, ‘Enneads’ 5, 1 [10], 7”. Mulțumim domnului profesor F. M. Schroeder și editorilor revistei *Hermes* pentru permisiunea de a publica traducerea articolului în revista de față.

¹ F. M. SCHROEDER, „Synousia, Synaisthêsis and Synesis: Preceance and Dependence in the Plotinian Philosophy of Consciousness”, în *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.36.1, W. Hasse (editor), Berlin: de Gruyter, 1987, pp. 677 – 699.

binecunoscută dificultate de la *Enn* 5, 1 [10], 7, 11-13. Acest text conține un termen care este esențial pentru argumentul meu, συναίσθησις. Enunțul în chestiune conține propriile sale dificultăți. Mai mult, întregul capitol în care apare acest text prezintă mai multe dificultăți. Soluția la dificultatea pe care o reprezintă rândurile 11-13 depinde în mare măsură de construcția capitolului ca întreg.

Dificultățile cuprinse în 5, 1 [10], 7 au fost subiectul unor comentarii surprinzător de ample. Ele au primit un tratament cu totul deosebit din partea lui J. IGÁL¹. Recent a apărut un comentariu detaliat și deosebit de competent la *Enn.* 5, 1 [10] care aparține lui M. ATKINSON². ATKINSON recunoaște că îi datorează mult lui IGÁL, deși comentariul său este, într-o oarecare măsură, diferit. El oferă, de asemenea, o bibliografie aproape completă, iar discuția sa amănunțită este amplu documentată³. Din lipsă de spațiu, lucrarea de față nu va oferi o *historia quaestionis* și nici o bibliografie, ci va avea în primul rând în vedere punctarea câtorva diferențe față de IGÁL și ATKINSON.

În capitolul precedent, 5, 1 [10], 6, Plotin vorbește despre derivarea vou̅ς-lui din Unu. În capitolul pe care îl analizăm, 5, 1 [10], 7, el discută despre formarea completă a vou̅ς-lui prin conversia sa către Unu. Primul enunț afirmă că vou̅ς, ca produs sau odraslă⁴ a Unului seamănă cu acesta și este o imagine a Unului. IGÁL arată în mod corect⁵ că seria binară ἀλλὰ - ἢ din următoarele două enunțuri are forma unui dialog, primul element fiind o obiecție, al doilea, o replică. Interlocutorul respinge limbajul asemănării

¹ J. IGÁL, „La Genesis de la Inteligencia en un pasaje de las Eneades de Plotino (V. 1. 7. 4 -35)”, *Emerita* 39, 1971, pp. 129 – 157.

² M. ATKINSON, *Plotinus: Ennead V. 1. On the Three Principal Hypostases, A commentary with Translation*, Oxford, 1983.

³ ATKINSON nu include M. I. CANTA CRUZ, „Sobre la generación de la inteligencia en las Eneadas de Plotino”, *Helmantica* 30, 1979, pp. 287 – 315, în special pp. 312 – 313, care subscrie la poziția lui HADOT în privința dificultăților importante. De asemenea, nu este inclusă recenzia lui H. J. BLUMENTHAL, „Review of O’DALY, *Plotinus’ Philosophy of the Self*”, *Gnomon* 50, 1978, p. 409, la monografia lui G. J. P. O’DALY, *Plotinus’ Philosophy of the Self*, Shanon, 1973.

⁴ Rândul 3. HENRY și SCHWYZER: γενόμενον; toți ceilalți editori: γεννώμενον. ATKINSON, *op.cit.*, pp. 155 – 156 preferă γεννώμενον, argumentând că γεννᾶν este folosit de șase ori la sfârșitul capitolului precedent.

⁵ IGÁL, *op. cit.*, p. 130.

punând o întrebare dificilă¹: „Dar Unu nu este intelect. Cum produce el, aşadar, Intelectul?”.

ATKINSON afirmă în mod corect² că ceea ce se urmăreşte aici este încercarea de a oferi un răspuns la întrebarea cum poate Unu să producă vou̇ς, dacă nu este vou̇ς. El nu este de acord cu HADOT³ care crede că întrebarea este formulată în vederea elaborării limbajului imitaţiei, care ar constitui în sine un răspuns la întrebare. Argumentul lui ATKINSON este formulat, de asemenea, de O'DALY⁴, căruia BLUMENTHAL îi răspunde⁵: „Argumentul presupune cu greu afirmaţia stranie că în întrebarea πὼς οὖν vou̇ν γεννᾷ; vou̇ν are un rol de întărire şi că sensul întrebării este *prin urmare* cum Unu îl produce pe *Nous*”. Dar aceasta este o prezentare eronată a argumentului lui O'DALY. Întrebarea este precedată de propoziţia: ‘Ἄλλ’ οὐ vou̇ς ἐκείνο. Faptul că vou̇ν din întrebare are rol de întărire se dovedeşte deosebit de important în lumina acestei propoziţii pregătitoare.

Propoziţia următoare (rândurile 5-6) pune o problemă esenţială, a cărei rezolvare este de o mare importanţă pentru interpretarea dificultăţilor care apar în rândurile 11 -13: ἢ ὅτι τῆ ἐπιστροφῆ πρὸς αὐτὸ ἐώρα· ἢ δὲ ὄρασις αὕτη vou̇ς. Problema aici este dacă subiectul lui ἐώρα este Unu (caz în care αὐτό va fi reflexiv) sau vou̇ς. Folosirea demonstrativului αὕτη ne asigură că ὄρασις reflectă ἐώρα. Nou̇ς-ul care se întoarce către Unu este vou̇ς-ul abia produs, neconstituit încă, care, la 5, 3 [49], 11. 12 este menţionat ca ἀτύπωτος ὄψις. Acum ὄρασις este ὄψις complet actualizată. Pentru că ὄρασις este vou̇ς-ul complet format, subiectul imperfectului ἐώρα trebuie să fie vou̇ς-ul incipient, care devine complet format atunci când îşi întoarce privirea către Unu⁶.

Dacă Unu ar fi subiectul, atunci vederea de sine a Unului ar fi vou̇ς, i. e. vou̇ς ar aparţine Unului, ceea ce ar fi o încălcare a principiului plotinian

¹ Rândurile 4 – 5; trad. din limba greacă: „Dar Unul nu este inteligenţă. Atunci cum naşte Inteligenţa?” (V. Rus, în Plotin, *Enneade III-V*, Editura IRI, Bucureşti, 2007); „Dar Acela nu este Intelect. Cum zămisleşte El, aşadar, Intelectul?” (A. Cornea, în Plotin, *Opere I*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003).

² ATKINSON, *op. cit.*, p. 157.

³ P. HADOT, “Review of HENRY and SCHWYZER II”, *Revue de l'Histoire des Religions*, 164, 1963, p. 95.

⁴ G. J. P. O'DALY, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, 1973, p. 72.

⁵ H. J. BLUMENTHAL, „Review of O'DALY, *Plotinus' Philosophy of the Self*”, *Gnomon*, 50, 1978, p. 409.

⁶ IGÁL, *op. cit.*, p. 132; ATKINSON, *op. cit.*, p. 158.

potrivit căruia ipostazele sunt independente una față de alta. Schimbarea subiectului, în πῶς - γεννῶ, din Unu în voûς în fraza analizată ar putea fi explicată prin faptul că ἄλλ'οὐ - voûς γεννῶ întrerupe un enunț al cărui subiect este voûς. Pentru că subiectul lui ἐώρα este Intellectul incipient, și nu cel complet format, nu se poate obiecta că voûς ar fi trebuit să existe deja, pentru a se întoarce către Unu.

Acest raționament este urmat de cuvintele (rândurile 6 – 7): τὸ γὰρ καταλαμβάνον ἄλλο ἢ αἰσθησις ἢ voûς. Cu o singură excepție, toți exegeții interpretează ἄλλο ca acuzativ. Ceea ce percepe sau înțelege ceva diferit de sine este fie senzația, fie intelect. HARDER este singurul care crede că τὸ - καταλαμβάνον se referă la Unu și interpretează ἄλλο ca nominativ. El traduce: „Denn das, was dies Auffassen tätigt, is etwas anderes als Wahrnehmung oder Geist”¹. Ideea este că vederea de sine a Unului este superioară percepției sau intelectiei. IGÁL respinge această interpretare² arătând că ea se bazează pe eroarea amintită de a considera că Unu este subiect al lui ἐώρα. ATKINSON³ este de acord cu IGÁL. Totuși, nimeni nu a sugerat că am putea interpreta ἄλλο ca nominativ și să nu considerăm pe Unu ca fiind referentul lui τὸ - καταλαμβάνον. Aceasta este teza pe care vreau să o propun aici.

Referentul lui τὸ - καταλαμβάνον ar trebui să fie voûς-ul incipient. Astfel, fiind ceea ce percepe sau înțelege, voûς-ul incipient este altceva decât senzația sau intelectia. Această interpretare evită obiectul suplimentar ἄλλο. În enunțul precedent subiectul imperfectului conativ ἐώρα este acest voûς incipient. Locuțiunea ἢ δὲ ὄρασις αὕτη voûς se referă la voûς-ul complet format, care nu mai este ὄψις, ci ὄρασις, și este parentetică. Ea descrie ceea ce rezultă atunci când acțiunea începută de voûς-ul inițial este complet realizată. Enunțul analizat rezumă discuția despre voûς-ul incipient care încă nu a văzut și nu are intelectie. Mai curând neutre, cuvintele τὸ - καταλαμβάνον îndeplinesc foarte bine acest scop. Prin urmare, particula explicativă γὰρ ne face cunoscut conținutul lui ἐώρα, adică faptul că voûς-ul incipient a început să vadă, iar această vedere a voûς-lui nu este nici αἰσθησις, nici voûς.

¹ *Plotinschriften*, traducere de R. Harder, Band Ia, Hamburg, 1956, p. 225.

² IGÁL, *op. cit.*, p. 138.

³ ATKINSON, *op. cit.*, p. 160.

Rândurile 7 – 9 conțin un fragment de text corupt¹, dar sensul său general poate fi reconstituit. Senzația este comparată cu o linie, intelectua, cu un cerc și Unu, cu punctul din centrul cercului. Senzația este o linie dreaptă, în timp ce intelectul este un cerc al cărui centru este Unu. Se obiectează că, în figura geometrică propusă de această analogie, cercul este divizibil, în timp ce punctul aflat în centru nu este. Astfel că ne întoarcem la vechea noastră întrebare. Noûç-ul, care, urmând analogia, este divizibil, privește înapoi la Unu care, urmând din nou analogia, este indivizibil, pentru a se autocrea prin raportare la Unu. Cum poate Unu (care este indivizibil) să genereze ceva care nu este el însuși (i. e. divizibil)?

La rândul 8, așa cum am văzut, Plotin afirmă că cercul este astfel încât el poate fi divizat (οἷος μερίζεσθαι). Urmează cuvintele: τοῦτο δὲ οὐχ οὕτως. Atât IGÁL² cât și ATKINSON³ consideră că referentul lui τοῦτο este centrul cercului geometric din analogie. Aceste cuvinte aparțin unei persoane care formulează obiecții la adresa argumentului bazat pe analogia geometrică formulat de Plotin. Cercul este divizibil, iar centrul nu este. Argumentul ar putea atunci să continue astfel: Cum poate Unu (corespunzător centrului din analogie), care este indivizibil, să genereze voûç-ul (corespunzător cercului), care este divizibil? IGÁL și ATKINSON stabilesc în mod corect sensul general al analogiei. Însă acest sens nu presupune în mod necesar ca referentul lui τοῦτο să fie Unu. Seria linie (senzație), cerc (voûç), centru (Unu) a fost introdusă eliptic prin cuvintele αἰσθησιν γραμῆν καὶ τὰ ἄλλα care o precedă. IGÁL demonstrează⁴ că seria a fost introdusă în vederea realizării unei legături cu capitolul 6, 9 [9], 8, care e imediat anterior din punct de vedere cronologic capitolului 5, 1 [10], 7. S-ar putea considera că indivizibilitatea corespunzătoare centrului este deja presupusă atunci când se vorbește de divizibilitatea cercului. În orice caz, pasajul este în mare măsură eliptic. Contextul, cum poate Unu, care nu este voûç, să-l producă pe voûç, sugerează deja această linie de gândire.

Sugerez că adevăratul referent al lui τοῦτο este, nu centrul cercului (care corespunde prin analogie Unului), ci mai curând voûç-ul incipient. Dacă interpretarea mea este corectă, rândurile 6 - 7 ne spun că voûç-ul incipient este altceva decât senzație sau intelect. Aici, la obiecția că voûç este divizibil

¹ Aici îl urmez pe ATKINSON, *op. cit.*, pp. 161 – 164 ; IGÁL, *op. cit.*, pp. 137 – 142, crede că a rezolvat dificultatea.

² IGÁL, *op. cit.*, pp. 142 – 143.

³ ATKINSON, *op. cit.*, pp. 163.

⁴ IGÁL, *op. cit.*, pp. 129 – 142.

(și astfel nu ar putea fi generat de Unu, care este indivizibil), ni se răspunde că voûç-ul incipient nu este astfel, i. e. el nu este nici cerc și nu este nici divizibil. Circularitatea, divizibilitatea și intelcția sunt produse atunci când privirea sa este îndreptată spre Unu, i. e. atunci când sunt constituite două stadii ale seriei analogiei geometrice, viz. centrul și cercul. În acest punct nu mai vorbim, totuși, de voûç-ul incipient, ci de voûç-ul complet format.

S-ar putea obiecta acestei teze că divizibilitatea, în sensul posibilității de a fi divizat, aparține voûç-ului incipient. S-ar putea răspunde totuși acestei obiecții că Plotin descrie în limbaj spațio-temporal entități pentru care un astfel de limbaj nu este adecvat¹. El distinge în spațiu și timp ceea ce poate fi distins doar cu ajutorul intelectului. Noûç-ul incipient este o fază sau un aspect al voûç-ului, și nu o perioadă istorică a evoluției sale. *Qua* această potențială fază a sa, voûç-ul nu este în el însuși nici divizibil nici divizat.

În favoarea acestei interpretări a pasajului 5, 1 [10], 7, 6 – 9 ar putea fi invocat pasajul 6, 7 [38], 16, 10 – 16:

Acum când el [sc. voûç], privea (έώρα) către Bine, îl gândea (ένόει) el pe Unu ca multiplu, divizându-l (μερίζων) în el însuși, pentru că nu putea să-l gândească cu totul ca pe un întreg? Dar nu era încă voûç (οὐπω voûç) cel care privea [sc. la Unu], ci privea fără gândire. Atunci trebuie spus că el nu vedea (έώρα) încă, ci trăia întru el [sc. Unu] și depindea de el și era întors către el.

Este semnificativ faptul că, la 6, 7 [38], 16 ca și la 5, 1 [10], 7, vederea, intelcția și divizarea nu sunt atribuite voûç-ului incipient. În capitolul cronologic următor, 6, 7 [38], 16, Plotin ezită să folosească chiar imperfectul conativ έώρα pentru a descrie intuiția voûç-ului incipient.

Apoi Plotin descrie vederea lui voûç a Unului (rândurile 10 – 11): “Ὁν οὖν έστι δύναμις, ταύτα άπό τής δυνάμεως οίον σχιζομένη ή νόησις καθοραή ή οὐκ’ έν ή voûç. „Actul gândirii distinge, cum ar veni, în acea putere elementele acestei puteri și le vede (altfel el nu ar fi devenit intelect)”². La întrebarea dacă participiul σχιζομένη este aici mediu sau pasiv, IGÁL răspunde³ că este mediu, și este urmat în această chestiune de

¹ Pentru acest principiu vezi 3, 5 [50], 9, 24 – 29.

² Trad. din limba greacă, varianta lui V. Rus: “gândirea, ca și cum s-ar separa de această putere, contemplă lucrurile a căror putere <producătoare> este el; altfel nu ar fi inteligentă”; varianta lui A. Cornea „Iar realitățile pe care puterea creatoare a Unului le face să existe gândirea le vede ca și când s-ar separa de această putere /originară/. Altminteri nu ar putea exista Intelect”.

³ IGÁL, *op. cit.*, pp. 147 – 149.

ATKINSON¹. Ei subliniază că diateza medie permite ca *νοῦς*-ului să-i fie conferită autonomie în crearea sa. Putem compara 6, 7 [38], 15, 20 – 22 unde generarea lui *νοῦς* este descrisă ca o fragmentare a puterii Unului (ἦν γὰρ ἐκομίζετο δύναμιν ἀδυνατῶν ἔχειν συνέθραυε καὶ πολλὰ ἐποίησε τὴν μίαν)². Dacă se obiectează că verbul *σχίζειν* nu are niciun mediu atestat, IGÁL răspunde că *ἀποσχίζειν* are un mediu și că *σχιζομένη* ar trebui interpretat (printr-un fel de intercalare) împreună cu *ἀπὸ* care îl precedă (înaintea lui *δυνάμεως*)³.

Argumentul care furnizează contextul acestui rând se află în întrebarea cum poate Unu, care nu este *νοῦς*, să-l zămislească pe *νοῦς*? Pentru că *νοῦς*-ul incipient în conversia sa către Unu, vede iar acea vedere este *νοῦς*. Dusă până la capăt, această vedere este inteligență pentru că este prezentă și pluralizată. Este o vedere, nu a Unului însuși, ci a realităților pe care puterea Unului le face să existe, vedere abstrasă din acea putere cu ajutorul aceleiași inteligențe. Deși aceste realități există în puterea Unului doar într-un mod indistinct, ele sunt abstrase de *νοῦς* și văzute ca distincte de către *νοῦς*. Vom avea mai târziu ocazia de a pune în discuție diateza lui *σχιζομένη*, așa cum a fost înțeleasă de IGÁL și ATKINSON.

Prin expunerea interpretării rândurilor 1 - 11, am stabilit fundalul pentru interpretarea acelei propoziții dificile pe care o conțin rândurile 11 - 13: Ἐπεὶ καὶ παρ' αὐτοῦ ἔχει ἤδη οἶον συναίσθησιν τῆς δυνάμεως ὅτι δύναται οὐσίαν. Această propoziție conține în principal următoarele probleme: (1) Subiectul lui *ἔχει* este Unu sau *νοῦς*? (2) Cuvintele *παρ' αὐτοῦ* înseamnă *per se* sau „din el [i. e. Unu]”? (3) Subiectul lui *δύναται* este Unu sau *νοῦς*? (4) Referentul lui *τῆς δυνάμεως* este Unu sau *νοῦς*?

Conversia despre care se vorbește în rândurile 5 - 6 este considerată ca sugerând, într-un fel sau altul, subiectul lui *ἔχει*. Am adoptat deja poziția potrivit căreia conversia despre care este vorba în rândurile 5 - 6 nu este a lui Unu către el însuși, ci a *νοῦς*-ului către Unu. Dacă lucrurile stau așa, atunci este improbabil ca, în pasajul pe care îl discutăm, să fie vorba despre intuiția de sine a Unului. Mai curând, ar trebui să credem că Plotin vorbește despre un fel de intuiție a Unului pe care *νοῦς*-ul o are.

Dacă Unu este subiectul lui *ἔχει*, atunci putem vorbi de o schimbare destul de abruptă a subiectului față de enunțul precedent. Mai mult, forța lui *ἐπεὶ* este retrospectivă. Constituirea *νοῦς*-ului a fost descrisă în termeni ai

¹ ATKINSON, *op. cit.*, pp. 166 – 167.

² Cf. 3, 8 [30], 8, 31 – 32.

³ IGÁL, *op. cit.*, p. 147.

autocreației. Este nevoie să descoperim mai multe despre această autocreație a *νοῦς*-ului. Ar fi foarte neobișnuit dacă, în acest context, Unu ar fi propus în mod neașteptat ca temei pentru geneza *νοῦς*-ului.

Folosirea lui *ἦδη* se poate aplica foarte bine *νοῦς*-ului incipient. Cei care cred că Unu este subiectul lui *ἔχει* ar putea să sublinieze folosirea lui *οἶον* restrictiv înaintea lui *συναισθησιν*. S-ar putea ca Unu să nu aibă intuiție, în sensul obișnuit al termenului, deoarece cuvântul poate sugera dualitate. Totuși, *οἶον* este potrivit pentru a desemna genul de intuiție pe care îl are *νοῦς*-ului incipient care nu a ajuns încă la o intuiție deplină.

HENRY argumentează¹ că, la rândul 11, subiectul lui *ἔχει* trebuie să fie *νοῦς* întrucât chiar dacă acceptăm că Unu ar putea fi conștient de sine, el nu ar putea fi totuși conștient de propria sa *δύναμις*, care este asociată lucrurilor exterioare. Într-adevăr, din puterea sa creatoare (*δύναμις*), Unu produce toate lucrurile². Totuși nu este necesar să conchidem că *δύναμις* proprie Unului trebuie înțeleasă doar în relație cu lucrurile exterioare. Plotin distinge în general între activitatea care aparține esenței fiecărui lucru, și activitatea care derivă din fiecare lucru. Există activitatea căldurii care se află în interiorul focului și este identică cu el, și activitatea căldurii care derivă din el și încălzește alte lucruri. Astfel, Unu conține propria activitate, iar o a doua activitate, care este *νοῦς*-ul, derivă din Unu. Unu nu trebuie să se raporteze la nimic extern pentru a-l produce pe *νοῦς*. În timp ce Unu este statornic în propria sa activitate, *νοῦς*, ca o a doua activitate, derivă din Unu (5, 4 [7], 2, 26 – 39).

RUTTEN observă³ că, pentru Aristotel, cel care inițiază mișcarea nu are nevoie să fie mișcat prin aceeași mișcare pe care el o transmite către ceea ce este mișcat. Cu toate acestea, distincția între a doua activitate proprie lucrului mișcat și activitatea mișcătorului este doar noțională⁴. Așa cum arată RUTTEN, Plotin este de acord că mișcătorul nu are nevoie să fie mișcat prin activitatea pe care el o transmite lucrului mișcat, dar spre deosebire de Aristotel el stipulează că distincția dintre a doua activitate în ceea ce este mișcat și activitatea mișcătorului este reală. Astfel, activitatea primară a mișcătorului nu are nicio legătură *ad externa* (cf. 5, 4 [7], 2, 28 – 30 și 6, 7 [38], 40, 5 – 24).

¹ Discuția lui H.-R. SCHWYZER, „'Bewußt' und 'Unbewußt' bei Plotin”, *Les Sources de Plotin, Entretiens Hardt 5*, Vandoeuvres and Geneva, 1957, p. 387.

² 5, 3 [49], 15, 32 – 35; 3, 8 [30], 10, 1; 5, 1 [10], 7, 9.

³ C. RUTTEN, „La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin”, *Revue Philosophique 146*, 1956, pp. 100 – 106.

⁴ Aristotle, *De Anima*, 426 A 5-6; *Physics III 3*; VIII 5.

Plotin vorbește în mod asemănător despre derivarea vou̇s-ului ca activitate care derivă din δύναμις proprie Unului (5, 3 [49], 15, 32 – 33). Este evident că termenii δύναμις (înțeles ca putere creatoare)¹ și ἐνέργεια ca activitate primară care aparține Unului (și care trebuie distinsă de activitatea secundară care provine din Unu, i. e. vou̇s) sunt echivalenți². Astfel, dacă activitatea primară a Unului nu este îndreptată *ad externa*, nu este astfel nici propria lui δύναμις.

Totuși, este clar că HENRY are dreptate să insiste că aici trebuie să fie vorba de intuiția Unului considerat în termenii efectelor sale. Acest lucru este garantat de clauza explicativă ὅτι δύναται οὐσίαν (rândul 13). Acum, Unu ar putea avea intuiția propriei sale δύναμις echivalentă cu propria activitate primară, dar cu greu ar putea avea intuiția acesteia în termenii efectului său. Nou̇s ar putea avea intuiția puterii (δύναμις) proprie Unului ca activitate primară a acestuia, care nu are nicio legătură cu lucrurile externe. Plotin vorbește despre o parte a vou̇s-ului, aflată în identitate cu Unu, care transcende complexul de Forme – Idei, un fel de ambasador al Unului în structura vou̇s-ului³. Expresia cu funcție explicativă ὅτι δύναται οὐσίαν (rândul 13) exclude, totuși, posibilitatea ca aceasta să fie acea intuiție a Unului despre care este vorba aici. Nou̇s-ul ajunge la existență în timp ce Unu rămâne ceea ce este (5, 2 [11], 1, 17 – 18). Doctrina dublei activități permite ca Unu să-și conserve integritatea și transcendența în producerea vou̇s-ului. A spune că vou̇s-ul are οἶον συναίσθησιν τῆς δυνάμεως înseamnă a spune că el are un fel de intuiție a activității primare a Unului, care este putere creatoare. Totuși, aceasta nu este intuiția desăvârșită specifică acelei părți transcendente a vou̇s-ului. Este mai curând vorba de faptul că vou̇s-ul are intuiția activității primare sau puterii creatoare a Unului și că aceasta este sursa vou̇s-ului ca a doua activitate care derivă din Unu.

¹ Pentru noțiunea de δύναμις la stoici și Plotin, vezi W. THEILER, „Plotin zwischen Platon und Stoa”, *Les Sources de Plotin, Entretiens Hardt 5*, Vandoeuvres and Geneva, 1957, p. 66, 77ff., și lucrarea mea, „Representation and Reflection in Plotinus”, *Dionysius*, 4, 1980, pp. 43 – 49.

² Lucrarea mea, „Representation and Reflection in Plotinus”, *Dionysius*, 4, 1980, pp. 46 – 47.

³ 5, 3 [49], 14, 14 – 15: vou̇s καθαρός; ὁ ἐνδον vou̇s; 6, 9 [9], 3, 27: τοῦ νοῦ τὸ πρῶτον. Pentru acest aspect al lui vou̇s vezi J. TROUILLARD, „L’impeccabilité de l’esprit selon Plotin”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 143, 1953, pp. 19 – 29; J. M. RIST, „Mysticism and Transcendence in later Neoplatonism”, *Hermes*, 1964, pp. 213 – 225.

IGÁL argumentează¹ că δύναμις din rândul 12 aparține, nu Unului, ci vou̇ς-ului incipient. Asta înseamnă că vou̇ς-ului incipient are o cvasiintuiție a propriei sale puteri de a produce esențe. Această interpretare implică o schimbare bruscă a referentului lui δύναμις. El apare puțin mai sus - rândul 9 și rândul 10 -, unde se referă, nu la vou̇ς, ci la Unu. Mai mult, referentul cuvintelor τῆ παρ' ἐκείνου δυνάμει în propoziția următoare este, de asemenea, Unu. Putem evita această dificultate presupunând că δύναμις de la rândul 12 se referă la puterea primară a Unului. Putem presupune, de asemenea, că subiectul lui ἔχει este vou̇ς-ul incipient. Să presupunem, mai departe, că subiectul lui δύναται este puterea care aparține Unului. Am putea oferi următoarea interpretare „Noûς are un fel de intuiție [sc. a puterii Unului] a acestei puteri [i.e. puterea pe care o are Unu] care poate genera esență”². Noûς-ul incipient are această intuiție atunci când e cvasiseparat de puterea Unului (οἶον σχιζομένη), lucru imposibil pentru Unu însuși. Oricât de conștient de sine și de puterea sa ar putea fi, Unul nu poate fi conștient de efectele exterioare ale puterii, i. e. că poate genera esențe. Acest lucru este posibil numai pentru vou̇ς. Posibilitatea ca vou̇ς-ul să producă esențe este dată tocmai de cvasiintuiția acestei posibilități latente care aparține puterii Unului. Atunci când vou̇ς-ul are întreaga intuiție a puterii Unului de a produce esențe, chiar acea intuiție constituie vou̇ς-ul. Noûς-ul se autocreează atunci când devine conștient de puterea Unului de a produce esențe.

O paralelă confirmă ideea că referentul lui δύναμις din τῆς δυνάμεις ὅτι δύναται οὐσίαν de la 5, 1 [10], 7, 12 – 13 este Unu. La 5, 3, [49], 7, 1 – 4, se spune că vou̇ς-ul complet format (nu vou̇ς-ul incipient, ca aici) se cunoaște pe sine atunci când îl cunoaște pe Unu. Astfel el va ști (rândurile 3 – 4) „ce are de la el [sc. Unu] (ὅσα ἔχει παρ' ἐκείνου) și ce a dat el [sc. Unu] și ceea ce el [sc. Unu] poate produce (καὶ ἃ δύναται ἐκείνος)”. Putem observa paralela dintre cvasiînțelegerea de către vou̇ς-ul incipient că Unu δύναται οὐσίαν, de la 5, 1 [10], 7, 13, și cunoașterea completă ἃ δύναται ἐκείνος de la 5, 3 [49], 7, 4, care aparține ipostazei complet formată. Am putea observa, de

¹ IGÁL, *op. cit.*, pp. 152 – 153.

² “Noûς has a kind of awareness [sc. of the power of the One] that it [i.e. the power which resides in the One] can produce essence.” Trad. din greacă a textului, în varianta lui A. Cornea: „Iar /Intelectul/ are de la sine un fel de intuiție a puterii /sosite de la Unu/, anume că el, Intelectul, poate să genereze Ființă”. Trad. textului din greacă, în varianta lui V. Rus: “Căci inteligența are de la sine un fel de percepție intimă a puterii <unului de a naște> o substanță.”

asemenea, paralela între *παρ' αὐτοῦ ἔχει* de la 5, 1 [10], 7, 12 și *ὅσα ἔχει παρ' ἐκείνου* de la 5, 3 [49], 7, 3 – 4, unde referentul este de fiecare dată Unu.

Particula *γούν* în următoarea propoziție (5, 1 [10], 7, 13) arată că ea extinde explicația introdusă în propoziția care începe cu *ἐπεὶ* (rândul 11)¹. Referentul lui *ὀρίζει* aici (rândul 13) este *voûς*-ul complet format care a realizat această posibilitate latentă în puterea Unului. ATKINSON remarcă²: „Dacă IGÁL are dreptate, *καί* situat înainte lui *ὀρίζει* (7, 13) nu poate fi corelativ lui *καί* situat înaintea lui *ῥώννυται* la 7, 15 (așa cum sugerează H. –S.) pentru că *δι' αὐτόν* poate să fie luat numai împreună cu *ὀρίζει* și nu cu verbele *ῥώννυται* și *τελειούται* care sunt determinate de expresia *παρ' ἐκείνου* (de două ori la 7, 16). Cuvântul *καί* de la 7, 13 are, cred, un rol de întărire”.

Interpretarea pe care am oferit-o este diferită de cea a lui IGÁL în aceea că subiectul lui *δύναται* la rândul 13, este puterea Unului, mai curând decât cea a *voûς*-ului. Ea este diferită și prin faptul că atribuie *δύναμις* de la rândul 12 Unului, mai curând decât *voûς*-ului. Din punct de vedere filologic interpretarea este apropiată de cea a lui IGÁL. Totuși, ea conține câteva diferențe de natură filosofică mai profunde. IGÁL arată în mod corect că intuiția descrisă de *οἶον συναίσθησιν* aparține *voûς*-ului incipient. În timp ce *δύναμις* sau puterea aparține Unului atunci când este obiect al intuiției *voûς*-ului incipient, ea îi revine *voûς*-ului atunci când *voûς*-ul are intuiția capacității acelei puteri de a produce esențe, i. e. *voûς*-ului însuși ca putere a Unului.

Această interpretare are avantajul unei mai mari continuități. Nu este nevoie să luăm în calcul o schimbare abruptă a referentului în ceea ce privește cuvântul *δύναμις*. Acolo unde IGÁL afirmă că *voûς* primește puterea prin care se poate defini singur de la Unu, interpretarea de față arată cum se realizează aceasta. Ea are, de asemenea, avantajul economiei. Nu este o diferență atât de mare între afirmarea puterii Unului și apropierea ei de către *voûς*, pentru că deși acea putere rămâne ceea ce este în propria natură a Unului, ceea ce este nou este tipul de intuiție, conștiința posibilității pe care o presupune acea putere, care îi este specifică *voûς*-ului și care este constitutivă *voûς*-ului. Această interpretare, permite de asemenea, un bun echilibru între autonomia *voûς*-ului (preocuparea centrală a lui IGÁL) și suveranitatea Unului. Unul este suveran în sensul că (1) produce *voûς*-ul

¹ Vezi IGÁL, *op. cit.*, pp. 153 – 154; ATKINSON, *op. cit.*, p. 168 și J. D. DENNISTON, *The Greek Particles*, Oxford, 1934, p. 451.

² ATKINSON, *op. cit.*, p. 170.

prin simplul fapt că este ceea ce este; (2) prin puterea sa îi permite vou̇ς-ului ca prin propria conștiință a puterii Unului să se autocreeze. Nou̇ς-ul este autonom prin faptul că intuiția, pe care el o are, a puterii Unului este autocreatoare în condițiile unei continuități cu sursa sa în Unu. La întrebarea lui IGÁL, dacă σχιζομένη este mediu sau pasiv, Plotin ar putea răspunde: „Da!”

Astfel, καὶ din καὶ ὀρίζει (rândul 13) poate (*pace* ATKINSON) fi folosit cu instanțe ale lui καὶ din καὶ ῥώννυται παρ' ἐκείνου καὶ τελειοῦται εἰς οὐσίαν παρ' ἐκείνου (rândurile 15 – 16). Autocreația exprimată de δι'αὐτον ὀρίζει (rândul 13) nu se opune deloc contribuției Unului exprimată de παρ' ἐκείνου (rândul 16). ATKINSON consideră¹ că această întărire și desăvârșire (ῥώννυται κτλ., rândurile 15 – 17) descrise în enunțul care începe la rândul 13 constituie o contribuție *în plus* la formarea vou̇ς-ului care se adaugă autocreației, dar nu explică cum ar trebui să înțelegem acest lucru. El se referă la 5, 1 [10], 5, 17 – 18: μορφοῦται δὲ ἄλλον μὲν τρόπον παρὰ τοῦ ἐνός, ἄλλον δὲ τρόπον παρ' αὐτοῦ. Totuși, aici Plotin, continuă să descrie această formare a vou̇ς-ului de către Unu în termeni de ὄγι" care tinde să devină ὄρασις, limbaj folosit în capitolul 7. Dacă interpretarea noastră a aceluși limbaj este corectă, atunci formarea vou̇ς-ului de către Unu este realizată prin activitatea Unului ca putere care conține, de asemenea, puterea vou̇ς-ului de a crea esențe prin actul autocreator al vederii. Ceea ce înseamnă că activitatea Unului (care constă doar în a fi ceea ce este) este anterioară actului autocreator al vou̇ς-ului.

Traducere din engleză de Cătălin Stănciulescu

¹ ATKINSON, *op. cit.*, pp. 170-171.

THE CONFLICT BETWEEN STOIC REASON AND KIERKEGAARDIAN FAITH: A SOCIAL ANAGNOSIS

PANOS ELIOPOULOS

Doctor în filosofie, Cercetător științific la
Centrul Olimpic pentru Filosofie și Cultură
din Atena, Grecia

Dans cet article, l'auteur fait une comparaison entre la théorie des Stoïciens sur la raison et la théorie de Kierkegaard sur la croyance, comme deux visions distinctes et mêmes opposées sur la condition humaine. Bien que Kierkegaard ne fasse pas allusion dans ses ouvrages aux Stoïciens, la théorie des derniers est une directe continuation de l'assertion socratique sur la droite raison, et Kierkegaard s'occupe largement de la conception de Socrate. Ainsi que les deux théories, celle stoïcienne et celle kierkegaardienne représentent deux forts et typiques exemples pour l'apologie, d'une part, de la raison, et, d'autre part, de la croyance.

Mots-clé : *raison, logos, croyance, vérité, sociabilité, individualité, vertu, passion, nature, félicité, Dieu, volonté, liberté.*

The Stoics maintain that Reason leads to natural and perfect existence and by means of this insightful affirmation they establish a number of certain criteria for man's social eudaimonia and harmonic co-existence within the Cosmopolis¹. The stoic Logos is the parameter which brings to surface the only pragmatic hope for the prosperity of all mankind. Logos is the unique human instrument that cannot be blurred or obscured by anything other than passion. Thus, passion is rendered an obstacle to both morality and sociality.

In Kierkegaard, faith and doubt are not kinds of knowledge but contradictory passions. Reason is not the way to extricate the human being from its ontological decline. Faith is the factor which can serve as a means to

¹ Cf. BODSON Arthur, *La Morale Sociale des Derniers Stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle*, Bibl. de la Fac. de Philosophie et Lettres de l'Univ. de Liège, Fasc. CLXXVI, Soc. d'Édition 'Les Belles Lettres', Paris 1967, pp. 77-81.

achieve that. Faith, in particular, is an act of volition; there it acquires the features of a predominant act of freedom. Despair, in its turn, is one of the strongest and most exigent passions. But in the kierkegaardian hypothesis despair is the root of faith; it is the door of salvation and ethical reformation. There can be no other path to individuality.

Despite the acute conflict between reason and faith, sociality and individuality, the connection between the two different schools of thought is primarily based on the fact that the stoic theory is one of the socratic theories, as a direct continuation of the socratic assertion of right reason. Kierkegaard, on the other hand, discusses the socratic theory to a large extent¹. His antithesis to the stoic theory is not factual. He does not discuss the Stoics. But he focuses on Socrates² and he, nonetheless, quite paradoxically, submerges into the irrational area of faith. The second reason for this brief, comparative study³ is that Kierkegaard, on his part, and the Stoics, on theirs, represent two forcible and very typical examples of an apologia of Faith and Reason respectively. The former concentrates on the dynamic of faith in relation with human salvation and authentic existence whereas the latter allege that reason is the only human means to authenticity, which is *arête* and *eudaimonia*. In this spectrum, individuality is the primary focus while sociality is fundamentally affected by the two different approaches. This is what our paper attempts to explore: the way this conflict between reason and faith is materialized and in what ways a social scope can be understood through that conflict.

The key terms in kierkegaardian thought are faith and the paradox of faith. Contrary to what is, occasionally, quite untenably believed, Kierkegaard's major concern was not catechism on how to become a

¹ Cf. KOSTARAS G., *I dialektiki tou Kierkegaard os epanalipsis tis Sokratikis maieftikis*, Athens 1971.

²Stanford Encyclopedia of Philosophy- <http://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard>. Accessed 8th July 2009: "Kierkegaard was inspired by the figure of Socrates, whose incessant irony undermined all knowledge claims that were taken for granted or unreflectively inherited from traditional culture".

³ We firmly believe that a thorough and exhaustive discussion of the matter under examination would unavoidably have to consider a primary assessment on the nucleus of their moral theories. However, in the limited space of a paper, we have endeavoured to mention concisely key factors of these theories but only under the light of our central aim which is to canalize our attention into their different conclusion on sociality. We apologise for the inevitable and inconvenient blanks that this may leave.

Christian in Christendom. But it was his concern indeed to configurate a form of living that would not produce fallible stereotyped social or individual identities. In fact, Kierkegaard does not attempt a type of dialectics through perspicacity and through a deep intuitive comprehension of things. Individuality is the sole aspiration, owing to the fact that salvation comes through individual existence, not through collective existence¹. Thus the quest for the individual is that he is rendered a “knight of the faith”, i.e. he is abandoned in the absolute irrational of faith -as a capability- and subsequently that he pursues the absolute with passion². Self abandonment to faith and to its irrational element is self abandonment to God. Truth is opposed to anything abstract³. Man is a specific being, so is God, and their interconnection demands the infinite resignation of man⁴.

Kierkegaard considers man to be the synthesis of finite and infinite⁵. The unavoidable trap for this being is despair. Resorting to despair happens due to man’s finite part; therefore it is an expectable trap as it originates from something that comprises his identity in advance. In order to metamorphose into a spiritual being, man has to cease defining himself as a natural being; then he must direct himself to spiritual despair. In other words, despair is part of his life, also an indispensable lever that lifts him up to salvation⁶.

¹ Cf. DOOLEY Mark, *The Politics of Exodus: Kierkegaard’s ethics of responsibility*, Fordham University Press, New York 2001, p. 196: “There must be no intention to give, for in desiring to or intending to give to the other, ‘a constituted subject, which can also be collective –for example, a group, a community, a nation, a clan, a tribe- in any case, a subject identical to itself and conscious of its identity’, seeks only ‘to constitute its own unity and, precisely, to get its own identity recognised so that that identity comes back to it, so that it can reappropriate its identity: as its property”.

² Cf. NORDENTOFT Kresten, *Kierkegaard’s Psychology*, trans. Bruce H. Kirmmse, Duquesne University Press, Pittsburgh Pa. 1978.

³ Cf. Kierkegaard Soeren, *Either/ Or: A fragment of Life*, Penguin Classics, London 1992, p. 540: “The mystic’s mistake is that in the choice he does not become concrete for himself, and not for God either; he chooses himself abstractly and therefore lacks transparency”.

⁴ Cf. RUDD A., *Kierkegaard and the limits of the ethical*, Clarendon Press, Oxford 1997, pp. 140-173.

⁵ Cf. MAKRAKIS Michail, *I Filosofia tou Kierkegaard*, Athens 1983.

⁶ KIERKEGAARD Soeren, *Either/ Or: A fragment of Life*, Penguin Classics, London 1992, p. 514: “Doubt is a despair of thought, despair is a doubt of the personality”.

Passion aids the human being to effectuate his will¹ and to convert his existence in accord with what he wishes to be². The procedure of saving himself justifies the negation of everything else. Salvation is the destination of his individuality and existence is meant to be fulfilled only by finding the good End.

In *Either/Or*, Kierkegaard upholds that man has to proceed to a firm choice between two attitudes or lifestyles: the aesthetic and the moral³. When he chooses between the two then he encounters a second choice, between the selected attitude and the religious one. But what is important is that this choice must strictly be made between two factors, steadily excluding a third one during it. Thus life is revealed under the prism of the contradictory. As a contradiction in general, life and its problematic are resolved within the frame of a conflict. The degree of individual despair is the catalytic indicator of this process. And the only steady reference is to the Divine, where lies the only ground for existence.

In this way, the Self emerges; the Ego-centric man is now realized. He possesses the alluring prospect of being saved inside eternity and of defying death. In the case of the Self not being realized, man turns to the extraneous. In that area, he ends up losing his personal freedom. And by losing his freedom and resorting to sin he acquires the identity of non truth, he actually becomes non truth. On the other hand, resorting to freedom is not an autogenous act of man but a provision of the divinity. Thus God becomes saviour and liberator from all inflictions and all sin.

All this process of salvation prerequisites self knowledge. And it becomes apparent that knowing oneself means knowing God. Only under this prism can individuality be confirmed as a desideratum. Self sufficiency is what Kierkegaard proposes contrary to the endless juxtaposition of the

¹ FERREIRA M. Jamie, *Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, Clarendon Press, Oxford 1991, pp. 47-48.

² Kierkegaard accepts that personal interest is the ultimate passion of morality. When a person undermines himself in order to achieve something great, he is moved by an aesthetic enthusiasm. But when he negates everything in order to save himself then he is moved by a moral enthusiasm. Cf. Kierkegaard Soeren, (*Several essays*) *Gia to mistirio tou anthropou*, translated by Ntinios Katsogiannos, Efthini, Athens 2002, p. 43.

³ KIERKEGAARD Soeren, *Either/ Or: A fragment of Life*, Penguin Classics, London 1992, p. 542.

data of knowledge¹, which must be turned to the inside in order to receive from their source and in order to flow with no obstacle². Self sufficiency and self knowledge, these paradigmatic existential principles, set a new foundation as regards the interpretation of evil: if with them the individual enters the area of the divinity then it is deduced that mutual need and knowledge of the Other do not assist toward the direction of theosis but become evil themselves, they are co-defined with evil. Whatever does not contribute to the purpose of the individual directs anew to despair and death.

Hence faith cannot be categorized as a conventional form of knowledge; it is rather a decisive passion, just like doubt is another, similar passion. In consequence, it is a volitional expression, an act of freedom that directs to intimacy with God. Furthermore, faith –as a passion and as an existential choice- is hyper-logical, it exceeds reason and is comprehended only under the terms of the paradox. As a matter of fact, Kierkegaard’s “belief in faith” is quite offensive to reason as only the absurd seems powerful enough to lift man to the transcendental absolute. Infinite resignation to this paradox is the essential and indispensable pre-stage of faith. Intimacy with the human being is what God desires, as well³. Proximity to the divine essence is the genuine realisation of man, his only prospective society.

The victory against doubt is a victory against decay and death. Doubt is the direct opposite of faith; moreover it is the capability of destroying eternity for the individual being. What the individual has to discover is courage, so that he can become authentic. Although it may sound absurd or

¹Stanford Encyclopedia of Philosophy- <http://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard>. Accessed 8th July 2009: “Instead of seeing scientific knowledge as the means of human redemption, he regarded it as the greatest obstacle to redemption. Instead of seeking to give people more knowledge he sought to take away what passed for knowledge”.

² For the Danish theorist, every man is centered on himself and everything in the world is centered on him from a socratic viewpoint. Knowing oneself is identified with knowing God. Socrates had enough wisdom to be not only self adequate but also to be the cause for somebody else’s action. Cf. Kierkegaard S., (*Philosophical Fragments*) *Philosophika psihia I knismata kai peritnimata*, Kastaniotis, Athens 1998, pp. 21-22. Also cf. Kierkegaard Soeren, (*Fear and Trembling*) *Fovos kai Tromos*, Nefeli, Athens 1980, p. 71, where he explicitly points out that even when someone loves himself he still must be self adequate.

³ KIERKEGAARD S., (*Philosophical Fragments*) *Philosophika psihia I knismata kai peritnimata*, Kastaniotis, Athens 1998, p. 66.

impossible, this courage entails exactly this: the infinite resignation of man to the paradox and irrationality of faith. The individual, in Kierkegaard, is the hidden being¹. The ultimate aim becomes winning over doubt, conquering it so that the being can be revealed. What cannot be announced cannot be uncovered; it lies in a condition of non existence. The individual is revealed by means of his triumphant conquest over doubt and that is how he returns to active existence and life.

But when is a Self not substantiated? One case is when the Self is perished in the finite, in the infidelity of daily routine, in the indulgence and occupation with ordinary affairs. The second case is when it is lost in favour of eternity and infinity². In this second case, the Self paradoxically is preserved and the human face and existence utterly saved. Qualitatively speaking, the Self is what its own measure is. The measure of the Self is that before which it is Self. Therefore man is constantly defined by the Other. But in Kierkegaard's theory the Other, clearly, cannot be the fellow human being.

Sin, Kierkegaard stresses emphatically, is an affirmation and a position, not a negation of anything³. Human life rolls by in little sins, also in little good deeds. The majority live with a self consciousness so powerless that it does not allow people to live as spirits. This loss of the general aspect of truth, this non implementation of a sequence that could be defined within the spiritual is the real cause of death and mortality. Self knowledge, which is not allowed by sin, is the source of light. The greatest aim, which is often not diagnosed due to this deprivation of self knowledge, is how to consolidate the antithesis between sin and faith instead of the classical antithesis between sin and virtue⁴. Faith is the road that takes to God, and abolishes death and loss, it overcomes any critical situation. Virtue is always full of little vanities, Kierkegaard upholds, and always deals with the others

¹ KIERKEGAARD S., (*Fear and Trembling*) *Fovos kai Tromos*, Nefeli, Athens 1980, p. 115.

² Cf. DOOLEY Mark, *The Politics of Exodus: Kierkegaard's ethics of responsibility*, Fordham University Press, New York 2001, p. 93: "To become conscious of the self's capacity to touch the eternal in time is to recognise that 'the moment' holds the key to salvation".

³ KIERKEGAARD S., (*The Sickness unto Death*) *Astheneia pros thanaton*, Kastaniotis, Athens 2001, p. 190: "Sin is a thesis- being before God is its positive element".

⁴ KIERKEGAARD Soeren, (*The Sickness unto Death*) *Astheneia pros thanaton*, Kastaniotis, Athens 2001, p. 238.

and not with the Self. But salvation, according to the Danish thinker, goes through the emergence of the individual, through the procurement of the Self. After all, even the notion of the final judgment corresponds with the idea of the individual.

On the other hand, the Stoic philosophers do not discuss the issue of faith extensively. Their definition of it is the following: «τὴν δὲ πίστιν ἀστεῖον ὑπάρχειν, εἶναι γὰρ κατάληψιν ἰσχυράν, βεβαιουῦσαν τὸ ὑπολαμβάνομενον»¹. In Stoicism, Logos is the regulative principle of all things and it is frequently identified with Nature and God². Logos is a constituent to the human being as well as to every other being. The being has an essence specified by its inner value, a value donated by the universe. As Logos is common, it interpenetrates everything and as an inner value it provides the being with the capability of existence.

Physis, or pneuma, has phases of evolution inside the human being. Gradually it provides different functions³. The hegemonikon⁴, which is refined characteristically in the human being, is responsible for the distinct functions of the human soul. The soul, although material, is the product of the spermatic reason, the divine essence that permeates and defines the world. Hence man is not discarded on this world as a minor creature but placed carefully as the immediate descendant of the gods. Man's inner relation with Logos, or Reason, is the distinctive element on which the Stoa bases its moral theory⁵. Logos is hence the factor that identifies man's implicit capability for perfection. The outcome of this identification with Logos is the stoic sage, the perfect man.

¹ SVF. III. 548.

² ALGRA Keimpe, "Stoic Theology". In *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. by Brad Inwood, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 153-178.

³ LONG A. A., *Stoic studies*, Cambridge University Press, 1996, p. 238: "...we are entitled to conclude that the dominant Stoic doctrine distinguished the *pneuma* which changes from *physis* to soul from the *pneuma* responsible for bodily coherence and growth after an animal is born".

⁴ Diogenes LAERTIUS, 7. 110: «Φασί δὲ τὴν ψυχὴν εἶναι ὀκταμερῆ- μέρη γὰρ αὐτῆς τὰ τε πέντε αἰσθητήρια καὶ τὸ φωνητικὸν μόριον καὶ τὸ διανοητικόν, ὅπερ ἐστὶν αὐτὴ ἡ διάνοια, καὶ τὸ γεννητικόν».

⁵ Cf. BRENNAN Tad, "Stoic Moral Psychology". In *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. by Brad Inwood, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 257-294. See also Elorduy Eleuterio, *El Estoicismo*, vol. II, Editorial Gredos, Madrid 1972, p. 284: "Para los antiguos estoicos el *lògos* era el canon único y exclusivo de la moralidad".

But what is the exact function of logos inside the human being? As shown above, logos is shared by all beings in cosmic reality without exception¹. Thus we are faced with ecumenical pantheism since Logos does not exclude any being. But in man there is a modification of logos, a further evolution that qualifies him with excellence². This special capability at its peak results in the particular moral responsibility that the human being is assigned with. A special term in this hypothesis is the one of synkatathesis (assent). Synkatathesis is the affirmative command to what the soul or inner logos identifies as a need of the body or a mental stimulus. It is a volitional movement of the soul as a judgement that becomes acceptable internally. As such, it is the basis of moral responsibility. Man is not an animal automaton that rushes to the relief of his immediate needs but a conscientious being that can practise free will.

For successful synkatathesis, logos must be quite mature. The wide use of logos can be achieved only when man reaches his logical peak. This is the practical and deciphered conclusion of the “*secundum naturam vivere*”, the volitional participation in the cosmic process. The axiomatically divine character of the human soul, a character strongly defended by the Stoics, eventually allows man to even evade the divine will if that contravenes the individual dignity of the being³.

Thus man is rendered an equal to the gods, at least on the level of taking decisions. As a loyal follower he maintains the divine law and applies it on just terms for all people without being proven contradictory and without violating his free will. It is inevitable that in the reasonable soul virtues do spring up, a fact that is incompatible with a fatalistic scope, as this would accept the existent in its catholic form and the temporary as an indisputable principle which cannot be affected by human reason. The reason why people behave in malice and absurdity is not the lack of right reason inside them but overriding it, volitionally or not⁴, the abandonment of the system of

¹ SELLARS J., *Stoicism*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2006, p. 131.

² Cf. KAHN C. H., “Stoic Logic and Stoic Logos”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51, 1969, pp. 158-172.

³ Cf. NUSSBAUM Martha, “The Worth of Human Dignity. Two Tensions in Stoic Cosmopolitanism”. In *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World*, ed. by G. Clark et al, pp. 31-49.

⁴ According to the socratic diagnosis ignorance, that leads to malice, is a psychological as well as a gnoseological problem. For Socrates, evil is the ignorance

preconceptions¹. This overriding pertains to a bad habit, a wrong application of this system, which eventuates to a bad mental “hygiene”. Stoicism -by means of its faith in the material (but still originated from the divinity) soul-establishes a thesis based on free will instead of fatalism, despite the constant accusations from their theoretical opponents². The common quality of men, the hegemonikon, which is located in our animal body, raises demands of cosmopolitanism and of one community as men cannot be discriminated according to class or as political entities but as cosmic and metaphysical ones.

Gathering the main structural differences between the two theories that would shed light on the core of our hypothesis we would have the following:

Differences:

- A) **Kierkegaard:** Truth is subjective; it goes through the existence of the specific person³. **Stoics:** Truth is objective. It originates from Nature.
- B) **Kierkegaard:** Eudaimonia requires passion. **Stoics:** Eudaimonia requires the extinction of passion.
- C) **Kierkegaard:** Virtue is not the target. But faith is. **Stoics:** Virtue is the target and the end.
- D) **Kierkegaard:** The Self faces God as a gnomon and in God it saves and retrieves individuality. **Stoics:** The Self aims at the measurement with Logos and there it finds individuality. The individual, who acquires logos, turns to collectivity and to sociality but with integrity, without losing his identity.
- E) **Kierkegaard:** Faith is a passion but it comprises freedom, as a volitional expression. **Stoics:** Freedom consists in attaining commissure and consistency with logos and in fighting passions¹.

of truth, therefore the aim must be to bring truth back to the cognitive grasp of the subject.

¹ GOURINAT Jean- Baptiste, (*Les stoïciens et l'âme*) *I Stoikoi gia tin Psyche*, Kardamitsas, Athens 1999, pp. 143-144.

² These opponents include mainly the Academic Carneades, Alexander of Aphrodisia (especially his criticism in *De Fato*), Plutarch etc.

³ Cf. Pojman Louis, *The Logic of Subjectivity*, University of Alabama Press, 1984, p. 59: “There is the concept of subjective truth, a special kind of existential understanding that results from maximal subjective reflection”. Also *ibid*, p. 74: “Truth is a reduplication, brought about through acquaintance. It is an original effort for everyone who seeks truth”.

In the case we are studying here we end up with the subsequent scheme:

KIERKEGAARD	Passion (faith)	God	Individuality	
STOICS	Purge of passion (Reason-Arete)	(God) Logos	Individuality	Sociality

Here we note that the principal discrepancy between their philosophical terms is the initiation of their logical scheme: their difference on passion. For Kierkegaard this is the starting point, whereas for the Stoics passion is the element that needs to be eliminated in order for man to proceed to God, Logos,² and there find individuality. The manifest divergence in their initiation signifies also this: that since the Stoics guide to the extermination of passion, in consequence they regress to sociality, to a reestablished social synthesis, while this is impossible in Kierkegaard's view, even indirectly. This taking of the risk of faith is at the same time, in kierkegaardian terms, the taking of individual moral responsibility. Man becomes a responsible moral agent by surrendering himself to the specifically absurd, which is unconditional faith in an Abrahamic way. This dialectic between the human and the divine is a bridge that emphasizes the distance between man and God. This passion, which springs in man, is the only potential vehicle to cover that enormous distance³. In the Stoa, however, the dialectic of Logos is the correlation that recognizes the fact that man and God are similar creatures and man can become "deorum socius", an associate of the gods⁴.

Kierkegaard admits that there is only one attainable form of sociality: the one with a teacher. A teacher, in the socratic view, is a person who can guide one to the anamnesis of the truth. To do that however, a teacher does not only have to convert one but to re-create and reconstitute him completely. But this task, the task of re-creation is feasible only to the

¹ ERSKINE A., *The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action*, Duckworth, London 1990, pp. 44-46.

² RIST J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, 1969, pp. 22-36.

³ Kierkegaard Soeren, *Either/ Or: A fragment of Life*, Penguin Classics, London 1992, p. 50: "If I concentrate all my passion on it, it grows into a huge necessity that can move heaven and earth".

⁴ SENECA, *Epistulae Morales*, XXXI. 8.

Divinity¹. Consequently, in Kierkegaard's conviction, man is reliant on two things: a) on his personal decision to take the leap to faith and b) on Grace, which comes from God. But in the Stoa man is only self-reliant. God is the visible end, but He does not descend to the human level. Man has to ascend the climax of theosis by his own means. By choosing faith man unreluctantly affirms the suspension of reason as he believes there is something higher than reason and that is the infinite and eternal God. This admittance is axially associated with his existence than with anything else. As Kierkegaard clarifies in the *Philosophical Fragments*: "faith is not about the essence but about the being"². On the other hand, the Stoics believe that reason and God are tautological concepts.

Both systematizations point towards the direction of the future, neither one is retrospective. The stoic belief does not favor a regression to the original being and Kierkegaard, on his part, aims at eternity. Both ideals are located ahead but Kierkegaard's is placed higher while the Stoa's is placed within. In Kierkegaard's approach man aims at being in connection with the Supreme Being, which is no other than God, while in the stoic doctrine man aims at being atoned with Logos. Nonetheless, both theories point to the divine, one way or another. But Kierkegaard remains orientated to selfhood while the stoic sage returns to the people and deals with common affairs³.

One potential bridging between the two is their conception of doubt. Doubt for the Stoics is entirely not good⁴; it is the irrecusable sign of an inconsistent mind. But if faith is a passion (as Kierkegaard postulates), at least it shifts doubt. In Seneca's words, between two evils we may opt for the lesser one⁵. Therefore it may well be deduced that the Stoics could potentially see faith as a passage to the elimination of doubt, before proceeding to Logos. But the omphalic problem remains with Kierkegaard

¹ KIERKEGAARD S., (*Philosophical Fragments*) *Philosophika psihia I knismata kai peritmimata*, Kastaniotis, Athens 1998, pp. 20-28. Cf. Pattison George, & Stephen Shakespeare (eds), *Kierkegaard: the self in society*, St. Martin's Press, New York 1998.

² KIERKEGAARD S., (*Philosophical Fragments*) *Philosophika psihia I knismata kai peritmimata*, Kastaniotis, Athens 1998, p. 163.

³ STANTON G. R., "The Cosmopolitan Ideas of Epictetus and Marcus Aurelius". In *Phronesis*, 13, 1968, p. 188: "Man is constituted for a social end; he is born for fellowship and thus fellowship is the end of the rational creature".

⁴ SVF. III. 542: «ἐστὶν ἀγαθῶν μὲν εἶναι μέγιστον τὸ ἀμετάπτωτον ἐν ταῖς κρίσεσι καὶ βέβαιον».

⁵ SENECA, *Epistulae Morales*, XIII. 10-11.

who asserts that only the absurd can take man to the side of the infinite, therefore abolishing any sense of logical thinking or reasonable life and *arête*. Of course the question arises, as regards the first case, if faith (as an absolute passion) is the lesser of the two evils in its contrast with doubt.

Reading their theories literally, we are led to the following conclusions: by means of passion the only meaningful relationship we can have is with God. If we intend to have a social relationship with anybody else then the only route to our sociability, according to the Stoics, shall be right reason; that is the extinction of all passion. Passion is antisocial, although it can help save the individual, in Kierkegaard's unique anagnosis of it. But in the stoic theory passion is a disease¹; it amputates human personality and destroys the opportunity for social interaction among people. What Kierkegaard ascertains as a duty to oneself and then to God, the Stoics view as a duty to oneself and then to the Cosmopolis². In their theory man should not become autistic inside the shell of his own *eudaimonia*³; he needs to cater for the beings in the cosmos and liberate fellow men from ignorance and malice, according to the socratic diagnosis. But Kierkegaard contradicts: "If I am happy then I ask for nothing else"⁴. Knowledge evolves into an essential factor for them while Kierkegaard avoids the secure stability of cognitivism. In his theory man cannot know good or evil unless thus dictated by the Supreme Being. This is how the sacrifice of Abraham can be justified: God sets the ultimate moral rule. Man's intereference starts and ends inside the area of faith and that is his unique moral contribution. Needless to point out that public reason cannot be trusted, as Kierkegaard systematically upholds that the truth is never approximate to where the crowds gather⁵. For Kierkegaard, becoming an individual means emerging as a true self, while for the Stoics becoming an individual means accepting the identity

¹ SANDBACH F. H., *The Stoics*, Chatto & Windus Ltd, London 1975, p. 63: "The treatment of passions as diseases confirmed the ideal of their complete elimination".

² OBBINK Dirk, "The Stoic Sage in the Cosmic City". In *Topics in Stoic Philosophy*, ed. by Katerina Ierodiakonou, Clarendon, Oxford 1999, pp. 178-195.

³ Cf. Kierkegaard's views on *eudaimonia* in Panos Eliopoulos, "Eudaimonia in the theories of Soeren Kierkegaard and Gregory of Nyssa". In *Schole*, Volume 2, Issue 1/2008, pp. 160-167.

⁴ KIERKEGAARD S., (*Philosophical Fragments*) *Philosophika psihia i knismata kai peritmimata*, Kastaniotis, Athens 1998, p. 103.

⁵ Cf. MALANTSCHUK Gregor, *Kierkegaard's thought*, Princeton University Press, Princeton 1971.

that the Cosmos has preserved for you. For Kierkegaard, faith is a matter of individual subjective passion, while reason for the Stoics is the objective cosmic parameter that is realized within the being. The two theories, in our estimation, are quite clear in their final inference: passion is not compatible with sociality.

BIBLIOGRAPHY

- ALGRA Keimpe, "Stoic Theology". In *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. by Brad Inwood, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 153-178.
- ARNIM Ioannes ab, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Sterotypa, Stutgardiae 1921, Teubner, Vol. I-III.
- BODSON Arthur, *La Morale Sociale des Derniers Stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle*, Bibl. de la Fac. de Philosophie et Lettres de l'Univ. de Liège, Fasc. CLXXVI, Soc. d'Édition 'Les Belles Lettres', Paris 1967.
- BRENNAN Tad, "Stoic Moral Psychology". In *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. by Brad Inwood, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 257-294.
- DOOLEY Mark, *The Politics of Exodus: Kierkegaard's ethics of responsibility*, Fordham University Press, New York 2001.
- ELIOPOULOS Panos, "Eudaimonia in the theories of Soeren Kierkegaard and Gregory of Nyssa". In *Schole*, Volume 2, Issue 1/2008, pp. 160-167.
- ELORDUY Eleuterio, *El Estoicismo*, vol. I-II, Editorial Gredos, Madrid 1972.
- ERSKINE Andrew, *The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action*, Duckworth, London 1990.
- FERREIRA M. Jamie, *Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, Clarendon Press, Oxford 1991.
- GOURINAT Jean- Baptiste, (*Les stoïciens et l'âme*) *I Stoikoi gia tin Psyche*, Kardamitsas, Athens 1999.
- KAHN C. H., "Stoic Logic and Stoic Logos", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51, 1969, pp. 158-172.
- KIERKEGAARD Soeren, (*The Sickness unto Death*) *Astheneia pros thanaton*, translated by Costis Papagiorgis, Kastaniotis, Athens 2001.
- KIERKEGAARD Soeren, (*Fear and Trembling*) *Fovos kai Tromos*, translated by Anna Solomou, Nefeli, Athens 1980.
- KIERKEGAARD Soeren, (*Several essays*) *Gia to mistirio tou anthropou*, translated by Ntinos Katsogiannos, Efthini, Athens 2002.
- KIERKEGAARD Soeren, (*The concept of anxiety*) *I ennoia tis agonias*, translated by Yiannis Tzavaras, Dodoni, Athens 1990.
- KIERKEGAARD Soeren, (*Philosophical Fragments*) *Philosophika psihia I knismata kai peritmimata*, translated by Costis Papagiorgis, Kastaniotis, Athens 1998.

- KIERKEGAARD Soeren, (*Repetition*) *I Epanalipsi*, translated by Sophia Skopetea, Papazisis, Athens 1977.
- KIERKEGAARD Soeren, *Either/ Or: A fragment of Life*, Penguin Classics, London 1992.
- KOSTARAS Grigorios, *I dialektiki tou Kierkegaard os epanalipsis tis Sokratikis maieftikis*, Athens 1971.
- KOSTARAS Grigorios, *Soeren Kierkegaard: O filosofos tis esoterikotitas*, Athens 1974.
- LAERTIUS Diogenes, *Lives of Eminent Philosophers*, translated by R. D. Hicks, Vol. I-II, Harvard University Press, (Loeb) 1925.
- LONG A. A., *Stoic Studies*, Cambridge University Press, 1996.
- Makrakis Michail, *I Filosofia tou Kierkegaard*, Athens 1983.
- MALANTSCHUK Gregor, *Kierkegaard's thought*, Princeton University Press, Princeton 1971.
- NORDENTOFT Kresten, *Kierkegaard's Psychology*, trans. Bruce H. Kirmmse, Duquesne University Press, Pittsburgh Pa. 1978.
- NUSSBAUM Martha, "The Worth of Human Dignity. Two Tensions in Stoic Cosmopolitanism". In *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World*, ed. by G. Clark et al, pp. 31-49.
- OBBINK Dirk, "The Stoic Sage in the Cosmic City". In *Topics in Stoic Philosophy*, ed. by Katerina Ierodiakonou, Clarendon, Oxford 1999, pp. 178-195.
- PATTISON George, & Stephen Shakespeare (eds), *Kierkegaard: the self in society*, St. Martin's Press, New York 1998.
- POJMAN Louis, *The Logic of Subjectivity*, University of Alabama Press, 1984.
- RIST J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, 1969.
- RUDD Anthony, *Kierkegaard and the limits of the ethical*, Clarendon Press, Oxford 1997.
- SANDBACH F. H., *The Stoics*, Chatto & Windus Ltd, London 1975.
- SELLARS John, *Stoicism*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2006.
- SENECA Lucius Annaeus, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, translated by Richard Gummere, Vol. I-III, Harvard University Press, (Loeb) 1962.
- STANTON G. R., "The Cosmopolitan Ideas of Epictetus and Marcus Aurelius". In *Phronesis*, 13, 1968, pp. 183-195.

HOW THE PAST HAS SHAPED THE PRESENT

BRUCE A. LITTLE

Profesor universitar doctor
Southeastern Baptist Theological Seminary
Director al L. Russ Bush Center for Faith and Culture
Președinte al Forum for Christian Thought
Wake Forest, North Caroline USA

Le XVII^{ème} siècle marque un changement dans la vision occidentale sur la connaissance. Les intellectuels suggèrent qu'il faut regarder au-delà de la foi pour avoir une certitude de connaissance de ce monde. Trois hommes du 17^{ème} siècle occupent des rôles importants dans cette nouvelle attitude : Francis Bacon, René Descartes et Pierre Gassendi. La force cumulative de ces trois hommes a fait beaucoup pour propulser le monde occidental dans une nouvelle approche à la certitude épistémologique. Celle-ci présuppose une fracture grandissante entre la foi et la raison, ce qui a caractérisé toute la modernité. Le XX^{ème} siècle a été le temps de changement culturel sérieux à l'Ouest. Le vieux paradigme d'Éclaircissement avec ses hypothèses naturalistes s'usait et le nouveau paradigme de post-modernisme s'est imposé dans la connaissance. Selon le post-modernisme, la Vérité ne devait plus être trouvée à l'extérieur de l'homme, mais à l'intérieur; la vérité était subjective, elle devait être créée, ne pas découverte. Mais la post modernité, ainsi que la post post modernité manque de comprendre l'importance de l'universel, celui qui transcende l'expérience. Malheureusement, cet échec lui causera la même fin que la modernité.

Mots-clé : *modernité, post modernité, post post modernité, science, religion, connaissance, raison, croyance, vérité, objectivité*

“And I think that I have in this way established a true, lawful, and lasting marriage between the empirical and the rational faculties (whose sour and ill-starred divorce and separation have brought confusion to all the affairs of the human family).

For this reason, since these things are not for me to determine, at the outset of my work I offer most humble and fervent prayers to God the

Father, God the Son, and God the Holy Spirit, that, mindful of the tribulations of mankind and its journeys through this life, in which we toil through few and evil days, They will vouchsafe through my hands to grant new alms to the family of man. And this also I humbly ask, that things human may not run counter to things divine, and that from the unlocking of the paths of the sense and the more intense kindling of the natural light there will arise no unbelief or darkness in our minds towards the divine mysteries; but that rather, as from an understanding pure and purged of empty phantoms, yet nonetheless obedient and wholly submissive to the divine oracles, we may give to faith that which is faith's. And lastly that with knowledge rid of poison instilled by the serpent, whereby the human mind becomes swollen and puffed up, we may not reach too high or too far in our wisdom, but may seek the truth in Christian love." (Francis Bacon, *The New Organon* Translated and edited by Peter Urbach and John Gibson. (Chicago, Open Court, 1994, pp. 14-15.)

The 17th Century marks a sharp divide in how the western world approached the search for certainty of knowledge of nature (the world). Up to this point, for over 1,000 years people in Europe (most of the known world) had looked to the Church as the guardians of truth, both of this world (natural) and the world to come (metaphysical world). In the mind of Europe, what the Church believed was certain and could not (and need not) be questioned. All other knowledge claims were expected to comply with this standard. Prior to the 17th Century, a controversy between faith and reason had been brewing. In fact, as early as the 13th Century at the University of Paris, controversy broke out between the teachings of the Church and that of philosophers.¹ The concern was what happened when the claims of the philosophers contradicted the claims of the theologians. Thomas Aquinas had argued that reason should not be jettisoned, but corrected. According to Whippel, Aquinas taught that "if anything is found in the sayings of the philosophers which is contrary to faith, this is not philosophy but rather an abuse of philosophy following from some deficiency on the side of reason."²

¹ This is well documented in: John E. Wippel, *Medieval Reactions to the Encounter Between Faith and Reason* (Milwaukee: Marquette University Press, 1995).

² John E. WIPPEL, *Medieval Reactions to the Encounter Between Faith and Reason* (Milwaukee: Marquette University Press, 1995), p. 30.

The controversy at the University of Paris strongly suggested that philosophy was a danger to be avoided. This controversy over the relationship between faith and reason continued although somewhat subdued by the forces of the Protestant Reformation until the 17th Century.

In the 17th Century, however, there was growing concern suggesting one must look beyond faith (religious claims) to have a certainty of knowledge of this world. In fact, it could be said there was an epistemological angst settling over Europe. At this point there was not a denial of faith, but rather a belief that faith was something apart from reason so it only spoke of something beyond this world, something that could not be justified by rational means. Three men of the 17th Century occupy important roles in this new search for certainty of knowledge about this world: Francis Bacon, René Descartes, and Pierre Gassendi. The cumulative force of these three men did much to propel the western world into a new approach to epistemological certainty. No longer did one think that what the Church had said about the nature of reality could be trusted. So, a search for grounding knowledge claims in something else was begun. In the process what developed epistemologically was what we will call the two-circle theory of truth¹ or a growing fracture between faith and reason. Each one contributed to the direction this search would take and on what grounds knowledge of this world would yield certainty. Bacon and Descartes believed that certainty of knowledge about *nature* was possible through induction and deduction respectively (knowledge of religious claims was not in question as they were known by faith and not to be examined by the reason of man). Gassendi, a moderate skeptic, had much less confidence in what man could know about nature and actually thought that Bacon promised too much. However,

¹ I will use the phrase “two-circle theory of truth” as a way of speaking about the epistemological shift that has its beginnings in the 17th Century. The basic idea here is that creation was open to public investigation and man could gain certainty of knowledge about nature by rational process (Descartes) or the proper application of the senses (Bacon). The metaphysical (spiritual/religious) world was a world that was to be accepted simply by faith without any rational means of justification. In time, there would be two kinds of knowledge, known by different means. In the end, this would mean that the knowledge circle of faith had nothing to say to the knowledge circle of reason. In more common terms, this meant the split between theology and science. In the western world, this was a clear break from the accepted epistemology of the previous 1600 years. This was clearly a break from Augustine, Aquinas, Anselm Ockham, and many others.

Gassendi tended to push the metaphysical world further into the domain of faith alone.

There is no doubt that Bacon was a major intellectual force in the 17th Century. Lewis Beck quotes 19th Century English historian Thomas Macaulay as saying, "Bacon blew the trumpet and all the wits gathered."¹ Bacon believed when man sinned in the Garden (Genesis 3) he lost his innocence and his dominion over nature. Consequently, when explaining his view of the role of science and religion (Christianity) in the efforts to restore humanity. He wrote,

"I (like an honest and faithful guardian) may hand over to men their fortunes, their understanding now liberated and come of age. And from this an improvement of the estate of man is sure to follow, and an enlargement of his power over Nature. For man by the Fall fell both from his state of innocence and his dominion over creation. Both of these, however can even in this life be to some extent made good; the former by religion and faith, the latter by arts and science"²

By this, Bacon put science on a new track by urging science to harness nature for man's benefit, to shape nature make man's life better. He writes:

"That the sciences are in an unhappy state, and have made no great progress; and that a path must be opened to man's understanding entirely different from that known to men before us, and other means of assistance provided, so that his mind can exercise its rightful authority over the nature of things."³

As a theist, however, Bacon never intended that science should replace theology. He wrote, "Let the human race only recover its God-given right over Nature, and be given the necessary power; then right reason and sound religion will govern the exercise of it."⁴ Bacon thought his *new method* would lead to epistemological certainty about this world and faith would keep us informed about God. Little did he realize that eventually this would lead to God being marginalized as a figure of reality.

¹ Lewis BECK, ed. *Philosophies of the 18th Century* (New York: Free Press, 1966), p. 3.

² Francis BACON, *The New Organon* Translated and edited by Peter Urbach and John Gibson. (Chicago: Open Court, 1994), p. 292.

³ Francis BACON, *The New Organon* Translated and edited by Peter Urbach and John Gibson. (Chicago: Open Court, 1994), p. 7.

⁴ Francis BACON, *The New Organon* Translated and edited by Peter Urbach and John Gibson. (Chicago: Open Court, 1994), p. 131.

Descartes, who would not quote from any before him, was sure his foundationalism (a system built on the notion of clear and distinct ideas) would lead to certainty beginning with systematic doubt. Descartes, however, more importantly, split knowledge into two spheres (quite unintentionally I think). This is what I have called the two-circle theory of truth.

Descartes expressed this clearly when he wrote, “Having thus provided myself with these maxims, and having put them on one side along with the truths of faith, which have always held first place in my belief, I judged that, as for the rest of my opinion, I was free to undertake to divest myself of them.”¹ In other words, *faith-truths* were not under scrutiny as they needed no certification of truthfulness – they were just true because they were grounded in the Bible. In fact, in time it would mean that the religious claims, which had at one time been thought to be actual knowledge claims, no longer were thought of in that way. That is to say, religious claims were not really claims about knowledge, but only claims about belief. Remember that a person can believe anything, but one can only know what is true. This view that religious claims are only beliefs requiring no justification would have devastating results. One did not need reasons to believe the existence of God. It must be remembered that Descartes was a believer in God. Up until this point, *nature-truths* and *faith-truths* were both related to knowledge about God. There was one truth which connected the two spheres – heaven and nature.

In time, the two-circle theory of truth would be thought of as two different kinds of claims---religious claims and scientific claims. Religious claims were really just beliefs without justification, whereas scientific claims were justified by empirical evidence—hence real knowledge claims. The force of this move did not become evident as long as God’s truth was assumed as a self-justifying truth (for whatever reason). However, by the end of the 19th century all that was left as objects of man’s knowledge was nature. At the same time God was eviscerated from cultural thought and epistemology began to look quite different as ontology looked different.

At first, the two-circle theory of truth simply looked at *faith-truths* and *nature-truths* as different kinds of claims about two different realities. However, as *nature-truths* moved to center stage (because science was put on a new track by Bacon), *faith-truths* were assigned a different epistemological

¹ René DESCARTES, *Discourse on Method and the Meditations*, trans. F. E. Sutcliffe (London: Penquin Books, 1968), p. 49.

status. This meant they were merely statements about beliefs and not statements about reality. With the ascendancy of the naturalistic worldview, there was the loss of the universal—or we can read this as God. All that mattered was nature and there was nothing beyond experience. God ceased to be a part of reality, so knowledge of Him was rather a mute point; hence by the middle part of the 20th century, the faith-circle simply falls into the philosophical shadows. The result was relativism as that is the end when that which is above experience is denied. As Richard Weaver wrote: “The denial of universals carries with it the denial of everything transcending experience. The denial of everything transcending experience means inevitably – though ways are found to hedge on this – the denial of truth”¹. This was the final epistemological end of the Enlightenment.

Many place the beginning of the Enlightenment somewhere in the latter half of the 17th century. One of the best known thinkers of enlightenment thinking was Immanuel Kant. Kant who claimed that “for enlightenment of this kind, all that is needed is *freedom*. And the freedom in question is the most innocuous form of all—freedom to make *public use* of one’s reason in all matters.”² Reason needed to be freed from anything that did not rest on reason. Yet, possibly the most important contribution of Kant to our discussion of the two circle theory of truth was his wall that split reality into two spheres—the *numena* and the *phenomena*. The *phenomena* were that which we encounter every day, or what is called the particulars, and those things could be known. The *numena* (the *thing-in-itself*) could not be known, only talked about. The *thing-in-itself* is what we call the essence or the universal. This split the epistemological cord for years to come. Now the two circles are clearly on different footing and the faith circle simply cannot make any knowledge claim, only a belief statement.

At this point, no one was advocating atheism, only that Reason was the path to truth. This meant there was no knowable truth “out there” which gave a standard by which to measure the truthfulness of knowledge claims teased out of nature. Edward O. Wilson notes, “The Enlightenment, defiantly secular in orientation while indebted and attentive to theology, had brought the Western mind to the threshold of a new freedom. It waved

¹ Richard WEAVER, *Ideas Have Consequences* (Chicago: University of Chicago Press, 1948), p. 4.

² Immanuel KANT, *An Answer to the Question: What is the Enlightenment?* in *From Modernism to Postmodernism*, ed. Lawrence Cahoon, (Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996), p. 53.

aside everything, every form of religious and civil authority, every imaginable fear, to give precedence to the ethic of free inquiry."¹ In other words, revelation (the Bible) is only about *faith-truth* and eventually the idea of truth would be dropped, leaving only faith. The end, however, was not as encouraging as its proponents had promised.

We could speak of Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein, and a host of others who either built on Kant or reacted to Kant. Each one made a contribution to the eventual collapse of epistemology in the west by the latter half of the 20th century. This collapse was in this---that it was the idea of a unified theory of knowledge was forsaken. Truth was to be created, not discovered, or as some would say, that knowledge is, like 'truth,' simply a compliment paid to the beliefs which we think so well justified that, for the moment, further justification is not needed. Realism had been defeated leading to an anti-realist view of reality.

Fatigued by unsatisfactory results in the search for Truth, many philosophers moved the discussion to language itself. In time, this also proved problematic. In due course, some philosophers called off the search for some totalizing metanarrative that could bring certainty of knowledge. For them, certainty was impossible because Truth and Reality did not exist. There is no "God's eye" knowledge of things, universals do not exist, and there is no essence of the *thing-in-itself*. This new position known as Postmodernism confessed that the emperor had no clothes and modernity was not just a failure, it was a lie told in the name of political and ethical terrorism. Ironically, what started out as a search for certainty culminated in naïve skepticism for many in the humanities and social sciences. This was not true, however, of those in the hard sciences, as reflected in the writings of Edward O. Wilson.²

History reveals that the Twentieth Century was the time of serious cultural change in the West. The old Enlightenment paradigm with its naturalistic assumptions was wearing out and the new paradigm of postmodernism was about to get its chance (actually the fragmentation of

¹ Edward O. WILSON, "Back to the Enlightenment: We Must Know, We Will Know," *Free Inquiry* Fall 1998, *Questia*, 28 Apr. 2004 <<http://www.questia.com/>>.

² Edward O. WILSON is a premier biologist at Harvard who has authored two Pulitzer Prize-winning books, *On Human Nature* (1978) and *The Ants* (1990, with Bert Hölldobler) and is the recipient of numerous fellowships, honors, and awards. His 1998 book, *Consilience: The Unity of Knowledge* and his signature to the *Humanist Manifesto 2000* testify to the disavowal of postmodernism by the hard sciences.

the postmodern thinking was revealing itself by the late 1960s).¹ According to the postmodernism, Truth was no longer to be found outside of man, but inside; truth was subjective and no longer objective (this was a neo-Romantic movement). Modernism was giving way to postmodernism. Now, truth was to be created, not discovered. Furthermore, nature is good and civilization has made things bad.

This was a major shift in thinking giving, evidence that a new paradigm was about to emerge. What many intellectuals² had struggled for during the first half of the 20th century was now on the verge of making its celebrated debut. Although the paradigm of the Enlightenment tended to discount Christianity, it at least maintained the notion of truth as being something that was objective and something that could be discovered. In that sense both Christianity and science could argue for the superiority of their respective claims within the larger intellectual environment (although, of course, Christianity was refused a place in the debate because it was only a religious voice). But with the dawn of the postmodern paradigm, the discussion was over. Now the larger intellectual environment in which the discussions were to take place left each man as his own integration point by which truth could be known internally. No longer was there to be any claim for objective Truth because there was no Reality "out there." What was left was only nature---the particulars.

The change came about because of certain assumptions concerning the nature of reality. In time, as Richard Tarnas approvingly notes:

The basic a priori categories and premises of modern science, with its assumption of an independent external world that must be investigated by an autonomous human reason, with its insistence on impersonal mechanistic explanation, with its rejection of spiritual qualities in the cosmos, its repudiation of any intrinsic meaning or purpose in nature, its demand for a

¹ Maybe no better example of this fragmented thinking can be found in the fact that 1976 was declared by periodicals in the west as the year of the Evangelical. Just a decade before the same periodicals were celebrating the "God Is Dead" theology. It is not that suddenly the Evangelical Christians had won the day, but only that President Jimmy Carter began to use the language of an Evangelical. It must be clear that it was only the language that became popular, people were not turning to Christianity in droves. But that did not matter. It was a religious thing that could be separated from the rest of culture.

² Some of the names included in this group are: Michel Foucault, Jacques Derrida, and Richard Rorty.

univocal, literal interpretation of a world of hard facts—all of these insure the construction of a disenchanting and alienating world view.¹

Earlier Tarnas had praised the postmodern mind saying,

“There is an appreciation of the plasticity and constant change of reality and knowledge, a stress on the priority of concrete experience over fixed abstract principles, and a conviction that no single a priori thought system should govern belief of investigation. It is recognized that human knowledge is subjectively determined by a multitude of factors; that objective essences, or things-in-themselves, are neither accessible nor positable; and that the value of all truths and assumptions must be continually subjected to direct testing. The critical search for truth is constrained to be tolerant of ambiguity and pluralism, and its outcome will necessarily be knowledge that is relative and fallible rather than absolute. . . . Reality is not a solid, self-contained given but a fluid, unfolding process, an “open universe,” continually affected and molded by one’s actions and beliefs.”²

The postmodern view is one of fragmentation, it offers no unifying principle. As Richard Tarnas, a proponent of postmodernity, writes, “Properly speaking, therefore, there is no ‘postmodern world view,’ not even the possibility of one. The postmodern paradigm is by its nature fundamentally subversive of all paradigms, for at its core is the awareness of reality as being at once multiple, local and temporal, and without demonstrable foundation.”³ Tarnas, approvingly writes of the postmodern mind, “Despite frequent congruence of purpose, there is little effective cohesion, no apparent means by which a shared cultural vision could emerge, no unifying perspective cogent or comprehensive enough to satisfy the burgeoning diversity of intellectual needs and aspirations.”⁴ In fact, there is no center and all things are relative to the individual community. There is no metanarrative, no overarching purpose, no worldview and all truth claims are relative because there is no universal in which to ground them---

¹ Richard TARNAS, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (New York: Ballantine Books, 1993), p. 431

² Richard TARNAS, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (New York: Ballantine Books, 1993), pp. 395-96.

³ Richard TARNAS, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (New York: Ballantine Books, 1993), p. 401

⁴ Richard TARNAS, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (New York: Ballantine Books, 1993), p. 409.

no reality beyond nature.

This was a major shift in thinking in the Western world. For over 2000 years in the West it was believed that truth claims could be judged as true or false. This judgment was predicated upon the idea that truth is what corresponds to the object to which it points. In other words, a truth is what affirms what is and denies what is not (Aristotle). If, however, reality is the construct of one's own mind, then truth is relative to that individual. At the end of the day, it is precisely as Richard Weaver had predicted. Postmodernist Richard Rorty approvingly summarizes the end of epistemology as it had been known in the Western tradition: "The tradition in Western culture which centers around the notion of the search for Truth, a tradition which runs from the Greek philosophers through the Enlightenment, is the clearest example of the attempt to find a sense in one's existence by turning away from solidarity to objectivity. The idea of Truth as something to be pursued for its own sake, not because it will be good for oneself, or for one's real or imaginary community, is the central theme of this tradition. . . . By contrast [to the realists], those who wish to reduce objectivity to solidarity---call them 'pragmatists'--- do not require either a metaphysics or an epistemology."¹

Working only with the particulars, epistemology finally concluded the search for certainty could be called off, as there was no 'God's eye' view of things. This seems to be precisely where a person would end up if there were no transcendent being. Only the senses are the means to knowledge, which eliminates revelation and it is impossible to begin with the particulars and work backward. At least the Enlightenment and the Hebrew-Christian world view agreed that reality really existed independent of the mind. They disagreed on how that reality could be known, but they agreed that it was objective. The postmodern mind viewed reality differently and saw Christianity as either outdated or at best only appropriate for personal religious concerns. This is in fact where a number of intellectuals had suggested culture should go, and it was now becoming evident that this idea was catching on at virtually all levels of the industrialized world. But what postmodernism had to do in order to advance its own position was to pronounce the Enlightenment as failure.² As a promoter of postmodernism,

¹ Richard RORTY, "Solidarity or Objectivity?" in *From Modernism to Postmodernism*, ed. Lawrence Cahoon (Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996), p. 574.

² Of course, another group of new intellectuals is now reacting against the postmodern agenda and arguing for a return to the Enlightenment project. This is

Richard Rorty says, “For now the question is not about how to define words like ‘truth’ or ‘rationality’ or ‘knowledge’ or ‘philosophy,’ but about what self-image our society should have of itself.”¹

While post modernity’s challenge of modernity at this point seems right, unfortunately it fails to understand the cure because it misdiagnosed the ailment of the Enlightenment. Consequently, it attempts a solution to modernity while maintaining the two crippling assumptions of modernity. One is the epistemological assumption regarding revelation and the other is the corollary assumption of naturalism. Both of these led to the epistemological impotence of modernity. Post modernity, however, fares no better than modernity and post post modernity will fair no better than post post modernity. In Paul Kurtz’s critique of post modernism’s failures and his case for returning to the Enlightenment he writes, “Scientific naturalism holds a form of nonreductive materialism; natural processes and events are best accounted for by reference to material causes.”² The affirmation is that “Scientific naturalism enables human beings to construct a coherent worldview disentangled from metaphysics or theology and based on the sciences.”³ What can be seen here is that post post modernity fails to understand the importance of the universal, that which transcends experience. Unfortunately this failure will lead to the same end as modernity.

most recently seen in the Humanist Manifesto 2000 which calls for a return to the Enlightenment ideal as the sure solution of mankind’s problems. So there is a division within the intellectual camp on just what the next step should be. It seems, however, that the postmodernists are right in their assessment of the Enlightenment, but wrong in their solution. Those who wish to return to the Enlightenment agenda seem blinded to its obvious failure.

¹ Richard RORTY, “Solidarity or Objectivity?” in *From Modernism to Postmodernism*, ed. Lawrence Cahoon (Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996), p. 581.

² Paul KURTZ (drafter), *Humanist Manifesto 2000* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2000), p. 25.

³ *Ibid.*, p. 24.

STENDHAL ȘI INFLUENȚA SA ASUPRA GÂNDIRII LUI NIETZSCHE ÎN DEPĂȘIREA ROMANTISMULUI TÂRZIU

CRISTINEL NICU TRANDAFIR

Doctor în filosofie

Asistent universitar la Universitatea din Craiova

This article attempts to identify the main authors who have inspired Nietzsche in his attempt to overcome the mentality of late romantic largely responsible for the crisis of European culture from the mid-19th century. Although it is usually considered one of the major writers of late Romanticism, Stendhal proves ultimately, by offering help to Nietzsche's attempt to emancipate thinking type Sturm und Drang, one of them.

Key-words: *literature, philosophy, release of romanticism, cultural crisis.*

În cartea a optsprezecea a volumului *Poezie și Adevăr*, lucrare deloc străină lui Nietzsche, Goethe avea să mărturisească una din cele mai importante amintiri ale perioadei sale de tinerețe, amintire care a anticipat în bună măsură și, în același timp, a lăsat o puternică amprentă asupra întregului parcurs al creației marelui autor. El povestește cu această ocazie unul din episoadele semnificative ale deselor sale întâlniri cu Merck, în care acesta, intuind natura geniului său, i-a reproșat tristul anturaj intelectual pe care tânărul Goethe și-l cultiva intens: „Mare prostie faci că pleci cu ștregarii ăștia. N-o să stai mult timp cu ei. ”¹, adăugându-i: „Strădania ta, tendința, de la care nimic nu te poate abate, este să dai realității o formă poetică. Tovarășii tăi însă vor să transforme în realitate așa-zisa poezie, rodul imaginației, și de aici nu rezultă decât prostii. ”²

Cine sunt însă acești ștregari, acești tovarăși ai tânărului Goethe de care nu după multă vreme acesta se va rupe, emancipându-se? Nimeni alții decât acei „tineri necopți care revărsaseră peste patrie într-un torent dezlănțuit ce avea darul de a te stârni, o mulțime de paradoxuri teatrale și

¹ GOETHE, *Poezie și Adevăr*, Vol. III, Editura pentru Literatură, București, 1967, p. 328

² *Ibidem*, p. 328

etice”¹, și al căror curent va purta numele de *Sturm und Drang*. Desigur, este vorba de toți acei fragezi și neexperimentați scriitori care, pătrunși pe nesimțite de fatalul, subteranul și încă destul de neînțeleșul spirit rousseaunian, dar și mânați de dorința inaugurării unei noi epoci, epoca *La Nouvelle Heloise*, au ținut a se numi romantici.

Care au fost argumentele rupturii lui Goethe cu aceștia din urmă, ne interesează a afla numai în măsura în care ne ajută să înțelegem motivele pe care Nietzsche însuși le-a invocat pentru a se delimita față de tot ceea ce înseamnă *Sturm und Drang*. Util pentru a ne lamuri în această problemă generală, este un caz particular, acela a lui Schiller, poate cel mai reprezentativ dintre scriitorii romantici germani, cu care atât maestrul Goethe cât și discipolul Nietzsche au avut o relație cât se poate de semnificativă pentru opera lor.

Dacă pentru autorul lui Werther, Schiller a reprezentat, pe de o parte, „o înlesnire și reînnoire a vieții sale însingurate până la morocăneală, omul ce i-a redeșteptat plăcerea muncii poetice, singurul tovarăș de-o seamă și coregent, datorită a două calități: inteligența sa poetică superioară și activitatea sa neobosită”² și pe de alta „un talent puternic dar încă necopt”, „maestru al exaltării și al autoschingerii”³, pentru Nietzsche, relația sa de cititor cu Schiller suferă și ea din pricina aceluiași echivocități: astfel, el regăsea în dramele schilleriene, pe de o parte, ceva rar, niciodată suficient de prețuit, o naivitate și atitudine naturală, acea simplitate infantilă pe care el o mai întâlnește doar în operele fundamentale ale culturii clasice grecești și, pe de altă parte, o subtilă și poate inconștientă meschinărie, un tonus decadent, care fac din autorul lor mai puțin un aristocrat naiv cât un moral „gornist de Sakinghen”⁴.

Iată așadar de ce, în ciuda faptului că cei doi vor recunoaște romanticilor în general și lui Schiller în particular talentul lor răscolitor de a scrie, nu se vor putea împăca cu finalitățile în slujba cărora, nu întotdeauna cu inconștientă, acesta era pus, și nici cu contradicțiile cu care el se încarcă și se tensionează. Deși scrisul unui romantic, ne spune Goethe, „era exersat și citit, stilul îndemânatic și cursiv, și cu toate că se putea descoperi, printre rânduri, o menire de predicator, totul fiind scris cu prospețime și sinceritate,

¹ GOETHE, *Gândirea lui Goethe în texte alese*, vol.I, Editura Minerva, București, 1973, p. 299

² F. GUNDOLF, *Goethe* vol. II, Editura Minerva, București, 1971, p. 386.

³ Goethe, *op. cit.*, p. 292

⁴ F. NIETZSCHE, *Amurgul idolilor*, Editura Eta, Cluj-Napoca, 1993, p. 43

ieșind din inimă încât nu puteai să-i refuzi reciprocitatea simpatiei, dacă căutai să-ți reprezinți mai deaproape stările acestui suferind se părea că în locul suferinței descopereai încăpățănare, în locul răbdării, tenacitate și în locul năzuinței pline de dar, un refuz intratabil.”¹

Dar nu doar contradicțiile psihologice și stilistice ori finalitățile deloc lămurite ale actelor de creație vor fi reproșate de către cei doi „romantismului”, ci mai cu seamă efectele pe care ele le revarsau asupra culturii în general. În acest sens, atât Goethe cât și Nietzsche întrezăresc în romantism apropierea unei primejdioase și greu de depășit crize a culturii, căci „în goana aceasta după efecte frapante se neglijează cu totul orice studiu mai adâncit și orice străduință de a dezvolta talentul și personalitatea, desfășurând-o treptat și cu seriozitate, după ce s-a pornit de la fondul ei lăuntric.”² Era vorba de o criză a culturii atât de generală încât ea nu afecta doar literatura ori celelalte arte ci, fapt cu mult mai grav, posibilitățile cunoașterii înseși: „în momentul de față, când exaltarea caracterizează toate scrierile moderne, cunoașterea însăși întâmpină un foarte mare obstacol prin faptul că toate cuvintele, datorită unei seculare exagerări afective, au devenit vapoaze și umflate.”³

Am lăsat la urmă poate cel mai important și mai puternic dintre motivele datorită cărora atât Goethe cât și Nietzsche s-au detașat și emancipat de romantism: seninul și, uneori, în cazul lui Nietzsche, acutul dispreț față de metafizică. Semnificativ afectați de filosofia kantiană, pe care cei mai mulți o vor asimila cu entuziasm, artiștii romantismului nu-și vor ascunde în nici o ocazie slăbiciunea lor pentru metafizică, slăbiciune atât de mare încât aceasta îl va sili pe Nietzsche să declare despre arta lor că este o artă a simțurilor tocite, de vreme ce în ea simțurile noastre se interesează imediat de rațiune, deci de ceea ce semnifică și nu de ceea ce „este”.⁴

Merită amintită în acest context și exclamația lui Goethe cu privire la Schiller, pe care în 1823 Eckermann o va înregistra în jurnalul convorbirilor sale cu bătrânul poet, și care dezvăluie nu doar indispoziția pentru metafizică a lui Goethe cât și înclinațiile pentru aceasta ale mai tânărului și romanticului său prieten: „E întristător să vezi un om atât de înzestrat ca

¹ F. GOETHE, *op. cit.*, p.292

² J. ECHERMANN, *Convorbiri cu Goethe*, Editura pentru literatură universală, București, 1965, p. 81

³ F. NIETZSCHE, *Omenesc prea omenesc, Opere complete* vol. III, Editura Hestia, Timișoara, 1998, p. 114

⁴ *Ibidem*, p. 122

Schiller chinuindu-se cu speculațiile filosofice care n-o să-i fie de nici un ajutor.”¹

Opoziția celor doi, Goethe și Nietzsche, față de romantism, își va găsi, așadar, prin critica pe care cei doi o vor îndrepta contra metafizicii și a kantianismului care „ridică subiectivitatea în slăvi, deși pare să o îngrădească”² un nou loc de manifestare. Arătându-se ingrât mării sale „mume”, fie că este vorba de natură așa cum o numește Goethe, ori de viață, așa cum o afirmă Nietzsche, prin nerecunoașterea extraordinarelor daruri afective și intelectuale cu care aceasta l-a înzestrat, romanticul kantian sfârșește asemenea unui fiu risipitor, atunci când, refuzând să înțeleagă natura și viața în autonomia lor, în totalitatea lor vie, începând de la treptele lor cele mai de jos până la treptele cele mai înalte, le va concepe în opoziție cu legile, comportamentul și cadrele raționale ale persoanei sale și ale omului în general.

Exaltarea nervoasă și autoschinguirea afectivă, contradicțiile stilistice și revolta dezordonată, moralismul meschin și sterilitatea metafizică, iată ce a motivat eforturile lui Goethe și Nietzsche de a se sustrage și de a se dezice de romantism. Din pricina acestor aspecte (deși nu doar a lor), atât pentru Nietzsche cât și pentru Goethe, maestrul său, cel care a avut marele merit de a-l fi ajutat să depășească marea primejdie a literaturii romantice, „clasic este ceea ce este sănătos, *romantic* este ceea ce este bolnav.”³

Dar dacă Goethe are meritul de a-l fi tratat, prin operele sale târzii, pe tânărul Nietzsche de primejdioasa boală a romantismului timpuriu, un alt mare scriitor îl va sprijini de această dată pe maturul Nietzsche să o înfrunte pe cea a romantismului târziu, o boală cu atât mai grea cu cât ea va duce la criză întreaga cultură europeană. Îl va fi descoperit pe acesta abia după vârsta de 35 de ani, atunci când va citi pentru prima dată romanul *Roșu și Negru*. Descoperirea lui Stendhal va fi pentru Nietzsche la fel de importantă ca și cea a lui Goethe, petrecută în anii adolescenței, ori ca acelea din 1865 și 1887, când se va întâlni pentru întâia oară cu operele lui Schopenhauer și Dostoievski. O dovedește în primul rând marele număr de citate din Stendhal pe care le întâlnim în *Aurora* și în *Călătorul și umbra sa*, unde Nietzsche nu se sfiește să-l numească pe autorul lui *Roșu și Negru* nu doar omul „cu ochii cei mai inteligenți și urechile cele mai subtile” dar, în același timp, „ultimul mare eveniment al spiritului francez”.

¹ J. ECHERMANN, *op. cit.*, p. 81

² GOETHE, *op. cit.*, p. 301

³ GOETHE, *op. cit.*, p. 307.

Ne este cunoscut disprețul pe care Nietzsche l-a exprimat în operele sale față de romantism. Rămâne să înțelegem de ce un autor precum Stendhal, pentru cei mai mulți un scriitor romantic prin excelență, va fi, totuși, citit cu atâta entuziasm și adoptat cu atâta încredere de către Nietzsche. Faptul că între anii 1864-1873 Nietzsche va resimți din plin amprenta pe care romantismul le impunea în formația oricărui tânăr intelectual, aceasta ar putea fi o explicație a afinității care l-a legat de Stendhal, dar nu este una suficientă, căci întâlnirea sa cu autorul francez este târzie și survine abia după eforturi susținute de emancipare față de decadentul spirit al vremii, care i-a împovărat și afectat tinerețea.

Explicația afinității dintre cei doi trebuie căutată deci în altă parte, și anume în înseși natura operei stendhaliene, care are un loc aparte în istoria literaturii europene. Astfel, către anii 1790, cultura europeană, sub efectul declinului iluminismului și sub impactul Revoluției franceze, intră într-o perioadă de profunde tulburări, unele care nu anunțau încă profunda criză pe care urmau să o aducă. Din contră, subminarea vechilor sisteme ale gândirii și acțiunii, precum și a certitudinilor pe care acestea se fondau, făcea loc, în aparență, unui prea mult amânat entuziasm creator și unor nevoi reformatoare de multă vreme ascunse și reprimare. „Armele făurite de *philosophes* pentru asaltul superstiției erau acum folosite împotriva celor mai iubite credințe ale lor, în suficiența rațiunii umane, în perfectibilitatea omului și în ordinea logică a universului.”¹

Cultul pentru rațiune și convingerile pe care aceasta le întreținea era înlocuit cu unul nou, acela al imaginației. Acesta, dublat de credința în potențialitățile intuiției și în virtuțile sentimentelor și ale stărilor afective, nu mai avea ca finalitate slujirea umanității și universalității în general ci pe aceea a personalității și individualității fiecărui exemplar uman în parte. Dacă secolul al XVIII-lea fusese unul al ordinii divine și al clasificărilor obsedante prin care aproape totul, începând de la insecte, plante, animale, până la om fusese ordonat în genuri, specii și subspecii, secolul al XIX-lea va fi unul al ordinii naturale, în care preocuparea majoră va mai fi aceea de a descoperi tocmai particularitățile și trăsăturile excepționale care să compromită justetea unor astfel de clasificări. Universul conceput până acum după rapoartele previzibile ale unei ordini statice era acum imaginat după relațiile greu determinabile ale unei ordini dinamice. Toate acestea vor contribui la apariția în cultura europeană a trei mari mutații, care sunt de

¹ H. HONOUR, *Romantismul*, vol. I, Editura Meridiane, București, 1983, p. 19.

regulă asociate romantismului: trezirea conștiinței istorice, creșterea interesului pentru natură, afirmarea primatului artei.

Așa se face că preocuparea pentru trecut din grija de a-l conserva, din dorința neoclasică de a-l reînvia în fantezie, ori din cea romantică târzie de a-l studia în cel mai rece și obiectiv mod cu putință, va deveni obligație culturală, tot așa cum cultivarea interesului pentru natură ori stimularea nevoii pentru artă, înțeleasă acum ca o activitate de intuire a vieții și ca un mijloc de eliberare de greutatea apăsătoare și de neîndurat a lumii, cea atât de plină de neînțeleșuri, vor deveni practici mondene.

Totuși romantismul, fie cel timpuriu fie cel târziu, poartă cu sine și este afectat, ca fenomen al culturii europene, de nenumărate contradicții și obscurități care-l fac greu de analizat și de simplificat. Aceste contradicții sunt explicabile prin faptul că nu toate mutațiile provocate ori resimțite de mișcarea romantică au survenit firesc, potrivit adevăratelor nevoi ale timpului ci uneori ele au fost programate arbitrar și fără înțelegere. Este, bunăoară, cazul efectului pe care l-a avut în acest timp chemarea și maxima rousseauniană „Înapoi la natură”, care se făcuse auzită spre sfârșitul secolului al XVIII-lea și pe care omul romantic, scoțând-o din contextul său concret, dorea acum să o impună în lăuntrul culturii ca pe una din legile ei de funcționare. Or, un astfel de altoi odată aplicat culturii europene nu putea să nu provoace tensiuni și convulsii semnificative în lăuntrul ordinii culturale a vremii, mai cu seama cu cât lui i se vor adăuga și efectele celorlalte mutații și transformări pe care cultura le-a suferit din pricina romantismului.

Astfel se explică faptul că fenomenele care păreau să stea într-o deplină unitate și armonie la suprafața culturii, s-au arătat totuși, în timp, într-o iremediabilă opoziție în adâncul acesteia. Abia spre sfârșitul secolului al XIX-lea și mai cu seamă prin contribuția decisivă a operei nietzscheene, vor putea înțelege romanticii întârziați, spre marea lor deziluzie și resemnare, că între preocuparea pentru istorie și cele pentru artă și natură nu există o unitate organică ci doar o asociere constrângătoare, care conduce în final la degenerarea celor trei „necesități”, dar mai cu seamă a ultimelor două, cele mai fragile și mai sensibile dintre ele.

După ce reușise să submineze temeliile vechilor sisteme ortodoxe ale iluminismului și după ce asistase bucuros la căderea acestora, omul romantic, rămas, spre groaza sa, singur cu el însuși, resimțea pentru prima dată, cu intensă necesitate, nevoia de a-și găsi un teren de refugiu în care să-și înrădăcineze noile sale pretenții și idealuri culturale și proceda în acest sens la o întoarcere către secolele trecute, de unde își imagina că va veni

propria salvare. Îndreptându-și însă toată atenția și energia spre trecut, a sfârșit prin a face două mari erori. Prima, aceea de a-și imagina că se poate sluji de artă spre cinstirea și reînvierea trecutului. A doua, foarte legată de prima, de a crede că nu există nici o deosebire între natură și istorie. Prima eroare va împinge arta spre decadență, silind-o să se complacă în artificialitate și sec intelectualism, a doua va compromite semnificația ideii de natură, devenită între timp, dintr-un adânc și miraculos substrat al vieții, un simplu obiect al metafizicii și științei.

Acestea două mari erori ale romantismului nu le regăsim însă în opera lui Stendhal și aceasta trebuie să fie explicația simpatiei care l-a legat pe Nietzsche de autorul francez. Cum pentru Stendhal arta nu este cu puțință decât ca afirmare și înfrumusețare a prezentului iar viața și natura nu se pot manifesta în toată creativitatea, spontaneitatea și forța lor decât în lăuntru acestui prezent, înțelegem de ce, în ciuda faptului că autorul francez s-a autointitulat romantic, era, totuși, fundamental străin de spiritul romantismului.

Format în spiritul operelor lui Helvetius ori ale așa-zișilor ideologi, Destutt de Tracy, Bichat, Cabanis, care continua tradiția lui Candillac, Stendhal este considerat de către Nietzsche înainte de toate un psiholog, unul din aceia care și-a ascuțit simțul pentru faptul psihic, mai puțin printr-o izolantă și sterilă lectură cât printr-o atentă observație și analiză a vieții mondene, pe care nu și-a refuzat-o niciodată. Deprinderea lui Stendhal de a analiza persoanele din jurul său, cea de a lega cu ușurință trăsăturile lor intelectuale și sentimentale de situația socială în care se află, ori abilitatea de a transforma valorile, care le constrâng și le orientează viața, unele în altele printr-o veritabilă algebră psihologică¹, și mai ales străduința de a analiza fenomenele iubirii concrete și ale muzicii, așadar, capacitatea sa de a surprinde și transpune în cuvinte viața pe toate planurile și în toată lărgimea ei, va avea asupra cititorului Nietzsche o influență semnificativă, ea contribuind la dezvoltarea nietzscheană a forței de pătrundere și de sesizare a resorturilor psihologice ascunse ale omului și dar și la creșterea rafinamentului artei de a le descrie și mărturisi.

Pentru psihologul Stendhal „cunoașterea omului înseamnă pe de o parte știința de a descoperi motivele acțiunilor oamenilor și pe de altă parte, arta de a ne asigura drumul nostru către fericire”², iar această cunoaștere el ne-o prezintă sub forma unui senzualism biologic în care distincția între

¹ Cf. A. THIBAUDET, *Reflexii*, vol. I, Editura Minerva, București, 1973, p. 7.

² C. ANDLER, *op. cit.*, p. 161.

fenomenul fizic și cel moral este desființată și în care unica preocupare este aceea de a analiza descriptiv și de a reconstitui sintetic viața organismului, așa cum se manifestă ea în actele fizice și în cele mentale, a căror legătură, deși este sesizabilă, ne rămâne inaccesibilă în unitatea ei primară.

Vorbim, așadar, de o adevărată anatomie și fiziologie stendhaliană a sufletului. Una prin care vom cunoaște omul moral, restituindu-i mecanismele sale fizice și mentale, așadar una în care sunt compromise vechile credințe despre noblețea și virtuțile cu care eram obișnuiți a-l caracteriza, de vreme ce acum el nu mai apare un gen rar, demn de a fi admirat și protejat, ci o specie animală obișnuită. „Or Nietzsche însuși, în perioada sa intelectualistă, a avut înainte de toate, această nevoie de a vedea aici clar, și primul său postulat a fost acela de a admite că omul este un animal”¹ și că, mai mult decât atât, noțiunile sale morale nu sunt, în fond, decât simple noțiuni zoologice. În deplin acord cu senzualismul ideologic stendhalian, el va susține, așadar, că stările de conștiință, împreună cu toate idealurile, mobilurile și valorile sale, adică toate funcțiile superioare specifice omului, nu sunt decât forme reflexe de manifestare a primitivelor impulsuri animale, pe care le servesc și le intensifică.

Este cazul, desigur, și al unuia dintre cele mai înalte mobiluri ale acțiunilor umane: obținerea fericirii, după cum este cazul oricăror alte valori spre care tinde voința umană; toate sunt „forme” de manifestare și de reprezentare ale unui acord lăuntric inconștient între viața sufletului și cea a corpului. Aceste valori nu se formează însă doar ca urmare a existenței acordului lăuntric în viața omului ci, în același timp, și în funcție de condițiile sociale în care aceasta din urmă se desfășoară. Vom putea vorbi astfel de o condiționare psihologică și de una socială a valorii, după cum, potrivit cu acestea două, de existența, pe de o parte, a unei științe psihologice care, prin puterea ei de pătrundere regresivă în sinele persoanelor, urmărește realizarea unui acord între funcțiile sufletului și cele ale corpului, și pe de alta parte, a unei științe sociale care, din contră, prin acțiune și reformă în afara nucleului acestora, să prescrie toate acele condiții care să le favorizeze fericirea. Științe posibile, însă nu ușor de întreprins de vreme ce, cel puțin în cazul celei dintâi, apar dificultăți și probleme dintre cele mai greu de depășit.

Stendhal însuși, ușor sceptic, va recunoaște că analiza noastră psihologică nu e capabilă să urmărească până la capăt toate acele acte și

¹ *Ibidem*, p. 161.

mișcări inconștiente prin care se desăvârșește acordul între funcțiile sufletești și cele corporale, mai cu seamă cu cât noi nu știm încă nimic despre acea identitate de la care începe orice observație și studiu psihologic: eul. Ajuns în același punct și recunoscând, la rândul său, dificultatea unei astfel de interpretări, Nietzsche consideră că dacă „eul” reprezintă, într-adevăr, un obstacol în calea cunoașterii de sine a omului, aceasta se întâmplă nu pentru că acesta ar fi o realitate rezistentă și inaccesibilă nouă ci pentru că el este mai degrabă o veche și neînțeleasă prejudecată. „Prin gândire este postulat *Eul*; însă până acum se credea adevărul mulțimii, că în *eu gândesc* rezidă ceva nemijlocit cert, iar acest *Eu* ar fi cauza dată a gândirii, după analogia căreia noi am înțelege toate celelalte raporturi cauzate. Or, oricât de obișnuită și indispensabilă ar fi această ficțiune, - *acest fapt* nu constituie o dovadă împotriva caracterului ei de plăsmuire”¹.

„Eul” este, așadar, o simplă credință, un postulat, un artificiu de fundal de care ne folosim imediat „de acolo unde începe ignoranța noastră, de acolo de unde nu mai suntem capabili a desluși nimic clar”², o linie de orizont a cunoașterii noastre de care nu doar că ne putem elibera dar de care se cuvine să trecem. Inaccesibil științei, asemenea oricărei reprezentări și prejudecați lipsite de conținut, „eul” este, așadar, un impediment în calea cunoașterii. În ce constă însă acest impediment? În primul rând în obturarea și blocarea accesului la toate straturile și structurile obiectuale inconștiente care sunt adunate, concentrate și ascunse de-a lungul istoriei personale și colective în sinele tuturor persoanelor capabile să își spună „eu”. Or, dacă acordul lăuntric între funcțiile sufletești și cele corporale de care depinde obținerea fericirii este condiționat de efortul cognitiv de descoperire, recunoaștere și descriere a acestor straturi obiectuale, concentrate în sine, ar trebui să ne fie limpede de ce pentru Nietzsche depășirea „eului” va deveni o necesitate.

O necesitate, ne spune el, ce nu va fi resimțită decât de cele mai nobile dintre spirite, acelea care se bucură de privilegiul unei neîngrădite și irezistibile puteri vitale. Aceasta din urmă are un rol determinant, căci fără sprijinul unei astfel de puteri, cunoașterea acelor straturi și nivele obiectuale concentrate în inconștient și ascunse sub umbra „eului”, cunoaștere care la Nietzsche poartă numele de cunoaștere genealogică, este cu neputință. Căci odată lipsită de un astfel de suport care să-i genereze și să-i hrănească forța de pătrundere și de descoperire a adâncului omului, această cunoaștere va sfârși prin a se transforma într-o simplă știință. Una care, deși ne poate ajuta

¹ F. NIETZSCHE, *Voința de putere*, Editura Aion, Oradea, 1999, p. 318.

² *Ibidem*, p. 317.

să vedem clar și distinct înlăuntrul limitelor pe care le presupune, nu are însă puterea de a ne împinge spre acțiune: ideea, fie ea cât se poate de clară, nu antrenează cu necesitate actul, pentru că declanșarea acestuia cere un efort de voință pe care ea (ideea) nu-l poate provoca fără intervenția intuiției, sensibilității și a puterii vitale.

Deși un astfel de acord între funcțiile psihice și cele corporale, acord îndelung căutat de către Stendhal și Nietzsche, este greu de atins, totuși, potrivit celor doi, el nu este cu neputință de obținut. Dobândirea fericirii va fi, astfel, la Nietzsche o intensificare a sentimentului vital, un moment de afirmare a vieții, în timp ce la Stendhal, ea va fi un fenomen provenit dintr-un exces de putere, o intuiție aproape extatică, permisă tuturor oamenilor doar pentru câteva clipe, și numai unora dintre aceștia un timp mai îndelungat. „Geniul – ne spune Stendhal – este o făclie pentru descoperirea marii arte de a fi fericit...cea mai mare parte a oamenilor au un moment în viața lor când ei pot face lucruri mari. Este acela în care nimic nu li se pare imposibil.”¹

Din toate acestea va trebui să înțelegem, în ciuda unor mai vechi prejudecăți, că așa cum la Nietzsche intensificarea sentimentului vital ori afirmarea deplină a vieții devin posibile abia după ce, printr-o energică și temerară cunoaștere genealogică, ne-am depășit „eu” și am pătruns, spre propria noastră eliberare, în complexul de straturi obiectuale generat de neputință și ascuns în inconștient, tot așa și la Stendhal unitatea virtuoaasă dintre energia corporală, puterea voluntară și inteligența sufletească, pe care el o numește fericire, nu poate avea câtuși de puțin un caracter egoist. Din contră, o astfel de stare extatică, așa cum o numește Stendhal, ori dionisiacă, așa cum apare la Nietzsche, eliberează și făurește un nou soi de înțelepciune, opusă fundamental celor legate de morala și justiția obișnuită, aceea de a îngădui fiecăruia dreptul de a căuta fericirea după bunul său plac, de a i-o dori și a-l ajuta să și-o capete. O înțelepciune, care, trebuie să accentuăm, nu are sens egotic. Ea nu survine decât odată ce depășindu-ne propriul „eu”, ne aflăm în sfârșit în situația de a-l descoperi pe *celălalt* împreună cu nevoile sale, precum și de a acționa pentru el. „Numesc virtute, ne confirmă Stendhal, autorul „Amintirilor egoiste”, obișnuința de a face acțiuni penibile și utile celorlalți”.²

Un alt concept fundamental al psihologiei stendhaliene, strâns legat de celelalte prezentate până acum, dar poate mai important decât ele, este acela

¹ STENDHAL, *Despre dragoste*, Editura pentru literatură, București, 1968, p. 198.

² C. ANDLER, *op. cit.*, p.162.

al cristalizării. El va fi cu atât mai însemnat pentru noi, cu cât vom putea recunoaște și observa influența sa în chiar modul în care Nietzsche va concepe natura valorilor în general. Dezvoltate în capitolele II-V, precum și în fragmentele anexe, *Creanga din Salzburg*, ale lucrării *Despre dragoste*, conceptul și tema cristalizării, odată intrate în conștiința intelectualului european (și a fost nevoie de ceva timp pentru aceasta), vor căpăta o diversitate de semnificații în funcție de perspectivele din care ele vor fi interpretate și asimilate, semnificații nu de puține ori străine lui Stendhal.

Acesta înțelegea prin „cristalizare” o „operație a spiritului unui amoretat de a descoperi, în experiență, pornind de la ceea ce ființa iubită îi oferă deja, noi și noi perfecțiuni pentru aceasta”¹, adică un soi de febră a imaginației care-l împiedică să mai recunoască un obiect obișnuit, înlocuindu-l cu unul mai bogat, mai fascinant, mai atrăgător, deși imaginar. Deci, acest concept își va găsi o aplicație pentru început în problema sentimentului iubirii, având rolul de a ajuta la surprinderea mecanismului genezei lui, dar mai târziu va fi folosit de Stendhal pentru explicarea modului de formare a urii și a pulsivității resentimentare.

Presupunând, pe rând, admirația naivă față de un bun pe care nu-l cunoaștem, speranța ascunsă ori mărturisită de a-l poseda în cel mai scurt timp cu putință, îndoiala de a-l căpăta, autosugestia și autoiluzionarea prin care i se atribuie acestuia tot ceea ce este mai prețios cu putință, și aceasta în ciuda defectelor pe care el le posedă și care vor fi trecute cu vederea, cristalizarea se dovedește un proces care, deși se desfășoară în etape relativ bine determinate, este analog, potrivit lui Stendhal, unui act de nebunie ce se sustrage logicii. Totuși, el nu este un proces specific naturii umane în general ci doar unei anumite părți a acesteia: „Fenomenul acesta, pe care îmi permit să-l numesc cristalizare își are originea în natura care ne poruncește să avem plăcere și care ne trimite sângele în creier; el pornește de la sentimentul că plăcerile sporesc odată cu perfecțiunile ființei iubite, și de la ideea: e a mea.”² „Sălbaticul însă nu are timp să depășească primul pas. El are plăcere, dar își folosește activitatea creierului pentru urmărirea căprioarei care aleargă prin pădure și cu a cărei carne trebuie să-și dreagă cât mai curând puterile ca să nu cadă sub securea dușmanului.”³

În acord cu aceste ultime considerații ale lui Stendhal, care admitea că procesul cristalizării este posibil doar în lăuntru superiorilor societăți

¹ STENDHAL, *op. cit.*, p. 25.

² *Ibidem*, p.25

³ *Ibidem*, p.25

civilizate și a indivizilor acestora, Nietzsche, care urmărirea să folosească tema cristalizării într-o altă problemă decât cea a iubirii, îi va aduce acesteia câteva modificări. În primul rând, pentru Nietzsche, cristalizarea este prin excelență un proces logic; în al doilea rând, ea este specifică formelor de viață slabe și degenerate, cele ce sunt stăpânite de nevoia conversării cu orice preț; în sfârșit, ea este mai degrabă aptă în a explica geneza valorilor decât nașterea iubirii.

Dar ce este, de fapt, cristalizarea pentru Nietzsche? Un proces prin care anumite forme de viață degenerate acumulează și își asigură acele condiții de conservare care le ajută să-și impună o unitate și o ordine lăuntrică, în încercarea lor ca, pe o durată relativă de timp, să se sustragă devenirii. De fapt, nimic altceva decât însuși procesul de geneză a valorii. „Punctul de vedere al valorii este punctul de vedere al condițiilor de conservare a creșterii în ceea ce privește configurațiile complexe cu o durată relativă a vieții din cadrul devenirii”, căci, ne spune mai departe Nietzsche, „face parte din nevoia noastră înăscută de conservare să instituiem permanent o lume grosieră a imuabilului, a lucrurilor.”¹

Stendhal este însă pentru Nietzsche nu numai „ultimul dintre psihologi” ci și un rafinat artist și estetician. Pasiunea sa pentru artă îl va apropia pe Nietzsche de Stendhal în aceeași măsură în care preocuparea pentru psihologie îl împinsese către el. Este adevărat că Stendhal iubea artele plastice iar Nietzsche literatura, dar amândoi împărtășeau același gust pentru muzică. La ambii întrezărim ambiția elaborării unei estetici proprii, una pe care primul o gândea ca pe o ideologie a artelor, iar cel de-al doilea ca pe o concepție dionisiacă despre lume. Dar dacă prima era mai degrabă o disciplină de disecție a frumosului, foarte tehnică, în ciuda științei de a admira și a înclinației spre exaltare a autorului, iar cea de-a doua se prezenta ca o artă liberă și improvizatoare prin care suntem învățați să trăim ca pe un conținut ceea ce nonartistul numește de obicei „forma”, cele două au, totuși, o importanță trăsătură comună: ambele sunt îndreptate contra platonismului și a metafizicii.

Două sunt legile pe care cei Stendhal și Nietzsche le afirmă în opoziție cu platonismul. Prima că nu există un ideal absolut al frumosului ci doar „frumosuri” ideale, plăsmuite pe măsura gustului și caracterului fiecăruia. A doua, că frumosul nu este decât proprietatea ultimă a utilului. Cele două teze sunt corelative. Pentru că o operă de artă autentică trebuie să răspundă

¹ NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 459.

unei nevoi adevărate, unei utilități bine determinate, iar arta antică ne oferă cele mai bune exemple în acest sens, fie că vorbim de Partenon ori de Colosseum, și pentru că nevoile se diversifică în funcție de cultura și civilizația în care ele sunt resimțite, nu vom putea vorbi niciodată de existența unui ideal absolut al frumosului căruia arta ar trebui să-i slujească.

Neînțelegerea acestui fapt va împinge arta spre decadență, îndepărtându-o de acele virtuți pe care ea le afirma în antichitate, simplitatea și soliditatea, virtuți provenite dintr-o intuiție promptă a mobilurilor care o antrenează în acțiune și dintr-un răspuns imediat pe care ea îl oferă nevoilor sociale și personale care i se impun. Fără resimțirea unei astfel de nevoi vitale, artistul sfârșește prin a deveni un imitator, iar opera de artă, o lucrare lipsită de spirit. De nevoia vitală și de utilitatea actului estetic este legată nu doar ideea de frumos ci și aceea de stil. Dacă pentru Stendhal stilul înseamnă, de fapt, tocmai acea fizionomie a operei care inspiră sentimentul acordului cu o nevoie fundamentală, nici pentru Nietzsche stilul nu va însemna altceva: unitatea și acordul tuturor manifestărilor spiritului dintr-o cultură cu impulsurile și nevoile inconștiente ale vieții. Estetica celor doi va avea, așadar, nu un fundament metafizic ci unul biologic. „Frumosul se înscrie în categoria generală a valorilor biologice, legate de ceea ce este util, prielnic și sporește viața”¹, adică de condițiile de conservare ale unei anumite specii de om.

Dar nu doar teoriile despre artă ale lui Stendhal au avut o influență semnificativă asupra formării lui Nietzsche ci mai ales opera literară a acestuia. Curajul de a scrie într-un stil simplu, grija de a mărturisi și povesti în adevăr și cu claritate ceea ce frământă mintea și sufletul, pasiunea de a descrie cu finețe tot ceea ce se întâmplă în jur, indiferent de cât de necunoscut, de înspăimântător și dăunător ar putea fi, adică toate acele trăsături prin care scriitura stendhaliană s-a făcut remarcată vor putea fi regăsite în operele nietzscheene de maturitate și ne îndreptățesc să le considerăm drept dovezi ale unei adânci filiații între Nietzsche și Stendhal.

BIBLIOGRAFIE

- ANDLER, Charles Nietzsche, *Sa vie et sa pensée*, 3 vol, Gallimard, Paris, 1979
ECKERMANN, J. *Convorbiri cu Goethe*, Editura pentru literatură universală, București, 1965
GOETHE, *Poezie și Adevăr*, Editura pentru literatură, București, 1967

¹ NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 512 .

- GOETHE, *Gândirea lui Goethe în texte alese*, Editura Minerva, București, 1973
GUNDOLF, F., *Goethe*, vol. I-III, Editura Minerva, București, 1971
HONOUR, H., *Romantismul*, vol. I, Editura Meridiane, București, 1983
NIETZSCHE, F., *Amurgul idolilor*, Editura Eta, Cluj-Napoca, 1993
NIETZSCHE, F., *Omenesc prea omenesc*, în: *Opere complete*, Editura Hestia, Timișoara, 1998
NIETZSCHE, Friedrich, *Voința de putere*, Editura Aion, Oradea, 1999
STENDHAL, *Despre dragoste*, Editura pentru literatură, București, 1968
THIBAUDET, A., *Reflexii*, Editura Minerva, București, 1973

RECONCEPTUALIZAREA UMANULUI
PARTEA A II-A: CONCEPTUL LUI MAGNUS HIRSCHFELD DE
EMANCIPARE SEXUALĂ ȘI ÎNȚELEGEREA POSTMODERNĂ A
INEFABILITĂȚII SEXUALE

J. EDGAR BAUER

Doctor în filosofie. Scriitor. (Germania). Responsabil științific al *Enciclopediei filosofice universale: Noțiunile Filosofice*, Paris, P.U.F., 1992. Colaborator al Universităților din : Berlin, Edinburgh, Heidelberg, Ierusalim, Kiel, Lima, Paris, Stuttgart, Tübingen și Ulm.

"[...] the only quality which all human beings without exception possess is uniqueness [...]."

W.H. Auden¹

"Reconceptualizing the Human" concentrates in its second part ("Magnus Hirschfeld's Concept of Sexual Emancipation and the Post-modern Grasp of Sexual Ineffability") on Hirschfeld's (1868-1935) understanding of *Sexualaufklärung*, a comprehensive program of sexual liberation resulting from the dissolution of binomial sexuality. Furthermore, the study examines how the Darwinian-inspired principle of continuity that Hirschfeld initially deployed in the area of sexuality eventually became a tool for his critical deconstruction of racial and cultural fixities. In the final section, some contemporary attempts to cope with radical sexual individuality are assessed in light of Hirschfeld's core insights.

Key-words: *normativity of sexual binarity, sexual intermediarity, sexual emancipation.*

¹ AUDEN, W.H.: "C.P. Cavafy." In: Auden, W .H.: Forewords and Afterwords. Selected by Edward Mendelson. New York: Vintage International, 1989, p. 335. [publicată inițial în: Auden, W.H.: Introduction to the Complete Poems of Cavafy. Translated by Rae Dalven. With an Introduction by W.H. Auden. New York: Harcourt, Brace and World / London: Hogarth Press, 1961.] Traducere: "[...] singura calitate pe care toate ființele umane o au fără excepție este unicitatea [...]"

1. SEXUALAUFLÄRUNG CA PROGRAM LIBERTARIAN

Deși demontarea de către Darwin a diviziunii dintre specii și dislocarea stăpânirii omului asupra creației au fost recunoscute în final drept contribuții decisive la procesul istoric anevoios al Iluminismului - *Aufklärung* -, dezorganizarea radicală a hiatusului care constituie binomul mascul/femelă a fost cu greu percepută ca o amenințare la stabilitatea paradigmelor convenționale ale sexualității. Abia după extinderea și configurarea sistematică de către Hirschfeld a bisexualității darwiniste în cadrul doctrinei intermediarilor sexuali, au devenit vizibile anvergura și avântul hotărâtor ale „Sexualaufklärung.” Hotărât să facă lumină în acele zone obscure ale prejudecăților și jumătăților de adevăr în evaluarea sexualității, Hirschfeld a fondat și a devenit editor în 1929 al publicației periodice *Die Aufklärung. Monatsschrift für Sexual- und Lebensreform (Iluminismul. Publicație lunară pentru reformarea sexualității și vieții)*, în timp ce se afla în curs de publicare sinteza în cinci volume a operei sale de o viață, mai sus amintita *Geschlechtskunde*. În prezentarea editorială a primului număr intitulat „Was Wir Wollen” („Ce vrem noi”), el a declarat cu onestitate: „Noi vrem să luptăm pentru libertatea umanității, în condițiile excluderii oricărei dușmăanii personale, într-o manieră pur intelectuală și cu obiectivitate, cu toate acele arme oneste pe care ni le pune la dispoziție investigația minuțioasă.”¹ „Armele oneste” folosite de Hirschfeld sunt destinate să pună în evidență parohialismul „moravurilor” (*Sitten*) occidentale care nu țin seama de, sau reduce la tăcere faptele stabilite de știință, și totodată împiedică apariția unei moralități (*Sittlichkeit*), cu adevărat universale, a sexualității. Hirschfeld își exprimă în termeni deloc echivoci intenția de a înlocui fundamentele teologice ale sexualității cu premise științifice bine fundamentate, apte să împiedice conflictul nenesar dintre legile naturale și legile omenești, știință și morală, sau într-adevăr între „adevărul pur și adevărata puritate.”² Pe deplin conștient de importanța

¹ HIRSCHFELD, Magnus: Was Wir Wollen. In: Die Aufklärung. Monatsschrift für Sexual- und Lebensreform. Herausgegeben von Magnus Hirschfeld und Maria Krusche. I, 1 (1929), p. 3: "Wir wollen für die Freiheit des Menschen kämpfen unter Ausschluß jeder persönlichen Gehässigkeit, rein geistig und sachlich, mit jenen sauberen Waffen, wie sie uns die exakten Forschungen liefern."

² HIRSCHFELD, Magnus: Was Wir Wollen, op. cit., p. 1.

sarcinii impuse de „nefericirea sexuală”¹ a umanității secolului al douăzecilea, Hirschfeld își păstrează cu înțelepciune realismul în evaluarea șanselor de a învinge ignoranța față de problemele legate de sexualitate întreținute de Creștinismul ideologic și derivatele sale secularizate. Astfel, după ce subliniază faptul că „noi nu putem decât să aprindem lumina, dar depinde de voi [cititorii] dacă intrați în cocioaba întunecată a ignoranței”,² Hirschfeld își încheie editorialul cu o referire explicită la Iluminismul clasic al secolului al optsprezecelea: „Și așa cum în urmă cu 150 de ani Iluminismul a însemnat sfârșitul absolutismului politic, tot astfel «Iluminismul» nostru [*Aufklärung*] urmărește un țel cu nimic mai puțin important: sfârșitul absolutismului moravurilor [*Sitte*], acea autocrație care, necruțătoare și naivă, vrea să confere validitate doar propriilor concepții pietrificate: sfârșitul slugărniceii.”³ Deși Hirschfeld nu a considerat editorialul un loc

¹ HIRSCHFELD, Magnus: Was Wir Wollen, op. cit., p. 6: "[...] das geschlechtliche Elend [...]." În mod tipic pentru el, Hirschfeld a considerat opera sa științifică de sexologie, încă de la început, un corp de cunoștințe care ar trebui pus în serviciul nemijlocit al umanității. În acest sens, primul său tratat de sexologie din 1896, intitulat *Sappho and Socrates. Or How to Explain the Love of Men and Women to Persons of Their Own Sex* (Ramien, Th. [=Magnus Hirschfeld]: Sappho und Sokrates oder Wie erklärt sich die Liebe der Männer und Frauen zu Personen des eigenen Geschlechts? Leipzig: Verlag von Max Spohr, 1896. A doua ediție: 1902 sub numele lui Hirschfeld.) și alte scrieri timpurii au fost programatic destinate să răspândească lumina *Aufklärung*-ului în privința atitudinii față de sexualitățile atipice și a rolului lor în natură și societate. Vezi, spre exemplu: [Hirschfeld, Magnus:] Was muss das Volk vom Dritten Geschlecht wissen! Eine Aufklärungsschrift [What Should the People Know About the Third Sex. An Information Pamphlet] herausgegeben vom wissenschaftlich-humanitären Comitee. Mit Illustrationen. Leipzig: Verlag von Max Spohr, 1901; and Hirschfeld, Magnus: Die Kenntnis der homosexuellen Natur eine sittliche Forderung [The Knowledge of the Homosexual Nature – An Ethical Demand]. Mit einem Anhang: Die Bewertung anderer anormaler Triebe vom ärztlichen Standpunkt. Eine wissenschaftliche gemeinverständliche Darlegung. Charlottenburg-Berlin: Fritz Stolt, Verlagsbuchhandlung, 1907.

² HIRSCHFELD, Magnus: Was Wir Wollen, op. cit., p. 7: "[...] wir können das Licht nur entzünden, an ihnen [den Lesern] ist es, es in die dunklen Hütten der Unwissenheit zu tragen."

³ HIRSCHFELD, Magnus: Was Wir Wollen, op. cit., p. 7: "Und wie vor 150 Jahren die 'Aufklärung' das Ende des politischen Absolutismus bedeutet hat, so soll unsere 'Aufklärung' ein nicht minderes Ziel verfolgen: Das Ende des Absolutismus der Sitte, jene Selbstherrlichkeit, die ungütig und weltfremd nur die eigene versteinte Anschauung über Moral gelten lassen will, kurz: Das Ende des Muckertums."

potrivit pentru a aduce în discuție controversele și sarcinile sexologiei sale, reformele pe care a căutat să le prezinte sunt o consecință a modului lui de a înțelege diferența sexuală nu ca pe o caracteristică a grupurilor sau claselor, ci a indivizilor de neînlocuit în întinderea umanului. Conștient de faptul că absolutismul hrănește servilismul nu doar în limitele guvernării politice, Hirschfeld are în vedere lichidarea lui acolo unde pretinsa universalitate a moravurilor sexuale provinciale este invocată pentru a subjugă indivizii. Coerent cu proiectul etic libertarian al Iluminismului, sfârșitul servilismului sexual apără dezvoltarea diferențelor sexuale ale individului în cadrul unei istorii universale eliberată de povara teleologiilor teologice.

2. UMANITATEA CA DIVERSITATE: SEXUALITATE ȘI RASĂ

Angajamentele critice care stau la baza atitudinii emancipatoare a lui Hirschfeld nu s-au limitat la contestarea schemei distribuționale a sexualității binomiale. Ca reacție împotriva ascensiunii Nazismului, Hirschfeld a schițat, către sfârșitul vieții, o conceptualizare a rasei bazată pe ipoteze biologice comparabile cu cele ale doctrinei intermediarilor sexuali și care l-au condus la rezultate deconstructive asemănătoare.¹ Cele mai cuprinzătoare elaborări cu privire la rasă sunt expuse în *Phantom Rasse* (*Fantoma rasei*), care a început să fie publicată în 1934 sub forma unei serii de articole, într-un ziar de limbă germană din Praga, dar care a rămas nefinalizată datorită morții neașteptate a lui Hirschfeld, pe 14 mai 1935.² În

¹ Vezi, BAUER, J. Edgar: *Deconstruction and Liberation: On Magnus Hirschfeld's Universalization of Sexual Intermediariness and Racial Hybridity*. In: *Gender Studies Here and Now*. Ed. By FOTIM [Foundation of Tertiary Institutions of the Northern Metropolis, Johannesburg, South Africa], CD-ROM Format, ISBN 0-9584986-4-4, Johannesburg and Pretoria, South Africa, 2006. Studiul poate fi accesat, de asemenea, la: Magnus Hirschfeld Archive for Sexology, Humboldt-Universität zu Berlin, 2009: <http://www2.huberlin.de/sexology/BIB/bauer01.htm>.

² Vezi, HIRSCHFELD, Magnus: *Phantom Rasse. Ein Hirngespinnst als Weltgefahr*. In: *Die Wahrheit* (Prague), Jahrgang 13 (1934) Nr. 44-50/52; Jahrgang 14 (1935) Nr. 1-9 and 12-15. Date fiind dificultățile în localizarea ziarului praghez și a pasajelor din el, următoarele trimiteri pot facilita o mai detaliată consultare: Hirschfeld, Magnus: *Phantom Rasse. Ein Hirngespinnst als Weltgefahr*. In: *Die Wahrheit*. Prag, Jahrgang 13 (1934) Nr. 44, pp. 7-8; Nr. 45, pp. 7-8 (1. Fortsetzung); Nr. 46, pp. 7-8 (2. Fortsetzung); Nr. 47, pp. 7-8 (3. Fortsetzung); Nr. 48, pp. 7-8 (4. Fortsetzung); Nr. 49, pp. 7-8 (5. Fortsetzung); Nr. 50/52, pp. 11-12 (6. Fortsetzung) – Jahrgang 14 (1935) Nr. 1, pp. 7-8 (7. Fortsetzung); Nr. 2, pp. 7-8 (8. Fortsetzung); Nr. 3, pp. 7-8 (9. Fortsetzung); Nr. 4, pp. 7-8 (10. Fortsetzung); Nr. 5, pp. 7-8 (11. Fortsetzung); Nr. 6,

mod asemănător argumentelor din domeniul sexologiei, Hirschfeld a susținut că nu există diferențe clare, stabile între rase, ci doar variații rasiale graduale în rândul indivizilor. Astfel, premisa sexologică că toate ființele umane sunt intermediari sexuali, este dublată de aserțiunea că, „strict vorbind, din punct de vedere al biologiei, toate ființele umane sunt hibride.”¹ Ca și în cazul doctrinei sale sexologice, ideile lui Hirschfeld despre rasă urmează premisa lui Jean-Baptiste Lamarck potrivit căreia, în ceea ce privește plenitudinea infinită a caracteristicilor și formelor moștenite, „toate clasificările ființelor vii sunt în mod esențial doar «instrumentalități artificiale»: Natura însăși [...] nu recunoaște nici clase nici specii.”² Deși gândirea nereflexivă atribuie naturii limite categoriale considerate necesare pentru facilitarea manipulării sale, observarea și evaluarea atentă a plenitudinii naturii promovează – potrivit interpretării lui Hirschfeld – un sens al umanității ireconciliabil cu schemele reduționiste ale clasificării sexuale și rasiale folosită în procesele de identificare de sine și colectivă de-a lungul istoriei. Astfel, dublând rezultatele deconstrucțiilor sale sexologice, analiza lui Hirschfeld a schemelor închise ale distribuției rasiale face ca grupările rasiale să pară *ficțiuni* taxonomice care pălesc în fața unicității rasiale a indivizilor. Pe această bază, Hirschfeld se opune înțelegerii fasciste și fascistoide de sine eronate a culturii ca un produs al „purității” rasiale,

pp. 7-8 (12. Fortsetzung); Nr. 7, pp. 7-8 (13. Fortsetzung); Nr. 8, pp. 7-8 (14. Fortsetzung); Nr. 9, pp. 7-8 (14. (sic) [=15.] Fortsetzung); Nr. 12, pp. 11-12 (16. Fortsetzung); Nr. 13, pp. 9-10 (17. Fortsetzung); Nr. 14, pp. 7-8 (18. Fortsetzung); Nr. 15, pp. 7-8 (19. Fortsetzung).

¹ HIRSCHFELD, Magnus: Phantom Rasse. Ein Hirngespinnst als Weltgefahr (8. Fortsetzung). In: Die Wahrheit (Prague) 14, 2 (1935) [Subtitlul paragrafului: „Bastarde” und „Reine Linie”]: „Biologisch genau genommen, sind alle Menschen Bastarde [...]” Există o versiune editată în Londra a acestui text: Hirschfeld, Magnus: Racism. Translated and edited by Eden & Cedar Paul. London: Victor Gollancz Ltd., 1938. Pasajul corespunzător se găsește la pagina 198.

² Hirschfeld, Magnus: Phantom Rasse. Ein Hirngespinnst als Weltgefahr (12. Fortsetzung). In: Die Wahrheit (Prague) 14, 6 (1935) [Subtitlul paragrafului: *Menschliche Varianten und Typen*]: „Schon einer der größten Naturforscher Frankreichs, Lamarck, hatte mit Rücksicht auf die unendliche Fülle ererbter Eigenschaften und Erscheinungen gesagt, daß alle Einteilungen der Geschöpfe im letzten Grunde nur ‘künstliche Mittel’ seien: die Natur selbst [...] kennt weder Klassen noch Arten.”

subliniind că „cultura este rezultatul amestecului rasial, și numai acest amestec ne poate salva de barbarie.”¹

3. UMANITATEA CA DIVERSITATE: CULTURA

În lucrările sale referitoare la rasă, Hirschfeld s-a inspirat cu siguranță din propria sa experiență de evreu nonarian trăită în Asia, în timpul călătoriei sale în jurul lumii întreprinsă între 1930 și 1932, luând contact cu cea mai mare diversitate culturală produsă vreodată de spectrul rasial al umanității. Este semnificativ faptul că, atunci când descrie diversitatea sexuală, rasială și culturală în relatările sale de călătorie, Hirschfeld nu consideră de la sine înțeles că moravurile occidentale (sau oricare alte moravuri) ar putea oferi paradigma necesară în judecarea și condamnarea limitelor Asiei în privința abordării acestei diversități. În schimb, Hirschfeld crede că articulațiile orientale și occidentale ale sexualității, și astfel, ale rasei, sunt în mod esențial înrudite, iar configurațiile deficiente din cadrul unui continuum cultural implică o analiză ca întreg. Pentru a elucida această înrudire culturală Hirschfeld face apel la un exemplu. El arată că diferența dintre gestul lovirii cu palma a pântecului, specific populației ceyloneze, și gestul lovirii cu palma a feselor, specific dansatorilor bavarezi, abia dacă este mai mare decât aceea dintre inelele purtate în nas ale femeilor indiene și cerceii purtați de femeile europene.² Fiind „în mod esențial la fel”³, astfel de manifestări și accesorii vestimentare, sugerează că, în fond, nu există nicio diferență esențială între oamenii „primitivi” și cei „civilizați.”⁴ Ca și în cazul individuației sexuale sau rasiale, Hirschfeld consideră specificitatea culturală a moravurilor, instituțiilor și artefactelor nu un rezultat al calităților distinctive și izolate, ci al diferențelor graduale în cadrul unei totalități deschise. Pe această bază, orice realizare culturală concretă poate fi

¹ HIRSCHFELD, Magnus: *Phantom Rasse. Ein Hirngespinnst als Weltgefahr* (14 [actually: 15.] Fortsetzung). In: *Die Wahrheit* (Prague) 14, 9 (1935) [Titlul paragrafului: *Zoologischer Rasseglauben* (sic)]: "Die Kultur ist ein Ergebnis der rassischen Vermischungen, und nur diese Vermischung rettet vor der Barbarei."

² Vezi, HIRSCHFELD, Magnus: *Die Weltreise eines Sexualforschers*. Brugg (Schweiz): Bözberg-Verlag, 1933, p. 198.

³ HIRSCHFELD, Magnus: *Die Weltreise eines Sexualforschers*, op. cit., p. 198: "Im Grunde ist es das Gleiche."

⁴ HIRSCHFELD, Magnus: *Die Weltreise eines Sexualforschers*, op. cit., p. 150: "Auch in dieser Hinsicht sind zwischen 'Natur'- und 'Kultur'-Völkern keine wesentlichen Unterschiede vorhanden."

nu doar înțeleasă prin intermediul relației sale cu continuitatea din care face parte, dar și criticată prin evaluarea potențialităților sale nerealizate. Conștient de „opoziția dintre vastitatea grandioasă a Naturii și meschinăria și îngusteimea spiritului specifice omului”,¹ Hirschfeld a insistat asupra înrudirii și relativității fenomenelor pe care le discută, refuzând, în principiu, să atribuie un statut paradigmatic oricărei realizări concrete ale potențialităților diversității umane. Astfel, dintr-o perspectivă hirschfeldiană, concretizările umanului pot fi doar obiecte, nu și criterii ale criticii.

4. DE LA PERFECTIBILITATEA CUNOAȘTERII SEXUALE LA ÎNFĂPTUIREA DREPTĂȚII SEXUALE

Cu toate încursiunile sale în teoria raselor și etnologie, Hirschfeld și-a păstrat constant interesul față de sexualitate, conștient cum era de nuanțele și complexitatea care marchează mult mai profund și cuprinzător unicitatea individului decât orice altă schemă diferențială. De aceea, Hirschfeld a dezvoltat un program amplu care se întinde de la recunoașterea lucidă a fundamentului biologic al sexualității umane, la viziuni despre o cultură libertariană care facilitează realizarea potențialităților inerente diversității sexuale ireductibile. Acest vector cuprinzător al concepției lui Hirschfeld despre sexualitate este concentrat în motto-ul vieții sale: *per scientiam ad justitiam*. Date fiind nevoile epocii lui Hirschfeld, sexologia sa și activismul său s-au concentrat asupra celor care au suportat efectele oprimate ale modelului ficțional, dar influent al sexualității binare. Ca urmare, Hirschfeld a lăsat pentru un timp la o parte emanciparea opresorilor înșiși care, înțelegând greșit propria lor intermediaritate sexuală, s-au simțit (și se simt) liberi să priveze pretinsele minorități sexuale de opțiuni de viață pe care și le refuză și ei înșiși. Pentru că strategiile emancipatoare ale lui Hirschfeld aveau ca scop câștigarea simpatiei și înțelegerii față de aceste minorități din partea celor care se consideră „normali” potrivit schemei dihotomice, ar fi fost contraproductiv să insiste asupra faptului că premisa de natură sexuală fundamentală a acestei pretinse majorități era lipsită de temei. Independent de această concesie pur tactică, Hirschfeld a căutat, totuși, cu insistență, să depășească ipostazierea categoriilor sexuale, recunoscând în același timp legitimitatea, conferită de utilitatea lor în cercetare și terapie, a reducățiilor

¹ HIRSCHFELD, Magnus: Die Weltreise eines Sexualforschers, op. cit., p. 221: "[...] der [...] Gegensatz zwischen der gewaltigen Größe der Natur and der menschlichen Kleinheit und Kleinigkeit."

categoriale provizorii. În acest cadru, doctrina stadiilor intermediare ale sexualității reconceptualizează înțelegerea constituțiilor sexuale, în principiu, ca pe o sarcină asimptotică influențată de conștientizarea caracterului în mod esențial inefabil al diferențelor sexuale ale indivizilor.¹ Date fiind limitele inerente ale oricărui țel epistemic, decalajul dintre cunoașterea sexualului și implementarea ei în numele dreptății sexuale devine spațiul real al individului nesubsumabil categorial, a cărui eliberare sexuală începe cu răsturnarea regimurilor închise ale genului care constrâng diversificările inepuizabile ale sexului natural.² Corespunzător, „naturalismul” specific concepției lui Hirschfeld despre diversitatea sexuală radicală deschide drumul înfăptuirii a ceea ce juristul și omul de știință Rudolf Goldscheid³ și Hirschfeld⁴ după el numeau „drepturile umane sexuale” (*sexuelle Menschenrechte*). Pe acest fundal, accentele critice ale sexologiei lui Hirschfeld demască pretinsa „certitudine nechestionată” că în mod evident individul uman poartă marca includerii în unul din cele două sexe, ca o sursă majoră de autoalienare. În esența sa, moștenirea hirschfeldiană ne ajută să păstrăm viu în minte faptul că drepturile sexuale

¹ Vezi, BAUER, J. Edgar: "43 046 721 Sexualtypen." Anmerkungen zu Magnus Hirschfelds Zwischenstufenlehre und der Unendlichkeit der Geschlechter. In: Capri 33 (Dezember 2002), pp. 23-30; Bauer, J. Edgar: Geschlechtliche Einzigkeit. Zum geistesgeschichtlichen Konnex eines sexualkritischen Gedankens. In: Capri 34 (November 2003), pp. 22-36. Aceste articole pot fi accesate la: Magnus Hirschfeld Archive for Sexology, Humboldt-Universität zu Berlin, 2009: <http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/bauer18.htm> și <http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/bauer19.htm>.

² Vezi, BAUER, J. Edgar: Magnus Hirschfeld: *per scientiam ad justitiam*. Eine zweite Klarstellung. In: Mitteilungen der Magnus-Hirschfeld-Gesellschaft 33/34 (Dezember 2002), pp. 68-90. Articolul poate fi accesat la: Magnus Hirschfeld Archive for Sexology, Humboldt-Universität zu Berlin, 2009: <http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/bauer06.htm>.

³ Inițial, termenul a fost pus în circulație de Goldscheid la conferința *World League for Sexual Reform* din 1930. Vezi, Goldscheid, Rudolf: Zur Geschichte der Sexualmoral. In: Sexualnot und Sexualreform. Verhandlungen der Weltliga für Sexualreform. IV. Kongress abgehalten zu Wien vom 16. bis 23. September 1930. Redigiert von Dr. Herbert Steiner. Wien: Elbemühl-Verlag, 1931, pp. 279-302, în special pp. 299-300.

⁴ Vezi, HIRSCHFELD, Magnus: Was will die Zeitschrift «Sexus»? In: *Sexus. Internationale Zeitschrift für die gesamte Sexualwissenschaft und Sexualreform*. Herausgegeben vom Institut für Sexualwissenschaft, Berlin. 1 (1933), pp. 4-5.

ale individului pot doar să fie sancționate sau protejate în lumina deschiderii către sursele corporale din care omul apare în splendoarea tulburătoare a diversității sale.

5. HIRSCHFELD ȘI CRITICA ACTUALĂ A SCHEMELOR FINITE ALE DISTRIBUȚIEI SEXUALE

5.1. *Sexuelle Zwischenstufenlehre* a lui Hirschfeld cuprinde două premise esențiale: universalizarea intermediarității sexuale de-a lungul liniilor teoriei evoluției a lui Charles Darwin, și înțelegerea individului ca întruchipând o constituție sexuală unică, interpretabilă în cadrul continuumului multistratificat al sexualului. Răsturnarea definitivă a dihotomiei sexuale și suplimentările finite ale acesteia a constituit un obstacol major în calea receptării teoretice a perspectivei centrale a lui Hirschfeld chiar de la apariția sa. Date fiind ignorarea generală și interpretările eronate ale operei sale chiar printre oamenii de știință ai sexualității, vorbitori de limbă germană,¹ nu este surprinzător că un interpret atent și sofisticat ca Eve Kosofsky Sedgwick l-a considerat în mod greșit pe Hirschfeld „un apărător al celui de «al treilea sex».”² Indiferentă față de elaborarea detaliată și riguroasă de către Hirschfeld a argumentelor care justifică de ce el a respins termenul,³

¹ Vezi, BAUER, J. Edgar: Magnus Hirschfelds *Zwischenstufenlehre* und die *Zwischenstufentheorie* seiner Interpreten. Notizen über eine rezeptionsgeschichtliche Konfusion. In: Capri 35 (April 2004), pp. 36-44; și Bauer, J. Edgar: Die Devise und ihr Nachklang. Zur allerneuesten Fortsetzung der Nicht-Rezeption von Magnus Hirschfelds *sexueller Zwischenstufenlehre*. In: Capri 39 (Oktober 2006), pp. 7-26. Eseurile pot fi accesate la: Magnus Hirschfeld Archive for Sexology, Humboldt-Universität zu Berlin: <http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/bauer17.htm> și <http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/devise.htm>.

² SEDGWICK, Eve Kosofsky: *Epistemology of the Closet*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1990, p. 88: "a believer in the 'third sex.'"

³ Deși Hirschfeld folosește uneori termenul și încearcă să-i stabilească domeniul semantic, el subliniază în *Berlins Drittes Geschlecht* (1904), că conceptul este "nicht gerade sehr treffend" ("într-adevăr puțin potrivit") și "nicht gerade glücklich" ("nu tocmai fericit"), dar totuși mai bun decât cuvântul "homosexuell" ("homosexual"), care pune accentual pe manifestarea actelor sexuale sau pe intenția de a le realiza. (Hirschfeld, Magnus: *Berlins Drittes Geschlecht* [1904]. Mit einem Anhang. Paul Näcke: Ein Besuch bei den Homosexuellen in Berlin. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Manfred Herzer. Berlin: Verlag rosa Winkel, pp. 10, 14.) Mai mult, în răspunsul său din 1919 către G. Fritsch, Hirschfeld subliniază faptul că el nu a folosit expresia «al treilea sex» în publicațiile sale științifice, dar a folosit, în

Sedgwick s-a bazat necritic pe literatura secundară în descrierea sa a propriilor idei fundamentale,¹ și a sfârșit – probabil fără să-și dea seama – prin a se alătura interpretării, evident eronate, formulate de Freud sexologului.²

5.2. Fără a menționa vreodată doctrina lui Hirschfeld a stadiilor sexuale intermediare sau interpretarea radicală a individualității sexuale pe care aceasta o implică, meditația literară și teoretică a lui Monique Wittig asupra complexității sexualității și genului conține reflecții care sunt în întregime

schimb, expresia "sexuelle Zwischenstufen" ("stadii sexual intermediare") sau "Geschlechtsübergänge" ("tranziții sexuale"). (Hirschfeld, Magnus: Das angeblich dritte Geschlecht des Menschen. Eine Erwiderung. In: *Zeitschrift für Sexualwissenschaft* 6 (1919), S. 22). În acest sens, ar trebui observat că noțiunea de al treilea sex nu este niciodată folosit ca noțiune tehnică în opera fundamentală a lui Hirschfeld, *Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet* (Cinci volume. Stuttgart: Julius Püttmann, 1926-30) și, ca urmare, nu este inclusă în cuprinzătorul Index al lucrării. ("Registerteil," Volumul 5).

¹ Sedgwick se referă la: Mager, Don: *Gay Theories of Gender Role Deviance*. In: *SubStance* 46 (1985), pp. 32-48. Apoi ea adaugă: "Sursele lui sunt aici John Lauritsen și David Thorstad, *The Early Homosexual Rights Movement* (New York: Times Change Press, 1974), și James D. Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany* (New York: Arno Press, 1975)." (Sedgwick, Eve Kosofsky: *Epistemology of the Closet*, op. cit., p. 88: "His sources here are John Lauritsen and David Thorstad, *The Early Homosexual Rights Movement* (New York: Times Change Press, 1974), and James D. Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany* (New York: Arno Press, 1975)."). Astfel, afirmația lui pare să se bazeze nu pe o familiarizare cu opera lui Hirschfeld, ci doar pe referințele secundare ale textelor lui.

² Freud a scris convingător într-un text care îl avea în vedere în primul rând pe Hirschfeld: "Die homosexuellen Männer, die in unseren Tagen eine energische Aktion gegen die gesetzliche Einschränkung ihrer Sexualbetätigung unternommen haben, lieben es, sich durch ihre theoretischen Wortführer als eine von Anfang an gesonderte geschlechtliche Abart, als sexuelle Zwischenstufen, als ein 'drittes Geschlecht' hinstellen zu lassen." (Freud, Sigmund: *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*. In: Freud, Sigmund: *Studienausgabe*. Band X: *Bildende Kunst und Literatur*. Hrsg. von Alexander Mitscherlich u.a. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1969, p. 124). / "Bărbaților homosexuali care săvârșesc acțiuni energice împotriva unei restricții legale în privința activităților lor cu caracter sexual, le place ca purtătorii lor teoretici de cuvânt să îi prezinte ca deviați sexual, adică din capul locului diferiți, ca stadii sexuale intermediare, și ca reprezentanți ai unui al „treilea sex“.

coerente cu premisele hirschfeldiene fundamentale.¹ În eseuul său filosofic intitulat *Paradigm*, Wittig atrage atenția în legătură cu abordarea sa a subiectivității sexuale dincolo de alienare: „Pentru noi există, se pare, nu unul sau două sexe, ci multe (cf. Guattari/Deleuze), la fel de multe sexe câți indivizi există.”² Pentru că utopia lesbiană pe care o preconizează Wittig nu poate fi decât una întrucât este pentru toți, realizarea ei presupune ca subsumarea ființelor umane față de categoriile diferențierii sexuale să cedeze în fața evidenței de netăgăduit că fiecare Subiectivitate este marcată de o sexualitate individualizată și imposibil de clasificat.³ Cu toate acestea, tocmai

¹ Pentru o evaluare a concepției lui Wittig în acest sens, vezi: Bauer, J. Edgar: *Mêmeté and the Critique of Sexual Difference: On Monique Wittig's Deconstruction of the Symbolic Order and the Site of the Neuter*. In: *Ctheory*. Editors: Arthur and Marilouise Kroker. December 8, 2005. <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=498>. Acest eseu poate fi accesat, de asemenea, la: Magnus Hirschfeld Archive for Sexology, Humboldt-Universität zu Berlin: <http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/bauer14.htm>. Versiunea printată: *Mêmeté and the Critique of Sexual Difference: On Monique Wittig's Deconstruction of the Symbolic Order and the Site of the Neuter*. In: *Proceedings of the Conference on New Social Movements and Sexuality*. Sofia University, Sofia, Bulgaria, 8-9 October 2004. Washington, D.C.: The Woodhull Freedom Foundation and Federation, 2006.

² WITTIG, Monique: *Paradigm*. In: Stambolian, George and Elaine Marks: *Homosexualities and French Literature. Cultural Contexts / Critical Texts*. Preface by Richard Howard. Ithaca and London: Cornell University Press, 1979, p. 119. Iată varianta franceză a textului: “Pour nous, il existe semble-t-il non pas un ou deux sexes mais autant de sexes (cf. Guattari/Deleuze) qu’il y a d’individus.” (Wittig, Monique: *La pensée straight*. Paris: Éditions Balland, 2001, pp. 107-108.) Lucrarea nu a fost inclusă în ediția engleză anterioară a cărții: *The Straight Mind and Other Essays*. (Boston: Beacon Press, 1992.) Textul la care se referă “Guattari/Deleuze” este inclus în: Deleuze, Gilles and Félix Guattari: *Capitalisme et Schizophrénie. L’Anti-Œdipe. Nouvelle édition augmentée*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1999, p. 352.

³ Indiferent dacă Wittig l-a citit sau nu pe Hirschfeld, este foarte probabil ca ea să fi fost totuși familiarizată cu *Race d’Ep. Un siècle d’images de l’homosexualité*, cartea mai tânărului său contemporan, francezul Guy Hocquenghem, în care sunt prezentate unele din premisele centrale ale *sexuelle Zwischenstufenlehre* a lui Hirschfeld. Un pasaj grăitor al prezentării ne spune: “Le docteur pensait que nous sommes TOUS, d’une manière ou d’une autre, des degrés intermédiaires entre l’homme et la femme, et il avait entrepris de le prouver. ‘De vous à moi, Hélène’, il me disait souvent, ‘quelles sont les vraies différences? J’ai un clitoris plus développé et perforé, vous un bassin plus large, c’est tout, questions de nuances, en somme.’” (Hocquenghem, Guy: *Race d’Ep, Un siècle d’images de l’homosexualité*. Avec la collaboration iconographique de Lionel Soukaz. Paris:

acest aspect al gândirii lui Wittig s-a bucurat cel mai puțin de atenția critică din partea teoreticienilor feminismului și reprezentanților *queer studies*. O astfel de neglijență merită semnalată întrucât, așa cum a sugerat istoricul sexualității, William B. Turner, relevanța filosofică a *queer studies* nu este doar aceea că este o provocare la adresa conținuturilor specifice anumitor categorii sexuale sau de gen, ci mai curând aceea că ridică problema statutului epistemologic al categoriilor ca atare.¹

5.3. Lucrarea *Gender Trouble* a lui Judith Butler cuprinde un capitol rezervat lui Wittig, una dintre cele argumentate, complete și detaliate analize ale operei sale. Destul de interesant, Butler citează pasajul menționat mai sus din *Paradigm* în care Wittig se referă la Félix Guattari și Gilles Deleuze. În ciuda caracterului filosofic al interpretării sale, Butler se grăbește să conchidă că afirmațiile referitoare la individualizarea sexuală făcute de Wittig sunt complet de neacceptat. Ca și cum ar reacționa la o provocare intelectuală nejustificată, Butler evită orice discuție despre rolul sistematic central jucat de pasaj în opera lui Wittig și se mulțumește să declare: „Proliferarea nelimitată a sexelor [...] implică logic negarea sexului ca atare. Dacă numărul sexelor corespunde numărului de indivizi existenți, sexul nu ar mai avea nicio aplicare generală ca termen: sexul unei persoane ar fi o proprietate radical singulară și nu ar mai putea să funcționeze ca o generalizare utilă sau descriptivă.”² Presupunând că ar fi suficient să

Éditions Libres-Hallier, 1979, pp. 147-148. Emphasis added.) Mai mult, pasajul la care se referă Wittig în care Gilles Deleuze și Félix Guattari menționează expresia “n-sexe” evocă postularea de către Hirschfeld a sexualităților potențial infinite. Nu este probabil o coincidență faptul că, deși Hirschfeld a calculat în lucrarea sa existența a “43,046,721 *Sexualtypen*” pe baza unei estimări foarte ample a variabilelor sexuale (vezi, Hirschfeld, Magnus: *Geschlechtskunde*, op. cit., Vol. I, pp. 594-599), Félix Guattari a editat, în același an în care *L’Anti-Œdipe* a fost publicată pentru prima dată, o lucrare (care cuprindea și contribuțiile lui Gilles Deleuze și Guy Hocquenghem) intitulată: *Trois Milliards de Pervers. Grande Encyclopédie des Homosexualités* (Paris: Recherches, 1973). Dincolo de contingențele statisticilor și calculelor, Hirschfeld – ca și Guattari și Deleuze – s-a condus după premisa fundamentală: “*Die Zahl der denkbaren und tatsächlichen Sexualtypen ist unendlich [...]*.” (“Numărul tipurilor sexuale imaginabile și reale este infinit [...].”) (Hirschfeld, Magnus: *Geschlechtskunde*, op. cit., Vol. I, p. 599).

¹ See TURNER, William B., *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia: Temple University Press, 2000, p. 8.

² BUTLER, Judith: *Gender Trouble*, op. cit., p. 151: “The limitless proliferation of sexes [...] logically entails the negation of sex as such. If the number of sexes

amintim în trecut care ar fi, în concepția sa, implicațiile regretabile ale poziției lui Wittig, Butler evocă spectrul sfârșitului sexualității, dar fără a discuta consistența argumentelor care sprijină concepțiile lui Wittig despre individul sexuat. Ca și cum nevoile urgente și strategiile politicii sexuale, așa cum le concepem astăzi, ar putea justifica respingerea unui adevăr obținut cu răbdare, Butler invocă pragmatica generalizărilor împotriva *scandalonului* singularității nesubsumabile conceptual.

5.4. Dată fiind coerența înțelegerii de către Monique Wittig a individualității sexuale radicale cu miezul doctrinei lui Hirschfeld, pare prudent să presupunem că reacția spontană a lui Butler față de concepția lui Hirschfeld despre unicitatea sexuală ar fi una de respingere. Cu toate acestea, o evaluare atentă a principiilor de organizare a *Geschlechtskunde* ar fi putut să o convingă să nu susțină că afirmația lui Wittig potrivit căreia diversitatea sexuală este identică cu diversitatea indivizilor, ar implica „negarea sexualității ca atare.” Așa cum s-a discutat, conștiința critică a caracterului provizoriu și perfectibilității oricărei intenții clasificatorii *in sexualibus* nu este o respingere a diagnosticului și consecvenței emancipatorii a schemelor taxonomice, ci o aluzie la faptul că acestea pot fi aplicate cu succes doar în cadrul unui demers asimptotic care recunoaște în principiu complexitatea ireductibilă a devenirii sexuale a individului. Dată fiind aplicabilitatea limitată a categoriilor sexuale și postularea deversificării potențial infinite a sexualității, situația lui *individuum ineffabile* trimite la o istorie concepută libertarian ca domeniu în care subiectivitățile își actualizează potențialul sexual unic care iese la iveală din adâncimile corporalității. În strict acord cu motto-ul vieții sale: *per scientiam ad justitiam*, Hirschfeld ne oferă un model al sexualității care se dovedește a fi în aceeași măsură riguros și critic din punct de vedere teoretic, și libertarian din punct de vedere etic.

5.5. Dacă Butler ar fi fost familiarizată cu doctrina lui Hirschfeld, ar fi avut o perspectivă intelectuală mai largă, în evaluarea răsturnării de către Wittig a limitelor categoriale, decât cea pe care i-o oferă teoria franceză. Chiar mai important, gândirea lui Hirschfeld i-ar fi oferit lui Butler instrumente mult mai potrivite decât cele oferite de Foucault pentru a-și

corresponds to the number of existing individuals, sex would no longer have any general application as a term: one's sex would be a radically singular property and would no longer be able to operate as a useful or descriptive generalization."

dezvolta unele din cele mai valoroase intuiții ale sale. În acest sens, merită să amintim lucrarea amplu documentată a lui Butler, intitulată „Doing Justice to Someone: Sex Reassignment and Allegories of Transsexuality,” și inclusă în cartea sa *Undoing Gender* (2004). În eseuul său, Butler se concentrează asupra cazului juridic și psihiatric al lui David Reimer, născut cu cromozomii XY, dar al cărui penis a fost puternic afectat la vârsta de opt luni în timpul unei operații eșuate de rectificare de fimoză. În încercarea de a atenua efectele acestui accident, corpul medical a decis că Reimer ar trebui crescut ca fetiță. Copilului i s-a pus numele Brenda și apoi a fost castrat. Datorită rezistenței lui/ei la tratamentul chinuitor la care a fost supus(ă), medicii Brendei i-au oferit posibilitatea de a „reveni” la statutul de băiat, așa cum se născuse. În analiza eșecului lui Reimer de a se conforma normei sexuale binare, Butler subliniază în mod pertinent că „ceea ce este uman în el iese la iveală tocmai prin acele căi prin care el nu poate fi pe de-a-ntregul recunoscut, complet disponibil, complet subordonat unei categorii.”¹ Evaluând provocările teoretice cărora le-au dat naștere biografia și istoria clinică a lui Reimer, Butler continuă chiar să afirme că „ceva” din discursul lui Reimer devine inteligibil în afara cadrului fixat de modul de înțelegere acceptat, și că inefabilul care marchează discursul său devine „un eu care se află *dincolo de discursul însuși*.”² Cu astfel de afirmații, Butler inițiază o mișcare într-un cadru a cărui realitate – sau cel puțin accesibilitate filosofică – fusese în mod repetat negată de propriile sale premise fundamentale. Considerând caracterul irecognoscibil și inefabil al lui Reimer drept ingredientul esențial a ceea ce constituie o provocare la adresa normei care îl/o exclude pe el/ea de la ceea ce este conceputibil uman, Butler începe să abordeze *nolens volens* concepția wittigiană despre individualitatea sexuală pe care ea a respins-o în mod evident în pasajul menționat anterior, și, prin implicație, ajunge să-și asume acel *individum ineffabile* al lui Hirschfeld pe care părea că îl ignoră.

5.6. Elaborările lui Butler referitoare la dificultățile inefabilității sexuale a lui Reimer ar părea la prima vedere să fie semnul unei schimbări ideationale neașteptate. Din păcate, reflecțiile care au urmat nu o conduc pe Butler către o revizuire detaliată a presupuzițiilor sale foucauldienne. Aceasta

¹ BUTLER, Judith: *Undoing Gender*, op. cit., p. 73: "it is precisely the ways in which he is not fully recognizable, fully disposable, fully categorizable, that his humanness emerges."

² BUTLER, Judith: *Undoing Gender*, op. cit., p. 73: "a self that is *beyond discourse itself*." Sublinierea adăugată.

devine în mod special evident dacă ținem seama că deschiderea ei către „noi” genuri – sau către cei a căror recunoaștere a fost respinsă în ciuda faptului că „au existat timp îndelungat” – nu implică reconceptualizarea acelor „genuri” (ca să nu mai vorbim de „sexe”) care scapă condiției liminalității. Astfel, apărarea emancipatoare de către Butler a unui sistem de *gender* destinat să integreze în norma umanului acele forme de *gender* considerate în general anormale, anomice sau atipice, nu pune, totuși, în discuție aplicabilitatea schemei binare în cazul celor care se află între limitele presupusului statut al majorității. Corespunzător, într-o parafrază aprobatoare la adresa argumentelor formulate de mișcarea intersexuală, Butler afirmă categoric: „Există oameni [...] care trăiesc și respiră în interstițiile acestei relații binare, arătând că aceasta nu este exhaustivă; că nu este necesară.”¹ În loc să recunoască că, într-adevăr, nicio ființă umană nu sălășluiește dincolo de granițele acelor „interstii”, Butler acceptă de fapt validitatea dihotomiei sexuale în limitele sexualității non-minoritare. În același timp, ea recunoaște nevoia de a configura modelele de gen al căror scop este de a repara incompletitudinea schemei exclusiviste mascul/femelă printr-un set de adăugiri, dar evită expunerea deficiențelor inerente schemei în numele universalității inevitabile a intermediarității sexuale. În esența sa, panaceul lui Butler împotriva necazurilor provocate de gen (“gender trouble”) ar părea să constea doar în reșezarea sexualității dihotomice într-un cadru care se poate extinde astfel încât să cuprindă minoritățile ce rezistă clasificării binomiale.

5.7. Urmărind să înțeleagă semnificația a ceea ce este inefabil în cazul Brendei, Butler sugerează că spectrul aceluși „ceva” fără de nume, ciudat, pe care ea trebuie să-l fi văzut atunci când s-a uitat în oglindă, l-a făcut în cele din urmă pe David să prețuiască incomensurabilitatea distinctivă între normă și umanitatea lui nerecunoscută, care a încurajat elaborarea discursului său critic. Astfel de exerciții ale percepției de sine și observației de sine se află fără îndoială la originile biografice ale deconstruirii de principiu a sexualității existente și normelor de gen de către indivizi al căror scop este renegocierea domeniului și criteriilor umanului. În elaborările lui Butler această cercetare de sine lasă neatinsă afirmația nejustificată că, cel puțin într-o măsură considerabilă, indivizii pot fi subsumați categoriilor sexualității binare. Pentru că Butler nu critică cu putere efectele alienante

¹ BUTLER, Judith: *Undoing Gender*, op. cit., p. 65: "There are humans [...] who live and breathe in the interstices of this binary relation, showing that it is not exhaustive; it is not necessary."

produse de ideologia binarității sexuale asupra acelor care sunt rezervați în privința reafirmării propriei individualități sexuale, o posibilă emancipare a presupusei majorități sexuale rămâne dincolo de orizontul teoretizării sale. În condițiile cedării premature a lui Butler în față regimului - imaginar, dar plin de consecințe nefaste - al normativității sexuale binomiale, Max Stirner (1806-1856)¹ ar putea fi util în privința reorganizării agendei unei politici sexuale cu adevărat emancipatoare. Într-un pasaj din *Unicul și proprietatea sa*,² care merită menționat, Stirner scrie:

"Die Menschen der Nachwelt werden noch manche Freiheit erkämpfen, die Wir nicht einmal entbehren."³

"Oamenii viitorului își vor croi totuși drum spre acea libertate a cărei lipsă noi nici măcar nu o simțim."⁴

Traducere din limba engleză de Cătălin Stănciulescu și J. Edgar Bauer

¹ Pentru o discuție a ontologiei și libertarianismului său, vezi: Bauer, J. Edgar: Max Stirner: Das Ende des Heiligen. In: Max Stirner e l'individualismo moderno. A cura di Enrico Ferri, introduzione di Francesco de Sanctis. Napoli: Pubblicazioni dell'Istituto Suor Orsola Benincasa, CUEN, 1996, pp. 357-391.

² Aceasta este traducerea literală a titlului operei fundamentale a lui Stirner la care trimite nota următoare.

³ STIRNER, Max: Der Einzige und sein Eigentum. Mit einem Nachwort herausgegeben von Ahlrich Meyer. Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1985, p. 139.

⁴ Pentru o traducere în limba engleză a pasajului, vezi: Stirner, Max: *The Ego and Its Own*. Edited by David Leopold. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 114: "The men of the future will yet fight their way to many a liberty that we do not even miss."

CONCEPTUL DE SACRU LA M. ELIADE

ȘTEFAN VIOREL GHENEA

Doctorand în filosofie

Asistent universitar la Universitatea din Craiova

La notion de „sacré” occupe une place importante dans la recherche sur la religion, en raison de ses vertus explicatives. Le sacré se révèle pour nous comme un principe explicatif pour d’autres sociétés, cultures et religions que celles européennes, ayant le don d’être utilisé aussi pour expliquer les phénomènes extrinsèque de la religion - tels que les phénomènes sociaux ou politiques. Mais l’analyse de la notion de „sacré” n’est pas exemptée de difficultés, surtout en raison de la complexité de son caractère. Il y a donc des interprétations et des approches différentes, à partir du sacré comme une catégorie fondamentale à la religion, jusqu’à contester ses vertus explicatives. Entre ces deux extrêmes se trouve la majorité des théories sur la notion de sacré, et pour saisir l’évolution de ce concept, l’auteur examine trois façons fondamentales d’approche: sociologique, phénoménologique et de l’historiographie. Il essaye de comprendre la spécificité de la théorie de M. Eliade sur le sacré, par référence aux lignes directrices de recherche mentionnées, et il soutient son caractère intégré, en faisant valoir la viabilité de cette théorie dans le traitement des phénomènes religieux.

Mots-clé: *le sacré, le profane, hiérophanie, symbole, approche sociologique, approche phénoménologique, approche herméneutique.*

INTRODUCERE

Sacrul ocupă un loc însemnat în cadrul cercetărilor asupra religiilor, deși istoria conceptului începe cu mai puțin de două secole în urmă. Până în secolul al XIX-lea interesul specialiștilor se îndrepta fie spre existența și natura lui Dumnezeu, fie spre rolul instituțional al religiei. Orientarea cercetărilor asupra sacrului poate fi înțeleasă în contextul descoperirii (în secolul al XIX-lea) popoarelor așa-zis primitive precum și al dezvoltării interesului pentru culturile extra-europene. Era deci nevoie de un principiu explicativ valabil și pentru alte societăți, culturi și religii decât cele europene. Sacrul se dovedește a fi acest principiu explicativ, având în plus darul de a putea fi utilizat pentru explicarea unor fenomene extrinseci religiei – cum ar

fi fenomenele sociale sau politice. Evoluția conceptului de *sacru* nu este scutită însă de dificultăți datorate mai ales caracterului său complex, care a dat naștere unor diverse interpretări și abordări, începând de la a considera sacrul drept categoria fundamentală în religie, până la a-i contesta virtuțile explicative. Între aceste extreme se situează majoritatea teoriilor despre sacru iar pentru a surprinde evoluția acestui concept vom analiza trei direcții fundamentale de abordare a sa: sociologică, fenomenologică și istoriografică. În continuare vom încerca să surprindem specificul teoriei lui M. Eliade despre sacru raportându-ne la direcțiile de cercetare amintite și vom argumenta cu privire la caracterul integrator al acesteia, susținând, în același timp viabilitatea acestei teorii în abordarea fenomenelor religioase.

I. ABORDĂRI ALE SACRULUI

I.1. ABORDĂRI SOCIOLOGICE

În general, abordările sociologice sunt tributare teoriei lui E. Durkheim despre sacru, motiv pentru care vom începe cu analiza acesteia, iar dintre celelalte teorii care oferă o perspectivă sociologică asupra sacrului vom reține contribuția lui R. Caillois și a lui R. Girard.

Pentru a înțelege cât mai bine religia și a explica apariția diferitelor religii, Durkheim pornește în căutarea celei mai primitive religii, pe care o descoperă în totemism, religia clanului, în cadrul căreia totemul reprezintă sacrul prin excelență. După Durkheim, totemul simbolizează *mana*, iar aceasta este o forță anonimă și impersonală, prezentă în fiecare membru al clanului, fără însă a se confunda cu acesta. Mana totemică reprezintă sacrul prin excelență și constituie o forță religioasă colectivă și anonimă a clanului. În esență, teoria lui Durkheim este următoarea: de vreme ce totemul exprimă și simbolizează *mana*, iar zeul-totem este și zeul clanului, trebuie să privim totemul ca o ipostază a clanului. În concluzie, la originea sacrului stă clanul. Astfel, sacrul apare ca o categorie colectivă, care-și are originea în societate "ca o sferă de forțe create de societate suprapuse realului."¹ Sacrul are, în opinia lui Durkheim, un rol reglator în societate, el reprezintă forța colectivă care, provenind din societate și suprapunându-se realului, constituie elementul esențial al organizării sociale. Concepția lui Durkheim despre sacru pornește din teoria sa sociologistă despre societate. Societatea îi apare sociologului francez ca o realitate *sui generis*, ce îl transcende pe individ, iar religia ca o manifestare naturală a activității omenești, ca o proiecție a

¹ Julien RIES, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 14.

experienței sociale. Deci, la Durkheim, sacrul este transcendent în măsura în care societatea îl transcende pe individ căci sacrul provine din societate, fiind o ipostază a acesteia. Durkheim operează de asemenea distincția dintre sacru și profan, distincție ce stă sub semnul interdicțiilor exercitate de societate. Astfel, sacre sunt lucrurile protejate și izolate de interdicții, iar profane sunt cele cărora li se aplică interdicțiile și care trebuie ținute la distanță de primele.¹ Sociologul francez lărgeste perspectiva asupra sacrului, observând că sacrul nu se manifestă doar în cadru religios ci și în sfera socială, în sacralitatea oamenilor politici sau a Rațiunii. După unii autori, punctul slab al teoriei sale este considerat reduționismul, explicarea sacrului exclusiv ca esență a socialului.² Putem spune că sacrul nu are la Durkheim o existență de sine stătătoare ci este un rezultat al vieții sociale a omului. Doar societatea are o existență *sui generis* care îl transcende pe individ, acesta din urmă având acces la sacru prin participarea sa la viața colectivității.

R. Caillois consideră sacrul ca fiind "ideea mamă a religiei". Sacrul apare astfel ca fiind categoria fundamentală a religiei, care îi conferă un caracter specific. În definirea sacrului, Caillois pleacă de la distincția sacru-profana. Sacrul apare ca o proprietate stabilă sau efemeră a anumitor ființe, lucruri, spații și timpuri, ca o însușire care, fără a modifica ființa sau obiectul consacrat, le transformă totuși, acționând asupra realității din jurul acestora.³ Caillois definește sacrul prin optica omului religios, căruia îi apare "ca o energie primejdioasă, de neînțeles, greu manevrabilă, eminentamente eficace",⁴ de la care credinciosul așteaptă orice reușită. În opoziție cu sacrul, profanul apare la fel de sărac și lipsit de existență cum e neantul față de ființă. Profanul este însă pentru Caillois un neant activ, care degradează plenitudinea în raport cu care se definește (sacrul). În acest fel, Caillois subscrie tezei durkheimiene conform căreia cele două nu se pot apropia fără să-și pună în pericol propria ființă.⁵ Rolul reglator al raporturilor dintre sacru și profan îl are ritualul. Prin ritualurile de sacralizare (consacrare) se face trecerea de la profan la sacru, iar prin desacralizare se face trecerea de la

¹ Emile DURKHEIM, *Formele elementare ale vieții religioase*, Iași, Editura Polirom, 1996.

² Mihaela CĂLUȚ, "Conceptul de sacru la Jean Jaques Wunenburger", în J.-J. WUNENBURGER, *Sacrul*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2000, p. 16.

³ Aurel CODOBAN, *op. cit.*, p. 51; J. Ries, *op. cit.*, p. 26.

⁴ Roger CAILLOIS, *Omul și sacrul*, București, Editura Nemira, 1997, p. 22.

⁵ Mihaela CĂLUȚ, *op. cit.*, p. 17.

sacru la profan. Caillois asociază sacrul cu primejdiosul și interzisul (vedem aici asemănarea cu Durkheim), pe când profanul apare ca domeniu al uzajului comun, al gesturilor ce nu necesită nici o “precauție”. Caillois subliniază, de asemenea, ambiguitatea sacrului, prin problema opoziției dintre pur și impur. Pe când profanul reprezintă lumea lucrurilor cu o natură fixă (tocmai pentru că nu au semnificații – fiind “naturale”), sacrul este lumea forțelor care, în funcție de direcția pe care o iau, pot fi bune sau rele. Sacrul se împarte astfel în doi poli: sfințenia și prihana, beneficul și maleficul.¹ Cu toate că își are punctul de pornire în concepția lui Durkheim poziția lui Caillois e mai complexă decât a acestuia, prin faptul că surprinde dialectica sacrului și a profanului dar mai ales prin surprinderea ambivalenței sacrului prin opoziția pur-impur. Cu toate acestea, influența reducăționismului se resimte și în teoria sa. În primul rând prin faptul că definește sacrul prin relația cu profanul, sacrul nemaiputând fi o noțiune autonomă *sui generis*; în al doilea rând, explicând sacrul ca o interdicție, rămâne la nivelul socialului.² Lucrarea fundamentală a lui Caillois poate fi considerată până la urmă, așa cum scrie și J. Ries, “un eseu de sociologie a sacrului”.

R. Girard leagă sacrul de violență prin intermediul conceptului de *dorință mimetică*. El ia în considerare puterea de nestins a dorinței umane, precum și mecanismul social al imitației. După el, omul dorește, dar este incapabil să dorească spontan și singur, deci are nevoie ca dorințele sale să fie desemnate de un al treilea.³ În felul acesta, se naște concurența. În societățile primitive, unde nu exista un sistem juridic, această concurență neînfrânată și naturală a omului pentru același obiect risca să transforme pe fiecare în inamicul celuilalt, dând naștere la violențe și răzbunare, care riscau să distrugă societatea însăși. Pentru a evita răzbunarea, societatea trebuia să identifice un adversar pe care să-l suprimă realmente sau simbolic (victima-emisar). “Societatea încearcă să deturneze spre o victimă relativ indiferentă, o victimă *sacrificabilă*, o violență care riscă să-i lovească pe propriii săi membri, cei pe care ea încearcă să-i protejeze cu orice preț”.⁴ Sacrificiul

¹ I se poate reproșa lui Caillois aici că derivă purul din impur, sacrul din sacrilegiu, dar acesta nu face altceva decât să observe natura ambivalentă, ambiguă a sacrului.

² „El (sacrul) constă întotdeauna într-o interdicție, niciodată într-o prescriere.” Roger CAILLOIS, *op. cit.*, p. 24.

³ Aurel CODOBAN, *Sacru și ontofanie*, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 53.

⁴ Rene GIRARD, *Violența și sacrul*, București, Editura Nemira, 1995, p. 10.

apare, deci, ca o violență de substituție, victima-emisar fiind un înlocuitor simbolic al tuturor membrilor societății.

Sacrul apărând odată cu sacrificiul, înseamnă că violența este chiar inima ascunsă și secretă a sacrului. "Jocul sacrului și jocul violenței sunt unul și același", afirmă R. Girard. "Sacrificiul a fost întotdeauna definit ca o mediere între un sacrificator și o *divinitate*".¹ Sacrificiul este însă rememorarea unui asasinat colectiv întemeietor. Girard consideră că numitorul comun al tuturor miturilor și ritualurilor este această violență întemeietoare. Este vorba despre o identificare formală între violență și sacru prin intermediul victimei-emisar, violența întemeietoare apărând ca un produs nu al oamenilor ci al sacrului însuși. Girard rămâne însă tot pe orbita durkheimiană, *mana* lui Durkheim devine victima-emisar, care prin violența rituală întemeiază grupul.

Observăm că, de regulă, abordările sociologice caută originea sacrului în societate fără a face referire la realitățile transcendente și supranaturale. Elementul care instituie sacrul trebuia deci căutat în viața socială. Pentru Durkheim acest element este *mana*, forța ei materială și impersonală, un fel de ipostază a clanului, iar sacrul apare ca un ansamblu de forțe create de societate, un produs al conștiinței colective. Pentru Girard, jocul sacrului și al violenței sunt unul și același lucru, *mana* devine victima-emisar, care pune bazele grupului prin violență rituală.²

I.2. ABORDĂRI FENOMENOLOGICE

Abordările fenomenologice încearcă să surprindă și să înțeleagă fenomenul religios în contextul existențial al omului religios. Sacrul nu mai este, pentru fenomenologi, ceva de ordinul unei iluzii proiective dar nu rezidă nici în proprietățile intrinseci ale obiectelor.³

Studiul fenomenologic al sacrului pare să-și aibă începutul la N. Söderblom. Pentru acesta sacrul reprezintă cuvântul cu adevărat important în religie, chiar mai important decât noțiunea de Dumnezeu. După el, originea psihologică a conceptului de sacru se află în reacția spiritului în fața a ceea ce este surprinzător, nou, incomprehensibil, terifiant. Sacrul este considerat o putere sau o entitate misterioasă legată de ființe, lucruri, evenimente sau acțiuni.⁴

¹ *Idem*

² Julien RIES, *op. cit.*, p. 71.

³ Aurel CODOBAN, *op. cit.*, p. 55.

⁴ Julien RIES, *op. cit.*, p. 32.

Cel mai strălucit cercetător asupra sacrului din perspectivă fenomenologică este considerat R. Otto. Acesta situează în centrul analizei despre sacru experiența religioasă a numinosului. Otto este interesat de trăirile, de sentimentele omului religios, de reacțiile acestuia în contact cu sacrul, termenul de “numinos” este folosit de Otto pentru a desemna partea propriu-zisă, religioasă, a sacrului. J. Ries distinge la Otto trei sensuri sau ipostaze ale sacrului. În primul rând, sacrul apare ca sentiment numinos, numinosul perceput și trăit de omul religios, “înțeles ca un principiu viu prezent în sânul tuturor religiilor”.¹ Otto descrie modalitatea prin care omul descoperă și percepe numinosul. Analiza fenomenologică a acestui proces descoperă patru etape care sunt punctate de J. Ries în felul următor: prima etapă este cea “a sentimentului de creatură” – este vorba de sentimentul creaturii în fața “a ceea ce este mai presus de orice creatură”.² A doua etapă a cuceririi numinosului este cea de *tremendum* (cutremurare), a terorii mistice care este urmată de o a treia – cea de *mysterium*, unde obiectul numinos se prezintă ca un mister, ca un “cu totul altceva” (*ganz Andere*). A patra etapă este cea a valorii subiective, aducătoare de beatitudine pentru om, pe care Otto o numește *fascinans*. De remarcat este că la Otto numinosul este plasat în planul iraționalului, el nu poate fi explicat conceptual, ci doar indicat prin reacțiile pe care le stârnește în suflet. Al doilea sens al sacrului este cel de valoare numinoasă care i se prezintă omului religios. După ce a operat distincția între sacru și profan, Otto vorbește despre “omul natural” și “omul întru-spirit” sau omul religios. Pentru acesta din urmă, numinosul apare ca o valoare în fața căreia profanul se prezintă ca o non-valoare numinoasă. Din sentimentul valorii numinoase, pe care Otto îl numește *sanctum*, se naște religia. Acesta are atât valoare subiectivă, dar și obiectivă, fiind el însuși un obiect prețios. Al treilea aspect al sacrului apare la Otto la nivelul rațiunii pure și este vorba de sacrul ca “dispoziție originară a spiritului însuși”. Deși influențat de teoria kantiană a cunoașterii, Otto consideră categoria sacrului ca un factor primar care stă la originea unei revelații interioare dar independent de orice reflecție mentală.³ Din punct de vedere rațional, această categorie generează ideea de absolut, de perfecțiune, de necesitate. Din punct de vedere irațional însă, ea exprimă sentimentele religioase care se manifestă atunci când reacționăm în fața diferitelor fenomene. Otto consideră acest *a priori* religios: sacrul ca fiind “o facultate specială prin

¹ *Ibidem*, p. 37.

² Rudolf OTTO, *Sacrul*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1992, p. 30.

³ Julien RIES, *op. cit.*, p. 39.

intermediul căreia spiritul percepe numinosul”.¹ Tocmai de aceea, în această revelație interioară a divinului trebuie căutată, în viziunea lui Otto, originea religiilor. Descriind cele trei ipostaze ale sacrului: sacrul numinos, sacrul ca valoare și sacrul văzut ca o categorie *a priori* a spiritului, Rudolf Otto a pus bazele unei fenomenologii a sacrului și unei psihologii a omului religios.

Fenomenologia lui G. van der Leeuw este deosebită de cea a lui Otto prin aceea că, în timp ce acesta din urmă își concentra atenția asupra omului creator de sentimente religioase și se îndrepta astfel spre o tipologie psihologică, van der Leeuw e interesat de omul religios din punct de vedere al comportamentului și nu al sentimentelor. Fenomenologul olandez încearcă să “descopere factorii religioși fundamentali și să lămurească structurile interne ale fenomenelor religioase”.² După el, un fenomen e ceva care se manifestă iar fenomenologia e interesată de a înțelege experiența trăită de o persoană când ceva se manifestă, precum și reacția comportamentală generată de această manifestare. Pentru van der Leeuw, sacrul este un element ce provine de la o putere misterioasă cu care o ființă sau un obiect au venit în contact. Fenomenologul percepe sacrul ca pe o forță transformatoare născută dintr-o putere misterioasă care generează un anume comportament al omului religios față de această forță misterioasă. Tocmai acest comportament îl interesează pe fenomenolog. Esența religiei constă, după van der Leeuw, într-un contact dinamic cu sacrul – nu e nici gândire pură, nici sentiment ci o acțiune al cărei impuls primar s-a născut tocmai din acest contact.

M. Eliade admiră la van der Leeuw faptul că acesta „a subliniat ireductibilitatea reprezentărilor religioase la simple funcții sociale, psihologice sau raționale și a respins acele prejudecăți naturaliste care încearcă să explice religia prin altceva decât prin ea însăși”.³ Cea mai serioasă insuficiență a demersului lui van der Leeuw este, conform lui M. Eliade, aceea că nu este interesat de istoria structurilor religioase, deoarece cele mai elevate expresii religioase se înfățișează prin intermediul unor structuri și expresii cultural-istoric determinate.⁴

Caracteristicile abordărilor fenomenologice ar putea fi sintetizate în felul următor: fenomenul religios este privit ca fenomen trăit de omul religios și, orientându-se spre dimensiunea transcendentă ce se repercutează asupra

¹ *Idem*

² *Ibidem*, p. 43.

³ Mircea ELIADE, *Nostalgia originilor*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 64.

⁴ *Idem*

acestui, teoriile fenomenologice evită reducionismul sociologic. Sacrul apare ca opus profanului, iar omul religios celui areligios sau natural, dar sacrul stă de data aceasta în centrul religiei ca valoare incomparabilă (*sui generis*). Religia e surprinsă în manifestarea ei cu privire la un contact permanent cu sacrul, experiența rezultată din acest contact fiind experiența trăită a transcendentului. Abordărilor fenomenologice li se poate reproșa faptul că nu dau importanța cuvenită condiționărilor social-istorice ale fenomenului religios. Acest aspect va sta însă în centrul abordărilor istoriografice.

I.3. ABORDĂRI ISTORIOGRAFICE

În cadrul abordărilor istoriografice vom reține concepțiile lui R. Pettazzoni și G. Dumézil. Ne interesează, în special, influența pe care au exercitat-o aceștia asupra gândirii lui M. Eliade. Ori de câte ori este întrebă în legătură cu “maestrul” sau “modelul” său, Eliade răspunde întotdeauna: R. Pettazzoni, dar se explică apoi, spunând că a învățat de la Pettazzoni ce să facă, nu cum să facă¹. Eliade îl consideră pe Pettazzoni “unul din rarii istorici ai religiilor care au luat serios în considerare dimensiunile disciplinei sale”. Un istoric al religiilor este obligat, spune M. Eliade, de însăși structura disciplinei sale să studieze cel puțin alte câteva religii, astfel încât să fie capabil să le compare și, drept urmare, să le înțeleagă modalitățile de concepție, instituțiile și comportamentele religioase (mitul, ritualul, rugăciunea, magia, inițierile etc.). Din acest punct de vedere M. Eliade îi reproșează lui Pettazzoni faptul că, educat fiind „sub influența penetrantă a istoricismului crocean consideră religia drept un fenomen pur istoric”.² În felul acesta, istoria religiilor ar risca să devină o muncă pur istoriografică. Cu toate acestea Eliade apreciază la maestrul său faptul că, spre sfârșitul carierei sale, acesta accentuează puternic ideea complementarității fenomenologiei și istoriei.

G. Dumézil a utilizat o metodă istorică, a comparat fenomenele socio-religioase istoric înrudite și a demonstrat că “asemănarea lor lasă să se întrevadă un sistem originar și nu o supraviețuire întâmplătoare de elemente eterogene”.³ G. Dumézil a investigat ceea ce el a numit concepția tripartită a societății unde celor trei zone suprapuse le corespund trei funcții,

¹ Vezi: “Scrisoarea lui M. Eliade către I. P. Culianu” în Ioan Petru CULIANU, *Mircea Eliade*, București, Editura Nemira, 1995, p.8.

² Mircea ELIADE, *op. cit.*, p. 54.

³ *Ibidem*, p. 59.

trei categorii sociale, fiecare fiind legată de un tip specific de divinitate (Jupiter, Marte, Quirinius). Eliade admiră la Dumezil faptul că el a arătat cum poate fi completată minuțioasă analiză filologică și istorică a textelor cu sugestii luate din sociologie și filosofie.

II. SACRUL LA M. ELIADE

II.1 SACRU ȘI HIEROFANIE

Școala franceză de sociologie a religiei, în frunte cu Emile Durkheim precum și cercetători precum Roger Caillois și alții subliniaseră deja, după cum am văzut, prezența sacrului drept categorie specifică pornind de la care omul religios trăiește tot ce e relativ la religie. Numai că Durkheim sfârșește prin a reduce sacrul la societate explicându-l prin experiența individului în interiorul ei. Pe de altă parte, fenomenologii religiei începând cu N. Söderblom constată rolul pe care îl are sacrul în religie, conceptul de sacru fiind, după acesta, mai important decât cel de Dumnezeu. Tot pe această linie M. Eliade recunoaște rolul sacrului ca element fundamental în religie. „Religia, scrie el, nu implică în mod necesar credința în Dumnezeu, în zei sau în spirite, ea se referă mai degrabă la experiența sacrului.”¹

Concepția lui M. Eliade despre sacru este influențată de cea a fenomenologilor religiei, în special de cea a lui Otto și a lui van der Leeuw. Perspectiva urmată de M. Eliade este însă cu totul alta, după cum scrie și în introducerea de la *Sacrul și profanul*: „Am dorit să prezint fenomenul sacrului în toată complexitatea sa și nu numai în latura sa irațională. Ceea ce interesează nu este relația dintre elementele neraționale și cele raționale, ci sacrul în totalitate. Or, prima definiție care s-ar putea da sacrului este opusul profanului.”² În concepția lui M. Eliade, sacrul se definește în raport cu profanul, interpretarea sacrului presupunând această disociere fundamentală sacru-profana.³ Perenitatea acestei distincții, indiferent de modul în care ea a fost pusă revine școlii sociologice franceze, unde a fost introdusă de către Emile Durkheim. După cum am văzut, sociologul francez distinge sacrul de profan prin apelul la interdicțiile impuse de societate. În opinia acestuia, lucrurile sacre sunt „cele mai protejate și izolate de interdicții”, în timp ce lucrurile profane sunt „cele cărora li se aplică

¹ Mircea ELIADE, *Încercarea labirintului*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, p. 123.

² Mircea ELIADE, *Sacrul și profanul*, București, Editura Humanitas, 2000, p. 10.

³ „Toate definițiile date până în prezent fenomenului religios prezintă o trăsătură comună: fiecare definiție opune, în felul său, sacrul și viața religioasă profanului și vieții laice.” Idem, *Tratat de istoria religiilor*, București, Editura Humanitas, 1999, p. 17.

interdicțiile și trebuie ținute la distanță de primele”.¹ Sfera sacrului apare astfel ca un domeniu separat și opus în totalitate profanului, rămânând însă ancorată în sfera socialului. Lui Roger Caillois sacrul și profanul îi sunt înfățișate ca două lumi care se presupun și se exclud reciproc. Sacrul aparține ca proprietate fixă sau tranzitorie care investește ființe, lucruri, spații și timpuri, profanul definindu-se ca element activ, degradat în raport cu sacrul. M. Eliade va prelua această opoziție în mod particular, analizând-o într-o manieră specifică. În opinia sa, omul își dă seama de existența sacrului în măsura în care acesta se manifestă, înfățișându-se ca un lucru cu totul diferit de profan. Pentru a desemna această manifestare a sacrului, M. Eliade face apel la termenul de *hierofanie*: „am propus termenul de hierofanie care ne este la îndemână, cu atât mai mult cu cât nu are nevoie de lămuriri suplimentare: el nu exprimă decât ceea ce este cuprins în conținutul etimologic, adică ni se arată ceva sacru”.²

Datorită faptului că se manifestă, sacrul intră în lumea fenomenelor, hierofania reprezentând pur și simplu faptul că sacrul i se înfățișează omului. Astfel, pentru M. Eliade hierofania este inseparabilă de experiența religioasă, altfel spus, orice fenomen religios este o hierofanie. Istoria religiilor îi apare în aceste condiții ca fiind o acumulare de hierofanii.³

Obiectele sacre fiind hierofanii, omul arhaic, atunci când venerează o piatră sau un copac sacre, nu le adoră pentru ele însele ci pentru că „arată” ceva care le depășește: o realitate sacră. Hierofania este, în primul rând, o manifestare a „ceva care este altfel, a unei realități care nu aparține lumii noastre, în lucruri care fac parte integrantă din lumea noastră *naturală, profană*”.⁴ Pentru a desemna această realitate de un ordin cu totul diferit de realitățile „naturale”, M. Eliade folosește termenul de *ganz Andere* - “ceva cu totul altceva”. Sacrul se manifestă prin obiecte, lucruri, ființe însuflețite care devin ceva diferit deși nu încetează să aparțină mediului lor natural. Orice hierofanie reprezintă în felul acesta un paradox prin faptul că „exprimând sacrul, un obiect devine altceva fără a înceta să rămână el însuși”.⁵ Trimițând

¹ Emile DURKHEIM, *op.cit.*, 1996, p. 48.

² Mircea ELIADE, *Sacrul și profanul*, pp. 10-11.

³ „S-ar putea spune că istoria religiilor, de la cele mai primitive până la cele mai elaborate este alcătuită dintr-o acumulare de hierofanii, din manifestările realității sacre.” Idem, *Mituri, vise și mistere*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998 p. 167.

⁴ Idem, *Sacrul și profanul*, p. 11.

⁵ *Idem*

la o realitate situată în afara sa, un obiect sacru devine un simbol, iar pentru cei care au o experiență religioasă întreaga Natură poate deveni o hierofanie. Putem vorbi în cazul sacralității cosmice de un pan-simbolism.

Asistăm în cazul hierofaniei la un adevărat mister al "manifestării" Absolutului. Acel *ganz Andere* de care vorbeam, ceva cu totul diferit de lumea fizică, naturală, profană, transcendent, nelimitat în existența lui, paradoxal, se manifestă, deci se limitează. Acest mister al limitării sacrului în profan presupune un joc al prezenței și al ascunderii, care ne duce cu gândul la ființa lui Heidegger. Ea se arată și se ascunde: „în măsura în care ni se dă, ea ni se și retrage, în măsura în care se dezvăluie, ea se și învăluie”.¹ Tot așa, sacrul poate fi cunoscut în măsura în care se ascunde, iar ascunzându-se se manifestă. Este nevoie de această ascundere manifestă a sacrului tocmai pentru că el e ceva de un ordin cu totul diferit de lumea noastră și nu poate fi cunoscut în sine.² Prin faptul că se manifestă, sacrul devine cognoscibil și pentru istoricul religiilor. El va putea înțelege natura sacrului prin intermediul fenomenologiei manifestării. Istoricul religiilor se apleacă asupra hierofaniilor „le examinează structura și morfologia pentru a surprinde în ele modalitățile sacrului și pentru a le dezvălui conținuturile”.³ El va încerca să surprindă sacrul în însăși manifestarea lui. Hierofania ca manifestare a sacrului are trei elemente componente: obiectul natural, realitatea invizibilă și obiectul mediator îmbrăcat cu sacralitate, ultimul dintre ele făcând ca sacrul să nu mai fie înțeles ca realitate absolută în sine însuși ci ca realitate manifestată.⁴

Pentru istoricul religiilor, sacrul se prezintă în primul rând ca putere, "este o manifestare de putere, de forță, de eficiență".⁵ Pentru M. Eliade „orice hierofanie este o kratofanie, o manifestare a forței”.⁶ În cazul

¹ Vezi: Aurel CODOBAN, *Sacru și ontofanie*, p. 172 și Idem, *Semn și interpretare. Introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001, II.16.

² Putem vedea, pornind de aici, rolul hermeneuticii care ajunge la sacru interpretând manifestările sale.

³ Julien RIES, *op.cit*, p. 59.

⁴ Wilhem DANCĂ, *Mircea Eliade: definitio sacri*, Iași, Editura Ars Longa, 1998, p. 201.

⁵ Julien RIES, *op. cit.*, p.59. Sau în exprimarea lui J.-J. Wunenburger: „Experiența emoțională a sacrului nu poate fi separată de manifestările obiective externe, de forțe și puteri care devin semne revelatoare ale invizibilului.” Jean-Jacques WUNENBURGER, *Sacrul*, Ed. Dacia, Cluj, 2000, p. 45.

⁶ Mircea ELIADE, *Mituri, vise și mistere*, p. 221.

înțelegerii sacrului ca forță se îmbină beneficul cu primejdiosul. Kratofaniile pot fi legate de ambivalența sacrului, aceste manifestări de forțe fiind temute și venerate. Să ne gândim bunăoară la magie: magicianul lucrează cu forțe oculte pe care le manifestă în anumite scopuri, să zicem benefice, dar acestea se pot întoarce de asemenea împotriva sa, dovedind caracterul primejdios al manifestării sacrului.

A. Codoban consideră că atât hierofaniile cât și kratofaniile ne obligă la o distincție suplimentară. Aceasta constă în diferența dintre manifestarea sacrului preponderent ca formă sau preponderent ca putere.¹ Din această perspectivă hierofania poate fi înțeleasă ca o manifestare a sacrului prin intermediul simbolurilor, iar kratofania ca o realizare efectivă, practică a sacrului. În urma acestei diferențieri putem distinge mai departe între religii ale mitului și religii ale ritualului. A. Codoban asociază hierofania cu simbolurile iar kratofania cu gândirea magică.

Pe lângă hierofanie (manifestare a sacrului ca formă) și kratofanie (manifestare a sacrului ca putere) mai avem de a face și cu o manifestare a sacrului ca realitate (ontofanie), cu o apariție a ceea ce există „cu adevărat”, deoarece „sacru înseamnă putere și, în cele din urmă, realitate”. Sacrul apare ca fiind saturat de ființă. Pentru M. Eliade, sacru înseamnă deopotrivă „realitate, perenitate și eficiență”, opoziția sacru-profan fiind înțeleasă ca opoziție între real și ireal sau pseudo-real. Deși recunoaște că nu există în limbajul omului arhaic această terminologie, M. Eliade susține că ideea există, „iar dorința omului religios de a fi, de a face parte din realitate, de a se simți saturat de putere este prin urmare cât se poate de firească”.² Tot astfel cum hierofania își găsește expresia deplină în mit iar kratofania în ritual, ontofania capătă forma unei ontologii arhaice.³ Ontologia arhaică este prin excelență lumea omului religios, dihotomia sacru-profan fiind, în ultimă instanță, una de ordin existențial. Sacru și profanul sunt „două modalități de a fi în lume, două situații existențiale asumate de către om de-a lungul istoriei sale”.⁴

¹ Aurel CODOBAN, *Sacru și ontofanie*, p. 77. Trebuie remarcat însă că această diferențiere nu exprimă o relație de excludere între cele două.

² Mircea ELIADE, *Sacru și profanul*, p. 12.

³ „Orice religie, chiar și cea mai elementară, este ontologie, ea reprezintă ființa lucrurilor sacre și Figurile divine, ea arată ceea ce este realmente și făcând aceasta, fundează o Lume...” Idem, *Mituri, vise și mistere*, p. 12.

⁴ Idem, *Sacru și profanul*, p. 13.

În opoziție cu sacrul, profanul apare ca ireal; lipsit de forță și, implicit, de semnificații, el devine nesemnificativ, neinteligibil. Sacrul are sens, profanul nu are sens. „Prin experiența sacrului, spiritul uman a surprins diferența dintre cea ce se relevă ca real, puternic, bogat și semnificativ și ceea ce este lipsit de aceste calități, adică fluxul haotic și primejdios al lucrurilor, aparițiile și disparițiile lor fortuite și lipsite de sens”.¹ Experiența religioasă devine, în acest fel, o experiență de semnificare, sacrul devenind temeiul coerenței ei semnificative, făcând astfel posibilă trecerea de la semnificație la sens. În consecință, sacrul trebuie interpretat doar în propriul său sistem de referință, experiența religioasă, pentru că doar acolo are sens. Pentru aceasta este necesară o prealabilă reducere fenomenologică. Dar dacă fenomenologia este posibilă doar în condițiile în care sacrul se manifestă (hierofaniile sunt obiectul prim al fenomenologiei), hermeneutica își are rostul doar în măsura în care sacrul își are sens. Semnul care trimite în mod direct la sacru este simbolul. Simbolicul reprezintă prin excelență, deși nu exclusiv, obiectul hermeneuticii.

II.2. DIALECTICA SACRULUI ȘI PROFANULUI

Am văzut că sacrul se definește, în primul rând, ca opusul profanului. Această bivalență sacru-profan este însă, în același timp, reversibilă. Nu putem vorbi în mod absolut de ruptură și discontinuitate deoarece există, în același timp, și o trecere între sacru și profan, favorizată chiar de dialectica hierofaniei. Sacrul trece în profan, profanul instituie sacrul dându-i o calitate nouă, paradoxală. Cele două domenii sunt alternative, reciproce și complementare, existând între ele comunicare.

Sergiu Al.-George susține că M. Eliade definește relația sacru-profan în cadrul unei dialectici în care cei doi termeni concepuți în mod eterogen comunică între ei numai prin faptul că se pot converti unul în celălalt fără ca această convertire să aibă un substrat embrionar.² Nu avem de-a face cu un dualism embrionar (cele două s-ar genera reciproc) pentru că profanul este transformat în sacru de către dialectica hierofaniei, iar pe de altă parte, numeroase procese de desacralizare transformă din nou sacrul în profan.³

Opoziția dintre sacru și profan nu este absolută, frontiera dintre ele fiind plastică și mobilă. Pe de o parte componentele lumii profane nu sunt cu

¹ Idem, *Nostalgia originilor*, p. 8.

² Sergiu AL.-GEORGE, *Arhaic și universal*, Editura Universal Dalsi, București 2000, pp. 164-165.

³ M. ELIADE, *op. cit.*, p. 208; Wilhem DANCĂ, *op. cit.*, p. 200 .

adevărat absente din sfera sacrului, iar pe de altă parte, sacrul se amestecă, adesea destul de strâns, în activitățile cele mai prozaice și insignifiante ale existenței.¹ M. Eliade a adunat, în acest sens, nenumărate mărturii ale fundamentului sacru al unor ocupații sociale aparent ghidate de scopuri pur pragmatice.

Relația dintre sacru și profan nu se consumă în întregime la nivelul care îi este propriu, acela al experienței religioase. La nivel istoric, dialectica sacrului și profanului se antrenează în procesul de secularizare. În ceea ce privește acest proces de secularizare există două alternative teoretice moderne. Prima este reprezentată în general de „maeștrii suspiciunii” (Marx, Nietzsche, Freud). Aceștia, prin intermediul unor “hermeneutici negative”, consideră desacralizarea sau secularizarea un proces dezirabil, pentru care trebuie să pledăm.² Cel de-al doilea caz este reprezentat de „hermeneuticile restaurative” (Cassirer, Jung, Bachelard, M. Eliade) pentru care desacralizarea nu este decât o aparență, rezultând din ascunderea sacrului în profan.

La M. Eliade, dialectica sacrului și profanului înseamnă camuflarea, ascunderea sacrului în profan.³ Misterul camuflării se leagă de misterul manifestării sacrului. “În timp ce ceva sacru se manifestă (hierofanie), în același timp se ocultează, devine criptic. Aici stă adevărata dialectică a sacrului: prin simplul fapt că se manifestă sacrul se ascunde.”⁴ Întregul proces al secularizării devine în acest fel un neîntrerupt proces de ocultare a sacrului. Hermeneutica își mută în cazul acesta obiectul interpretării de la ontologia arhaică la ontologia omului modern, încercând să descopere structurile religioase ale comportamentului său. Hermeneutica poate

¹ Jean-Jaques WUNENBURGER, *op. cit.*, p. 91.

² Vezi, pentru această problemă: Aurel CODOBAN, *Sacru și ontofanie*, cap. VII, Idem, *Semn și interpretare II*, 15 precum și Gilbert DURAND, *Aventurile imaginii*, București, Editura Nemira, 1997, Cap. II și III.

³ “Desacralizarea lumii moderne, care este generală nu numai în Occident, ci și în Orient [...] acest proces de desacralizare universală eu îl consider singura creație religioasă a lumii moderne. Adică o perfectă camuflare a sacrului în profan. Nu se mai poate distinge, este o identificare și mulți cred că această identificare a sacrului în profan este o desacralizare și o ignorare totală a experienței religioase. Eu cred că pot afirma contrariul, că este din nou o camuflare, o ascundere, o ocultare. Profanul exprimă în lumea profană funcția sacrului” Vezi: „Întrevederi cu Mircea Eliade, Eugen Ioneso...” în *Eliadiana*, ediție îngrijită de Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 142.

⁴ Mircea ELIADE, „Jurnal I”, p. 542, apud Wilhem DANCĂ, *op. cit.*, p. 218.

observa comportamentul religios al omului modern prin interpretarea mitologiilor camuflate la nivelul imaginarului. Pentru M. Eliade domeniul religiei este o provincie a imaginarului și simbolicului iar, la început, orice univers imaginar era un univers religios. Pentru istoricul religiilor, problema este într-adevăr să recunoască în acest univers imaginar structurile sacului. În consecință, istoria religiilor promovată de M. Eliade este o știință a imaginarului și a simbolicului. După el, "istoricul religiilor îl poate ajuta pe om să descopere transcendentul în viața de toate zilele".¹

II.3. AMBIVALENȚA SACRULUI ȘI NATURA SIMBOLULUI

Pe lângă dialectica sacru-profan, putem identifica o dialectică interioară a sacului, conținută în însăși structura sa. În primul rând, M. Eliade remarcă existența unor polarități de natură cosmică sau legate de condiția umană.² Este vorba de un număr de antagonisme binare (zi-noapte, întuneric-lumină, viață-moarte, trup-suflet, bărbat-femeie etc.). În cazul acestora, remarcă istoricul religiilor, este mai puțin vorba de opoziția sacru-profan cât de antagonismul dintre două tipuri de sacralitate, cum ar fi religiozitatea masculină și cea feminină. În al doilea rând, alături de aceste diade și polarități, mai avem de-a face în cadrul sacului și cu un caracter bivalent al manifestării sale. Ne putem aminti aici de caracterul concomitent benefic și malefic al kratofaniilor cu dublul lor aspect de atragere-respingere. La Rudolf Otto, de asemenea, experiența numinosului apare atât în formele sale luminoase, ca *mysterium fascinans*, dar și ca *mysterium tremendum* – taina înfricoșătoare, resimțită de creatură "în fața celui care, în misterul lui inexprimabil este mai presus de orice creatură."³

După J.-J. Wunenburger, orice interpretare a sacului trebuie să dea seama de ambivalența numinosului.⁴ Această ambivalență a numinosului este semnalată de asemenea de Emile Durkheim care consideră că, „există două feluri de lucruri sacre: unul fast și unul nefast”⁵. Ambivalența sacului, scrie M. Eliade nu este însă exclusiv de ordin psihic (în măsura în care atrage sau respinge) ci și de ordin axiologic; sacul apare totodată ca „sacru” și ca „pângărit”. Sacrul poate însemna și blestemat și sfânt.⁶ „Toate valorizările

¹Idem, *Încercarea labirintului*, pp. 120,134.

²*Ibidem*, p. 270.

³Rudolf OTTO, *Sacrul*, Ed. Dacia, Cluj, 1992, p. 30.

⁴Jean-Jaques WUNENBURGER, *op. cit.*, p. 91.

⁵Emile DURKHEIM, *op. cit.*, p. 33.

⁶M. ELIADE, *Tratat....*, p. 27.

majore ale *pângăririlor* (contactul cu morții, criminalii etc.) se datoresc acestei ambivalențe a hierofaniilor și kratofaniilor. Ceea ce este *pângărit* și, deci, *consacrat* se deosebește ca regim ontologic de tot ce aparține sferei profane”.¹ Contactul cu aceste obiecte pângărite presupune un real risc care, pentru a fi evitat, necesită un prealabil ritual. Aceste obiecte, acțiuni sau ființe izolate sau interzise din pricina primejdiei pe care o presupune contactul cu ele devin tabu, ele participă la un regim ontologic total diferit, „contactul cu ele presupunând o ruptură de nivel ontologic ce ar putea fi fatală”.²

Ambivalența sacrului dă naștere, după cum vedem, raportului dintre pur și impur, dintre sfânt și pângărit. Pe lângă aspectele psihologice și axiologice, această ambivalență a sacrului presupune și un aspect simbolic. Ambivalența sacrului în pur și impur este determinată în cele din urmă de natura simbolică a manifestării sale. Astfel că „marile simboluri cosmice care susțin sacrul pot fi conjugate după valori contrarii, pozitive și negative, ale vieții și ale morții, etc.”.³ Această caracteristică a sacrului de a reuni valori contrarii M. Eliade o numește „*coincidentia oppositorum* sau misterul totalității care poate fi întâlnită în toate simbolurile, teoriile și credințele privitoare la realitatea ultimă”.⁴ În orice act religios, spune M. Eliade, se realizează un paradox, se împlinesc o coincidență a contrariilor. Proprietatea simbolului de a concilia contrariile se deduce din faptul că relația dintre simbol și ceea ce este simbolizat (dintre semnificant și semnificat) este relație de tipul fragmentat, adică simbolul ascunde și revelează în același timp.

Simbolul are pentru omul arhaic atât realitate cât și putere de revelare. "Simbolurile pot revela o modalitate a realului sau o structură a lumii care nu sunt manifeste în planul experienței imediate".⁵ Experiența comună profană nu poate aduce la cunoștință sacrul, ea nu are puterea potrivită pentru a reflecta Absolutul, numai simbolul poate "trimite" la invizibil, la sacru, deci la realul prin excelență. Putem vorbi astfel în cazul simbolului de o funcție de mediere a sacrului, valabilă și în cazul hierofaniei, unde obiectul sau ființa investită cu dimensiunea sacrală prin manifestarea sacrului "constituie pentru omul religios mijlocul de a intra în legătură cu puterea

¹ *Ibidem*, p. 28.

² *Ibidem*, p. 29.

³ Jean-Jaques WUNENBURGER, *op. cit.*, p. 93.

⁴ Mircea ELIADE, *Mefistofel și androginul*, București, Editura Humanitas, 1996, p. 75.

⁵ *Ibidem*, p. 194

supranaturală"¹. Tot așa simbolul îi permite omului religios să perceapă solidaritatea sa cu sacrul.

CONCLUZII

Concepția lui M. Eliade nu poate fi înțeleasă dacă nu se ține cont de următoarele două coordonate fundamentale ale operei sale: studiul sacrului și al simbolismului religios. Sacrul reprezintă categoria fundamentală prin care este interpretată experiența religioasă iar simbolismul religios este modalitatea privilegiată prin care sacrul se manifestă la nivelul acestei experiențe. Studiul sacrului și al simbolismului religios se realizează la M. Eliade prin intermediul unei metode complexe caracterizată printr-o triplă abordare: istorică, fenomenologică și hermeneutică.

Pentru a fi corect interpretat, un fenomen religios trebuie întotdeauna considerat și în dimensiunea sa concretă, istorică, deoarece un document religios este în același timp un document istoric. Deși este important, aspectul istoric al documentelor religioase nu este însă și esențial, experiența religioasă neputându-se reduce la forme de comportament nereligioase. Un fenomen religios trebuie interpretat în propriul său sistem de referință iar aspectele sale nereligioase vor fi provizoriu puse între paranteze. Această reducere fenomenologică are scopul de a surprinde structurile, esențele fenomenelor religioase. Pentru a înțelege un fenomen religios el trebuie considerat în calitatea sa de manifestare a sacrului. Sacrul poate fi cunoscut în virtutea faptului că se manifestă, constituie deci o hierofanie. Fenomenologul va înțelege sacrul prin intermediul fenomenologiei manifestării sale. Sacrul se manifestă în primul rând ca putere (kratofanie), apoi ca realitate, ca existență (ontofanie).

După M. Eliade, sacrul se definește în raport cu profanul. În opoziție cu sacrul, profanul apare ca ireal, lipsit de forță și implicit de semnificație, devenind nesemnificativ, neinteligibil. Experiența religioasă poate fi considerată în felul acesta o experiență de semnificare, iar cu interpretarea acesteia se ocupă hermeneutica. Hermeneutica, în concepția lui M. Eliade, este creatoare, transformă omul în contactul lui cu sacrul. Rostul hermeneuticii este legat de descifrarea semnificațiilor faptelor și fenomenelor religioase iar domeniul său predilect de investigație îl constituie simbolismul.

¹ Julien RIES, *op. cit.*, p. 63

Dacă hierofania este manifestarea sacrului, simbolismul religios este modul prin care sacrul se face cunoscut, mijlocul prin care conștiința umană accede la sacru. Între sacru și simbolismul religios există o intimă legătură ce ține atât de natura simbolului cât și de manifestarea sacrului. Putem vorbi astfel în cazul simbolismului religios de o funcție de mediere a sacrului, valabilă și în cazul hierofaniei, unde obiectul sau ființa investite cu o dimensiune sacrală permit omului religios de a intra în legătură cu puterea supranaturală. Prelungind dialectica hierofaniei, simbolul religios reușește să consacre tot ce nu a fost direct consacrat prin aceasta. Simbolismul este așadar cel care actualizează solidaritatea permanentă a omului cu sacralitatea, și putem vorbi la M. Eliade despre o dimensiune simbolico-religioasă a ființei umane. Omul este, pentru M. Eliade, concomitent un *homo religiosus* și un *homo symbolicus*. Mai mult decât atât, hermeneutica lui M. Eliade presupune un dat antropologic fundamental: omul ca simbol, omul devenind în felul acesta el însuși obiect al hermeneuticii. Rostul interpretării lui *homo religiosus* și a lui *homo symbolicus* este redescoperirea dimensiunii simbolico-religioase a ființei umane.

BIBLIOGRAFIE

- AL.-GEORGE, Sergiu, *Arhaic și universal*, București, Editura Universal Dalsi, 2000
 CODOBAN, Aurel, *Sacru și ontofanie*, Iași, Editura Polirom, 1998
 CODOBAN, Aurel, *Semn și interpretare*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001
 CULIANU, Ioan Petru, *Mircea Eliade*, București, Editura Nemira, 1995
 DANCĂ, Wilhem, *Mircea Eliade: definitio sacri*, Iași, Editura Ars Longa, 1998
 DURAND, Gilbert, *Aventurile imaginii*, București, Editura Nemira, 1999
 DURKHEIM, Emile, *Formele elementare ale vieții religioase*, Iași, Editura Polirom, 1996
 ELIADE, Mircea, *Mefistofel și androginul*, București, Editura Humanitas, 1995
 ELIADE, Mircea, *Mitul eternei reînțoarceri*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1999
 ELIADE, Mircea, *Mituri, vise și mistere*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998
 ELIADE, Mircea, *Nostalgie originilor*, Editura Humanitas, București, 1994
 ELIADE, Mircea, *Sacrul și profanul*, București, Editura Humanitas, 2000
 ELIADE, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, București, Editura Humanitas, 1999
 MARINO, Adrian, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1980
 OTTO, Rudolf, *Sacrul*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1992
 RIES, Julien, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Iași, Editura Polirom, 2000
 WUNENBURGER, Jean-Jacques, *Sacrul*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2000

Autori/Contributors

BRUCE A. LITTLE

Profesor universitar doctor la: Southeastern Baptist Theological Seminary, Director al L. Russ Bush Center for Faith and Culture, Președinte al Forum for Christian Thought Wake Forest, North Caroline, USA.

blittle@sebts.edu

FREDERIC SCHROEDER

Professor Emeritus, Queen's University, Kingston, Canada

schroedr@queensu.ca

J. EDGAR BAUER

Doctor în filosofie. Scriitor. (Germania). Premiul Lakritz pentru Studii asupra lui Martin Buber, Universitatea ebraică din Ierusalim, 1988. Membru al Comitetului de redacție și responsabil științific al *Enciclopediei filosofice universale: Noțiunile Filosofice*, Paris, P.U.F., 1992. Colaborator al universităților din: Berlin, Edinburgh,, Heidelberg, Ierusalim, Kiel, Lima, Paris, Stuttgart, Tübingen și Ulm. Profesor invitat la Institutul de Studii Avansate Jawaharlal Nehru, Universitatea Jawaharlal Nehru, New Delhi, India, și la Universitatea Jain Vishva Bharati, Ladnun, Rajasthan, India. Publicații în douăsprezece limbi pe teme de filosofie, istorie a religiilor, gândire ebraică modernă și studii de gen.

j.edgarbauer@t-online.de

PANOS ELIOPOULOS

Doctor în filosofie, Cercetător științific la Centrul Olimpic pentru Filosofie și Cultură din Atena, Grecia, editor șef al revistei de filosofie *Celestia*

ksatriya@tri.forthnet.gr

ANA BAZAC

Profesor universitar doctor, Universitatea Politehnică București

ana_bazac@hotmail.com

CLAUDIU BACIU

Doctor în filosofie, Cercetător științific, *Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”* din București, al Academiei Române

cbaciuro@yahoo.com

ADRIANA NEACȘU

Conferențiar universitar doctor, Universitatea din Craiova

aneacsu1961@yahoo.com

ADRIAN NIȚĂ

Conferențiar universitar doctor, Universitatea din Craiova

nitaadrianus@yahoo.com

LORENA STUPARU

Doctor în filosofie, Cercetător științific, Institutul de Științe Politice și Relații
Internaționale al Academiei Române, din București

valeriestuparu@yahoo.com

CĂTĂLIN STĂNCIULESCU

Lector universitar doctor, Universitatea din Craiova

cfstanciulescu@yahoo.com

ION HIRGHIDUȘ

Lector universitar doctor, Universitatea din Petroșani

ihirghidus@yahoo.com

ȘERBAN N. NICOLAU

Doctor în filosofie, cercetător la Institutul de Filosofie și Psihologie “Constantin
Rădulescu Motru” din București, al Academiei Române

CRISTINEL NICU TRANDAFIR

Doctor în filosofie al Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, asistent universitar
la Universitatea din Craiova

cristinel_nicu@yahoo.com

MARIAN BUȘE

Doctor în filosofie

marianbuse@yahoo.com

ȘTEFAN VIOREL GHENEA

Doctorand în filosofie la Universitatea de Vest din Timișoara, asistent universitar la
Universitatea din Craiova

gheneastefan@yahoo.com

IONUȚ RĂDUICĂ

Preparator universitar, Universitatea din Craiova

ionutraduica@yahoo.de