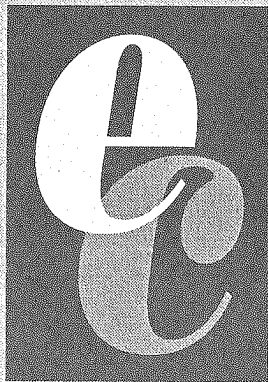


0
I
P
U
E
S
E

Ion Militaru

*Constantin Noica
și critica
Occidentului*



Cartea Românească

6
P
I
U
I
I
G
R

135768

ION MILITARU

CONSTANTIN NOICA
ȘI CRITICA OCCIDENTULUI

o filosofie a istoriei la Constantin Noica

ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE CERCETĂRI
SOCIO-UMANE CRAIOVA
BIBLIOTECA

eseuri / critică

L35768

ION MILITARU s-a născut în 1960, în Goești-Dolj. Este absolvent al Facultății de Filosofie, Universitatea București, promoția 1984.

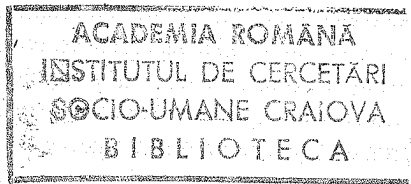
Debutază în *Revista de Filosofie*, în 1984. Bursier al guvernului francez între 1990-1991. În prezent este cercetător științific în cadrul Academiei Române, filiala Craiova.

În anul 1999 debutează la Editura Dacia cu volumul *Meditații asupra istoriei românești*. În același an primește premiul revistei *Ramuri* pentru debut în eseu și premiul revistei *Mozaicul*.

ION MILITARU

Constantin Noica
și critica occidentului

o filosofie a istoriei la Constantin Noica



CARTEA ROMÂNEASCĂ

2001

I 35768

Coperta colecției: Dan Stanciu

Cartea a apărut cu sprijinul Ministerului Culturii și Cultelor

© Cartea Românească, 2001

ISBN 973-23-1249-1

Argument

De ce „filosofia istoriei la Constantin Noica“? Mai întâi, pentru că, aparent, *nu există*. Și *nu există* într-un dublu sens. Mai întâi, *nu există* într-o manieră explicită în filosofia lui Noica. De la faptul că Noica nu a scris nici o carte consacrată efectiv filosofiei istoriei și până la faptul că un asemenea subiect nu frapează niciunde în opera sa printr-o prezență masivă și insistentă, *filosofia istoriei pare să fie o absență în filosofia lui Noica*. Care este *statutul acestei absențe*, pentru a ne exprima așa, rămâne de văzut. Nu toate absențele din interiorul unei filosofii au pondere egală. Sunt *absențe și absențe*. În al doilea rând, pentru că un asemenea demers nu a fost întreprins și este de închipuit că nici pe viitor nu se va întreprinde așa ceva.

Două absențe, absența *de facto*, și absența *de jure* concură la ideea că un asemenea demers nu numai că este greu de găsit în filosofia lui Noica, dar, în plus, el nici nu pare de închipuit. Ambele argumente se pot însă grupa într-un alt scenariu, și anume, într-unul al suspectării: nu este într-adevăr, de încercat o filosofie a istoriei la Constantin Noica? Sunt cele două argumente: faptul că Noica nu a scris o filosofie a istoriei și faptul că nici nu s-a încercat din partea comentatorilor așa ceva, suficiente probe pentru a conchide imposibilitatea de principiu a unei asemenea filosofii? Evident, nu! În fond, o mare filosofie nu este explicit realizată decât pe o idee sau alta. O filosofie își propune ca temă un subiect, indiferent care, și, dacă este valabil că ea trebuie să rămână, pentru înțelegerea posterității, legată numai de subiectul sau ideea pe care a anunțat-o explicit, este

sigur că din ea nu va rămâne prea mult. Numai că o filosofie, în ciuda programării și deliberării sale în marginea unei teme sau a unui subiect oarecare, prinde în derularea sa mai totul. Este indiferent că o filosofie pleacă de la o problemă de etică sau una de estetică, în elaborarea subiectului ea se extinde până la a deveni una cu toate temele. Consecvența duce filosofia la cuprindere exhaustivă. Indiferența în privința punctului de pornire este încredințarea că, prin fidelitate metodică, rezultatul este același, adică întregul.

În măsura în care o filosofie este consecventă și de-a lungul derulării ei nu apar accidente, este sigur că ea va prezenta imaginea unui spectru complet al problemelor. În acest sens nu mai prezintă nici o importanță faptul că un filosof a scris, într-o manieră explicită, o lucrare sau alta, iar o altă lucrare, reprezentativă pentru un alt sector de filosofie, nu contează care, nu există. Este indiferent că un filosof, Kant, să spunem, a scris o teorie a cunoașterii, iar, în schimb, o filosofie a istoriei, nu. Dacă măsura filosofiei este consecvența (adică acceptarea derulării tuturor exigențelor cuprinse în setul de presupoziii inițiale), atunci, în ciuda faptului că filosoful a scris doar pe o anumită temă în chip explicit, putem fi siguri că este de găsit și o filosofie implicită care să rezolve restul problemelor care țin de imaginea întregului obiect al filosofiei.

Pe de altă parte, în filosofie dacă nu și altundeva, este adevărat, justificarea pare mai degrabă apărare a slăbiciunilor, decât elogiu al virtuților. Orice argument în favoarea unei filosofii are alura unei scuze, sublinierea unei slăbiciuni. Nu se aduc argumente pentru orice și, cu siguranță, nu se aduc argumente pentru părțile tari ale unei filosofii. Nu se aduc argumente și nu pot fi aduse și nici căutate pentru o filosofie a istoriei la Hegel, de exemplu. Așa ceva ar fi un nonsens. Se aduc, în schimb, argumente în favoarea unei filosofii a istoriei la Kant, la Nietzsche sau, în spațiul filosofiei românești, la Constantin Noica. Argumentul adus în favoarea unei astfel de probleme, la autori precum cei amintiți, pare să funcționeze mai mult ca expresie a unei conștiințe a absenței, a urmării meticuloase a absenței și determinării ei. Prin *determinare* se și

neagă. Absența unei teme, în măsura în care este determinată este și negată. În ciuda sofismului de aici, se obține faptul că filosofia istoriei, în măsura în care nu există și în măsura în care această inexistență este determinată, capătă contur.

Dacă nu există o filosofie a istoriei la Kant, Nietzsche sau Constantin Noica, determinarea acestui fapt îi va sublinia inexistența sau, altfel spus, coeficientul de existență. Dacă nu există o astfel de filosofie, atunci – și în aceasta constă determinarea de care vorbim – ea se va constitui din arderile și cenușa fiecărei filosofii, adică din inerțiile și obiceiurile încă neexercitate, latente sau virtuale, din logica proprie ce nu a mai apucat să fie până la capăt exercitată.

Evident, nu avem o filosofie a istoriei la Constantin Noica. Nu avem o filosofie explicită, avem în schimb una implicită. Nu putem ști cu siguranță care ar fi fost chipul unei asemenea filosofii, în ideea că gestul l-ar fi putut interesa pe Constantin Noica. În contul acestui chip posibil, inițiativa elaborării unei astfel de filosofii devine rațională, își are motivația sa. Dacă Noica ar fi scris o astfel de filosofie, opera sa ar fi fost probabil mai aproape de imaginea structurii clasice a filosofiei. Ar fi avut mai multă *realitate*. Ea ar fi fost în postura drumețului – exemplul aparține lui Hegel! – care vede muntele și exclamă: „Es gibt!“ Adică, nu mai e nimic de zis!

Neelaborând însă această filozofie, și multe altele, de altfel, Noica a făcut reală închipuirea lor, posibilitatea lor. Categoria posibilului, în marginea căreia atâtea dintre gândurile lui Noica au prins ființă, pare să fie mai bine servită de absență decât de prezență. Ce ne rămâne nouă în fața acestei filosofii nu este numai comentariul, verdictul de un fel sau altul, ci și închipuirea, gândul posibil, rațiunea virtuală care solicită realitate.

*

* * *

Punctul de vedere al interpretării noastre încearcă să sesizeze câteva dintre liniamentele posibile în direcția cărora filosofia istoriei, dacă într-adevăr ar fi mers, s-ar fi orientat.

Unitatea acestor liniamente nu este, evident, una reală. Ea este una posibilă. De aici aparentul mers aleatoriu al structurii acestei filosofii a istoriei.

Pe de altă parte, cum filosofia istoriei se situează în afara programului explicit al filosofiei lui Noica, automat punctul ei de vedere este unul extrinsec filosofiei luate în considerație. Dat fiind însă că elementele acestei filosofii sunt luate, ca idei, sugestii și soluții, din interiorul acestei filosofii, punctul de vedere extrinsec va fi complementat de unul intrinsec. Metoda tratării va fi, ca atare, o continuă oscilație între adoptarea *punctului de vedere local* al gândirii lui Noica și a *punctului de vedere general* al gândirii. Nu este nimic nou dacă aceste puncte de vedere pot, uneori, să nu coincidă, în așa fel încât în interiorul aceleiași gândiri să apară contradicții rezultate în urma lipsei de conciliere între general și particular. De-a lungul tratării voi semnala în mai multe rânduri ceea ce ni s-a părut a fi contradicție. De asemenea, am încercat să analizez cauzele acestor contradicții și posibila lor conciliere. Nu vânărea de contradicții a stat în orizontul întreprinderii noastre. Și nici concilierea lor.

În chip similar, nu am încercat nici să transformăm filosofia lui Noica (lucru petrecut frecvent în comentariile actuale) într-o formă sofisticată de propunere a filosofiei istoriei. Nu împărtășim punctul de vedere al lui Jurgen Habermas conform căruia adevăratul înțeles al unei viziuni filosofice constă în implicațiile ei politice și ultimul cadru de referință în care trebuie judecat un autor ce scrie filosofie, spre deosebire de unul doar literar, e un cadru politic. Evitând o asemenea tentație – mai ales azi, când ispita de natură politică este atât de mare încât rezistența pare irațională – am evitat, credem, principalul tip de excese și erori care se petrec în marginea filosofiei lui Noica în special.

Întrebuițarea categoriilor și ideilor filosofiei lui Noica s-a făcut după aceeași structură posibilă pentru filosofia istoriei. Adică, nu unitar, ci divers, aparent eclectic. Posibila lipsă de validare a interpretării de față ne-am dori să se justifice nu atât prin caracteristica obiectului acestei filosofii: istoricitatea, cât prin limitele subiectivității celui care o întreprinde.

Locul și rolul istoriei românești în filosofia lui Constantin Noica

a) Constantin Noica și critica istoriei românești

În 1944, citându-l pe Emil Cioran, Constantin Noica credea că, ontologic, noi, românii, ne-am trăit istoria într-o lungă așteptare: „a trebuit să ne așteptăm soarta o mie de ani“ iar ceea ce ne-a lipsit a fost: „... pornirea de a face istorie, pornirea oarbă și primordială“, pentru ca, în final, să nu rezulte pentru noi decât „voința de a face istorie“¹

În 1944 Constantin Noica avea treizeci și cinci de ani. De pe pozițiile unui patriotism ușor lezabil ori de câte ori la adresa patriei se fac judecăți negative problema vârstei poate fi un cap de acuzare. Astfel, în fața judecăților de mai sus se poate face reținerea următoare: nu este această vârstă cu totul nepotrivită pentru a face judecăți de apreciere negative la adresa patriei? Puținătatea vârstei este expresia fragilității și, de ce nu? a falsității judecății. Și mai mult decât atât: Emil Cioran, la vremea când scrisese asprele judecăți abia de trecuse cu puțin de douăzeci de ani. Or, se poate ivi rezerva, nu se pot accepta cu ușurință judecăți atât de tranșante și inflexibile pentru un obiect atât de intim fără a ridica împotriviri care să vizeze, dincolo de judecată, persoana celui care o face și competența sa. Erau pregătiți autorii acestor judecăți pentru întreaga lor semnificație astfel încât să-și asume întregul cortegiu al consecințelor și implicațiilor ori judecățile erau făcute de așa manieră încât să nu exprime decât un joc al iresponsabilității și polemicii neasumate?

Când întreprindea eseu *Ce este etern și ce este istoric în cultura românească* (din acest eseu sunt luate aprecierile de mai sus!) Noica nu era lipsit nici de responsabilitate și nici de experiență în materie de reflecție asupra istoriei. Nu-i lipsea, de asemenea, nici conștiința metodică pentru un lucru atât de special.

Că Noica nu era lipsit de responsabilitate o arată studiile sale anterioare asupra lui Descartes, Leibniz sau Kant. O arată, de asemenea, lucrările sale indubitabil savante: *Concepte deschise în istoria filosofiei...* și *Schiță pentru istoria lui cum e cu putință ceva nou*. Iar pentru experiența sa în materie de reflecție asupra istoriei o arată excesiv lucrarea sa de debut: *Mathesis sau bucuriile simple*. Nu-i lipseau, așadar, lui Noica, pentru o tentativă critică asupra istoriei românești, nici competența profesională și nici experiența în materie de filosofie a istoriei de care, în chip legitim, o astfel de critică ține.

În ceea ce privește conștiința metodică, nici aici nu ne aflăm pe un teritoriu gol. Într-un alt eseu care îl completează pe cel din care am citat (ambele fac parte, se știe, dintr-un volum al cărui titlu: *Pagini despre sufletul românesc* nu lasă să se întrevadă miza): „Pentru o altă istorie a gândirii românești“, în chiar prima propoziție, întâlnim un fel de preludiv metodic: „Are cercelătorul filosofic dreptul să se apropie de materialul românesc? Istoricii literari nu și-au sfârșit migala; folcloriștii și etnografuli mai au de aruncat sonde în sufletul anonim românesc; filologii se ceartă încă iar istoricii nu conclud“². Prin urmare, se poate interpreta în prelungirea unor asemenea considerații, nu este prematură intervenția filosofiei într-un material care nu s-a copt încă pentru ea? Filosofia, al cărei principiu de lucru este, conform lui Hegel³, de a veni la sfârșitul lucrurilor, venind mai devreme, când lucrurile se petrec încă, nu se demite singură din teritoriul la care aspiră? Nu se încarcă filosofia, astfel, cu o intenție prematură ce nu va întârzia să o compromită și să o facă suspectă în exercițiul său, chiar adecvat și oportun petrecut? Temerea există și este, cu siguranță, chiar îndreptățită.

Pentru cine are, însă, conștiința unor asemenea scrupule, riscul este aproape depășit. Și, în ciuda faptului că „...materialul

românesc nu este încă prelucrat pentru filosofie și nici cercetătorul filosofic nu este pe măsura greutăților pe care le ridică acest material, filosofia românească trebuie să-și rețină dreptul ei de explorare. Fără acesta ea nu-și va cunoaște niciodată izvoarele și va apărea ca o simplă reușită individuală /.../ sau ca o neputință colectivă⁴⁴. Și, în plus, „...istoria filosofiei e și ea, în definitiv, o metodă de cunoaștere⁴⁵”.

În orice caz, pentru o filosofie a istoriei, chiar pentru o filosofie a istoriei românești, problema nu este a unei justificări de principiu, a discuției în marginea aspectelor transcendente. Cel puțin în secolul XX filosofia istoriei se poate dispensa de justificări și argumentări de întemeiere, de aspectele numite transcendente. Preocuparea oricărui demers de filosofie a istoriei ține mai mult de condiționarea concretă a exercițiului efectiv, de justificarea mizei, a ideii sau a metodei și nu de o justificare în sine a domeniului. Cum este de întreprins în secolul XX o filosofie a istoriei, alături de multe altele care pot să pară că au epuizat domeniul și i-au secătuit disponibilitățile și virtualitățile, atâtea câte au fost? Ce conținut mai poate fi atribuit unei asemenea filosofii și ce grilă? Au modificat noile, ultimele evenimente naționale și planetare posibilitățile și tehnicile, metodele și structurile vechii filosofii a istoriei? Se resimte, cu alte cuvinte, o filosofie a istoriei de pe urma evenimentelor noi, pe care mai vechile filosofii nu le-au avut în vedere și nici măcar nu puteau să le bănuiască?⁶ Este filosofia istoriei, azi, filosofia unei istorii naționale, posibilă, adică este ea, mai poate fi aptă de un exercițiu sistematic riguros ori este de așteptat din partea ei un soi de eclecticism de proastă calitate al cărui rost final să nu fie altul decât slăbul serviciu făcut unei teme și așa pătrunsă de inflație?

În ciuda acestor avertismente și temeri, filosofia istoriei a trecut pragul secolului XX și a supraviețuit tuturor evenimentelor care păreau să o înece în noianul copleșitor al varietății evenimentțiale.⁷ Filosofia istoriei a rămas posibilă și după fascism și după comunism, pur și simplu pentru că faptul istoric, istoria în ansamblul ei vor rămâne un teren privilegiat, seducător și indispensabil al reflecției filosofice. Fără istorie,

obiectul filosofiei devine șters și este o întrebare dacă vechile probleme ale filosofiei: cosmologice, cosmogonice și chiar ontologice, își mențin interesul pe care l-au avut de-a lungul celor două milenii de existență. Faptul brut al existenței reflecției asupra istoriei este din plin doveditor, fără alte anexe.⁸

Indiferent că asupra istoriei se practică exercițiul critic negativ sau că se apreciază pozitiv un curs sau altul al evenimentelor, filosofia istoriei se exercită multiplu, variat, policrom. Dacă reflecția filosofică nu se mai practică sistematic, în forma tratatelor și a filosofiilor de tip transcendental (astăzi făcându-se mai mult elogiul unor tipuri de filosofie opuse⁹, ea nu a încetat. Formele de reflecție filosofică asupra istoriei, miza acestora, modalitățile de expresie și formulare sunt altele. Filosofia este astăzi în căutarea unor noi mijloace de expresie.¹⁰

Este cu totul frapant în reflecția asupra istoriei la Constantin Noica aspectul critic. Predominant în opera de tinerețe a lui Noica, el se va pierde cu totul în opera târzie când, ceea ce va ieși în prim plan va fi, invers, aspectul pozitiv al acestei istorii. De regulă, când se evocă atitudinea lui Noica față de istoria românească din această perioadă, ceea ce se scoate în prim plan este atitudinea exprimată în *Cuvânt împreună despre rostirea românească* și în *Sentimentul românesc al ființei*, omițându-se complet faptul că judecăți aparent opuse (fără să fie totuși opuse) Noica a exprimat „printre rândurile“ acestor cărți, în jurnalul său care, postum, a apărut sub titlu *Jurnal de idei*, în excepționalul interviu dat lui Petru Cărdu în luna noiembrie a anului 1987.

Acum, rămânând la ceea ce, după opinia mea, este primul aspect al reflecției asupra istoriei, aspectul critic, problema este următoarea: în ce măsură poate fi o abordare critică a fenomenului istoric, a istoriei naționale, semnificativă pentru o filosofie a istoriei?¹¹ Se poate constitui o filosofie a istoriei printr-o reflecție de tip critic? Suplinește o asemenea metodă întregul unei discipline pe care suntem înclinați a priori să o considerăm drept o totalitate, un întreg a cărui structură să fie mai degrabă caracterizată de varietate și diversitate?

Posibilitatea unei abordări critice a istoriei este nu numai posibilă, o metodă aleatorie în câmpul vast al disciplinei ci, mai

degrabă, ceva esențial. În afara unei critici a istoriei, filosofia istoriei prea puțin mai păstrează din rațiunea ei de a fi¹².

În prim planul cronologic al filosofiei lui Noica, filosofia istoriei cuprinde esențial un aspect critic. Încă de la *Mathesis sau bucuriile simple*, *Pagini despre sufletul românesc* și *Jurnalul filosofic* și până la scrierile publicistice ale acelei perioade, aspectul critic față de istorie este ceea ce a dat tonul. În a doua perioadă a activității lui Noica, perioada revenirii în cultură după ieșirea din închisoare, în timpul regimului comunist, toate referirile la istoria românească vor fi pe dos. Ceea ce va ieși în prim plan va fi aspectul pozitiv al acestei istorii. Lucrul acesta este suficient de explicat prin presiunea politică făcută de către regimul comunist la nivelul întregii societăți românești. La nivel intim, al însemnărilor de jurnal, raportarea critică se va menține. Ceea ce a publicat însă Noica acum: *Cuvânt împreună despre rostirea filosofică românească*, *Sentimentul românesc al ființei*, lăsa să se întrevadă o atitudine de cu totul alt tip. Nu vreau totuși să spun că atitudinea pozitivă față de istorie ar fi acum, la Noica, ceva fals, o minciună strategică în care el să nu fi investit nici un fel de credință și adevăr. Faptul că există două atitudini opuse arată nu atât contradicția cât complexitatea și caracterul profund al atitudinii, lipsa de simplitate în marginea unei probleme care nu putea fi expediată prin judecata lineară, facilă, comandată de exigențe logice de mântuială.

Dacă ideea existenței unei critici a istoriei românești se dovedește valabilă și reală în cadrul filosofiei lui Constantin Noica, apar câteva aspecte de factură generală pe care o astfel de critică le are de înfruntat în concret. Se pune, astfel, problema rigorii unei asemenea critici, respectiv a metodei prin care eventualul caracter haotic și spontan al obiectului să fie ținut sub control. Nu în ultimul rând, va fi vorba despre rezultatele și perspectivele pe care o asemenea critică ie deschide în domeniul mai larg al filosofiei istoriei.

În privința primului punct: existența unei rigori, a unei metode a criticii istoriei, este evident că Noica nu a teoretizat efectiv despre metodă în această materie. Deși preocuparea

pentru metodă nu este absentă din filosofia sa, el nu a particularizat-o pentru toate preocupările sale variate: gnoseologie, ontologie, filosofia spiritului etc.

În vederea unei astfel de critici, Noica a venit cu punctul de vedere general al filosofiei sale, cu orientarea clară pe care filosofia sa a avut-o din totdeauna, din perspectiva ei întreprinzând orice demers, indiferent unde se petrecea: în gnoseologie, ontologie sau hermeneutică. Se poate spune, după opinia noastră, că, la Noica, metoda coincide pe deplin cu ideea și punctul de vedere special al filosofiei sale, că nu există diferență între metodă și conținut.

Care este acest punct de vedere ale cărui valențe metodice le supralicităm aici? Nu este dificil de găsit și formulat un asemenea punct de vedere, cu atât mai mult cu cât el se regăsește în mai toate lucrările lui Noica, constituind mai mult un motiv recurent. Întreaga filosofie a lui Noica poate fi asociată în jurul acestui punct, ea având în ochii multora înfățișarea unei filosofii monoideice¹³. În finalul lucrării *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou* se spune: „viața spiritului este modul filosofiei însăși“ iar „ceea ce se urmărește prin viața spiritului nu este decât contactul cu ființa“¹⁴.

Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou a apărut în 1940, perspectiva deschisă de ea nu va rămâne însă valabilă la acest an pentru gândirea lui Noica. Propoziția citată mai sus aparține capitolului de „încheieri“ ceea ce, în perspectiva continuării gândirii expuse aici, înseamnă și „deschideri“. Într-adevăr, lucrările următoare, deși desfășurate în planul ontologiei, vor prelua ideea oferindu-i noi elaborări, dezvoltări, fără să o modifice în esență.

Înainte de a avansa în expunerea amănunțită a criticii istoriei românești la Constantin Noica este de spus că ea se petrece pe fondul existenței unei critici a istoriei în genere. Încă din *Maieșis sau bucuriile simple* problema istoriei, a criticii istoriei, este prezentă constant. Cele două: reflecția asupra istoriei în genere și reflecția asupra istoriei românești, se vor găsi, de-a lungul filosofiei lui Noica, într-o strânsă interdependență și conexiune. Legătura dintre istorie în general

și istorie națională este, în planul categoriilor filosofice, legătura dintre universal și particular, respectiv dintre general și individual. Nici o filosofie a istoriei, în măsura în care se deplasează din planul elaborării conceptuale, nu rămâne fără referință cu o istorie sau alta. Evenimentul istoric concret este cel care dă garanție, într-un anume sens, ideii, teoriei filosofice.

Este de tot interesul să observăm cum, în interiorul filosofiei lui Noica, interesul pentru istorie în general, pentru istoria românească în particular, devansează cronologic interesul pentru ființă. Ceea ce expune filosofia lui Noica în ansamblul fizionomiei sale, ceea ce iese în evidență, este fațeta ontologică. Aceasta este cea care dă reprezentativitate și specificitate acestei filosofii. Or, stranietatea este că, cel puțin cronologic dacă nu și altfel, filosofia lui Noica poartă la începuturile sale (la începuturile sale în mod prioritar) marca interesului pentru istorie și mai puțin pentru ontologie. Astfel, se poate concluce, chiar dacă pe baze firave, între filosofia istoriei și ontologie există, la Constantin Noica, o relație în interiorul căreia termenul de început – sub aspect cronologic – este filosofia istoriei și nu ontologia. Remarca își are valoarea ei întrucât, după opinia noastră, posibilitatea unei filosofii a istoriei, aparent, este foarte redusă în filosofia lui Noica. Și asta în ciuda faptului că interesul pentru istorie este prezent mai peste tot în scrierile filosofului.

Revenind asupra punctului de pornire, ce poate să rezulte dintr-o percepție care constată pentru istoria națională doar *așteptarea, pornirea și voința de a face istorie?* O tensiune, o tensiune ale cărei capete sunt, pe de o parte, o realitate care nu corespunde exigenței istorice, iar pe de altă parte o exigență ce nu-și găsește în istorie confirmarea corespunzătoare. Așa, ne aflăm „dintr-o dată în inima tensiunii care domină pe toate planurile lumea românească de azi”¹⁵. Realitatea noastră istorică, realitatea care nu mai corespunde, sau realitatea care pur și simplu nu corespunde exigenței conceptuale, are, la Noica, o identitate precisă. Este vorba despre „*realitatea naturii*”. În istorie, va considera Noica, apelând la o mulțime de variațiuni terminologice – toate convergente în aceeași direcție – noi am

avansat cu starea de natură. „...civilizația noastră, se arată în *Sentimentul românesc al ființei*, chiar la treapta spiritului, s-a desfășurat de-a lungul timpurilor precumpănit întru ceva: întru natură⁴⁶.

Prezența naturii în istoria noastră, cu întregul cortegiu de implicații pe care le comportă la toate nivelurile: social, politic, economic și religios, este larg dezvoltată la Noica. Sensul major al naturii nu este obținut printr-o disociere de tradiția filozofică. Dimpotrivă, Noica se înscrie, prin înțelesul pe care îl dă naturii, în linia mării tradiții filozofice și culturale europene. Natura își obține sensul prin raportare la spirit. Natura este termenul cu care spiritul face un cuplu antagonic și implică o distribuție valorică variată. Ceea ce are valoare este spiritul. Chiar dacă nu se admite că natura nu este lipsită de sens pentru spirit, ea se află pe o poziție secundă. Această diferențiere valorică nu este una exclusivistă. Natura este pentru spirit, poate fi, într-un anume sens, și un model. În scrierea postumă *Manuscrisele de la Câmpulung*, atunci când Noica va vorbi despre țărâtime, nu o va face în sensul unei discuții despre țărâtime ca și clasă socială. El va vorbi despre țărâtime ca entitate în care spiritul naturii este prezent și tocmai acest spirit al naturii este de reținut pentru istoria națională care, evident, nu mai poate avansa cu țărâtimea ca atare dar o poate face, în schimb, cu spiritul țărâtimei.

Din punct de vedere social, acolo unde o istorie avansează pe bază de natură, istoria are de-a face cu o pătură socială de factură rurală, cu țărâni. Or, țărâtimea înseamnă atât natură, cât și absență a spiritului. „...tocmai aceasta ne nemulțumește azi: că am fost și suntem – prin ce avem mai bun în noi – săteni. Noi nu mai vrem să fim eternii săteni ai istoriei. Tensiunea aceasta – agravată nu numai prin faptul că suntem conștienți de ea, dar și prin faptul că «a fi conștient» poate reprezenta un semn de sterilitate – alcătuiește drama generației de azi! Economicește și politicește, culturalicește ori spiritualeicește, simțim că nu mai putem fi într-o Românie patriarhală, sătească, anistorică. Nu ne mai mulțumește România eternă; vrem o Românie actuală.⁴⁷

Când, în *Jurnalul filozofic*, Noica afirmă: „este prea multă natură în România⁴⁸ sensul afirmației este clar. Civilizația

românească este pe bază de natură, or, istoria actuală are prea puțin de-a face cu o asemenea civilizație. Civilizația pe bază de natură este ineficientă unei istorii care este bazată pe spirit.

Cum în natură nu există identitate, cum lucrurile sunt identificate doar pe bază de apartenență la gen și geografie, ceea ce va constitui caracteristica aici va fi anonimatul. Or, caracterizând, anonimatul nu caracterizează. A afirma caracteristica anonimatului înseamnă, propriu-zis a comite o contradicție terminologică și o imposibilitate ontologică. Pe bază de natură nu există decât *un popor de anonimi*¹⁹ iar despre un atare popor se va putea spune: *poporul acesta întreg, aproape fără istorie cum este*

Concluzia nu va întârzia să vină: „precumpănirea valorilor țărănești înseamnă păstrarea noastră în rândul întârziatilor istoriei. Nu se pot crea valori istorice de durată pe nivelul afirmărilor țărănești.”²⁰

Lucrurile se înlănțuie: o civilizație bazată pe anonim, ca expresie directă a naturii, nu are cum să ducă la premisa esențială a apariției spiritului: conștiința de sine (în *Jurnalul de idei* este consemnată o afirmație a lui Heidegger cu privire la români: români sunt încă în ontic și nu în ontologic²¹). Conștiința de sine și încărcătura sa de conotație personală este transferată asupra culturii: „Orice cultură conștientă de sine este personală, se spune, este o formă de individualizare, în timp ce creația populară e anonimă. De altfel aceasta nici nu poate constitui o cultură deliberată, voită, ci ține de o anume spontaneitate creatoare care o apropie mai mult de natură decât de cultură. Deci spiritualitatea populară trebuie depășită spre creația personală”²².

Din punct de vedere politic, acolo unde se are de-a face cu o civilizație bazată pe natură și principiile acesteia ridicate la nivel de civilizație și cultură, coeficientul de istoricitate este extrem de redus, inexistent aproape. Refuzând prefacerea și schimbarea în numele sentimentului că „în fond, există un plan față de care toată frământarea istorică este irosire și pierdere”²³ se propune, în fond, o atitudine anistorică, o atitudine al cărei conținut este credința că ceea ce este autentic are loc abia în acest plan anistoric, adică în planul „determinații”. Or, tocmai din

I 35768

INSTITUTUL DE CERCETĂRI
ȘTIINȚO-UMANE CRAIOVA
BIBLIOTECA

„această eternitate ne străduim să ieșim“²⁴ (cât de singulară poate să fie o asemenea concepție se poate proba și prin compararea cu viziunea lui Blaga despre *boicotul istoriei* în care s-au complăcut românii de-a lungul istoriei naționale).

Indiferent că este vorba despre „natură“, despre „ontic“ sau despre „eternitate“, în fond, este vizat unul și același lucru: situarea noastră de partea anistoricității. În eseu final din *Pagini despre sufletul românesc* există încă o mostră de terminologie pentru a caracteriza situarea noastră de partea anistoricității. „S-ar putea scrie, se arată acolo, o pagină neasemuit de adâncă asupra neamului nostru, pagină al cărei titlu să fie: Somnul în istoria românească. Nu sunt multe neamurile care să fi fost atât de aproape – în rău sau în bine – de odihna cea mare și de neființă. Fără să vrem, de cele mai multe ori fără să vrem, noi am trecut prin toate modurile somnului, de la marea letargie națională în care am trăit veacuri de-a rândul până să căpătăm conștiința de neam, și până la adormirea celor buni din mijlocul nostru. Somnul ne-a mântuit, adâncindu-ne în noi înșine; dar somnul ne-a paralizat, păstrându-ne prea mult în noi înșine.“²⁵

Dacă în istoria românească, natura, onticul, eternitatea sau somnul ar fi fost acaparatoare și îndiscutabile, tensiunea de care se amintea aici nu ar fi apărut și nu ar fi fost vorba despre nici un tragic românesc. Nu este însă așa. Există, în istoria românească, un gust al lumescului și al istoricității care, deși copleșite, dintr-un motiv sau altul, sunt, în fond, irepresibile. „Când ia cunoștință de sine, sub impulsul evadării în planul istoric, conștiința românească e nemulțumită de sine. Tocmai sub acest gust al lumescului se naște insatisfacția noastră“.²⁶ Tensiunea dintre istoric și anistoric se traduce, deocamdată terminologic, prin satisfacție-insatisfacție, mulțumire-nemulțumire, fără ca problema reală să fie doar una de psihologie cum ar lăsa să se întrevadă termenii. „Nemulțumiți, așa ne simțim în fond /.../ Nemulțumiți de ceea ce știm că putem fi și nu suntem încă“.²⁷ În aceste condiții, „mai putem îndrăgi numai ceea ce suntem de totdeauna nu și ceea ce putem fi?“²⁸

Când, în *Jurnalul de idei*, Noica va consemna cu privire la existența unui tragic românesc următoarele: „Tragicul nu e prin

exploziune; e prin imploziune⁴²⁹ vom înțelege același lucru: neîmplinirea istoriei românești nu se datorează unei excesive participări la istorie ci, din contră, unei rețineri în sine față de planul istoriei. Istoria este, potrivit acestei notații eliptice, expansiune, manifestare, ieșire din sine și afirmație în planul exteriorității. Spiritul hegelian, din care filosofia lui Noica se împărtășește atât de mult, este prezent aici în chip evident³⁰.

Excesul trăsăturilor amintite mai sus produce o maladie a istoriei semnificativă și curentă în rândul popoarelor cuprinse de febra afirmărilor de sine. Este cunoscută, în acest sens, maladia pe care Noica o teoretizează în *Șase maladii ale spiritului contemporan* sub numele de *horetită*³¹, exces al determinațiilor care nu se leagă de celelalte categorii ale spiritului: generalul și individualul. În chip similar, reținerea la sine, pentru popoare și indivizi, a manifestărilor poate duce la acel tip de tragic numit *tragic prin imploziune*.

Ce se poate spune, prin urmare, despre istoria rămasă, cu categoria lui Hegel: *în sine*? „...rămasă aci, în limitele neadevărului, inautentică și neputând trezi ca atare autenticitate“, „întristată de atâta posibil și lipsită de real“³² – așa arată fizionomia istoriei care nu a parcurs etapele exteriorizării!

În numele a ce se întreprinde critica de mai sus? În numele căror repere și valori? Sunt aceste repere și valori într-atât de implacabile încât orice tentativă de *soterie* pentru obiectele care, aparent, sunt condamnate, să fie un eșec? Sau există de partea acestor valori o marjă de elasticitate care le face să intre într-un dialog rezonabil cu *cele de jos*, adică lucrurile individuale, pieritoare, acordându-le o ultimă șansă?

Este istoria românească definitiv sub semnul naturii, adică al anistoricității, ceea ce înseamnă iremediabil pierdută pentru istorie, sau mai are ea o șansă? În *Jurnalul de idei* se află o consemnare al cărei registru este lesne de decodat: „Ce e de făcut când nu mai e nimic de făcut. Într-o cultură minoră, în anii aceștia, cu trecutul acesta, cu interdicțiile acestea – ce e de făcut?“³³

Când, în aceeași lucrare, *Pagini despre sufletul românesc* vorbește despre critica pe care Cantemir o face românilor, Noica

găsește această critică, deopotrivă, dreaptă și nedreaptă. Dreaptă, pentru că este adevărată, nedreaptă „...pentru că putem îndrepta multe neajunsuri românești”³⁴. Așadar, *putem îndrepta*. Cu alte cuvinte, *ceea ce ne mai poate salva este categoria nu a realului ci a posibilului*. Astfel, chiar dacă „...nouă nu ne e dat să intrăm pe poarta mare a adevărului și istoriei”, ceva ne rămâne. Răul din istoria românească se poate îndrepta, el nu este organic și nici permanentizat. El nu este, cu alte cuvinte, o categorie.

Ceea ce salvează istoria românească de anistoricitate este, după opinia lui Noica, una anume posibil, un coeficient al posibilului. Posibilul are, însă, în raport cu timpul o anume eficiență. Într-un fel va privi el trecutul, într-altul va privi viitorul. În aspectul ei de istorie consumată, de istorie despre care nu se poate vorbi decât la timpul trecut, istoria românească este iremediabil pierdută. Raza de acțiune a posibilului nu operează asupra trecutului. În schimb, atunci când se are în vedere cealaltă dimensiune, istoria românească mai poate să promită. „Lumea de aici, se scrie în *Jurnalul de idei*, a stat mai bine cu posibilul decât cu realul. De aceea, în clipa când încerc un tratat asupra posibilului și preființei, mă gândesc să încerc și o istorie a vieții spirituale din spațiul acesta al neîmplinirilor.”³⁵

Tratatul „*asupra posibilului și neființei*” este, coroborând data consemnării din jurnal și data lucrărilor din acea vreme, *Tratatul de ontologie* care, prin această însemnare de jurnal, apare definit drept un *tratat asupra posibilului și preființei*. Or, în tratatul de ontologie cuprins în *Devenirea întru ființă* este vorba despre ființă. Astfel, ființa își deconspiră, poate, înțelesul ei fundamental în filosofia lui Noica: sensul de posibil și preființă. Aceste accepțiuni ale ființei vor face, de altfel, obiectul capitolului final al lucrării de față.

Posibilul este – lucru ce se va întrezări în cuprinsul interpretării de față – în filosofia lui Constantin Noica, o categorie centrală de factură ontologică. Deseori, Noica a fost înclinat să facă din ea categoria de bază a ontologiei. Oricum, atenția de care se bucură posibilul în această filosofie este continuă. Așa cum am amintit, Noica a fost înclinat să facă din

ea echivalentul ființei. „Spre deosebire de Maine de Biran, se arată în *Jurnalul de idei*, pentru care ființa este ceea ce rezistă, am simțit că ființa este (sau mai degrabă ființă are) ceea ce te face să visezi. Ce te trece în posibil. Ce te dizolvă și pierde în irealitatea proprie”.³⁶

Posibilitatea de acomodare a ființei / posibil la o istorie care avea nevoie să fie salvată pe linia viitorului ei este evidentă. O ființă identificată cu ceea ce rezistă, adică o ființă orientată spre ceea ce este și spre ceea ce, din punctul de vedere al istoriei, este trecut, poate fi adecvată la istorii care nu au nevoie să se orienteze spre viitor, lor fiindu-le suficient trecutul. O ființă, în sensul lui Maine de Biran, poate foarte bine să se adecveze unei istorii naționale cum este istoria Franței, pentru care trecutul este suficient de pătruns de real încât să nu mai fie nevoie de posibil.

Pe linia unei asemenea corespondențe cu istoria, ontologia este, după opinia noastră, extrem de fertilă. De ea nu trebuie să se abuzeze. Un abuz, în acest sens, este de ilustrat în interpretarea Alexandrei Laignel Lavastine, *Filosofie și naționalism. Paradoxul Noica*³⁷ Demonstrația care se face în cartea doamnei Lavastine este de ordinul unei extrapolări: Noica și-a elaborat ontologia pentru a servi cauzei naționaliste la care a subscris³⁸.

În condițiile în care ființa identificată cu posibilul sau cu altceva de ordinul lui, ființa care transmută lucrul din realitatea imediată în realitatea mediată, deci în măsura în care ființa nu măsoară doar ceea ce a fost ci și ceea ce stă să vină, atunci legătura dintre ea și istorie, între ontologie în sens amplu și istorie în genere, aproape că devine obligatorie.

În orice caz, ontologia își găsește, cel puțin la Noica, o evidență și convingătoare ilustrare în istorie. Mai mult de atât, acolo unde Noica încearcă să extindă exercițiul ontologiei și dincolo de om și, implicit, de istorie, gradul de persuasiune este redus.³⁹

Lucrul cel mai important pentru raportul dintre ontologie și istorie, așa cum se concretizează el prin cuplurile terminologice posibil-real, trecut-viitor, istoricitate-anistoricitate, este, poate, oferirea unei imagini a ființei în baza căreia o anumită istorie să fie orientată.

În plus, la Noica, dacă este să continuăm seria argumentelor în problema ontologie-istorie, ontologia este, prioritar, o ontologie a umanului, a rațiunii și spiritului, prea puțin intrând în discuție o ontologie a naturii sau un alt tip de ontologie. Schema ființei: individual-determinații-general este valabilă pentru orice fel de realitate, este adevărat. Cu prioritate însă o astfel de schemă privește activitatea spiritului. De altfel, Noica a scris o carte despre această schemă numai pentru spirit (*Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*; nu insist asupra caracterului accidental al acestui titlu. Se știe că Noica a dat prima parte a titlului sub presiunile cenzurii).

În concluzie, utilizarea ontologiei în filosofia istoriei departe de a fi o idee artificială este în natura problemei. Indiferent că problema se pune sau nu într-o ontologie sau într-o filosofie a istoriei, acolo unde este în joc logica întregului, raportul ontologie-istorie există. În cazul nostru, ontologia funcționează ca o metodă sui-generis a criticii istoriei.

b) Cum poate fi fiabilizată istoria românească

Critica pe care Constantin Noica a făcut-o istoriei românești nu este, până la urmă, o critică completă și, în orice caz, Noica nu a rămas în fața istoriei românești la o singură atitudine, fie ea și cea critică – lucru care, din punctul de vedere al filosofiei, este preferabil, filosofia fiind în postura lui Socrate față de atenieni: un critic, mai degrabă, decât un apologet. Noica și-a dus critica față de istoria românească până la limita la care, dacă ar fi mers mai departe, ea ar fi devenit, din critică, simplu nihilism. Pericolul transformării unei critici în nihilism se petrece adesea sub aparența consecvenței și radicalismului. Nihilismul pare să fie în mentalitatea multor temperamente capătul de drum și de luciditate al oricărei critici. Este dificil de precizat ce anume dictează, în cazul anumitor spirite, când să se oprească și când să continue. Logica unei probleme este suficient de permeabilă pentru ambele posibilități și ea pare mai

degrabă o instanță laxă decât una de discernământ. În tot cazul, Noica și-a limitat critica în marginea unui punct de la care pornind, exercițiul filosofic să fie și altceva decât critică. Versiunea cealaltă, a unei critici care merge până la capăt, adică a unei critici cu caracter radical, o dă Cioran. Noica se deosebește, în acest sens, de Cioran nu atât prin atitudine cât prin distanța parcursă de-a lungul traseului critic. Noica a rămas la o distanță rezonabilă de-a lungul traseului critic, pe când Cioran a parcurs-o în întregime. Nihilismul lui Cioran, așa cum este el exprimat în *Schimbarea la față a României*, își are, între altele, sursa în consecvența actului critic. Fizionomia nihilismului istoric al lui Cioran, la o cercetare mai atentă, păstrează, după opinia noastră, o posibilitate de redresare pentru România. Patetismul cărții, fervoarea înaltă la care se consumă critica, după cum s-a și observat, de altfel, lasă o ultimă șansă de salvare. Dorința „schimbării“, simpla închipuire a unui altfel de destin pentru România, face și cazul Cioran să nu atingă, aici, ultimele cote ale nihilismului (a se vedea anexa de la finele capitolului).

Când s-a oprit Noica în critica sa? Care este momentul în care, dacă s-ar fi continuat, ea ar fi devenit nihilism? Evident, un asemenea moment este dificil de precizat. Noica și-a presărat exercițiul critic, l-a alternat cu momente de acceptare și de recunoaștere a unor locuri, momente, afirmări care împiedică critica să se pronunțe generalizant.

În general, critica de tip filosofic pe care Noica a practicat-o față de istoria românească deși tinde să nu fie parțială, să nu vizeze aspecte izolate, particulare, rupte de ansamblu, nu înaintează în generalizare până acolo încât s-o facă imposibilă de redresat. Orice generalizare are ceva din natura absolutului, a implacabilului și definitivului.

Limita criticii noiiciene, elementul care o împiedică să devină nihilism, constă în recunoașterea unor momente de excepție în cursul istoriei naționale, a unor momente care, față de cursul obișnuit, sunt altceva. Istoria românească, spiritualitatea românească în ansamblu, va fi în această optică, pe bază de excepție. Istoria noastră, atâta câtă este, este pe bază

de excepție. În filosofia lui Noica excepția joacă un rol speculativ excepțional. În conformitate cu ea este explicat întregul proces de geneză culturală.⁴⁰ În *Modelul cultural european* Noica întreprinde o veritabilă tipologie a excepției în raport cu regula. Excepția care face ca istoria românească să nu poată fi subordonată unei judecăți generalizante definitive este de tipul „excepția care infirmă regula“. În toate lucrările în care Noica are în vedere istoria românească în chip direct (*Pagini despre sufletul românesc, Cuvânt împreună despre rostirea românească, Sentimentul românesc al ființei*) exemplele de excepție de la regulă, din istoria românească, nu vor fi urmărite pe linia confirmării regulii ci, mai degrabă, a menținerii deschise a posibilității de a fi, fie infirmată, fie confirmată.

În filosofia lui Noica, raportul dintre excepție și regulă are o fizionomie dintre cele mai interesante, creând multiple și subtile raporturi de mișcare pentru un curs sau altul. Este o inovație speculativă de cel mai înalt ordin așezarea culturii, istoriei etc., în dinamica raportului dintre regulă și excepție. Caracterul simplu al unei istorii dominată de o regulă bună sau rea oferă, prin raportul întreținut de acea regulă cu excepția, alternative, posibilități de schimbare și ameliorare. Prin dinamica raportului în cauză, istoria poate fi schimbată. Astfel, prin elaborarea unui model cultural european bazat pe dinamica dintre excepție și regulă, Noica dă un răspuns târziu lui Emil Cioran vis-à-vis de posibilitatea unei schimbări la față a României. România poate fi schimbată la față – s-ar putea rezuma răspunsul – prin opțiunea istorică pentru excepția care infirmă regula.

Evident, pentru ca excepția să schimbe regula și să dea un alt curs istoriei românești este nevoie mai întâi de cursul propriu-zis. Excepția vine numai după curs, cumva la capătul acestuia. Ea are un caracter secundar în raport cu cursul. Soteriologia pe care o aduce cu sine infirmarea regulii este una, cu cuvintele lui Noica, „de ultimă instanță“. Pentru ca excepția să mântuiască istoria națională, trebuie ca această istorie să fi parcurs un registru de alternative mai adecvate, alternative care să subscrie întăririi regulii, iar nu slăbirii ei. Excepțiile de la regulă se înscriu oarecum pe traseul unei anomalii istorice.

În inventarul pe care Constantin Noica îl face excepțiilor de la regulă, prioritate au cele de factură culturală, ceea ce, volens-nolens, înseamnă că soteria istoriei românești se va petrece în sens cultural. De altfel, această implicație este recunoscută de către Noica în mai multe rânduri. „Poporul acesta, este notat în *Jurnalul de idei*, neînsemnat în fond în Europa, sau abia însemnat din când în când, cu câte o ispravă istorică ori culturală nesperată și gata să fie reținută pentru ei de alții, ca în cazul lui Ștefan cel Mare cu lupta lui contra turcilor, exponent al papei și al nu mai știu cui, sau în cazul fiului său Rareș, cu pictura exterioară bizantină a mănăstirilor din Bucovina, sau ca în cazul lui D. Cantemir, pe care rușii au vrut să-l anexeze, și Brâncuși pe care au vrut să-l anexeze ...americani, poporul acesta abia afirmat deci, abia știut și înregistrat pe o singură *filă* a istoriei și culturii europene, *stă bine cu posibilul și nu cu realul istoric. Dar posibilul e mai întins decât realul, mai cuprinzător.*“⁴¹ (s.m. I.M.)

Există în acest citat un inventar aproape complet al locurilor de excepție din istoria românească... Există, de asemenea, semnalată principala lacună a istoriei naționale: absența realului. Ceea ce înseamnă absența de substanță istorică. Asupra „absenței realului“ este de întârziat pentru că în el converge, ca într-o categorie veritabilă, întreaga critică a istoriei românești. Dincolo de un aspect sau altul, dincolo de o critică locală a istoriei naționale, este vorba despre identificarea cu mijloace ontologice a răului din istoria națională. Absența realului din istoria românească depășește o simplă ipostază critică reușind să dea un veritabil diagnostic și, prin urmare, să facă posibilă o remediere și, implicit, o vindecare. Terenul este însă unul filosofic. „Filosofia, citim într-o altă notație din același jurnal, nu vindecă, doar vede sănătatea, acolo unde este, și-i dă numele.“⁴² Și nu numai ea va fi aici chemată să participe la remediu ci întreaga cultură: „Înțeleg toată cultura ca o nesfârșită medicină. Nu e vorba de cultură ca îngrijire de sine a omului, ci de cultură ca detectare a maladiilor realului de orice fel, fără nici un fel de tentativă de însănătoșire a lui. Pui doar în lumină precaritățile realului – și le dai nume.“⁴³ Dacă aici este

evidentă expresia gândirii din care a luat naștere *Șase maladii ale spiritului contemporan* nu la fel va fi puțin mai încolo când, referitor la același rol al filosofiei față de real, Noica va relua ideea lui Hegel, *filosofia trebuie să se ferească de a fi consolatoare*, lucru care pare, cu siguranță, să arunce o contradicție în derularea gândirii. Or, în a doua raportare a filosofiei față de real, Noica este mai grijuliu de a se înscrie, după opinia noastră, în ideea hegeliană. Ceea ce înseamnă o oarecare infidelitate față de propria sa opinie în problemă.

Or, nu există pentru istorie un rău mai grav decât cel detectat de filosofie. Coeficientul de adevărire pentru istorie nu este altul decât *realitatea*, coeficientul de *realitate* pe care respectiva istorie îl pune pe lume, îl adevărește. Or, din moment ce tocmai realul istoric este cel negat, istoria se *derealizează*. Se produce o negație ontologică prin respingerea realului, adică se concluzionează că ceea ce s-a prezentat și înfăptuit ca real nu este *realul* de care vorbește filosofia. O istorie fără *real* este o istorie fără ființă, o istorie care, într-un anume sens, nu există. Evident, măsura ontologică pentru real nu coincide cu măsura obișnuită a ceea ce se dă drept real. Pentru distincția între cele două tipuri de real: realul ontologic și realul simțului comun, pentru identificarea veritabilului real filosofic, Hegel este încă actual (raportul dintre real și rațional: nu tot ce e real e rațional, și nu tot ce e rațional e real, spune Hegel lăsând de înțeles că între cele două există o permanentă tensiune ca urmare a faptului că fiecare tinde să se mențină pe sine în celălalt: raționalul tinde, de exemplu, să se realizeze, iar realul să se raționalizeze).

Cum există, atunci, o istorie fără ființă, fără real? Prin ceea ce Platon (mai apoi Kant și Hegel) numea *aparență*. Probabil că Hegel este cel care, după Platon, a elaborat definitiv categoria realului, separând în interiorul existenței ceea ce este cu adevărat real.

Dacă istoria românească nu are în ea real, spune textul lui Noica, ea se poate salva prin posibilul în care, s-a spus, ea stă bine. Cu alte cuvinte, posibilul este o cale spre real, o modalitate prin care acesta, deși întârziat, poate să intre în istorie, să o salveze în al doisprezecelea ceas. Istoria românească, printr-un

fel de compensație ontologică, posedă *posibil*, adică metoda ultimă de reabilitare a *realului*, față de *real*. Urmând, probabil, o veche tradiție începută cu Platon și Aristotel, Noica va considera *posibilul* mai „cuprinzător“ decât *realul*.

Ceea ce poate să urmeze acum este o întinsă interogație privind modalitățile prin care *posibilul* poate să salveze *realul*. O interogație privind aptitudinea ontologică a *posibilului*. Este *posibilul* suficient de puternic pentru a compensa o istorie care nu are *real*? Care este, propriu-zis, natura acestui *posibil* soteriologic? Vom încerca, mai departe, elucidarea analitică a *posibilului* în filosofia lui Noica și vom urmări posibilitățile pe care le are el în fața *realului* istoric. Deocamdată să rămânem în spațiul *realității* absente, concomitent cu semnalarea unor momente care fac plauzibilă șansa de adevărire a *posibilului*.

Dacă lăsăm la o parte momentul strict istoric reprezentat de Ștefan cel Mare (pentru care se arată o mare considerație)se vede ușor cum Noica se referă în exclusivitate la acele excepții de natură strict culturală: pictura murală bizantină a mănăstirilor din Bucovina, Dimitrie Cantemir și, adesea, Brâncuși. Dacă acestor exemple le anexăm cazul Eminescu, la care Noica se va referi mai târziu, și al limbii române înțelese tot ca o performanță istorică, avem inventarul complet al cazurilor de *realitate* din istoria românească. Aceste excepții culturale marchează adevărate insule de *real* în istoria românească. În baza lor este îndreptățită speranța remedierii ontologice a istoriei naționale. Fiecare dintre cazurile amintite beneficiază, în filosofia lui Noica, de semnificații larg dezbătute. Este *posibil* ca, prin contrastul în care ele se află cu restul istoriei naționale, să beneficieze de un contur puțin îngroșat. Vreau să spun, cu alte cuvinte, că este *posibil* ca, în urma contrastului, excepțiile în cauză să beneficieze de o valoare exagerată. Este *posibil* ca Noica să fi exagerat cu privire la Eminescu („om deplin al culturii române“, „pedagog al neamului“, caracterizări care, chiar dacă percutante și cu un mare grad de persuasiune, conțin și riscuri pentru restul culturii. Vreau să spun, de exemplu, că, automat, dacă numai lui Eminescu i se recunoaște calitatea de „poet național“, „om complet“ etc., ceilalți scriitori vor fi,

volens-nolens, lipsiți de ea, ceea ce înseamnă o demitere culturală și istorică a lor. Ierarhizarea culturală, indiferent de formulele sub care se operează, conține riscuri axiologice și ontologice periculoase pentru o cultură. Să fi exagerat cu privire la limba română pe care el o vede mult augmentată în puterile sale expresive, ontologice în mod special. Aceste posibile exagerări, departe de a sugera maladii incurabile de factură naționalistă, par mai repede excrescențe de natură protectoare. Anatomia exemplului, posibil exagerate sub raportul valorii, se petrece sub marca gândirii.

Astfel, despre Eminescu, a cărui forță pedagogică Noica o ridică la nivel național (avându-se mai mult în vedere nu poezia, căci este dificil să expui filosofic cum poate fi educativă o poezie când, se știe, poezii, în poeziile lor, rostesc nu o dată, blasfemii, ci întregul personalității lui Eminescu) Noica se exprimă așa: „Dacă astăzi ființa românească ține, este într-o măsură, poate încă nedeplin lămurită, dar sigură, pentru că a trecut Eminescu prin lumea ei“. Desigur, este cu totul neconvenabil pentru o istorie sau pentru un popor să-și pună ființa istorică în dependență de un individ, oricare ar fi el. Atenție!, ne aflăm în planul istoriei nu în cel al credinței unde lucrurile pot fi, cu siguranță, răsturnate. Pe de altă parte, care este coeficientul de *ținere* al lumii românești din moment ce ei nu i se recunoscuse *realitatea*? Aceasta, pentru a vedea cât *ține* ea datorită lui Eminescu.

În privința limbii române, citim în chiar prima propoziție din *Sentimentul românesc al ființei*: „Dacă pe pământul românesc ar crește o plantă hrănitore ce nu se găsește în alte părți, ar trebui să dăm socoteală de ea. Dacă în vorbirea noastră s-au ivit cuvinte și înțelesuri ce pot îmbogăți gândul omului, dar nu au apărut în vorbirea și cugetul altora, suntem de asemenea datori să dăm socoteală de ele.“ Exigența de a da socoteală de cuvintele și înțelesurile noastre este cu atât mai semnificativă cu cât ele țin de înseși performanțele pe linie istorică: „Dacă te întrebi de ce poporului acestuia i-au reușit afirmările de sine din trecut, și de ce în Europa de astăzi el păstrează sorții câtorva bune deschideri, răspunsul ar putea să fie: pentru că el are o potrivită întâlnire cu

ființa. Nu oricui ființa i se arată în același chip; nu oricine o resimte ca *un fel de a fi întru*. Există conștiințe pentru care ființa este un fel de a fi în, respectiv în ceva absolut, gata dat, de neclintit⁴⁵. Or, *potrivita întâlnire cu ființa* se datorează, în cazul poporului român, de posibilitățile limbii române pe linia verbului a fi. Faptul că, în limba română, verbul a fi se modulează, se combină cu sine și dă la iveală posibilități semantice și ontologice remarcabile, i-a dat lui Noica posibilitatea să-și elaboreze propria ontologie cu toate semnificațiile sale. Însuși imaginea ființei din filosofia sa, Noica o datorează acestor posibilități ale limbii române. Cele șase modulații ale ființei, expuse la începutul *Sentimentului românesc al ființei*, rezultate în urma combinării verbului a fi cu sine însuși: n-a fost să fie, era să fie, va fi fiind, ar fi să fie, este să fie, a fost să fie, reprezintă, dincolo de afirmațiile filosofului, argumente de natură idiomatice pentru un model al ființei care va fi elaborat și dincolo de idiomatice, de astă dată cu argumente luate din istoria filosofiei și a culturii. În fond, două sunt sursele care au dat, la Noica, configurația ființei și înțelesul ei: limba și filosofia. Fără atenta analiză a celor două surse, combinate speculativ, convergent, ființa, în filosofia lui Noica, nu poate fi corect înțeleasă. Mai încolo vom vorbi despre complementaritatea și consubstanțialitatea celor două surse, indisociabilitatea lor în decodarea sensului ființei la Constantin Noica.

Și Eminescu și limba română au, pentru Noica, o participare specială la gândul ființei: „Problema ființei are două fețe, una mai întunecată, ținând de greutatea lucrurilor de pe pământ și din cerul generalităților de a obține ființa; alta mai luminoasă, a ființei privită în universalitatea ei. Limba și Eminescu ne-au dat, în cele ce preced, fața dintâi, Tot limba și în chip surprinzător un sculptor, Brâncuși, ne vor arăta fața cea luminoasă.”⁴⁶

Excepția de la istoria românească așa cum este ea reprezentată ca excepție de către Brâncuși, își are locul alături de celelalte excepții. Cu toate formează coeficientul nostru de ființă istorică, participarea noastră națională la ființă. „Cultura noastră a avut în trecut trei mari gânditori care să-și fi pus problema

fiiței: un poet, limba și un sculptor.⁴⁴⁷ Brâncuși reprezintă într-o asemenea măsură coeficientul nostru național de participare la ființă încât Noica îl va pune să reprezinte una dintre cele trei introduceri pe care le găsea oportune să-i illustreze ontologia (*Trei introduceri la devenirea întru ființă*). Iar pe linia exceselor de care aminteam și pe care le vedeam posibile, Noica va considera sculptura lui Brâncuși drept singura operă de artă pământeană care, la o eventuală întâlnire cu civilizații extraterestre, ar fi capabilă să spună ceva acestor civilizații.

În contextul discuției de aici, îmi pare limpede cum a ajuns Noica să scrie cele două lucrări care, neînțelese și prost distribuite într-o lume a semnificațiilor istorice pripite și excesive, au devenit embleme ale naționalismului și protocronismului românesc. Am în vedere *Sentimentul românesc al ființei* și *Rostirea filosofică românească*. Cele două lucrări, departe de a fi o manifestare exaltată și irresponsabilă în fața fenomenului național, reprezintă, mai curând, punctele de sprijin pentru o istorie, în cea mai mare măsură dacă nu cumva în totalitate, ratată. *Sentimentul românesc al ființei și rostirea filosofică românească* este cam ceea ce se poate pune între paranteze în cuprinsul unei istorii golite de sens și de realitate istorică. Cele două lucrări, departe de a avea o semnificație apologetică, au una în care se poate recunoaște disperarea. Disperarea de a nu găsi în istorie decât o simplă formă, un spațiu gol de obiecte, disperarea de a întâlni neantul istoric. Ele reprezintă un exemplu de *real* și de *posibilitate a realului* într-o istorie caracterizată de absența acestuia. Faptul că atât *Sentimentul românesc al ființei* cât și *Rostirea filosofică românească* au putut să treacă drept altceva decât sunt în fondul lor profund ține de proasta citire a lucrurilor de care – vom vedea mai încolo – se plângea Noica lui Petru Cârdu.

Acceptarea faptului că istoria românească este lipsită de real poate să descumpănească și să descurajeze. În fața neantului, istoricește, se poate foarte ușor abdica. De altfel, filosofic, Noica nu a privilegiat categoria neantului. Practic, ea nu ocupă nici un rol la el. Categoria similară neantului, un

adevărat substitut al acestuia, în filosofia lui Noica, este haosul. Or, o istorie care face loc neantului nu este egală unei istorii care are de-a face cu haosul. Neantul și haosul ridică probleme cu totul specifice atât filosofiei cât și istoriei. Ontologic, ființa este mai posibilă, genetic, din haos decât din neant.

Excepțiile, ca fapte de cultură în istoria românească, nu au rolul unei unități de măsură generalizante, ci invers. Istoria românească se poate salva prin cele câteva excepții de realitate din cuprinsul existenței istorice în ansamblu. Cele două lucrări, departe de a vorbi despre o istorie performantă, pentru a cărei ilustrare ele să fie prezente, vorbesc despre fondul de sărăcie cvasi-totală pe care ele vin să-l infirme în pretenția sa globalizantă, absolutizantă. Cele două lucrări vorbesc despre posibil ca despre ultima șansă de mântuire istorică națională.

La o primă vedere, realul nu este decât ceea ce este irevocabil dat, prezența irefutabilă. Această impresie apriori asupra realului se confirmă și în registru aposteriori: Atunci când realul se află în ipostaza trecutului din istorie, caracterul său irevocabil devine un dat ontologic imuabil. În perspectiva istorică dacă nu și în rest, realul este închis în propriile sale limite care coincid, în istorie, cu limitele istorice. Așa cum realul este închis în propriile sale limite, istoria este captiva propriului ei trecut. O asemenea considerație – singura în filosofia lui Noica – izolează și mortifică deopotrivă realul și istoria. Nu mai este nimic de făcut într-un univers asfixiant de tipul celui care postulează caracterul închis, ermetic, al realui. Noțiuni și sensuri care, în altă parte, au consistență larg recunoscută, aici devin obscure, însă pe acest teren, bine înțelese.

La Noica, realul este deschis – este ideea principală prin care ontologia și filosofia în ansamblul ei poate fi caracterizată. Este, totodată, principala caracteristică a ființei la Noica, ceea ce o separă de ființa lui Heidegger, de exemplu. Dacă la Heidegger, să ne menținem la același exemplu, ființa este dată dintr-o dată, din capul locului, integrală, indivizibilă etc. la Noica nu este dată dintr-o dată, ea se dă într-un proces al discursivității ontologice, este procesuală, graduală. La fel, dacă

la Heidegger ființa este integrală, fără să cunoască părți, bucăți, la Noica, ființa, tocmai, cunoaște părți (are individual, are general, are determinații, luate ca părți ale structurii, totuși, părți). În chip similar, Noica se deosebește de Hegel la care ființa este operativă numai la începutul procesului ontogenetic, pentru a fi ulterior complet lăsată la o parte⁴⁸.

La Noica, realul este, prin urmare, deschis. Și nu numai realul, în ipostaza lui fizicală, unde caracterul deschis este facilitat observației de procesualitate a lui continuă (de *mișcarea eternă*, cum au spus până nu de mult filosofii marxiști), cât realul în ansamblul său, mergând până la realul ascuns, trecut în istorie. Trecutul istoric, cu realul său specific, se împărtășește și el din acest caracter deschis. A înțelege caracterul deschis la realului istoric este ceva mai greu de înțeles decât a înțelege caracterul deschis al realului de tip fizical. Există însă la Noica, dincolo de considerații exprese asupra acestui lucru, câteva exemple de caracter deschis al realului istoric. Primul exemplu care ar conta pentru maniera lui Noica de a înțelege trecutul – specie a realului, îl oferă felul în care s-a raportat la propriul său trecut. În *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*, Noica a povestit un moment din biografia sa. Numai că el a întreprins așa ceva doar la modul aparent, cartea care a rezultat în urma unei asemenea intenții fiind departe de a constitui un exemplu obișnuit de autobiografie. Noica nu a conceput, în această carte, să ofere un adevăr istoric, verificabil, *să povestească lucrurile așa cum au fost*. *Rugați-vă pentru fratele Alexandru* este un moment de autobiografie falsificată printr-o încărcare de sens operată post-factum. Dacă s-a luat ca materie brută faptul de viață, asupra lui s-a operat o modificare de sens, i s-a adăugat un sens ulterior încât a rezultat un produs hibrid nerecunoscut de nici una dintre părțile componente. Sensul de aici, o miză a filosofiei lui Noica în general, reprezintă apoteoza hermeneuticii sale, cuvântul său ultim, lucrul prin care se transfigurează totul înaintea mării schimbări la față, autentic instrument parusiac.

Un adevăr pentru ipostaza a ceva în sine nu există pentru Noica. El nu concepea să-și povestească viața fără să o interpreteze, să-i câștige adevărul abia prin interpretare și nu

înainte. Contrar logicii obișnuite, interpretarea, departe de a altera adevărul, îl condiționează, îl condiționează de prezența sa. Adevărul este posibil într-o asemenea optică abia prin și în urma interpretării. Numai interpretarea are șansa să accedă la adevăr, simpla povestire se mulțumește doar cu pielea ternă, prăfuită, a acestuia. Adevărul, pentru Noica, nu este dat *așa cum este lucrul în realitate* ci de *așa cum este el văzut în realitate* . Finalmente, se poate spune că poziția lui Noica se apropie sau se înscrie în aceeași clasă de considerație cu cea kantiană pentru care lucrul *în sine* diferă de *lucrul pentru noi* , de fenomen adică. De altfel, Noica s-a ocupat de faimoasa distincție kantiană încă din tinerețe. În orice caz, pentru el, istoria nu este un lucru în sine cât mai degrabă un fenomen.⁴⁹

Rămâne acum de apreciat cum este văzut realul ca real deschis. Dacă lăsăm la o parte realul în ipostaza lui fizicală și căruia i se poate prea ușor concede caracterul deschis, deși o discuție la acest nivel ar fi extrem de interesantă, realul în ipostaza de trecut istoric ridică nu mai puține probleme. Aparent, real este numai ceea ce este prezent, nici trecutul și nici viitorul nepărând să ofere aici determinații ale realului.

Tot un exemplu, unul de istorie a filosofiei, vine să ilustreze maniera în care realul este deschis: *Fenomenologia spiritului*. Noica a dat o carte mult prea cunoscută, o carte de interpretare în jurul *Fenomenologiei spiritului: Povestiri despre om*. În cartea lui Noica sunt cuprinse nu mai puțin de trei interpretări al aceleiași cărți. Toate adevărate, adică toate valabile sub raportul interpretării. Este vreuna falsă? Este vreuna adevărată iar restul mincinoase? Care? Mai mult, în afara celor trei interpretări cuprinse în cartea publicată⁵⁰ se pare că mai există cel puțin două. Unde este adevărul aici? Și există un singur adevăr?⁵¹ Sau, punând altfel întrebarea, sunt *Povestirile despre om* o carte despre Hegel, una de interpretare autentică a *Fenomenologiei spiritului* sau sunt, cu adevărat, doar o glumă?⁵²

Este evident că felul lui Noica de a se raporta la lucrarea lui Hegel nu a fost unul de genul: să o înțelegem *așa cum este ea* , cu gândul la norma exactă pe care a instituit-o adevărul dorit de

Hegel să fie comunicat. O interpretare în care Adevărul să fie unul.

Cele două exemple vin să ilustreze un principiu și nu să justifice o lucrare sau alta. Or, numai principiul este cel care interesează în cazul de față. Exemplele, față de principiu, cad într-un plan secund, fie el semnificativ într-o pedagogie a lecturii.

Trecutul istoric are caracterul unui real deschis pe linia excepțiilor pe care el le ilustrează. Or, tocmai pe linia excepțiilor este obstrucționată o judecată generalizatoare cu privire la trecut. Invers, timpul, în calitatea sa de timp viitor, este interesant pentru asocierea sa cu posibilul. Numai prin posibilul oferit de viitor o istorie se poate modifica, poate contribui la schimbarea judecății operate având în vedere doar trecutul. Istoria este mai deschisă prin posibil decât printr-o altă categorie. Excepțiile vin să arate cum istoria este deschisă până și acolo unde se pare că numai definitivul mai are cuvinte de spus. Ele vin să ofere situații de prezență a posibilului la limită. Totuși, ele nu sunt suficient de persuasive pentru caracterul de deschidere al istoriei, pentru aptitudinea acesteia de schimbare efectivă. Excepțiile nu aduc un plus de real. Așa ceva o poate face doar posibilul care, pentru aceasta, are nevoie de viitor.

Ontologic, se poate formula astfel: dacă un real are în sine ceea ce este efectiv real și are în egală sau inegală măsură posibil, este pentru că ființa este alcătuită deopotrivă din real și posibil. Adică – și asta este lecția particulară a filosofiei lui Noica – ființa este eterogenă, nu omogenă. Ea are părți, aici, deocamdată, real și posibil, mai încolo se va dovedi că părțile ei sunt mai numeroase și, terminologic vorbind, altele decât cele de aici, numite și identificate în chip tranzitoriu ca real și posibil. Structura ființei, eterogenitatea ei, este elaborată și argumentată la Noica în *Devenirea întru ființă*. Acolo, cuplul real-posibil figurează chiar în această denotațiune în capitolul despre opozițiile ființei⁵³ drept a treia opoziție.

Posibilul lui Noica nu este, evident, un posibil de felul celui rezultat prin conjuncturi sau circumstanțe de felul celor sugerate de limbaj atunci când acesta se servește de termenul posibil.

Posibilul lui Noica este un posibil ontologic, un posibil ce intră în structura ființei și participă la fizionomia acesteia într-un chip esențial. Posibilul ontologic are un caracter prioritar în raport cu lucrul care stă să vină, se află la început. Celălalt posibil, posibilul limbajului comun, este un posibil de după consumarea lucrului, după arătarea lui. O ultimă precizare: din seria posibilelor ipostaze pe care le poate lua posibilul este exclusă cea a miraculosului. În interpretarea pe care o face la *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte* Noica se va exprima clar în sensul respingerii miraculosului ca variantă de posibil. Rămâne, prin urmare, numai posibilul în sens transcendent, posibilul din mai vechea întrebare: „cum este posibil ceva“, deci posibilul ca temei.

Descins din familia acestui posibil ontologic, posibilul istoric îmbracă două forme care, fiecare în parte, este aptă să-l scoată din teritoriul mai îndepărtat al strictei generalități ontologice și să-l aducă să practice un limbaj mai apropiat de felul obișnuit de vorbire și înțelegere.

Practic, posibilul istoric are în vedere ființa istorică în ipostaza lui *hic et nunc*, ființa obținută în devenirea istorică neîncetată. Or, tocmai prin această devenire și ființa pusă de ea în joc, se realizează, conform lui Noica, legătura solidă între ființă și devenire. Mai mult, abia prin luarea în considerație a acestei ființe istorice există șanse de a accede la ființă. Filosofia, va spune Noica, „pleacă de la și se întoarce la ceea ce este. Dacă a întâlnit pe acest *ceea ce este* sub forma devenirii istorice, așa cum îl întâlnește astăzi, atunci se va întoarce, într-un fel, la devenirea istorică, în înțelesul că va face din ea devenirea însăși. Acesta este obiectul cel nou al filosofiei“.⁵⁴

Dacă așa stau lucrurile și devenirea istorică este obiectul prioritar al filosofiei, va fi clar că istoria în ansamblul ei va fi obiectul privilegiat al filosofiei, în concret, al ontologiei. Mai departe, istoria va pune în circuitul realizării sale două tipuri de devenire: „devenirea întru devenire“ și „devenirea întru ființă“. Ambele vor beneficia în filosofia lui Noica de ample și bogate detalieri. Dacă pentru primul tip de devenire Noica a părut să fie mai înclinat să ia în considerație natura, regnul vegetal, pentru al doilea tip de devenire privilegiată a fost istoria.

Condiționând ființa prin devenire iar devenirea prin istorie, Noica va crea între istorie și ontologie o puternică legătură de care nu se va putea desprinde nici istoria pentru a se analiza pe sine autonom, nici ființa pentru a se verifica în chip identic. Așa cum dincolo de ființă nu se mai poate consulta nimic în analiza istorică, la fel dincolo de întruparea ființei în ființa rațională istorică nu se mai poate întreprinde nimic în ontologie. Dincolo de istorie și de devenirea istorică, ființa își pierde, conform lui Noica, temeiurile reale de a fi ceea ce este. Deci, istoria, departe de a fi periclitată prin filosofie, este adevărată.

Vorbind despre *devenirea istorică*, indiferent de context și, aproape indiferent de intenții, de miza și interesele particulare ale discursului, problema timpului este, din punct de vedere logic (tradiția își are și ea, în acest punct, aportul său la consolidarea logicului), prioritară. Devenirea istorică înseamnă timp, iar înțelegerea sa implică, fără prea multe reșineri, elucidarea timpului. Timpul elucidează problema devenirii istorice, a devenirii pur și simplu. Invocarea timpului într-o lucrare despre devenirea istorică pare să fie indispensabilă. Bibliografia problemei, a raportului devenire – timp, este imensă, în special începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Particularitatea filosofiei lui Noica, în acest punct, este dintre cele mai curioase. În *Devenirea întru ființă*, lucrarea cea mai semnificativă a filosofiei sale, Noica nu tratează și nu face loc problemei timpului, comportându-se ca și cum ontologia sa nu reclamă necesitatea prezenței timpului. Timpul nu este o categorie filosofică la Noica. El nu este prezent în ontologia lui Noica, cel puțin, așa cum este aceasta înfățișată în *Devenirea întru ființă*. Să concludem de aici că timpul este o absență, marea absență a filosofiei lui Noica? Absența sa cea mai problematică? Cum să te dispensezi de timp atunci când vorbești de ființă? Cum să te dispensezi de timp atunci când elaborezi o ontologie? Și mai ales, cum să faci așa ceva când îți elaboreze o ontologie care vine la mică distanță de alta (una germană, nu lipsită de greutate) și care pune problema timpului într-o manieră decisivă?

Problema timpului a străbătut în filosofie o carieră destul de controversată, împărțită între pretențiile filosofiei de a o

rezolva și pretențiile științei. Asumată și revendicată din două părți, problema timpului nu s-a încheiat printr-o retragere logică, printr-o adeziune la una sau alta dintre cele două discipline, ferită de simpatiile și seducțiile taberei adverse. Prezintă în filosofie și în știință de-a lungul întregii istorii, problema timpului continuă să fie indecisă astăzi, neștiind prea bine care îi este locul, care disciplină este îndreptățită să o revendice și care să o refuze.

Dacă Noica ar fi încheiat expunerea ontologiei în limitele *Devenirii întru ființă* după care să fi trecut la lucrări de alt tip, logice, hermeneutice etc., problema timpului ar fi putut să declanșeze un scandal în interpretarea filosofiei sale.

Timpul apare în filosofia lui Noica la o dată secundă apariției ontologiei. Vreau să spun, timpul în varianta sa elaborată, sistematică, riguroasă. Altfel, timpul ca problemă ivită accidental, timpul ca întâmplare survenită de-a lungul reflecției a mai apărut la Noica de câteva ori (*in Cuvânt împreună despre rostirea românească de exemplu*)⁵⁵.

Noica elaborează categoria timpului în sens ontologic în lucrarea *Trei introduceri la devenirea întru ființă*. Evident, cele trei introduceri au sensul unor introduceri. Ele sunt ceea ce numesc. Sau așa suntem înclinați să credem. În *Cuvântul înainte* la cele trei introduceri Noica face următoarea precizare: „Dintre cele trei introduceri cuprinse în volum, cea dintâi a fost cu adevărat scrisă ca o introducere la lucrarea *Devenirea întru ființă* (Ed. Științifică, 1981), în speță la prima ei parte. /.../ De astă dată autorul vrea să pună în lumină tocmai răspândirea gândului. De aceea el adaugă Introducerii, tot ca introduceri la gândul său, însemnările despre timpul devenirii stimulate, împletită cum este cu tema *devenirii întru ființă*, ...”⁵⁶

Prin urmare, inițial nu exista decât o singură introducere care, de fapt, nu conținea nici o aboradare a timpului. Însemnările despre *timpul devenirii stimulate* nu apar decât accidental, nu ca o necesitate organică, sistematică a ideilor expuse în ontologie. Concluzia este bizară: în elaborarea ontologiei sale Noica nu a făcut loc timpului așa cum ar fi părut să facă orice altă ontologie (și cea heideggeriană este exemplară

din acest punct de vedere, Heidegger, practic, debutând prin corelarea ființei și timpului pentru ca, în final, el să revină, în cea de pe urmă lucrare, la aceeași problemă, inversând doar termenii: dacă la început relația era ființă și timp, în final va fi timp și ființă).⁵⁷

Introducerea timpului ca problemă într-una din introducerile la ontologie este, la Noica o chestiune fortuită. Problemele sunt în acest moment două: 1) care este exigenta de care ascultă Noica acum pentru a include timpul ca relație adecvată într-o introducere la devenirea întru ființă? și 2) cât de mult mai sunt cele două introduceri (a doua și a treia) efective introduceri? Nu riscă ele să dezechilibreze edificiul ontologiei prin amploarea exagerată a lor ca introduceri?

Răspunsul la prima observație este dat de Noica: problema timpului este „împletită“ cu problema devenirii istorice. În ce constă însă caracterul „împletirii“ nu se știe. Noica nu detaliază. După acest amănunt suntem îndreptățiți să credem că avem înaintea un răspuns superficial. Sau, este o variantă de răspuns posibil: nu cumva este timpul aici pus să rezolve o problemă cu valențe colaterale, neputând fi inclus în ontologie decât prin eludarea necesității interne?

Suntem îndreptățiți să gândim ontologia lui Noica drept o ontologie elaborată fără necesitatea integrării timpului, ori putem crede că Noica a introdus timpul într-o manieră procustiană? În orice caz, dacă abandonăm aspectele amintite mai sus și ne situăm într-o perspectivă logică, de școală, unde am înainta cu schemele de gândire ale filosofiei lui Noica mai departe de unde au fost ele duse, se poate cu ușurință observa cum timpul poate fi asociat devenirii în conformitate cu schema acesteia. Astfel, *devenirea întru ființă* reclamă un anume timp, *devenirea întru devenire* reclamă un alt tip de timp. Va exista, cu alte cuvinte, *un timp al devenirii întru ființă* și va exista *un timp al devenirii întru devenire*. Primul va fi un *timp rostitor*, ultimul va fi un *timp rotitor*. Primul va fi *timpul rostirii*, al istoriei reușite, împlinite, al doilea va fi *timpul curgerii goale*, pentru istorie va fi *timpul vegetării*, al naturii care se reia fără înnoiri – istoria fiind aici istorie eşuată, ratată.

Cum salvează cele două: timpul și devenirea, trecutul istoric? Evident, nu avem deloc pretenția că timpul și devenirea sunt, în exclusivitate, la Noica făcute pentru salvarea trecutului, în afara oricăror valențe ontologice pure. Totuși, aspectul lor secundar atinge istoria. În fața trecutului ce mai pot face timpul și devenirea când este știut că în lumea istoriei nimeni nu se ridică dintre morți iar ziua învierii este abia la capătul istoriei, dincolo de ea?

Istoria este scena pe care nu dansează un singur *timp* și nu se consumă o singură *devenire* după cum, pe aceeași scenă, nu joacă un singur actor și nici rol unic nu există. Istoria este, în chip experimental aproape, o alternanță de *timp* și *devenire*. Ea nu este omogenă și nici nu agreează piesele cu un singur actor, cu un singur rol, cum ar fi rolul ființei în *devenirea întru ființă*. Mai degrabă eterogenă, discontinuă, cu rupturi și pauze, istoria desfășoară harta pestriță a mai multor piese și a mai multor roluri, toate derulate în alternanța celor două timpuri.

În general, istoriile parcurg o gamă policromă de posibilități iar monocromia aproape că nu există în istorie sau, dacă există, împotriva ei se iau măsuri prin care se lichidează indivizi și, deopotrivă, comunități.

Capitolul final al celei de-a doua introduceri la devenirea întru ființă este „despre istorie ca deschidere” adică mai mult decât suficient pentru a vedea cum valorile istoriei coincid cu valorile ființei: Istoria este deschidere, ființa, și ea, este deschidere. Nu s-ar putea, astfel, ca cele două să joace după unul și același scenariu, o scenă unică?

Fără a avansa mai mult de atât, adică fără a avansa până acolo încât să susțin – lucru pe care îl face Alexandra Laignel Lavastine în cartea citată – că Noica a inventat schemele generale ale filosofiei sale pentru a susține poziția sa față de istoria românească, afirm că există o logică împletire între osatura ontologică a filosofiei lui Noica și poziția sa particulară față de istoria națională, că această poziție este, în profunzime servită de ontologie.

Pe scurt, în finalul acestui capitol, susțin că ontologia lui Noica poate explicita filosofia istoriei și, mai mult, poate

limpezi poziția particulară a lui Noica față de istoria românească fără a înțelege prin asta că ontologia poate fi subordonată filosofiei istoriei și, prin urmare, ar putea să-și piardă poziția sa autonomă: de a fi ceea ce este – ontologie. În plus, acest scenariu întreprins aici nici nu este, nu are un caracter de unicat în posibila raportare a unei filosofii la istoria de care aparține. Exercițiul este practicat, are o vechime și o tradiție care, ambele, arată că avem de-a face mai mult cu un loc comun decât cu o metodă ad-hoc. Spre a exemplifica: filosofia lui Heidegger, redusă la poziția sa majoră față de ființă-ființa are un caracter obscur, ascuns, nerelevat, poate fi ușor corelată cu istoria germană a secolului XX, istorie percepută în stare de frustrare, nemanifestată. Sau, pentru a rămâne pe același teren, reforma întreprinsă de Luther nu ar putea fi explicată prin dorința națiunii germane de a ieși în față, de a scăpa de autoritatea papală și de a-și fi ea însăși autoritate? Lucrurile sunt însă de mult spuse.⁵⁸

Anexă

Referitor la lucrările scrise la începutul anilor '70, lucrări care au dobândit în ochii multora proba irefutabilă a protocronismului și naționalismului lui Noica, în speță *Rostirea filosofică românească* (1970), *Creație și frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau gânduri despre omul complet al culturii române* (1975) și lucrarea *Sentimentul românesc al ființei* scrisă la finele deceniului (1978) este nevoie de o discuție ceva mai amplă decât înțeleg să facă cei care, cu mai multă sau mai puțină dreptate, consideră că, prin catalogarea lor, au și intrat în deținerea adevărului.

Tot ce a scris Noica înainte în marginea istoriei românești, adică lucrări care au apărut înainte de anii '50 și care se refereau la istoria românească, a fost în cea mai mare parte negativă. Ce a scris după perioada de detenție, adică în perioada comunistă a istoriei românești, cu referire la istoria românească este, invers, apologetic. Înregistrând doar diferența

și luând-o ca atare – lăsând la o parte motivația sau ignorând posibilă explicație pentru modificarea direcției și care ar putea fi contextul politic prin care schimbarea să fie motivată, concesiile făcute acestui context –, îmi pare a fi o cale de a accede la un adevăr mutilat. Cu alte cuvinte, când este vorba să decizi când un autor are dreptate și când nu are, adică ce adevăr îl reprezintă: cel spus în condiții de libertate sau cel spus sub coerciție, atenția la context îmi pare a fi obligatorie. Nu vreau să spun că ce a scris Noica în perioada comunistă, scrierile care au dus la calificarea sa naționalistă, nu l-ar reprezenta, că ele ar fi un fals peste care se poate trece fără a leza adevărul. Vreau să spun că este de luat în considerație contextul și influența categorică pe care acesta a exercitat-o asupra unui tip de scriere sau altul.

În tot cazul, dacă este să punem în balanță care scrieri au fost hotărâtoare pentru obținerea unei fizionomii a lui Noica față de istoria românească, îmi pare evident că cele din perioada ultimă au contat. Totuși, lor li se adaugă scrieri din prima perioadă. Pe ansamblu, adică punând în calcul că Noica avut două tipuri de atitudine față de istoria românească: un tip în care a fost preeminentă atitudinea critică și altul în care a fost preeminentă atitudinea apologetică, rezultă – în măsura în care nu putem renunța la ideea unui naționalism al lui Noica – un naționalism de sinteză care, după opinia noastră, ar putea fi catalogat drept naționalism critic. În favoarea unui naționalism desemnat astfel ar putea să conlucre și episodul tinereții legionare a lui Noica, apartenența lui Noica la mișcarea legionară, de care s-a făcut mare caz și se va mai face (nu se cunosc, de exemplu toate datele acestei apartenențe și nici separația de ea; în perioada în care Noica s-a manifestat ca o figură paideică, cei care i-au stat în preajmă au evitat, deliberat, cred, să se intereseze de subiect. În *Jurnalul de la Păltiniș* de exemplu, nici pe departe nu se aduce în discuție o astfel de problemă deși aici apare întreaga diversitate de probleme, de la rolul femeii într-o societate culturală și încheind cu un sens al culturii în viața politică fără să se omită ce sens mai are politicul în societatea actuală; în ceea ce privește mișcarea legionară, în

măsura în care se vrea revoluționară ea este și innoitoare, adică are o atitudine critică față de trecut. Toate revoluțiile – și mișcarea legionară se voia o revoluție – au un aspect critic. Dacă răul nu ar fi prezent în istorie, indiferent de forma sa, adică indiferent că este vorba despre rău ca exploatare a omului de către om, ca prezență a sărăciei, lipsei de moralitate etc., o revoluție nu ar avea sens, adică nu ar avea împotriva a ce să lupte; revoluția are sens în virtutea unei dorințe de remediere și nu de conservare a acestei situații. Or, remedierea înseamnă anulare, despărțire, separație. Dorința de remediere istorică înseamnă, pe de o parte, critică.) În chip similar, atitudinea degajată din interviul acordat lui Petru Cărdu cu puțin înainte de moarte face să fie evidentă atitudinea critică încât ideea unui naționalism critic nu îmi pare a fi imprecisă.

În al doilea rând, filosofia propriu-zisă pe care Noica o propune în spatele pretextelor naționale, conținutul acestei filosofii nu este caracterizat de particularitate ci, se observă ușor, are universalitate. În *Cuvânt împreună despre rostirea românească* de exemplu, dacă trecem de aparența că ar fi în joc cuvintele românești, dăm de un conținut universal. Cuvintele românești sunt chestionate, socotite privilegiate în măsura în care ele expun un fond al cărui spirit general, a cărui idee ar putea fi ușor admisă într-o filosofie importantă, filosofia platoniciană, hegeliană sau, mai aproape, cea heideggeriană. Spre ilustrare dau un exemplu absolut la întâmplare. Deschizând *Cuvânt împreună despre rostirea românească* la pagina 132, dăm peste capitolul „Se cade, nu se cade”. Deși bănuim cam despre ce ar fi vorba, adică despre un anume fel de obligație morală (ceea ce, punând problema pe terenul istoriei filosofiei, înseamnă că ar trebui invocați cu prioritate Kant, Platon etc.) consultând textul spre a vedea cu ce mijloace este el întreprins (cât de *ale noastre* sunt aceste mijloace) citim propoziții și fraze care ne pun în derută pentru afirmația de început, că aceste cuvinte ar dezvălui o morală autohtonă: „Kant însă știa mai multe decât profesorii de etică. El a recunoscut că n-a dat lumii un principiu nou, ci doar a ridicat până la un principiu formal tot ce e implicat în viața și în formulările libere

ale oamenilor. Într-un fel, el a pus în formă și gândul nostru mai adânc: când spui „se cade“, vorbești despre ceea ce poate să-și facă loc în lumea tuturor, ceea ce poate avea acces la universalitate; când faci ce se cade, tratezi pe ceilalți oameni așa cum vrea Kant, drept scopuri, nu drept mijloace.

Deci vorbind despre specificul lui „se cade, nu se cade“, Noica îl invocă pe Kant, în altă parte invoacă pe alții, încât impresia pe care ți-o lasă este că acel „al nostru“, adică miza acestei cărți, este puțin umbrită, invocarea altora pentru a arăta câtă valoare avem noi subțiază puțin acea valoare.

În tratarea acestor subiecte care i-au adus lui Noica faima (sau acuzația)de naționalist, el s-a prevalat de două lucruri contradictorii: a folosit un idiom românesc pentru un conținut universal. El a făcut cam ceea ce Richard Rorty spune că a făcut Heidegger, prins între moștenirea kantiană și cea nietzscheeană: a turnat vinul nietzscheean în vase kantiene.

Note

1. Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 6.

2. *Ibidem*, p. 46

3. Hegel, în *Știința logicii*; Noica va prelua ideea și o va sublinia în mai multe rânduri.

4. Constantin Noica, op. cit. p. 47.

5. *Ibidem*, p. 46.

6. Vechea întrebare: cum mai e posibilă poezia după Auschwitz, a devenit, mai ales după prăbușirea comunismului: cum mai e posibilă filosofia după experiența comunistă? Ambele întrebări avându-și, de fapt, originea în reacțiile stârnite de teodiceea lui Leibniz, în condițiile în care, imediat după apariția sa a avut loc devastatorul cutremur asupra Portugaliei, soldat cu mii de morți și care a părut să pună din nou sub semnul întrebării (deși medievalii o făcuseră cu mult înainte) justificarea morală a asistenței lumii de către divinitate. Cum mai este posibil să crezi că lumea actuală este cea mai bună dintre toate lumile posibile în condițiile în care, în ea, răul este prezent și proliferază?

7. În revista „Ramuri“, nr. 2, februarie 1999, p. 16, Ion Militaru, „Filosofia istoriei azi“.

8. „Lordul Acton, la cursul său inaugural de la Cambridge din 1895, spunea – și avea foarte multă dreptate – că studiul istoriei intrase

într-o nouă eră în cel de-al doilea sfert al secolului al XIX-lea. Ar fi numai parțială considerația că din 1800 istoria a trecut printr-o revoluție copernicană. Privind înapoi din zilele noastre, se poate observa că a avut loc o revoluție mult mai amplă decât cea asociată cu numele lui Copernic“. (R.G. Collingwood, *O autobiografie filosofică*, București, Editura Trei, 1998, p. 99.)

9. „Jurnalul, epistola, amintirea, dialogul, eseu și epica de idei pot fi numite genuri artistice ale filosofiei /.../ A scrie liber de prejudecata oricărui discurs tradițional...“, (Gabriel Liiceanu, în *Cearta cu filosofia*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 57-58.)

10. „Se apropie timpul în care nu va mai fi cu puțință să scrii o carte de filosofie în felul în care o facem de atâta vreme“ – Gilles Deleuze, *Diferență și repetiție*, București, Editura Babel, 1995, p. 11.

11. Pentru semnificația universală a particularului a se vedea lucrarea, redusă ca dimensiuni, amplă, în schimb, ca idee, *Semnificația Ardealului*, de Vasile Băncilă. În același sens, poate fi consultată, deși pe un teren filosofic puțin mai fragil, conferința lui Thomas Mann, *Semnificația spirituală a Lubeckului*, ș.a.

12. Jerzy Topolsky, *Metodologia istoriei*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987.

13. „În cazul meu a fost vorba de o luptă cu zeii, de o luptă cu ideea care m-a însoțit de la *Mathesis* și până astăzi“ – mărturisire făcută lui Gabriel Liiceanu și consemnată de acesta în *Jurnalul de la Păltiniș* (Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 129).

14. Constantin Noica, *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 318.

15. Idem, *Pagini despre sufletul românesc*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 6.

16. Idem, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Cartea Românească, 1978, p. 10.

17. Idem, *Pagini despre sufletul românesc, ed. cit.*, p. 7-8.

18. Idem, *Jurnal filosofic*, București, Editura Humanitas, 1990, p. 6.

19. Idem, *Jurnal de idei*, București, Editura Humanitas, 1990, p. 226.

20. Idem, *Pagini...*, p. 35.

21. Idem, *Jurnal de idei*, p. 275.

22. Idem, *Pagini...*, p. 8.

23. *Ibidem*.

24. *Ibidem*, p. 8

25. *Ibidem*, p. 104.

26. *Ibidem*, p. 11.

27. *Ibidem*, p. 104

28. *Ibidem*, p. 19.

29. Idem, *Jurnal de idei*, p. 228.
30. În special, maniera în care Hegel concepe spiritul atât în *Fenomenologia spiritului* cât și în partea consacrată spiritului din *Enciclopedia științelor filosofice*.
31. „Horetită“ = absență a determinațiilor, a se vedea Constantin Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, București, Editura Univers, 1978, cap. IV.
32. Constantin Noica, *Jurnal de idei*, p. 153.
33. *Ibidem*, p. 166.
34. Idem, *Pagini despre sufletul românesc*, ed. cit., p. 23.
35. Idem, *Jurnal de idei*, p. 169.
36. *Ibidem*, p. 168.
37. Alexandra Laigne Lavastine, *Filosofie și naționalism. Paradoxul Noica*, București, Editura Humanitas, 1998.
38. Problema este pe larg dezbătută în capitolul final al lucrării de față, *Posteritatea lui Noica*.
39. În partea a treia a *Devenirii întru ființă*, acolo unde Noica se ocupă de ființă în ea însăși, el o face pe o lungime doar de douăzeci de pagini, în diferență cu partea despre ființa în cele ce sunt care și ocupă întregul volum al cărții.
40. Constantin Noica, *Modelul cultural european*, capitolul despre „regulă, excepție, nașterea culturilor“.
41. Idem, *Jurnal de idei*, p. 225.
42. *Ibidem*.
43. *Ibidem*.
44. Idem, *Sentimentul românesc al ființei*, p. 5.
45. *Ibidem*, p. 12.
46. *Ibidem*, p. 162.
47. *Ibidem*.
48. În *Știința logicii* – se cunoaște – ființa este afirmată doar. În jurul ei nu se întârzie prea mult. Echivalată neantului, cunoscând, în cuplu și echivalare cu neantul, un amețitor proces dialectic, peste ea se va trece repede. Pentru că „ea este numai în gândire“, pentru Hegel, ființa este „o abstracție“ (Hegel, *Știința logicii*, secțiunea I, „Modul determinat (Calitatea)“, cu cap. I, A. Ființa, iar B. Neantul, pentru ca C. să fie Devenirea, Hegel, *Știința logicii*, București, Editura Academiei R. S. R., 1966, p. 63-64.
49. Constantin Noica, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, partea finală a lucrării este despre *Problema lucrului în sine la Kant*. Partea aceasta contrastează cu primele două care, de fapt, doar ele au în vedere „conceptul deschis“, mai exact, conceptul de „mathesis universalis“ la Descartes și Leibniz.
50. Idem, *Povestiri despre Om – după o carte a lui Hegel*, București, Editura Cartea Românească, 1980.

51. „Adevărul e unic, limbajele sunt diferite“. (Mircea Florian, *Reconstrucție filosofică*, Editura Casa Școalelor, 1944, p. 201.)

52. Nicolae Râmbu, *Rațiunea speculativă în filosofia lui Hegel*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“, Iași, 1997, p. 8: „...o lucrare a lui Constantin Noica, *Povestiri despre Om*, scrisă parcă mai mult în joacă, te face să te întrebi despre una dintre cele mai ciudate cărți care s-au scris vreodată: Aceasta-i *Fenomenologia spiritului*? Deși cartea lui Nicolae Râmbu este una valoroasă, întrebarea lui referitoare la imaginea *Fenomenologiei spiritului* în interpretarea lui Noica este mai repede retorică, deoarece a scrie în joacă despre cartea lui Hegel, mi se pare o performanță.

53. Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 155.

54. Idem, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, București, Editura Univers, 1984, p. 61.

55. Idem, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, în partea „Ciclul devenirii“ cu eseuri pentru „Trecere petrecere“, „Vremea vremujește“, ș.a.

56. Idem. *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, p. 5.

57. Martin Heidegger, *Timp și ființă*, București, Editura Jurnalul literar – lucrare obosită a lui Heidegger, semnificativă însă pentru răsturnarea deliberată a ordinii termenilor din titlul lucrării din 1927, *Ființă și timp*.

58. Keith Randell, *Luther și reforma germană*, București, Editura All, 1997.

Constantin Noica și posibilitatea de întemeiere a adevărului istoric

În încheierea celei de-a treia ediții a *Jurnalului de la Păltiniș*, „Adaosuri la o biografie. Două opriri pe drumul lui Noica”, Gabriel Liiceanu afirmă: Noica nu știa să-și povestească închisoarea, iar atunci când a făcut-o, în *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*, a terminat prin a deplânge condiția torționarului, și nu pe aceea a încarceratului. Printr-o stranie dialectică a răsturnărilor, anchetatorul devenise victima subtilă a scenariului concentraționar, în vreme ce anchetatul juca rolul subaltern de prilej al mutilării lui.¹

Despre aceeași ciudată și paradoxală carte, imediat după apariție, Monica Lovinescu scria în revista „22”: „Rareori o carte mi-a lăsat un gust mai amar, m-a turburat mai profund, mi-a dat impresia că sofismul înseamnă un viciu caracterizat, ca mărturia lui Constantin Noica despre anii săi de detenție: *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*.² În judecata pe care o face cărții, dincolo de impresie, Monica Lovinescu vorbește despre: „Discrepanța sistematic întreținută între disponibilitatea pentru idee și indisponibilitatea față de real”.³

Care sunt datele acestei stranii „dialectici a răsturnărilor”, după cum se exprimă Gabriel Liiceanu, și în ce constă „discrepanța sistematic întreținută între disponibilitatea pentru idee și indisponibilitatea față de real”? Între aceste coordonate se desfășoară concepția lui Noica față de istorie și față de viață, inclusiv față de propria sa viață?

Dar, mai întâi, nu știa, într-adevăr, Constantin Noica să-și povestească viața, sau felul în care o făcea este departe de a

corespunde standardelor prin care, în chip obișnuit, numim o bună și corectă povestire a vieții? În orice caz, înainte de a tranșa dacă Noica știa sau nu să-și povestească viața, este un lucru cert că el a făcut-o? Este *Rugați-vă pentru fratele Alexandru* o poveste a vieții, a unui episod al vieții? Dacă admitem că această carte este o biografie, o poveste a vieții, trebuie să admitem că avem în față o biografie întreprinsă într-o manieră atât de originală, atât de puțin conformă cu canoanele obișnuite încât nu e de mirare reacția în fața ei. *Rugați-vă pentru fratele Alexandru* este o lucrare puțin obișnuită pentru o biografie, pentru o poveste a vieții. Atât de puțin ortodoxă cu o biografie, atunci lucrarea în discuție este mai degrabă o ciudățenie metafizică. Dacă admitem că este o biografie este necesar, de asemenea, să admitem că biografia a luat în situația de față o asemenea turnură, a fost condusă spre un țel atât de inedit încât însuși actul de a povesti a devenit cu totul altceva.

Întrebarea este următoarea: contribuie – poate să o facă – lucrarea *Rugați-vă pentru fratele Alexandru* la o problemă de felul celei enunțate în titlul acestui capitol? Cum poate să servească o lucrare de biografie, și încă una contestată în apartenența sa la genul biografic, unei probleme de filosofie transcendentă? Există, pentru a formula problema în termeni radicali, un raport între biografie (adesea contestată de către istorie chiar în calitatea ei de sursă și izvor istoric¹) și filosofia transcendentă?

Evident, un astfel de raport există sau, în cel mai rău caz, el poate fi obținut prin extensie. Dacă o biografie suferă exercițiul filosofiei transcendente sau, cu alte cuvinte, dacă filosofia transcendentă poate opera în materie de biografie, ceea ce înseamnă istorie în mic, ea poate fi întreprinsă, cu siguranță și asupra istoriei propriu-zise. Biografia este, se poate spune, proba minoră, dar semnificativă, pe care filosofia transcendentă o dă înainte de proba majoră. Verificându-se pe terenul biografiilor, filosofia de tip transcendentă are garanția că exercițiul ei este valabil și mai departe. Biografia nu este atât de ne semnificativă pentru istorie cum încearcă să o minimalizeze unii istorici care se ocupă de izvoare. Am în vedere nu calitatea ei de izvor istoric cât felul de a fi întreprinsă.

Istoricul care a depășit ideea că istoria pe care o scrie nu este simplu descriptivism ci înțelegere și justificare, și aplică o asemenea considerație și la simplele biografii și la complexe istorii este, poate, ilustrarea cea mai desăvârșită pentru cum sensul filosofiei transcendente este prezent și dincolo de filosofii numite așa.

Rugați-vă pentru fratele Alexandru este, finalmente, lucrarea cea de pe urmă de care se poate servi cel care intenționează să elaboreze condițiile în care, în filosofia lui Noica, adevărul și istoria (aici, istoria este o specie de adevăr și, propriu-zis, ea nu formează un veritabil cuplu cu adevărul de felul ființă – neant, masculin – feminin etc.) sunt cu putință. Ceea ce are prioritate este, aici, concepția efectivă asupra istoriei, concepția exprimată direct iar nu implicit, cu travestiuri hermeneutice și mutații de planuri. Or, la Noica, o meditație asupra istoriei există. De la prima lucrare, *Mathesis sau despre bucuriile simple*, și până la ultima lucrare publicată, *De dignitate Europae*, istoria este prezentă. Dacă celor două surse numite aici, le adăugăm proiectul, rămas nefinalizat, *Autobiografia unei idei*, avem terenul pe care problema enunțată poate fi urmărită.

Fiecare dintre cele trei surse își are particularitățile sale. Toate își au logici diferite. În plus, nici una dintre ele nu este încheiată, nici una nu a fost dusă până la capăt. Astfel, textul la *Rugați-vă pentru fratele Alexandru* pare să mai beneficieze, în urma renunțării actualului Serviciu Român de Informații la textele confiscate de către fosta Securitate, de o continuare. Deci, ceea ce am citit noi sub titlul de *Rugați-vă pentru fratele Alexandru* pare să fie doar un fragment. Continuarea sa poate să fie dintre cele mai interesante, deși mutații radicale în concepție sunt greu de închipuit. *Autobiografia unei idei* este, similar, rămasă în stadiu de proiect și de notații. Cele câteva caiete care cuprindeau însemnările pe bază cărora urma să fie întreprinsă *Autobiografia* au fost culese laolaltă și au apărut sub titlul de *Jurnal de idei*. La fel stau lucrurile și cu concepția despre istorie. În chip evident, o obiecție de primă mână este aceea că nu există o filosofie a istoriei la Noica. Nici o carte cu titlul

corespunzător nu vine să confirme. Dimpotrivă, absența unui asemenea titlu din inventarul operei lui Noica ar veni să confirme absența filosofiei istoriei din sistem. Filosofia istoriei este aici, una implicită și nu una explicită. Rolul comentatorului este, categoric, unul de inversare. Ceea ce este implicit, în comentariul filosofic, trebuie să devină explicit. Reușita unui asemenea gest și-ar găsi, după opinia mea, măsura în eficiența inversării și conversiunea celor doi termeni..

Interpretarea trebuie deci să pornească de la fragment, de la parțial și, cu riscuri, trebuie să facă saltul spre întreg. Astfel, obținerea unei imagini de ansamblu este mai mult operă de interpretare decât de ofertă sigură a respectivei filosofii. Istoriografia filosofică în ansamblul ei se află într-o postură de acest gen, întregul pe care ea tinde să-l reconstituie este de natura unui deziderat, imaginea reală a unei filosofii în ochii istoriografului nu are cum fi decât pe bază de fragment.

*

* *

Partea cea mai firavă, în filosofia istoriei de aici, pare să fie dată de scrierea *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*. Pe lângă faptul că ea nu este o scriere de istorie efectivă ci este una de biografie, scrierea numită nu este propriu-zis nici una de biografie reală, ci una de biografie prelucrată, revizuită, resemnificată. Felul în care începe, adevărata emblemă a cărții, este semnificativ. În chip de prefață, introducere sau avertisment, Noica se va servi de relatarea unui episod istoric despre care a luat cunoștință în cursul unei excursii la mănăstirile din nordul Moldovei. „Spre sfârșitul celui de-al doilea război mondial, o mănăstire de maici din Moldova a fost ocupată de trupele sovietice biruitoare. Maicile au căutat refugiu în alte locuri. La întoarcerea lor au găsit pe altar un bilet pe care stătea scris: «Comandantul trupelor care au ocupat mănăstirea vă declară că a lăsat-o neatinsă și vă cere să vă rugați pentru sufletul său». De atunci, la fiecare serviciu religios este pomenit numele lui Alexandru.

Rugați-vă pentru fratele Alexandru! Roagă-te și tu cititorule, căci numele nu privește doar pe comandantul trupelor victorioase -- dar, ce ai făcut între timp, frate Alexandru? Ți-ai petrecut zilele în închisoare, sau ai devenit un conformist? ai robii ca ceilalți în câmpul muncii, sau ai scris cărți și le-ai trimis în străinătate? --, ci numele îi privește pe toți ceilalți frați Alexandru, biruitori nesiguri și ei. Rugați-vă pentru fratele Alexandru din China, dar nu uitați pe fratele Alexandru din Statele Unite; rugați-vă pentru cei puternici de pretutindeni, pentru cei ce știu, fizicieni, matematicieni și supratehnicieni, dar care nu mai știu bine ce știu și ce fac, pentru cei ce posedă și dispun, cu economiștii lor cu tot; rugați-vă pentru cei ce rătăcesc triumfători prin viață fără cultură, dar și pentru cei ce rătăcesc în cultură; pentru omul european care a triumfat asupra nevoilor materiale, pentru omul modern care a triumfat asupra naturii și a bunului Dumnezeu. Rugați-vă pentru fratele Alexandru!⁵⁵

Dialectica despre care vorbea Gabriel Liiceanu în post-scriptum-ul său la *Jurnalul de la Păltiniș* vis-à-vis de rugăciunea la care îndemna Noica în lucrarea avută în vedere funcționează pe mai multe planuri. Aparent, avem de-a face cu o dialectică a răsturnărilor prin care Noica inversează tabla de valori obișnuită și îndeamnă la rugăciune nu pentru și în favoarea celor slabi ci a celor tari. Este dialectica de suprafață și ea poate să contrarieze, să lase „un gust amar”, cum mărturisește Monica Lovinescu. Rugăciunea este pentru cel slab nu pentru cel puternic. Ultimul, în virtutea percepției puterii sale, se poate dispensa de rugăciune. Imanența puterii dă sentimentul absolutului prezent, încorporat în putere. Aici puterea este absolutul. În planul istoriei metafizicii teoretizarea acestei ecuații se regăsește la Nietzsche, pentru care voința de putere este voința de absolut, adică puterea are virtuțile pe care în altă parte le are absolutul. *Rugați-vă pentru fratele Alexandru* este un îndemn, dacă vrem, complet nietzscheanizat, foarte lesne de găsit în cuprinsul parabolilor din *Așa grăit-a Zarathustra*. Or, așa cum ceea ce se petrece și relatează în *Așa grăit-a Zarathustra* nu implică o lectură directă ci una indirectă,

după ce s-a trecut prin codul descifrării metaforelor și sensului ascuns (deși, dacă rămânem la Nietzsche, este un mister de ce el, dacă efectiv a dorit să lase un mesaj, să instaureze o religie, să spună un adevăr și să convertească, de ce nu a făcut-o direct, prin intermediul expunerii clare, dispensate de rojul metaforelor și poeziei când, știut este că adevărul în poezie este mai mult ascuns decât luminat) la fel se cere și în cazul lui Noica din această scriere, cea mai nietzscheană a lui Noica. Aici, mai mult poate decât în alte părți, necesitatea și urgența unei măsuri unice pentru scrieri de același fel este binevenită.

A! doilea sens al dialecticii amintită aici, deși poate că lucrurile nu trebuie văzute sub formă de dialectică, este dat de identificarea, sigură de astă dată, a învingătorului. Din capul locului trebuie făcută precizarea că, la Noica, învingătorul nu este cel care, în planul istoriei, pentru o clipă, pare învingător. Învingător este, la Noica, învingătorul în sens absolut, cel ce se învinge pe sine, cel ce și-a supus ființa exercitând asupra ei control complet. Învingător este cel ce a acces la spirit.

În planul istoriei, învingătorul de acum este învinsul de mai încolo. Fratele Alexandru este imediat închipuit în postura celui închis. După război, se spune în text, se putea nimeri direct la închisoare (și se știe marele măcel întreprins de Stalin în rândul combatanților de război!). Cine, în același plan, are victoria politică, poate să nu o aibă și pe cea spirituală. Or, fratele Alexandru tocmai asta spune, că victoria lui nu se convertește într-o victorie spirituală, că are în continuare nevoie de rugă pentru sine. Rugămintea făcută maicilor de a se ruga pentru sufletul său este recunoașterea limitelor victoriei în istorie, admiterea faptului că istoria nu convertește și planul absolutului, că ea este dublată de un plan mai profund, mai responsabil pentru mântuirea personală decât planul istoriei.

Morala îndemnului de a ne ruga pentru cei puternici, pentru fratele Alexandru de pretutindeni, nu este morala de a ne ruga pentru torționari, pentru cei puternici în planul istoriei ci, invers, este de a ne ruga pentru cei slabi cu adevărat în planul spiritului. Puterea, în sensul adevărat dat de Noica, este puterea în spirit iar nu puterea în istorie, dată de istorie. Puterea este spirit, istoria

nu este spirit deși ea se află în permanentă contingență cu spiritul. Măsura și veritabila eficiență a actului istoric este de natură spirituală.

Tot comentariul de aici se află condensat în cel dintâi capitol al lucrării: „Când un învingător îți cere să te rogi pentru el înseamnă că-ți oferă victoria sa. N-aveți ce face cu victoria aceasta? pare el a spune. E drept, nu oricine poate triumfa asupra victoriei proprii și să simtă atât de adânc ca fratele Alexandru că nu are ce face cu ea. Dar, la nivelul obișnuit, omul modern oferă pe piață tot felul de victorii, cu care nu are întotdeauna ce face, în așa fel încât lumea de astăzi pare una în care victoriile sunt suspendate, victoriile sunt de vânzare. La fiecare pas, câte o victorie a lumii moderne, fără stăpân, sigură de sine.”⁶

Confuzia ivită în marginea textului de față constă în lectura directă. Acolo unde Noica avea în vedere un sens metafizic al învingătorului, lectura a mers pe sensul fizic. De aici derularea semnificației catastrofale în plan moral, politic, social etc., pe scurt, în plan istoric. Or, Noica nu avea în vedere planul istoric. Ceea ce se petrece în istorie – și Noica a spus-o de nenumărate ori – nu are semnificație metafizică. Istoria este, s-ar putea formula adevărata morală, în măsura în care reproduce în planul ei planul metafizic.

Concluzia față de interpretarea făcută în marginea cărții lui Noica este că avem de-a face cu o eroare de interpretare ivită sub fascinația citirii directe, nemediate de rațiunea simplă a textului. Paradoxul îndemnului a anesteziat în așa măsură înțelegerea încât, practic, aceasta a dispărut. Or, în filosofie, paradoxul nu a fost niciodată literalmente luat ca atare. El a fost decriptat, decodat, pus în termenii săi originali. Este ca și cum, pentru a ne servi de analogia cu Nietzsche, am lectura *Așa grăit-a Zarathustra* fără nici o precauție, convinși complet de validitatea lecturii imediate, fără nici o strategie în fața particularității textului. Din câte știu, textele poetice nu mai reprezintă de mult o dificultate pentru lectură. O mare parte din filosofie constă din asemenea texte și nimeni nu le ia ca atare.

Revenind, scurta introducere de aici (și care cu greu poate fi subsumată ideii de *prefață, introducere* sau chiar *avertisment*)

constă în *transpunerea unui episod narat în idee*. Este evident cum povestirea din carte are darul de a comunica, prin intermediul narațiunii, o idee, de fapt. Avem nu atât o narațiune cât o idee. Ideea rezultată în urma unei narări reprezintă, la Noica, o adevărată tehnică cu implicații multiple (așa-numita „baladă“ despre care se vorbește în *Jurnalul de la Păltiniș* este o intermediere între idee și adaos narativ).

De ce, în avant-propos-ul la o biografie, se introduce o idee, o morală ideificată? Răspunsul este simplu: pentru că Noica nu concepea simplul exercițiu al rememorării vieții fără o participare *post factum* a rațiunii. Viața, chiar și în varianta rememorării sale, trebuie să fie controlată de idee. De aici o altă implicație a filosofiei lui Noica: supremația ideii, prioritatea controlului său. Cu alte cuvinte, istoria trebuie făcută, în varianta ei de scriere a istoriei, prin idee, ideea fiind cea care să garanteze sensul rememorării. Este extrem de oportun apelul la idei făcut încă din *Mathesis* și regăsit, iată, la finalul vieții: „Viața e bogată, bine. Tocmai de aceea voi căuta s-o simplific. De ce să apropii ideile de viață, să le multiplic la infinit, să le calitativizez. să fac din ele lucruri colorate local – și să nu fac ceastăaltă revoluție: să apropii viața de idee, s-o modific pe ea în sensul ideii?”

Simplifică viața. Ia din ea bucăți mari, concentrări, toturi – și operează cu ele. Ce ai nevoie de rest? Nimeni nu spune că nu există un rest în afară de idee. Dar, cu sau fără el, înțelesul lumii este același. Rezistă. Când viața vine peste tine, fii gata pregătit cu schemele. N-o lăsa niciodată să te acopere. Ai întotdeauna cu ce să ieși la suprafață: ideile.

Ideile... Cum se cumințesc acum lucrurile. Cum se simplifică deodată toate. Pierdusem din vedere simplitatea lucrurilor din cauza imaginației. Imaginația – tristă facultate de a renunța la un univers care e simplu.

Ar trebui scris încă o dată un imn pentru idei. Pentru ideile de peste tot, pentru idei în care viața se poate reface complet, mai bine chiar decât în rosturile imediate. Pentru ideile triste și vesele, anemice și atletice, gratuite și eficiente, spontane sau necesare; pentru idei – și pentru toate geometriile care se pot face cu ele.

Să arunci ideile în viață ca niște poli magnetici, care să grupeze în jurul lor tot ce a fost disident până acum. Să distribui ideile ca centre de omotetie, grupând într-o aceeași ordine realitățile de același fel. Să fie fascicule luminoase peste tot. Să fie fășii de realitate, nu una singură, imensă, monstruoasă, prodigios de incalculabilă. Să calculezi...

E adevărat că, la prima vedere, sărăcesc realitatea procedând în felul acesta. E adevărat că rămâne un rest, că prima mea acțiune e de a pierde ceva, de a căuta «mai puțin». Dar în locul lumii reale pe care o pierd, îmi apar toate lumile posibile. În locul bucuriei de a viețui viața aceasta, am bucuria de a viețui toate viețile care nu au fost. Pentru a fi părăsit o singură realitate, primesc toate realitățile cu puțință. Cine vrea să trăiască o singură dată, n-are decât s-o facă. Există totuși un mijloc de a trăi de mai multe ori.

/.../ La voi lucrurile se consumă, ard, mor. Dar, în schimb, ce idee a murit de la facerea lumii încă?

Nici una.⁴⁷

Acest lung citat își are rostul lui. Mai târziu, Noica va renunța la elogiul explicit, argumentat, făcut ideilor – ca și cum ceea ce a spus în acest moment al vieții ar fi avut atâta suficiență încât să nu mai revină asupra lucrului sau ca și cum din suficiența discursului de aici s-ar hrăni tot ceea ce ar mai fi fost de spus mai departe. Chiar dacă Noica va reveni de mai multe ori la explicitarea atitudinii sale extrem de receptive față de idei (între altele o arată puțin mai încolo chiar *Jurnalul filosofic*) fervoarea din acest citat nu va mai apare. Este ca și cum aici se petrece expunerea programului pentru ca mai încolo să se petreacă aplicarea lui.

În cartea imediat următoare lui *Mathesis*, în *De caelo*, se revine pentru un moment asupra deprecierii istoriei ca istorie: Istoria? „...ce sunt eu în fața istoriei?” și răspunsul este dat în aceeași cheie: „să ne deprindem a nu iubi istoria mai mult decât merită /.../ Omul nu este ceea ce este prezentul său. El este propriul său viitor“.⁸

Prin urmare, dacă pentru istorie ideea se arată a fi ceva indispensabil, ceva în felul unei metode – așa cum se arată în

textul de mai sus unde ideea este în postura unei strategii ontologice pentru viață – cu atât mai mult va fi valabilă lecția de aici pentru un simplu exercițiu de autobiografie. Și viața și istoria se regăsesc de aceeași parte, țin de același gen și ceea ce le diferențiază este gradul iar nu esența. Pentru autobiografie, ideea va fi la fel de utilă ca și pentru istorie. Viața, atunci când se pune problema povestirii ei, are nevoie de idee.

Cum arată ideea, care este configurația ei? Și este ea ceva aprioric, o schemă în care viața și istoria vor fi puse să între, ceva lipsit de omogenitate cu acestea sau ea este mai degrabă un rezultat al urmăririi celor două? Adică, ea este pusă la începutul istoriei sau vine să se arate abia în final? Cu alte cuvinte, este ideea, la Noica, un produs aposteriori sau este o infuzie artificială, apriori? Stabilirea ordinii ideii în raport cu discursul pe care ea vine să-l vertebralizeze îmi pare de cea mai mare importanță. De unde ia Noica ideea pe care urmează să o transforme în schemă și metodă de interpretare? Adică ce interpretare dă el ideii? Asta pentru că dacă ideea vine să întemeieze discursul despre viață sau despre istorie, la rândul ei are nevoie de interpretare. Există un exercițiu transcendent și pentru idee?

Răspunsul este că ideea, la Noica, funcționează într-un regim de axiomă, de nedemonstrabil, de dat al cărui temei nu intră în discuție.

Avansând cu interogația în marginea fizionomiei ideii se pot găsi rudimente de date care să participe cumva – firav, este adevărat – la ființa ei. Noica va avansa, fără să resimtă necesitatea unei definiții mai strânse pentru idee, în terminologie. El va păstra perceperea pentru eficiența superioară a ideii și va modifica termenii. În loc de idee, în terminologia sa filosofică, se va găsi, mai ales în a doua parte a vieții, cuvântul *înțeles*, *sens*, *tâlc*. Convergența de semnificație a acestor termeni va fi una și aceeași cu cea a ideii. Deplasarea terminologică va aduce cu sine, evident, deplasare de semnificație, îmbogățire de semnificație (pentru Noica, la fel ca și pentru Heidegger, limbajul comportă o dimensiune ontologică, variațiunile de limbaj fiind concomitent variațiuni

ontologice. Un exemplu în acest sens: expresiile „*este să fie*“, „*ar fi să fie*“ ș.a., expresii de care Noica se servește în ilustrarea modulațiilor ființei, modulații care își vor avea, la rândul lor cota parte de obținerea structurii ființei, nu sunt simple variațiuni lingvistice. Ele vor împinge gândirea lui Noica dincolo de limbă, înspre ontologie).

Istoria este deci condiționată în preambulul ei metodologic de asistența unei idei, de prezența acesteia care, de altfel, funcționează ca garanție de raționalitate și eficacitate filosofică pentru gest. Ideea, obținută încă de la început – ceea ce poate să ridice obiecție în privința adecvării sale la operația în cauză – are sensul unei înlăturări a temerilor filosofice în fața unui gest impur filosofic.

Specificul gândirii lui Noica în această problemă, de a condiționa reflecția asupra istoriei și vicții de obținerea unei prealabile idei (care să nu rezulte în urma cercetării ci să precedă cercetarea!) se verifică și dincolo de introducerea la aceste pagini autobiografice. În cuprinsul lucrării *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*, deși se are în atenție redarea anilor de închisoare ai autorului, nimic nu seamănă cu realizarea unui asemenea scop. Obișnuit, am fi înclinați să credem că nimic nu este mai simplu decât relatarea faptelor așa cum au fost. Acest *așa cum au fost* nu există pentru Noica. Nimic nu este redat aici de dragul unui adevăr pur, al evenimentului nud. Nu există, la Noica, eveniment nud. Evenimentul este îmbrăcat, la operația de vestimentare contribuind actul hermeneutic, iar adevărul este adevărat numai filtrat prin acest act. Filtrul actului hermeneutic este ideea. Dacă o amintire, un eveniment rămas în memorie, o carte nu au aptitudinea de a se supune ideii, nu au, pentru Noica, valoare filosofică, și pentru că filosofia măsoară totul, inclusiv existența, ele nu vor avea nici valoare existențială.

Condiția actului istoriografic și, deopotrivă, a actului autobiografic dar și, în extindere, a actului filosofic, este deținerea unei prealabile idei. Mai mult de atât, Noica va măsura eficacitatea demersului tot prin idee. Dacă, în urma cercetării istorice, rezultatul nu va duce la nici o idee, dacă, prin urmare nu se va obține o idee, indiferent care, demersul este

ratat din punct de vedere spiritual și, încă o dată, spiritul este unitate de măsură ontologică la Noica.

Transformată, deci, în principiu al memoriei și al istoriei, ideea pare gata să deformeze totul. Ea pare un obstacol periculos pentru obiectivitatea cercetării. Etosul obiectivității, al neutralității în cercetare este, astfel, aruncat în aer. Nimic nu pare să contravină mai flagrant cu spiritul modernității – orientat către obiectivitate cum este – decât această manieră de procedare prin apetență excesivă față de idee. Realul, așa cum este, realul față de care spiritul modern arată devotament complet, își pierde supremația. El își pierde prioritatea și intră într-o dependență, greu acceptabilă de perspectiva modernă, de spirit. Redus la pasivitate, la a suferi acțiunea, realul devine un pacient al istoriei și al vieții. Rolul subordonat face din real obiect iar nu subiect al istoriei. Valoarea obiectivă a realului va fi, aici, vorbă goală.

Tot în *Mathesis*, Noica va vorbi despre opțiunea între a fi obiecte sau a fi subiecte ale istoriei (problema obiectualității și a subiectualității va fi la Noica o problemă constantă, regăsită aproape în toate lucrările). Istoria valabilă este istoria omului ca subiect iar nu a omului ca obiect. Or, din nefericire, crede Noica, până nu de mult, istoria a fost a omului ca obiect. Introducerea ideii în istorie are și sensul acesta categoric: a scoate istoria din calitatea de a fi istorie a omului obiect și, concomitent, de a deveni istorie a omului subiect. O astfel de istorie este o „istorie care se reface“ și ea este „istorie a sensului unic“. Sensul este, aici, coincident cu ideea.

Prevenind parcă asupra rezervei ce se poate face față de preferința și opțiunea pentru înlăturarea obiectivității, Noica va elabora în anii târzii, nu oriunde ci exact în ontologie, un etos al orientării. El va fi contrapuz etosului obiectivității. Nicăieri nu se verifică mai bine acest etos propriu gândirii lui Noica cum se verifică în istorie. A spune că, de exemplu, etosul recomandat și practicat de istorie din totdeauna a fost și continuă să fie un etos al orientării este un truism. Istoria nu a mers în derularea ei, cu indiferență ci cu preferințe, opțiuni. discernământ. Relaxând la maxim acest etos al preferințelor istoriei și identificându-l cu

valoarea vieții (istoria a preferat mereu viața în locul morții) se confirmă, fără probleme, dreptatea care trebuie să i se conceadă lui Noica aici. Chiar dacă în materie de științe ale naturii problema unui etos al orientării este mai dificil de susținut, în materie de spirit nu este așa. „Numai o rațiune orientată poate restitui omului deplinătatea și demnitatea sa“. Iar „rațiunea orientată“ este rațiunea în totalitatea sa, indiferent de terenul pe care se aplică. Fie că este vorba despre filosofie, fie că este vorba despre actul istoriografic, mereu rațiunea trebuie să fie orientată. „Rațiunea trebuie înțeleasă în chip viu, ca o formă de trimitere către, nu de înregistrare și filtrare a ceva“.

Devine poate limpede în acest context, de ce paginile autobiografice ale lui Noica nu contează ca pagini autobiografice în sens larg. Ele nu au, la fel, valoare nici din punctul de vedere al istoriei personale. *Rugați-vă pentru fratele Alexandru* nu este nici o carte de memorii, iar cine caută în ea adevărul, fie ca adevăr istoric despre închisoarea comunistă, fie ca adevăr despre trecutul persoanei în cauză, nu va găsi decât deformare și minciună. Va fi adică decepționat. Noica și-a inventat, prin urmare, trecutul, iar trecutul său nu este decât invenția trecutului său. Istoria, ca istorie a comunității sau ca istorie a insului, este rodul interpretării iar nu al descoperirii. O stranie coincidență se produce, deși mutatis mutandis, între adevărul de aici și adevărul creat, în sensul lui Rorty, din „Contingență, ironie și solidaritate“.

Schema logică, posibil de adus aici în discuție (Noica o și aduce în câteva rânduri) este a tautologiei. La baza oricărui demers istoriografic ceea ce trebuie respins „*ab origo*“ este tautologia, principiul identității, al noncontradicției. Dacă o autobiografie nu face decât să repete lucrul, să-l reia în lumina oglinzii sale fidele, sensul ei este redus. Sensul stă dincolo de repetiție, dincolo de povestea ca atare. Rațiunea reluării unui lucru o dă introducerea unei specii de contradicție în urma căreia lucrul să apară crescut, îmbogățit, amplificat ontologic (de tot interesul este, în acest punct, concepția lui Noica despre artă în general, lucru de care s-a făcut mare caz luându-se în considerație mai mult faptul ca atare decât înțelegerea

liniamentelor logice ale gândirii sale. Foarte hegelian în ierarhia făcută formelor spiritului și situând arta pe un plan secund față de gândire, Noica și-a atras încă din timpul vieții multe dezacorduri și critici. Identificând arta cu o specie de mimesis, Noica o reducea, în fond, la o manieră de a reface realul, prin care nu se câștigă nimic. Arta nu adaugă ceva realului, nu-l îmbogățește sau, dacă face, acest adaos este, față de adaosul adus de gând, minor, insignifiant. Coeficientul de spirit adus de artă este incomparabil cu cel adus de filosofie).

Prin urmare, nu avem de-a face, în cazul manierei lui Noica de a-și povesti viața în *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*, cu faptul că el „nu știa să-și povestească viața“ (Gabriel Liiceanu). Ceea ce se află aici în prim plan nu este intenția simplă de autobiografie ci, pe acest teren, de a fi fidei manierei sale de a înțelege acest lucru. Problema este de hermeneutică iar nu de istoriografie, iar a obiecta că hermeneutica nu este o metodă de a pătrunde pe terenul vieții este cu totul altceva. Că Noica înțelegea să nu întreprindă autobiografie goală o arată, dacă mai era nevoie, proiectul său de a scrie „*autobiografia unei idei*“ iar nu simplu „*autobiografie*“ (adică proprie consemnare a vieții, cum arată etimologia).

În acest punct, concepția lui Noica vis-à-vis de relatarea vieții gândirii nici nu face notă discordantă de alte gesturi similare din istoria genului. Când filosofii și-au făcut autobiografiile, ei nu au procedat simplu, recurgând la o redare cursivă, evenimentială a faptelor. Aici faptele se petrec pe terenul gândirii (Hegel arată în introducerea sa la istoria filosofiei cum eroii acestui gen sunt eroi ai gândirii)¹¹ personajele sunt gândurile, nu oamenii în carne și oase. Este, până la urmă, o chestiune de obiectivitate să introduci în autobiografiile filosofice idei, gânduri și, automat, să înlături oamenii. Așa ceva se petrece în cele câteva autobiografii de care dispunem până în prezent. Semnificative sunt în acest sens autobiografiile lui Rousseau¹², Berdiaev¹³, Collingwood¹⁴ etc.

„Orice om, va nota Noica, la sfârșitul vieții trebuie să scrie autobiografia unei idei. Ce e mai adânc în noi decât noi înșine este gândul. Ce gând te-a purtat? Ce gând ai slujit?“ Prin

urmare, deslușim aici, ce se urmărește este ceva de adâncime ultimă iar nu de suprafață empirică, ceva a cărui adâncime să ne depășească pe noi înșine chiar. Or acest „adânc” al nostru, acest „adânc” propriu este „gândul, ideea; așa se obține vertebrarea conștiinței memoratoare, satisfacerea apetitului istoric al acesteia”.

Orice om este dator cu o autobiografie! Chiar orice om? Evident nu! O autobiografie trebuie să scrie doar cel ce a ajuns la gând, la idee. Nu la fel este și pentru o istorie? În termeni similari va gândi cu câteva secole înainte un personaj care nu a apărut niciodată în notațiile lui Noica: Benvenuto Cellini. Orice om, scria Cellini, care a trăit ceva deosebit, trebuie să-și povestească viața. Trebuie să relateze cum a ajuns la acel deosebit¹⁵. Pentru Cellini, „deosebitul” era arta, pentru Noica va fi ideea. „Când a înfăptuit un lucru virtuos sau care să semene cu adevărat a virtute, orice om, fără nici o deosebire, ar trebui să-și povestească singur viața, cinstit și fără ascunzișuri; nu-i însă potrivit ca o asemenea frumoasă îndeletnicire să fie începută înainte de patruzeci de ani”¹⁶ notează în autobiografia sa Benvenuto Cellini. Este în chip evident frapantă similitudinea de idee și chiar de expresie între Noica și Cellini încât nu este cu totul exclus ca Noica să fi scris însemnarea de aici sub forța unei reminiscențe stilistice datorată lui Cellini. Lucrul nu are însă prea mare importanță pentru că funcția pe care o are o asemenea întreprindere este diferită la cei doi. Mai mult decât atât, în timp ce la Cellini, povestirea are sensul unei datorii narrative care trebuie relatate cu fidelitate, adică tautologic, așa cum s-au petrecut lucrurile, la Noica tocmai așa ceva este de evitat.

Prin urmare, dacă Noica știa sau nu să-și povestească viața cade pe un plan secund. Ceea ce se află în prim plan este intenția sa de a-și recrea viața, de a și-o reface la un alt nivel decât cel al trăirii. Proiectul de a scrie *Autobiografia unei idei* trebuie pus în întregime sub acest semn.

Sensul unei autobiografii nu este, cum s-ar putea crede, luându-se în considerație etimologia sau practica genului, viața, ci ideea. Autobiografia unei vieți devine autobiografia unei idei.

Prerogativele obișnuite ale vieții dintr-o autobiografie sunt transferate asupra ideii.

Ceea ce se poate obiecta aici, ca și mai înainte, este dacă nu cumva se falsifică obiectul prin siluirea lui, prin introducerea unei grile care îl deformează. Cercetând un subiect nu prin observarea neutră ci printr-o perspectivă stabilită, aparent subiectiv, se apelează la un pat al lui Procust care nu mai are de-a face cu mărimea naturală a subiectului.

Obiecția este, încă o dată, numai aparentă, pentru că, în realitate nu se apelează la o grilă de lectură arbitrară ci la una care este, de fapt, rezultatul final. Întrebarea este următoarea: ce este o viață din perspectiva rezultatului la care s-a ajuns? Cu alte cuvinte, care a fost traiectoria acestei vieți din perspectiva lui *hic et nunc*, adică din perspectiva a ceea ce este ea la acest moment. A face biografia unui sculptor, după canonul avut aici în vedere, înseamnă a relua traiectul de viață al persoanei în perspectiva ideii de sculptură. La fel cu oricare alt demers care stă sub semnul unei particularități. Procedura revine la a introduce specialitatea la ideea de specialitate. Avem de-a face, după opinia mea, cu un platonism al ideilor rezonabil, deloc deformant.

Noica, se poate spune în perspectiva raportului viață-idee, a făcut experimentul reducerii vieții la idee, verificând un gând pe care Hegel avusese curajul să-l introducă în scenariul tare al filosofiei sale: ideea își are propria ei viață, iar individul care o exprimă și însușește, sub amăgirea că trăiește viața sa, nu face decât să împlinească viața ideii.¹⁷ În *Jurnalul de la Păltiniș*, Noica va răspunde acuzației de a fi căutat prea mult ideea (în sensul de a fi practicat o filosofie artificială, făcută nu sub imboldul gândului natural ci sub cel al voinței): nu eu am căutat ideea, va spune Noica, ci ea m-a căutat pe mine. Ceea ce revine la confirmarea raportului dintre individ și idee, adică a scenariului hegelian cu privire la viclenia rațiunii.¹⁸

Numai aparent se ridică aici problema dacă nu cumva printr-o astfel de resemnificare a autobiografiei unde ideea să aibă practic prerogativele vieții iar viața să nu mai fie decât un câmp de exercițiu pentru idee nu este decât o artificializare a

vieții, o falsificare și degradare a ei. Într-o astfel de perspectivă în care însuflirea ideii la capacitatea care, normal, revine vieții și, concomitent, o dezanimare a vieții la limita, în care, în aceleași condiții, revine ideii, înseamnă o radicală inversare a accentelor valorice. Din mijloc și produs al spiritului, ideea devine scop, iar viața devine, din scop, mijloc.

Un cuvânt la care Noica apelează constant pentru a măsura altitudinea vieții, cota înaltă a autenticității sale este cel de obsesie. Luat din vocabularul medical în care obsesia nu măsoară decât patologia, cuvântul a devenit, pentru Noica, o măsură de sănătate și valoare.¹⁹

Felul lui Noica de a-și privi și explica viața ține, finalmente, de ceea ce credea el că este adevărul. În *Jurnalul de idei*, la însemnarea nr. 303 din ultimul caiet, citim: „Nu căutați adevărul, îmi reproșează Andrei /.../ Cum să-l caut? Poate broasca să caute balta? Dar este în ea, în orizontul ei. Adevărul este orizont mișcător /.../ Nu țintesc către adevăr ca dat”.²⁰

Este evident că un astfel de orizont, în care adevărul nu mai este ceva fix și devine el însuși un orizont, este terenul pe care a apărut și s-a dezvoltat una dintre direcțiile cele mai profunde ale filosofiei din a doua jumătate a secolului: hermeneutica. Aparent, raportarea bizară a lui Noica la viața sa se explică prin faptul că ceea ce i-a stat lui în față nu a fost faptul brut, *așa cum s-a întâmplat*, ci interpretarea. Culturalmente, Noica s-a simțit întotdeauna atras de filosofii în care adevărul nu a luat chipul exactității ci al posibilului, adică de acele filosofii în fața cărora nu există o singură măsură.²¹ Este simptomatică aici inflația de interpretare la care ajunge el față de *Fenomenologia spiritului*. Cele cinci variante de interpretare arată cât preț punea Noica pe adevărul bătut în cuie dar și, deopotrivă, pe lipsa de control la care se ajunge prin exacerbarea unui asemenea principiu. Sunt suficiente cinci variante sau ele pot fi o mie? Unde se ajunge prin eliberarea principului?

Considerația concludivă a unei astfel de atitudini este că exactitatea sărăcește lucrul. Depășirea exactității, punerea ei în disjuncție cu adevărul (Adevăr sau exactitate, va formula el în repetate rânduri²²), i-a creat lui Noica șansa unei intervenții care

să păstreze adevărul și, în același timp, să amplifice ontologic lucrul. Cu siguranță, punându-și viața sub semnul ideii, Noica i-a dat un plus de spirit, adică i-a adăugat ceva care, în ochii săi, avea puterea ontologică să crească lucrul în el însuși.

Revenind la întrebarea capitolului de față: care sunt condițiile (condiția) de întemeiere ale adevărului istoric, se degajă de aici, cu prioritate, orientarea diferită în raport cu exactitatea. Nu este vorba, evident de nonexactitate sau, mai grav, de inexactitate. Refuzul exactității ca fiind condiția forte a adevărului (cel puțin a adevărului căutat de filosofie) este condiția transcendentă a adevărului pur și simplu. Este de consemnat coincidența care există asupra acestui punct între filosofia lui Noica și o filosofie de ultimă oră cum este cea a lui Richard Rorty, a lui Rorty din lucrarea citată, *Contingență, ironie, solidaritate*. Refuzul metafizicii la Rorty are drept cauză majoră exact înțeleștarea pe acest tip de adevăr, căutarea obsesivă a lui sub forma căutării lui ceea ce este. De aici recomandarea lui Rorty ca, cel puțin la nivelul istoriei, metafizica să fie înlocuită de ... poezie!²³

Note

1. Textul lui Gabriel Liiceanu a apărut mai întâi în revista „22” pe perioada 14-20 august 1996, p. 10-12, apoi va fi reluat în chip de anexă la *Jurnalul de la Păltiniș*, în toate edițiile ulterioare.

2. Monica Lovinescu, în revista „22” din 7 decembrie 1990, p. 8-9.

3. *Ibidem*.

4. Autobiografia nu încetează să contrarieze istoricii în privința ei ca sursă și izvor istoric. Recunoscută, pe de o parte, în calitate de izvor istoric, ea ridică probleme în privința credibilității sale ca urmare a inserției masive de subiectivitate. O discuție în marginea ei, pentru problemele vizate aici, se găsește de exemplu în notele de curs ale lui Mircea Florian, publicate în volumul *Introducere în filosofia istoriei*, București, Editura Garamond, 1997.

5. Constantin Noica, *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*, București, Humanitas, 1990, p. 5-6

6. *Ibidem*, p. 7.

7. Idem, *Mathesis sau bucuriile simple*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 31-33.

8. Idem, *De caelo*, p. 102.
9. Idem, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 123.
10. Richard Rorty, de exemplu, se află printre ultimii veniți în larga tradiție a contestării adevărului ca ceva existent pentru care există descoperire, pledând în favoarea unei formule inedite de istoricitate. Adevărul, potrivit acestei opinii, se construiește cu fiecare generație. Ideea de corespondență ar trebui istoricizată adică, fiecare individ și generație își are propriile sale coordonate pe care realizează corespondența. Adevărul nu există, el este mai degrabă invenție (Richard Rorty, *op. cit.*).
11. În celebra sa introducere la cursul de istorie a filosofiei Hegel a folosit compararea filosofilor cu eroi ai gândirii.
12. Jean-Jacques Rousseau, *Confesiuni*; deși Rousseau intră mult în detaliile biografice ale vieții sale, poate mai mult decât oricare alt filosof, este de văzut și la el cum accentul cade pe patima spirituală și mai puțin pe bios-ul propriu-zis. În privința excesului de relatare a vieții, a relațiilor sale continuu lezate cu semenii, Rousseau a fost descris ca un caz patologic.
13. Nicolai Berdiaev, *Cunoașterea de sine*, București, Editura Humanitas, 1998, subliniază în câteva rânduri cum, într-o biografie filosofică, detaliile asupra vieții sunt lăsate la o parte.
14. R.G. Collingwood, *O autobiografie filosofică*, București, Editura Trei, 1998.
15. *Viața lui Benvenuto Cellini scrisă de el însuși*, București, Editura Meridiane, 1989, p. 9.
16. *Ibidem*.
17. „...nu am urmărit o idee unică, ci ea m-a urmărit pe mine, fără să-mi dau seama decât târziu” -- este răspunsul lui Constantin Noica la articolul lui Gabriel Liiceanu *Filosofia și paradigma feminină a auditoriului* publicat inițial în revista „Viața românească” și reluat apoi în volumul *Cearta cu filosofia*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 45. Textul lui Gabriel Liiceanu a fost însoțit, în revista „Viața românească” și apoi în volum, de replica lui Constantin Noica.
18. Hegel înțelege prin „vicienia rațiunii” cam ceea ce am înțelege astăzi prin „manipulare” sau un fel de sugestie perfidă prin care se face un transfer de voință. În loc de a spune „eu vreau ca voi să vreți asta”, „vicienia rațiunii” face ca cele două părți să fie autonome. Adică „noi vrem” iluzionându-ne că nimeni nu este amestecat în acest „noi vrem” și că el nu ne reprezintă decât pe noi.
19. „Orice formă de patimă e ceva rău, indiferent dacă este vorba despre alcool sau morfină, sau idealism.” C.G. Jung, *Amintiri, vise, reflecții*, București, Editura Humanitas, 1996, p. 230.
20. Constantin Noica, *Jurnal de idei*.

21. De fapt, unul dintre leitmotivele gândirii lui Noica, prezent, ca gând asumat, în *Jurnalul de la Păltiniș*, *Jurnal de idei* și, sub felurite forme, în întreaga operă.

22. Richard Rorty, *op. cit.*, capitolul 2.

23. *Ibidem.*

Sensul elementului politic în gândirea sistematică a lui Constantin Noica

Există o gândire sistematică și o gândire nesistematică. Acest fapt nu este de natură să producă nici o dificultate comentatorilor. Dificultatea apare în momentul în care cele două, datorită caracterului lor opus, se regăsesc la unul și același autor. Nu este nici o problemă că un autor precum Keyserling nu a dat o gândire sistematică, el scriind conform plăcerii, supunându-se prea puțin sau deloc rigorilor pe care le comportă gândirea care preferă sistemul. Problema apare când un autor precum Hegel, dacă i se ia opera în ansamblu, se găsește în cadrul operei atât o gândire sistematică dar și una nesistematică. De exemplu, lucrările de tinerețe nu pot fi în nici un fel încadrate gândirii sistematice. *Viața lui Isus, Relația scepticismului cu filosofia, Sistemul vieții etice* ș.a. nu pot fi văzute ca ținând de o asemenea gândire. Mai mult decât atât, lucrările perioadei de maturitate, care au suferit la Hegel diferite mutații privind poziția lor în arhitectura sistemului, pot fi discutate în acest raport cu gândirea sistematică (pentru o discuție amplă a mutațiilor suferite de opera lui Hegel în raport cu sistematicitatea este de consultat lucrarea lui Heidegger despre *Fenomenologia spiritului*).

Într-un chip efectiv similar poate fi pusă problema gândirii sistematice și nesistematice la Constantin Noica

a) sensul elementului politic în gândirea nesistematică

Am semnalat în *Argument pentru o filosofie a istoriei* că nu este de găsit literalmente o filosofie a istoriei la Constantin

Noica. Nu există, adică Noica nu a scris efectiv o lucrare având ca titlu expres filosofia istoriei. În chip direct, nu avem de-a face cu ceva în felul filosofiei istoriei la Hegel, la Raymond Aron sau la alții. O lectură care să fie orientată efectiv spre creditarea domeniului prin prezența temei în titlu va fi urmată de negația de principiu a posibilității întreprinderii. Nu este posibilă o filosofie a istoriei acolo unde un gânditor nu și-a propus așa ceva, s-ar putea crede. Logica implicată aici este de forma creditării subiectului prin abordarea sa frontală, directă. Strategia este a înfruntării directe, fără intervenții de flanc, de ariergardă etc. O asemenea logică – posibilă și de dorit în anumite contexte – este infirmată de istoria filosofiei în care lucrurile s-au petrecut după o tehnică cu totul diferită. Mai degrabă, în istoria filosofiei, logica a fost a abordărilor indirecte, prin tot felul de intermediari și subterfugii. Metoda, stilul, limba au fost instrumente extrem de influente în fixarea și îndreptățirea abordărilor indirecte, laterale, colaterale....

În cazul lui Noica suntem puși în fața unei filosofii a istoriei care nu există în avanscena filosofiei sale. Când, în mai multe rânduri, Noica și-a făcut inventarul filosofiei pe compartimente, el a numit o teorie a cunoașterii, o ontologie, o logică etc. Nicăieri nu a numit însă o filosofie a istoriei în ciuda faptului că referințele sale la istorie sunt extrem de numeroase. Situația nu este unică. Adesea, în istoria filosofiei, deși nu există în chip expres o specialitate, o etică, o estetică sau orice altceva, ele se pot regăsi în implicațiile și latențele respectivei gândiri. Notația pe care Heidegger o făcea cu privire la motivațiile profunde ale actului istoriografic și hermeneutic este valabilă: o filosofie este mai interesantă în nespusul ei decât în spusul efectiv.

Acum se pune întrebarea: pe ce bază empiric-documentară este de obținut filosofia istoriei aici? Fără texte exprese, adresări directe, este posibilă o filosofie a istoriei numai pe bază de implicații și latențe sau, mai rău, numai pe uzul spiritului unei filosofii, al extensiunii logicii imanente în teritoriul colateral? În filosofia lui Noica există întreaga ofertă de date. Există texte exprese despre istorie (în *Mathesis sau bucuriile simple*, în

Jurnalul de idei, în Devenirea într-o ființă etc.) există apoi texte indirecte, colaterale (*în Schiță pentru istoria lui cum este cu puțință ceva nou, Șase maladii ale spiritului contemporan etc.*) există, apoi, implicații istorice latente ale ontologiei și logicii. Întreaga problemă în schițarea fizionomiei filosofiei istoriei de aici este a coroborării, a sintezei datelor ce provin din surse diferite. Finalmente, este vorba de a întregi optica pe care Noica o avea asupra vieții din actul autobiografiei cu optica pe care el o lasă să se întrevadă din considerațiile efective asupra istoriei. Problema este a unei corelări, a obținerii unui chip unitar din cele două, a unei noncontradicții și, totodată, a unei întregiri. Fiecare dintre aceste tipuri de texte își are propria sa particularitate.

Textele de jurnal care conțin referiri la istorie au ca notă particulară faptul că, în tonalitatea lor generală, implică raportări de tip afectiv, mai puțin reflectat. Sentințe scurte, paragrafe, expun atitudinea față de istorie în expresia ei finală, fără tentativa nici unei argumentări sau probe. Nu le lipsește însă percutanța, sugestia că pot fi cu ușurință trecute din registrul sentințelor în cel al argumentelor. „Cea mai joasă formă de istorie este cea politică. Ea avea oarecum demnitate în trecutul în care războiul mai avea demnitate. Acum zeul Marte este izgonit rușinos din istorie, iar politicianul a rămas gol-goluț: simplă gospodărire economică, de o parte, expresie a animalității etnice, de alta. Tot ce este dezonorant la individ este legitimat la etnie. Ca și războiul, animalitatea s-a compromis. Istoria politică la acest nivel este rușinea istoriei. Oricare alta, până și istoria teoriei culorilor la Goethe, este mai interesantă pentru spirit decât cea politică (sau a costumației).”

Drama istoriei politice se vede la popoarele care au redus politica la ceea ce este: administrație cantonală, când nu e agresivitate națională. Elveția și Suedia arată că istoria politică goală este o degradare a spiritului, chiar atunci când e pașnică.

Totul ar putea începe de la disprețul, atât al elitelor culturale cât și al maselor, pentru valeții istoriei.⁴⁴

Evident, lucruri discutabile, înfirmate de istoria ulterioară pentru multe dintre aspectele numite aici. După decembrie

1989, în România, s-a văzut că politicul nu este atât de degradat încât să-i vedem pe oamenii politici atât de neimportanti, nici zeul Marte nu a fost izgonit din istorie, nici animalitatea etnică nu a ieșit din sfera istorică și teoria culorilor a lui Goethe este la infinită distanță față de viața politică pentru interesul nostru. Dincolo de aspectul discutabil al problemelor puse aici, rămâne coerența lor, rezultarea lor dintr-o logică bine pusă la punct în altă parte. Tot într-o însemnare similară se spune: „Trei lucruri ne pot lăsa indiferenți: politica (Pytagora) istoria și timpul.

Tot ce e bun, tot ce e cultură iese din timp“.² Și o altă însemnare: „Politicul îți ia răspunderea (vot, ideologie, tiranie) în loc să ți-o sporească. Numai cultura trezește răspunderea. Ca ideea.“³

Două lucruri sunt de spus în fața unor asemenea texte pentru a preîntâmpina două tipuri de reacție: 1) tonul general al textelor de aici, ideea lor de bază este respingerea istoriei. Și aici Noica a rămas consecvent poziției sale din *Mathesis* unde, la fel, istoria era respinsă sub un motiv sau altul. Este deci de reținut tonul, atitudinea generală. În al doilea rând, reacția ce se poate ivi are în vedere îndreptățirea ideilor enunțate. Poate că Noica nu a avut dreptate aici, ca și în alte părți, poate că politicul nu îți ia într-adevăr răspunderea și nu ne lasă indiferenți, poate că dimpotrivă. Nu intru în discutarea dreptății sau nedreptății. Ele pot fi justificate, numai că sunt locale, adică privesc situații particulare și nu generale. Întâmpinarea la asemenea reacții aduce în față, pentru o justă înțelegere, contextul în care se făceau asemenea afirmații. Astfel, pentru a da un exemplu, afirmația că zeul Marte a fost izgonit rușinos din istorie, că deci războiul a fost eliminat, trebuie pusă, după opinia mea, în raport cu atmosfera politică și cu propaganda politică pe care ideologia comunistă o făcea cu privire la pace și război. Imensa propagandă care se făcea, perfid, în mediile ideologiei comuniste cu privire la pace și război nu îmi apare ca exclusă pentru a fi închipuită ca o posibilă sursă de influență a lui Noica sau a oricui altcuiva... Îneremenirea politică a lumii în două sisteme politice a părut multora ca fiind eternă. De ce să nu îl închipuim pe Noica în postura unei astfel de victime?

În afirmația că politicul în cele trei variante ale sale: vot, ideologie, tiranie, îți ia răspunderea, îmi pare a fi genul de

observație curentă, extrem de valabilă mai ales pentru ultima posibilitate. Tirania face de prisos, adesea, responsabilitatea. Cel puțin așa a părut să fie tirania comunistă.

Am făcut până acum apel la textele de jurnal, fragmentare și indirecte. În intenția obținerii fizionomiei filosofiei istoriei la Noica ele se coroborează inevitabil cu textele mai întinse, eventual cu texte integrale pentru problema în cauză. Acest tip de texte este de găsit în *Devenirea întru ființă*, și valoarea lor este dublă. Mai întâi, ele aparțin tratamentului ontologic propriu-zis în urma căruia, prin invocarea istoriei, se obține granița până la care se extinde ontologia. Cu alte cuvinte, tratând despre ontologie și făcând loc istoriei în această tratare se obține o imagine amplă a ontologiei. În al doilea rând, va fi vorba despre istorie, despre sensul său într-un scenariu care depășește schema simplă de tratare și definire.

Reiau, într-o evaluare aproximativă, textele de jurnal, textele fragmentare ale gândirii lui Noica în privința istoriei. În *Mathesis sau despre bucuriile simple* mare parte din carte se referă exact la istorie. Pentru cineva pus în fața acestor texte și necunoscând traseul ulterior al filosofiei lui Noica, în situația de a emite o opinie despre dezvoltarea ulterioară a gândurilor de aici ar fi părut cert că direcția va fi reflexia de natură istorică.

Textul citat puțin mai sus își are un echivalent și prefigurare clară în filosofia de început. „De aceea, istoria ni se pare nu numai neștiințifică dar și irelevantă pentru om. Căci istoria aceasta nu este istoria omului, nu este istoria oamenilor, nu este nici «gândul lui Dumnezeu pe pământul oamenilor». Nu reprezintă pe nimeni și nimic. E o fabulă care ar fi putut să nu fie inventată.”⁴ Tonalitatea este aceeași mai departe. Nimic nu se schimbă. Dimpotrivă, apar ameliorări ale ideii, dezvoltări, idei în plus. Totul înaintează convergent fără a se ajunge însă până acolo încât să se obțină o meditație coerentă și elaborată a subiectului. De altfel, despre lucrarea *Mathesis* sau *bucuriile simple* s-a spus că reprezintă în nuce întreaga filosofie de mai târziu a lui Noica. Totuși, câteva precizări se impun.

Mai întâi, ar fi de spus că tonalitatea generală a meditației cuprinse în *Mathesis*, deci și tonalitatea ideilor despre istorie,

este afectivă și nu reflexivă. Atitudinea expusă aici vine mai mult în urma simțirii decât a reflecției. Un text precum: „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 /.../ Dar practicați somnul general, somnul care omite tot. Toată lumea trebuie părăsită....”⁵. Evident, într-o lucrare care aparține genului filosofic, fie și aproximativ, grija pentru întemeiere, pentru justificare nu este neglijată. Emiterea unei judecăți, chiar a unei judecăți mascate, cum se petrece aici, solicită imperios argumentarea. Or, nu avem, în marginea ideilor de aici, în marginea întregii lucrări, de altfel, nici o tentativă de argumentare. Sentințe, judecăți, aprecieri și atitudini, tot ce cuprinde *Mathesis* nu beneficiază de așa ceva încât nu ar fi deloc falsă aprecierea că avem de-a face mai mult cu o carte de fantezie decât cu una proprie filosofiei. Nu este deloc de mirare faptul că, pe baza acestei absențe argumentative cartea a și dat naștere la tot felul de confuzii, care mai de care mai hazardate⁶. În tot cazul, în *Mathesis*, mai mult decât în altă parte, nu se pune mai deloc problema întemeierii, indiferent că este vorba despre întemeierea adevărului istoric sau întemeierea unor idei de altă orientare. Lucrarea este mai aproape de stilul lui Cioran, indiferent sau chiar ostil ideii de argumentare, sfidător al filosofiei de formă rațională. Din acest punct de vedere, între această carte și ce va urma, diferența, pe linia enunțată, este evidentă.

b) sensul elementului politic în gândirea sistematică

Pentru celălalt tip de texte, prezent în lucrări demonstrative și nu enunțative, problema întemeierii, a justificării și nu a enunțării, nu prezintă curențe de acest fel. Caracteristica acestor texte în care este prezentă istoria constă în faptul că, spre deosebire de textele fragmentare, lipsite de teme și al căror sens este deprecierea istoriei, accentul este de sens invers. În ele este vorba despre sensul major pe care îl are istoria. Este ca și cum Noica, atunci când a trebuit să vorbească despre istorie sub

impulsul afectelor, a ajuns la o expresie degradată a acesteia, la subestimarea istoriei. Invers, atunci când a vorbit rațional, supunând problema unei coerențe și justificări raționale, istoria a fost judecată prin deplasarea accentului spre apreciere excesivă.

Prezența istoriei în textul fundamental al filosofiei lui Noica, adică prezența sa în tratatul de ontologie, are darul de a semnală cum într-o teorie a lui *ceea ce este*, istoria are locul său. Astfel, implicația imediată constă în faptul că discursul despre ființă are și referințe la istorie, că ființa implică, într-un sens care urmează să fie clarificat, istoria. Oricum, între ființă și istorie există o legătură mai profundă – se reliefează din aceste texte. Încercând o fizionomie a ființei, Noica va face referiri la istorie. O asemenea concluzie, deși dată aici în preambulul tratării, nu reieșea din textele fragmentare la care am făcut până acum referire.

În primul volum al *Devenirii întru ființă, Încercare asupra filosofiei tradiționale*, Noica făcea o ierarhie a treptelor pe care *devenirea întru ființă* le străbate în ceea ce s-ar putea numi traseul mundan al acesteia. Era vorba despre *treapta subiectivă a devenirii întru ființă, treapta obiectivă a devenirii întru ființă, treapta absolută a devenirii întru ființă și devenirea întru ființă a rațiunii absolute*.

Al treilea și al patrulea tip de devenire nu interesează punctul de vedere pe care îl urmărim aici. Punctul unu și doi, în schimb, sunt indispensabile pentru elucidarea de față. Treapta subiectivă și treapta obiectivă a devenirii întru ființă se referă la om ca ființă individuală și la om ca ființă comunitară și, concomitent, ca istorie.

După ce a separat devenirea în *devenire întru devenire și devenirea întru ființă*, Noica va stabili că ultima începe de la om: „Devenirea întru ființă ne va apărea într-adevăr ca un principiu de ordine: prin ea realul capătă caracter de real, în măsura în care este scos din devenirea oarbă și redat ființei. Această transpunere, însă, nu poate fi făcută decât prin om, fără de care devenirea ar rămâne devenire, curgere, trecere cosmică, neîmplinire.”⁷

Este adevărat, pe de altă parte, că devenirea întru ființă nu se oprește la om, ea continuând și mai departe de el, deși Noica nu elucidează, după opinia mea, întru-totul satisfăcător, cum devenirea întru ființă se susține și mai departe de om. Partea finală a *Devenirii întru ființă* se ocupă de exact acest lucru fără să reușească însă să depășească o tratare ceva mai lungă de douăzeci de pagini. În tot cazul, partea cea mai substanțială a tratatului de ontologie se prevalează de acele aspecte aplicabile și relevante prin om și istorie.

Cum arată istoria în treptele, subiectivă și obiectivă, ale devenirii întru ființă? Treapta întâi a devenirii întru ființă, treapta subiectivă, are în vedere omul ca individ, omul ca ființă singulară care, în aspirațiile sale, nu vrea altceva decât satisfacerea sa în această postură. Omul este urmărit aici în singularitatea sa. „Umanitatea cunoaște în fiecare ceas și poate cu fiecare însăși /.../ o asemenea strădanie, orice viață de om nefiind decât această năzuință către ființă. Sinele imediat tinde /.../ să se desfășoare organizat pe sine, în așa fel încât să subziste întru ființă: să fie, nu doar să devină”. Rezultatul unei asemenea devenirii este limitat la un anume tip de sine, la o anume performanță care nu va depăși ființa în caracterul ei singular. „Devenirea întru ființă, în modul ei subiectiv, nu va obține decât această cucerire /.../ a frumuseții pământești, în care se oglindește ființa”.⁹

Caracteristica acestui tip de devenire (treapta obiectivă a devenirii întru ființă nu va face nici ea excepție) este dată de coeficientul redus de dificultate în percepere. Este cu totul clar ce se vrea aici spus.

Treapta obiectivă a devenirii întru ființă este cu totul absorbită de referința la istorie. De fapt, realitatea ei înseamnă în totalitate istorie. „Rațiunea, se spune acum, subînțelegându-se prin rațiune un logos ontologic, un fel de ghid al ființei, n.m. I.M. –, depășește acum planul sinelui subiectiv și încearcă să obțină mai mult decât persoana individuală. Ea crede că poate obține sinele adânc, comunitar...”¹⁰ Deși Noica explică într-o manieră destul de tradițională necesitatea de a trece mai departe de ființa exprimată doar la nivel singular, necesitatea logică a

acestei treceri poate să pară insuficient conturată. Oricum, nu se rămâne la această treaptă, se trece mai departe. „Sinele comunitar“ de care se vorbește acum este statul. „...expresia rațională a acestei comunități este comunitatea istorică, astăzi statul.“¹¹ ...Definiția aproximativă, pe care Noica o dă imediat, îl apropie de înțelesul tradițional, comun lui Platon și Hegel: „Nu ne vom sfii să-l numim aici, la modul obiectiv al devenirii întru ființă“¹². De altfel, invocarea imediată a lui Platon și Hegel vine să arate până la ce punct Noica era conștient de înscrierea sa într-o tradiție, până la ce punct avea conștiința „lipsei de originalitate“. Suntem la mare distanță, cu o asemenea concepere a statului (și a politicului de fapt, statul nefiind decât o expresie particulară, încorporată, a acestuia) de conceperea cumva contemporană a statului, propusă de Nietzsche și făcând o întinsă carieră, drept „cel mai rece dintre monștrii reci“¹³ (iar sensul dat de Nietzsche statului nu este altul – lectura este foarte ușoară aici – decât culpabilizarea și blamarea pentru coerciția pe care acesta o aduce individului; deci, se observă, Nietzsche este adeptul manifestării „ființei“, „rațiunii“ la nivelul individului, orice trecere în colectivism sau comunitarism, repugnându-i).

Iată cum politicul pe care îl discreditase în nenumărate rânduri, acel politic ai cărui reprezentanți, oamenii politici, nu erau decât „valeții istoriei“, numai buni să „ne măture străzile“, devine acum „un moment grav filosofiei“ și „nu are sens decât în filosofie“. Contradicția este prea flagrantă pentru a nu reveni asupra ei și a nu încerca o explicitare (același filosof din care am citat, Richard Rorty, este și cel care crede că rostul filosofiei nici nu este altul decât de a rezolva contradicții¹⁴). Soluția acestei contradicții rezidă în faptul că, pus să gândească riguros și sistematic, Noica ajungea adesea în situații contradictorii, adică ajungea la alt tip de soluții decât atunci când filosofa nesistematic, atunci când emitea opinii, idei, neînscrise într-un scenariu al rațiunii dus și urmărit de la un capăt la altul. La un rezultat asupra istoriei ajungea el când se exprima despre aceasta în *Mathesis* și la altul când făcea același lucru în *Devenirea întru ființă*. Libertatea de gândire, se observă, îl duce pe Noica în altă parte decât îl duce coerciția rațională.

Libertatea și coerciția din planul gândirii au suficientă forță de a crea o contradicție în gândire, contradicție care, urmărită, se poate remedia printr-o punere de acord, printr-o cedare într-un plan, în nici un caz nefiind aici ceea ce Kant numea „conflictul rațiunii cu ea însăși”.¹⁵

„Istoria, este scris în *Devenirea într-o ființă*, este deci o adevărată «paideea», cum voiau anticii: modelare de ființe umane într-o ființă lor istorică”¹⁶. La câtă distanță se află un asemenea text de mai vechiul text din *Mathesis* în care istoria nu depășește nivelul unei fabule, ba este chiar cea mai proastă dintre fabule iar poezii pot cu mai multă crezare să dea naștere la fabule mai reușite. Contradicție?! Evident, numai că terenul pe care am pus-o aici conține și premisele sigure ale dezamorsării ei.

Dacă în primul tip de texte Noica pare să ia totul istoriei, să o reducă la nivelul unei fabule lipsite de morală, în al doilea tip de texte -- cele care contează din punct de vedere filosofic --, el îi acordă totul. Și într-un caz și în altul, excesul este prezent. Logica excesului, prezentă în al doilea caz, este de un maxim interes. Excesul, prezent în sensuri diferite, va aduce cu sine, mai ales în al doilea caz, elemente care stau la baza unei extrem de curioase configurații a concepției politice și istorice.

Fire paradoxală, cu gustul luării prin surprindere a auditorului sau, după caz, a lectorului, Noica va apela constant la o adevărată strategie a uimirii. Răsturnarea unor habitudini de gândire și retorică va funcționa la Noica nu numai în sensul unei polivalențe a adevărului dar și al unei incitări, provocări care să disloce gândirea din inerția obișnuințelor (de exemplu, la una dintre conferințele pe care le-a ținut în 1981 în cadrul Facultății de filologie a Universității București, vorbind despre arta greacă, în speță despre plastica greacă, Noica a dezvoltat ideea caracterului grosolan al acestei arte. Or, conform unei tradiții cu vechime, arta greacă, plastica greacă, este cea care a stat la baza rafinamentului renescentist, deci, automat, ea însăși ar avea această calitate. Noica lua în răspăr obișnuințele de gândire, cu rezultate dintre cele mai contrariante).

Între ticurile verbale ale lui Noica, alături de obsesie -- pusă să măsoare altitudinea unei pasiuni -- este și *excesul*. Când nu a

vorbit expres despre realitatea cuvântului și când nu l-a transmutat din sensul său original într-un sens derivat, Noica s-a prevalat, totuși, de funcția excesului. Există un exces în felul lui Noica de a-și urmări ideile, de a le propune, totul ținând, deopotrivă, de o tehnică a metodei și de un stil. Astfel, după cum vom vedea mai departe, maniera de a propune ideile propriu-zise referitoare la istorie, în *Devenirea întru ființă* conține un exces. Este excesul ideii sau, mai bine spus, al ideii care, pe pragul de a se naște fiind, își exagerează conturul.

În perspectiva treptei obiective a devenirii întru ființă unde este vorba despre istorie și stat, vor conta indivizii iar nu individul. Aici apare organizarea, deliberarea, inițiativa și acțiunea care nu mai vizează un singur îns ci mai mulți. Vrând-nevrând, în acest spațiu un individ va acționa în numele mai multor indivizi iar aceștia, în același chip, își vor declina dreptul la acțiune altora. Statul înseamnă subordonare, supunere, aducere la ascultare a individualității rebele, înseamnă triumf al generalității asupra individualității. Există rațiune în stat (Hegel își va elabora *Prelegerile de filosofie a dreptului* tocmai pentru a proba rațiunea de aici¹⁷).

Pe acest teren, „Rațiunea vine să redeschidă calea către ființă și să transforme mersul ca și orb al fiecărei vieți individuale în mers organizat comunitar. Devenirea întru ființă, tocmai pentru că e întru ființă unitară, trebuie să creeze o comunitate de destîn a persoanelor.”¹⁸

Este limpede unde cade aici accentul valoric, spre cine, în interiorul opțiunii individ-stat, unde vine simpatia și înțelegerea. Viața individuală, luată ca atare, are un „mers orb”, lipsit de organizare. Comunitatea, în schimb, beneficiază de atuurile organizării și prezenței ochiului, înaintând metodic spre țelul ei final (din acest punct de vedere este clar că Noica împărtășea o viziune finalistă, teleologică, adeseori pacticând sub formă metaforică, nu lipsită însă, de substrat, un limbaj în care se amintea de „judecata de apoi”, „Dumnezeul culturii” etc., și, după cum s-a observat, avea o mare încredere în viitor. Or, din punctul de vedere al teleologiei, viitorul este un bun spațiu pentru aplicațiile cauzei). Mai mult decât atât, în întregul

paragraf în care se vorbește despre treapta obiectivă a devenirii întru ființă, adică despre justificarea istoriei și a statului Noica nu ezită nici un moment să arate care este superioritatea statului față de individ. „Rațiunea – care este singura instanță față de care oamenii pot să aibă un sens, în filosofia lui Noica, n.m. I.M. – se străduie acum, pe această treaptă obiectivă a ei, să înființeze atât oameni cât și creații umane care să exprime sinele unei comunități; care să fie. Pe plan individual, rațiunea modela o singură existență, până la a o ridica la treapta personalității, deci la treapta de prototip, acum ea modelează o întregă lume de existențe, spre a obține treapta adevărului istoric.”¹⁹. se spune în același text.

Opțiunea lui Noica în favoarea statului în raportul său cu individul nu este singulară, cu existență de excepție în paginile *Devenirii întru ființă*. În *Modelul cultural european*, așadar într-o meditație mai târzie, el reia opinia: „Este însă statul ca atare regula oricărei epoci mai evoluată, legea oricărei comunități istorice? Așa s-ar părea, de vreme ce numai semințiile care s-au ridicat la stat (deci nu celții, nu mongolii) au obținut ființa istorică.”²⁰

Excesul despre care vorbeam ar fi prezent aici în impresia care se creează că statul are dreptul de a beneficia cum crede de cuviință de libertatea individului, de a o orienta și îndruma în conformitate cu o știință sigură a sa. Noi astăzi trăim un moment istoric pătruns de orientare aspre liberalism și individualism, în diferență completă cu cele scrise de Noica. Cele scrise în *Devenirea întru ființă* pot contraria, pot constitui capete de acuzare față de o gândire neliberală și neindividualistă. Pentru a ajunge *să fie*, scrie Noica, „trebuie o devenire conștientă – chiar dacă acum conștiința nu mai e în fiecare ci doar în legislator – adică o prefacere organizată întru ființa istorică”.²¹

Din moment ce conștiința nu mai e în fiecare, automat individul își pierde prerogativa deciderii, a libertății și gândirii, e, adică, anulat în caracterul său de individ. Indiferent că ar fi vorba despre un sistem politic prin care individul își pierde conștiința a ceea ce trebuie să fie în urma delegării

democratice a unor reprezentanți, expresia de a-și pierde conștiința rămâne să contrarieze. Pentru că atunci când alții îi poartă punctul de vedere individul ca atare nu este pus în situația de „a-și pierde conștiința“. Mai mult, „legislatorul“ despre care se vorbește aici nu se știe cum își obține calitatea de legislator, cine îl va numi pe el ca atare și câtă îndreptățire va avea el de a fi legislator. Când, imediat mai jos Noica va scrie: „Guvernarea ideală era cea care își însușea de la început rațiunea. Făcând iar nu lăsând lumea să fie; dându-i o formă potrivită cu o idee asupra omului și comunității“²² nu este deloc limpede de unde provine această idee, cine o dă și câtă îndreptățire are pentru așa ceva. Iar când vorbește despre faptul că lumea „trebuie făcută“ și „nu lăsată să fie“ problema este aceeași: cine decide să nu lase lumea să fie și hotărăște în numele ei să o facă?

Este clar că „istoria nu va lăsa nici un moment în pace ființa umană, până ce nu o va angaja pe calea firii ei adevărate. Iar întrucât conștiința istorică crede a ști de la început care anume este direcția ființei istorice, existențele pe care va avea să le modeleze vor trăi într-o lume ca și dinainte dată, în sânul căreia, de la un moment încolo, totul va părea că este repetiție. Și într-adevăr, totul ține atunci de «organizare», viitorul este preștiut, ceea ce se întâmplă este simplă încorporarea regulii. Conștiința individuală se revoltă adesea împotriva acestei rigori. Dar orice devenire obiectivă întru ființă înseamnă constrângerea rațională a subiectivului de a se pierde ca atare, spre a se regăsi sporit în ființa proprie“²³. Cu aceste rânduri se încheie descrierea treptei obiective a devenirii întru ființă. Spre a nu pierde problema în subtilități și insinuări voi tranșa care este, după părerea mea, punctul sensibil de aici. Este evident că judecata ce se poate face acestor texte este că ele exprimă o poziție politică de o altă natură decât cea democratică, unde se recunoaște valoarea indiscutabilă a individului, preeminența lui asupra statului. Textul furnizează suficient, cred, argumente unui atac la adresa lui Noica nedemocratul. Într-adevăr se vorbește aici despre „viitor preștiut“, „constrângere rațională a subiectivului“ (adică a individului în numele planului de stat),

despre „firea adevărată“, despre „direcția ființei istorice“ ș.a.m.d. Toate acestea susțin opinia după care ar fi vorba despre un stat totalitar. Argumentul în plus, posibil de invocat, este faptul că nu se vorbește despre libertate ca libertate individuală, că rațiunea de pe urmă este colectivul, comunitatea, statul etc. Fără a avea pretenția că am reușit să discern care este sensul politic al ideilor de aici, voi schița un răspuns posibil la obiecții.

Mai întâi ar fi de pus în discuție consonanța ideilor de aici cu problema ontologică. Din moment ce raportul om – ființă este caracteristic omului și istoriei, problema libertății are un sens aparte. Stabilind traseul final pentru om și istorie ființa, aplicând așadar o grilă teleologică, libertatea are statutul asigurat. În ce măsură mai este compatibilă libertatea cu o gândire teleologică? Acolo unde există un țel final, coloratura libertății va fi asigurată de implicațiile respective. Din moment ce totul este necesar, libertatea se va defini în raport cu această necesitate. Este, cumva, o similitudine cu relația pe care o implică libertatea față de caracterul necesar al substanței la Spinoza²⁴. Totuși, ceva este în plus la Noica. Deși ființa este ceva de ordin teleologic, ea nu instituie un raport strict necesar, fără deviere. Raportul omului cu ființa nu este natural, mai repede se poate spune că el este aleatoriu. Deși aflat pe traseul de manifestare al ființei, omul o poate rata, poate eșua. Cele trei componente ale ființei: individual, determinații, general, numai dificil pot fi strânse laolaltă. Unul din ele lipsește adesea și această situație de absență descrie cel mai adesea raportul omului cu ființa. Adică mai degrabă eșecul ontologic caracterizează omul decât triumful.

Revenind la problemă, dacă libertatea poate constitui o prezență în filosofia lui Noica, răspunsul meu este că, deși ea nu se constituie ca o absență, prezența ei este un nonsens. Din moment ce raportul cu ființa este necesar, libertatea nu mai are sens, adică ea nu mai aduce nimic valabil în acest sens. Este vorba despre libertate atunci când una dintre componentele ființei se ratează, se pierde, numai că această libertate are accent negativ.

Faptul că Noica, în discursul despre istorie, nu vorbește despre libertate, îmi pare a fi de ordin logic, al logicii filosofiei

sale. În ontologia lui Noica o categorie de felul libertății este complet inutilă. Ea este, cred, inutilă în orice ontologie care se elaborează pe teren antropologic. Este inutilă la Heidegger și este destul de straniu felul în care este prezentă la Sartre.

Prin urmare, faptul că Noica se dispensează de serviciile libertății în tratarea istoriei este perfect consonant cu restul filosofiei sale. Abuziv ar fi fost să fi ascultat de rigorile pe care le pune pe scenă un discurs retoric populist și demagogic. Să fi făcut, altfel spus, concesii gustului comun și să fi introdus libertatea fără a mai ține cont de ceea ce îi cerea sistemul în logica sa.

Din moment ce „...orice devenire obiectivă întru ființă înseamnă constrângere rațională a subiectivului” se pare că statul închipuit este un stat ale cărui proiecte și fel de a fi se află deasupra individului și a libertății sale, că nu acestea de pe urmă sunt, în ordinea priorităților, cele dintâi. Fără îndoială, putem întreba: cât de „obiectivă” este o asemenea constrângere și cât de „rațională”? Și care este atitudinea individului față de asemenea „constrângeri” și „rațiuni”?

Îmi pare de ordinul evidenței că statul lui Noica nu este statul de azi, așa cum îl închipuim, în noua formulă, statul pe care România îl regăsește după 1989, adică nu este statul liberal. Statul lui Noica este, pe linia istoriei filosofiei, statul lui Platon și Hegel. Un asemenea stat nu este rezultat în chip democratic, prin voința generală, ci este statul care acționează în numele valorilor pe care el le încorporează pe linia generalității. Noica nu dă nici un indiciu cu privire la maniera în care un asemenea stat poate să apară și să se dezvolte. Acest stat deține preștiința viitorului, a adevărului și binelui. La baza lui se află un sentiment ontologic precis și tocmai în numele acestui sentiment el acționează. Cum ajunge el să știe despre „direcția ființei istorice” și despre „firea adevărată” – repetăm – nu există nici un indiciu. Geneza statului la Noica este un mister și, aș îndrăzni să spun, din punct de vedere politic, este marele mister al filosofiei sale.

La de evident îmi pare că este posibil de făcut apropierea între statul caracterizat în termenii de mai sus și statul totalitar.

Totuși nu cred că se poate avansa prea departe pe această cale deoarece nu există probe care să facă plauzibilă identitatea bănuită acum. Chiar dacă, prin forțarea datelor disponibile, se poate găsi o coincidență a caracteristicilor, identitatea nu poate fi făcută fără riscul de a greși. Este adevărat că toate statele totalitare se pot revendica din caracteristicile de aici, adică ele își pot asuma fără rezerve ideea că dețin preștiința, ba chiar știința dezvoltării istoriei, calea dreaptă a acesteia. Finalmente, se poate argumenta de pe poziția inversă că prototipul de stat liberal poate fi recunoscut în câteva dintre caracteristicile de aici. Nici statul liberal nu este un stat lipsit de știință și preștiință dezvoltării istorice. Lipsit de ambiția acestei preștiințe (chiar faptul că întreține sectoare precum învățământul arată în ce măsură investește el în preștiința de care se vorbește aici). Și el își închipuie că deține calea cea dreaptă pe care se cuvine să avanseze istoria. Și statul liberal deține o ideologie prin care caută să-și justifice valabilitatea. Ceea ce desparte acest stat de statul închipuit de Noica este inversarea raportului dintre stat și individ. În statul liberal prioritate are individul și el dă comanda rațiunii istorice, adică se petrece o revenire la rațiunea subiectivă de care era vorba în prima treaptă a devenirii întru ființă. Liberalismul, judecat în scenariul filosofiei lui Noica, merge (involuează) spre cel dintâi capitol al devenirii întru ființă, capitol care, în exponențialitatea lui, este inferior. Istoria, pentru Noica, se joacă în cel de-al doilea capitol al devenirii întru ființă, or, în cazul de față, al statului liberal, ea dă câștig de cauză celui dintâi capitol.

Mai departe, este de văzut că și statul liberal practică coerciția în numele libertății, că, aici, libertatea poate fi un echivalent pentru valorile care, dincolo, duceau la siluirea individului. Și statul democratic conduce prin idei (echivalente ale preștiinței și ale direcției adevărate a istoriei). Și statul liberal este paideic, închipuindu-și că știe calea cea dreaptă. În plus, voința generală, în căutarea libertății, poate greși la fel de bine ca și cea individuală (există o critică a viciilor de fond ale democrației, făcută exact în numele valorii pe care democrația o susține).

În același sens poate fi interpretată afirmația „Guvernarea ideală era cea care își însușea de la început rațiunea“ adică acea guvernare care știe din capul locului cum și ce trebuie să facă. Aceeași întrebare poate să revină: de unde știe această guvernare ce și cum trebuie să facă? De unde are ea știința, rațiunea? Avem în față un apriorism politic care, din punct de vedere al realității ce urmează să fie instituită, poate să fie periculos. Karl Popper, în cunoscuta sa lucrare *Societatea deschisă și dușmanii săi*, arăta că cele mai periculoase ideologii sunt cele care își închipuie că știu încotro trebuie să se orienteze: „Acum îmi dau seama mai limpede ca oricând înaintea că până și necazurile noastre cele mari izvorăsc dintr-un lucru pe cât de primejdios pe atât de admirabil și de salutar – din dorința nerăbdătoare de a ameliora soarta semenilor noștri“.²⁵ Un lucru similar îl susține și Paul Ricoeur când, în *Eseuri de hermeneutică* vorbea despre „caracterul periculos al orientării“.²⁶

Note

1. Constantin Noica, *Jurnal de idei*, București, Humanitas, 1990, p. 36.
 2. *Ibidem*, p. 373.
 3. *Ibidem*, p. 377.
 4. Idem, *Mathesis sau bucuriile simple*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 44.
 5. *Ibidem*.
 6. Gh. Al. Cazan, *Istoria filosofiei românești*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1981.
 7. Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 15.
 8. *Ibidem*, p. 145.
 9. *Ibidem*, p. 146.
 10. *Ibidem*.
 11. *Ibidem*, p. 147.
 12. *Ibidem*.
 13. Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 108: „Stat? Ce e statul? Ei bine, ciuliți acum urechile, căci am să vă vorbesc acum despre moartea popoarelor. Statul e cel mai rece dintre monștrii reci“.
- Această definiție a făcut una dintre cele mai stranii cariere

deoarece, în ciuda imensei circulații ea nu e înțeleasă. Percuțanța metaforei pare să țină loc, pentru posteritatea lui Nietzsche, de înțelegere.

14. Richard Rorty, *Contingență, ironie, solidaritate*, București, Editura All, 1998, p. 139: „Strategia tipică a metafizicianului e să evidențieze o contradicție aparentă între două platitudini, două propoziții plauzibile intuitiv, și apoi să propună o distincție ce va rezolva contradicția. Apoi, metafizicienii continuă integrând aceste distincții într-o rețea de distincții asociate – o teorie filosofică – ceea ce va prelua din tensiunea distincției inițiale”.

15. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, în special de-a lungul întregii „Logici transcendente”.

16. Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 147.

17. Hegel, *Prelegeri de filosofie a dreptului*, Editura Academiei R.S.R., 1969, în special partea finală, „Eticul”.

18. Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 146.

19. *Ibidem*.

20. Idem, *Modelul cultural european*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 25.

21. Idem, *Devenirea întru ființă*, p. 147.

22. *Ibidem*.

23. *Ibidem*, p. 148.

24. Felul în care a rezolvat Spinoza problema libertății este dintre cele mai problematice. Definind-o ca „necesitate înțeleasă” el a creat, pentru posteritate, o dificilă sarcină. Acceptată de către unii, respinsă de alții, formula lui Spinoza a traversat istoria, dincolo de rezultate.

25. Karl Popper, *Societatea deschisă și dușmanii săi*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 9: „Acum îmi dau seama mai limpede ca oricând că până și necazurile noastre cele mai mari izvorăsc dintr-un lucru pe cât de primejdios, pe atât de admirabil și de salutar – din dorința noastră nerăbdătoare de a ameliora soarta semenilor noștri”.

26. Paul Ricoeur, *Istorie și adevăr*, București, Editura Anastasia.

Constantin Noica și critica Occidentului

Imaginea lui Constantin Noica – critic al Occidentului – s-a impus definitiv în urma publicării în revista „Viața românească” a *Scrisorii către un tânăr intelectual din Occident*. Lucrul a luat o amploare deosebită în urma comentariului pe care Ion Negoïtescu l-a făcut la această *Scrisoare* în cadrul postului de radio „Europa liberă”. Textul lui Negoïtescu va fi publicat ulterior în volumul *În cunoștință de cauză*¹. Percutanța acestui text a fost enormă, ea reușind cumva performanța de a egala în interes textul la care făcea referință.

Textul lui Noica este, aș putea spune, extrem de simplu, și el era atât de previzibil încât marea uimire pe care a provocat-o este ea însăși de mirare. Pentru cine cunoaște filosofia lui Noica, ideile de aici nu stârnesc nici o mirare. Ion Negoïtescu nu era însă, probabil, prea familiarizat cu această filosofie din moment ce i-a stârnit o astfel de mirare. În ce constă critica făcută occidentului? În câteva observații elementare care nu puteau să producă o revoluție! Negoïtescu, prin gravitatea cu care a luat-o în serios, a produs el o revoluție într-un pahar cu apă.

În esență, Noica se arată indignat de lamentațiile occidentale cu privire la declinul general al Occidentului, de lamentațiile cu privire la salvare, cu privire la slaba asimilare a lecției istorice a culturii apusene etc. Nu este în textul lui Noica nimic formidabil. Nu este nici o noutate și nici o nouă manieră de a pune problema. În fond textul putea să treacă neobservat. Nu a fost însă așa. El a fost observat și i s-a dat o asemenea gravitate, a fost încărcat cu asemenea implicații politice încât,

practic, a fost depășit în proiectul său. Citez, pentru ilustrare, ideile *Scrisorii*: „Mai putem fi salvați?” (Sind wir noch zu retten), vă întrebați voi, scrieți cărți voi și se lamentează unii deținători de premii Nobel din rândul vostru.

Nu vă înțelegem. Întrebarea aceasta pe care și-o punea un Franz Alt ne sună ca venind dintr-o Europă bolnavă, aproape istorică. Salvați de ce anume? /.../

Sau poate vreți să insinuați că fizicienii sunt de vină? /.../

Dar nu știți nici voi pe cine să învinovați. /.../

...nu spuneți că s-a ivit, de vreo 1500 de ani, o cultură europeană care a împânzit, a exploatat, e drept, dar a și educat cu valorile ei restul umanității; că așadar aproape tot ce se întâmplă astăzi pe glob, și se va întâmpla mâine chiar în cosmos, poartă pecetea Europei, oricât ar pretinde altfel etnografia și istoricii, care descoperă alte lumi, în fond spre a le scoate din letargie și a le jefui de comorile lor spirituale. Suntem pirați, conchistadori și corsari în continuare, dar acum suntem corsari ai spiritului – și asta schimbă totul.

De vreme ce n-o spuneți voi, s-o spunem oare noi, marginalii? Dar dacă nu vorbiți voi, trebuie să vorbească pietrele.²³ În linii mari cam acesta este textul care a stârnit o asemenea indignare. Proiectul în care el funcționează, adresantul lui, intențiile lui sunt departe de a fi cele în care îl discută Ion Negoitescu.

Textul funcționează, în principal, nu atât ca o critică a occidentului cât ca o reamintire a istoriei în vederea unei redresări. Partea critică de aici are în vedere lamentațiile occidentale, adică o expresie a unei stări de spirit afective, deci o dimensiune psihologică a realității occidentale. Repet, un asemenea text poate fi chiar banal și, în orice caz este departe de a avea un caracter revoluționar. Atenția excesivă care i s-a dat, repunerea în alt context decât cel propriu au făcut din el sursa unor discuții inepuizabile.

Ecourile acestui text au stat la baza amplificării imaginii lui Noica – critic al occidentului. Se poate spune că urmarea acestor ecouri și, firește, textul lui Noica însuși au atârnat în balanță, pentru naționalismul lui Noica mai mult decât textele de

ampliare amintite mai înainte: *Cuvânt împreună despre rostirea românească, Sentimentul românesc al ființei, Eminescu, omul complet al culturii române*. Un text de două pagini, prin percutanța lui, s-a dovedit egalul unor texte elaborate și bine puse la punct și care, în plus, făceau apel la o întregă demonstrație filosofică. Explicația acestei stări de fapt poate să rezide și în faptul că *Scrisoarea* nu făcea decât să vină în completarea textelor mai ample, să le întregască, adică apologia lumii românești să fie completată prin critica lumii neromânești. *Scrisoarea* poate să aibă, în acest scenariu, valoarea unui punct final, a unui punct pe i. Deși aprecierea poziției lui Noica nu a rămas la textul lui Negoïtescu, reluarea problemei de către alții nu a reușit să depășească, în idei și judecăți, cele spuse de Negoïtescu. De aceea textul lui poate fi luat ca un text exemplar pentru receptarea poziției lui Noica despre Occident.

Textul lui Negoïtescu șochează prin mărturisirea unei poziții de principiu. Indignarea în fața textului, spune Negoïtescu, nu vine de la conținutul efectiv sau de la obiectivitatea sa (adică de la adevărul său). Nu ar fi joc faptul că nu este adevărat ce spune Noica despre Occident. Negoïtescu recunoaște că o critică a occidentului este ceva uzual, ba mai mult, că ea este făcută de multă vreme. „Să acuzi Occidentul de decădere, de descompunere, de neputință spirituală este de mult, de pe la începuturile veacului, o vorbă aproape curentă în gura occidentalilor înșiși”³. Indignarea nu vine, prin urmare, de aici. Sursa indignării lui Negoïtescu este persoana celui care o face. Pe scurt, o critică a occidentului venită din partea cuiva din orient, mai precis din estul Europei, i se pare criticului ceva inacceptabil. Cineva din estul Europei nu poate să critice vestul Europei. Estul Europei era, la acea dată, comunist, iar vestul era liber. Iată premisele reale pentru care era inacceptabil ca o asemenea critică să aibă loc. Indiferent că o astfel de critică putea sau nu să fie reală, justă, adevărată atâta timp cât cel care o face aparține estului comunist, critica sa inacceptabilă. Deci Negoïtescu nu-i reproșează nici o clipă lui Noica faptul că nu a avea dreptate sau că punctele nevralgice reperate de acesta

pentru Occident ar fi altele. Ceea ce-i reproșează Negoïtescu lui Noica este faptul că el aparține unei realități mult mai viciate din chiar punctul de vedere din care este întreprinsă critica.

Când Noica, în stilul său caracteristic, se adresează retoric occidentului: urâțiți lumea și degradați această reușită de neasemuit care este cultura europeană prin lamentațiile continue și interogările privind salvarea noastră, Negoïtescu îi opune, cu un grad de oportunitate îndoielnică, următorul comentariu: „Unde s-a urâțit și se urâtește lumea mai fără cruțare și mai sistematic decât în patria lui Noica? Unde este mai degradată astăzi cultura europeană decât în țara în care tocmai monumentele de semnificație și valoare europeană sunt tot mai sistematic și fără îndurare dărâmate ori mutilate în fel și chip?”

Evident, nici nu cred că intră în discuție adevărul și valabilitatea celor afirmate de Negoïtescu, numai că nu despre așa ceva era vorba. Lui Noica nici nu-i putea trece prin minte că ar fi putut fi comparată situația din România cu situația din occident, iar intenția eseului său era departe de a fi comparativă. Principiul este de fapt următorul (adică regula care poate să acorde valabilitate): nu are voie să facă o critică a unui stat cel care aparține altui stat care, din întâmplare, poate să sufere de metehne mai grave decât cele criticate. Medicul, pentru a lua un exemplu concret, nu are voie să fixeze un diagnostic bolnavului pentru că el însuși poate suferi de diagnosticul dat.

Din punct de vedere logic, eroarea comisă de Negoïtescu, amestecul planurilor și fixarea unor rațiuni de principii inadecvate, îmi pare complet contestabilă. Suita observațiilor care vin mai departe sunt de aceeași factură. Critica pe care el o face trece astfel dintr-o critică a criticii într-o critică a persoanei, înțelegând aici prin persoană subiectul și contextul politic-istoric în care se situează.

La observația lui Noica la adresa Occidentului: „Voi lăsați oamenii să trăiască unul lângă altul ca și cum ar fi unul fără altul“ (în fond o observație banală, recunoscută în literatura filosofică occidentală ca fenomen al alienării, în linii mari). Negoïtescu întoarce critica apelând, în chip similar, la realitatea românească de care aparținea Noica: „Ca și cum – este vorba

despre Noica, n.m. I.M. – că, spre deosebire de locuitorii occidentului, cetățenii României sunt nevoiți să se teamă și să se ferească unii de alții, constrânși să vorbească în șoaptă și să se exprime prin șarade. Ca și cum nu ar ști că România, situată totuși în vecinătatea țărilor europene, pare tuturor, dinăuntru și din afara țării, a fi undeva departe de Europa – și de aceea se resimt românii nemaipomenit de singuri și de abandonati și li se pare, asemenea lui Noica, a cărui slovă nu are ecou în Occident, că strigă în pustiu și blestemă pustiu care nu-i aude și nu le răspunde⁴⁵.

Pe lângă denaturarea introdusă aici, Negoțescu mai practică și o decontextualizare ilegitimă. Căci Noica vorbea în *Scrisoare către un intelectual din Occident*, înainte de a afirma că oamenii sunt lăsați să trăiască unul lângă altul ca și cum ar fi unul fără altul, de o eră a conjuncției care ar avea darul să rezolve de la sine problema comunitară și care se vedea infirmată de realitatea occidentală, dar și de către întreaga realitate (în legătură cu sensul pe care Noica îl acordă conjuncției a se vedea *Modelul cultural european*.⁶)

Încă o dată: nu intră în discuție faptul că în România lucrurile nu era așa cum le arată Negoțescu și că față de occident realitatea românească nu era, cu adevărat, mutilată. Ca și mai sus însă, se poate spune că nu despre așa ceva era vorba, după cum nu era vorba nici despre o punere în comparație. Din textul lui Noica, Negoțescu nu acceptă mai nimic pe motiv că în România lucrurile stăteau și mai rău decât pentru occident. Negoțescu invalidează critica lui Noica pe motiv că *nu s-a orientat critic spre România*, sau pe motiv că această critică este falsă din moment ce în România este chiar mai rău.

Revenind însă la problema criticii Occidentului în filosofia lui Noica și la reproșul ignorării situației istorice din țară: suferea Noica de cecitate cu privire la ceea ce se petrecea încât lucrul întâmplat putea fi violent observat de Negoțescu din Germania iar Noica, aflat în România, nu putea să observe? Dacă nu suferea de această maladie a vederii, cum se explică faptul că nu și-a orientat critica mai degrabă în această direcție, evident mai aproape și a trebuit să meargă să vadă cum stau

lucrurile în Occident, ilustrând un fel de variantă a anecdotei cu Tales care, căzând într-o groapă, a fost ridiculizat de o țărăncă prin reproșul că este interesat de ce se întâmplă în cer dar este incapabil să vadă ce este la picioarele sale.

Mai întâi, ideea de critică a Occidentului nu a apărut la Constantin Noica abia în 1987, adică spre sfârșitul vieții, ca o întorsătură târzie a gândirii sau cine știe căror meandre ale ei. Coborând în arheologia filosofiei lui Noica și investigând-o vom da de urme ale acestei critici, prezente sub o formă variată, în multe părți ale operei. Dacă este să luăm în calcul poziția naționalistă a lui Noica de care s-a făcut mare caz, este limpede că o asemenea poziție era din plin consonantă cu o asemenea critică. Nu este posibilă o poziție etnicistă, naționalistă sau individualistă fără ca ea să însemne, implicit, non-universalism, non-cosmopolitism etc. Adoptarea unei poziții înseamnă, automat, critica celeilalte. În ce măsură poate fi însă vorba despre naționalism la Noica rezultă din imaginea pe care am încercat să o oferim în primele două capitole ale lucrării de față.

În al doilea rând, o critică a occidentului (ca, de altminteri, a oricărei realități terestre) este perfect compatibilă cu o filosofie care, în esență, se vrea o filosofie critică (în sens transcendental critică). Or, dacă filosofia lui Noica este, prioritar, o filosofie ontologică, una care stabilește punct final pentru realitate, deci și pentru realitatea umană, ființa, vrând-nevrând ea se constituie și într-o critică a realității care întârzie de-a lungul acestui traseu. În nenumărate rânduri, Noica a subliniat că, din punct de vedere ontologic, realitatea, întreaga realitate iar istoria în chip prioritar, este mai degrabă în deficit de ființă decât în reușită. Formularea oricărei ontologii are valoarea certă a unei critici iar nu a unui elogiu. Alături de filosofia lui Noica, filosofia lui Heidegger vine să facă proba clară în ce măsură ontologia este o critică. Heidegger își începe faimoasa lucrarea *Sein und zeit* cu reproș pentru uitarea ființei⁷.

Lărgind puțin discuția și luând în considerație spiritul general al filosofiei este ușor de văzut că acest spirit este mai degrabă critic decât apologetic. Este mai stranie ralierea unui filosof la o realitate istorică decât critica. Filosofia, a spus-o

Hegel, este mai repede dizolvantă pentru istorie decât coagulantă. Când filosofia aderă la o realitate istorică asupra ei planează un mare semn de întrebare.

În *Jurnalul de la Păltiniș* poziția lui Noica față de occident are, probabil, cea mai pertinentă înfățișare. Aici punctul de vedere al lui Noica este, dincolo de expresia plastică în care se găsește vestimentat, suficient de clar. În esență, este vorba despre faptul că din reprezentant al culturii și al spiritului occidentul a devenit un reprezentant al confortului material. Cu alte cuvinte, occidentul a preferat să dea spiritul pe pâine – spus în cuvintele dialogului din celebra nuvelă a lui Dostoievski, *Marele Inchizitor*.

În *Jurnalul de la Păltiniș* este vizată o „Germanie a untului” succesoare a unei „Germanii a culturii”. Deși este absolut clar în ce parte se orienta critica lui Noica față de occident, interpelările de care a avut parte nu au respectat perspectiva de drept. Luând cunoștință de deturnările la care a fost supus, Noica a mai avut posibilitatea de a preciza punctul său de vedere, cu puțin înainte de moarte, într-un interviu dat poetului Petru Cărdu și publicat postum în revista „Dilema”.

„Reproșați Occidentului ceea ce i se întâmplă, întreabă poetul, dar faceți abstracție de cele ce se petrec aici, în România? pe această linie ați stârnit comentarii de-a dreptul nefavorabile la adresa gândirii Dumneavoastră, la adresa felului în care vedeți lucrurile”⁸. Răspunsul lui Noica este următorul: „Din păcate, pe de o parte, oamenii nu știu să citească, pe de altă parte, citesc lucruri care nu există. Evident că-mi era greu să spun «în țara mea socialistă», că țara mea nu există, și mi-e greu să spun că-n toate statele socialiste e vorba de populații și nu de popoare. Câte un singur conducător decide de rest, și poporul /.../ n-are dreptul nici să afirme nici să schimbe ceva. Dar întregirea firească pentru un cititor care vrea să mă citească așa cum trebuie nu e că laud România, ci că mi-e atât de rușine de inexistența noastră, încât nici nu mai vorbesc. Mă prevalez de vorba lui Parmenide că despre ce nu este nu trebuie vorbit. Or, așa cred că trebuie citit textul meu”.

„Un cititor care vrea să mă citească” presupune textul, un cititor care să nu „citească ceea ce nu există”, un cititor care să

nu înțelege că Noica laudă România, prin urmare un cititor aflat la polul opus lui Negoțescu care, conform logicii de aici, pe lângă faptul că „nu vrea să îl citească așa cum trebuie“, „citește ceea ce nu există“. Între textul lui Noica și citirea lui Negoțescu nu se creează, așadar, relația firească dintre text și interpret. Actul lecturii, făcut precum aici, este un act ratat.

Consider că textul interviului luat de Petru Cârdu este de natură să spulbere multe dintre suspiciunile la adresa atitudinii lui Noica față de, pe de o parte, Occident, și, pe de altă parte, față de România comunistă. Totuși, deși de la publicarea lui în revista „Dilema“ (august 1993) au trecut mulți ani, în jurul lui există, parcă, o conspirație a tăcerii. Alexandra Laignel Lavastine, în cartea extrem de serioasă pe care a scris-o despre Noica, o dată nu face referință la acest text, deși valoarea lui pentru chiar problema de care se ocupa dânsa era fundamentală. În rest, nu cunosc nici o invocare a textului, în ciuda faptului că, repet, este un text esențial pentru lămurirea atitudinii lui Noica.

Posibila conspirație a tăcerii (a cărei spulberare ar duce, cred, la dizolvarea unor puncte de vedere care nu se vor dizolvate – mă refer și la faptul că problema naționalismului de care este acuzat constant Noica ar avea de făcut multe retrageri pe care, în fond, nu vrea să le facă) își găsește confirmarea și în faptul că textul *Scrisorii către un intelectual din Occident* figurând ca introducere la *Modelul cultural occidental*, adică la o carte al cărei scop este elogiul Occidentului, nu este deloc luat în considerație de către cei care continuă să vadă în Noica un critic la Occidentului. Este greu, în condiții obiective, să conciliezi, ca interpret, poziția lui Noica de critic al Occidentului – poziție extrasă din textul unei scurte introduceri – cu poziția sa de apologet al aceluiași Occident, poziție care este urmărită și demonstrată într-o întregă carte, și încă într-una dintre cele mai originale ale lui Noica.

Pentru a furniza datele elementare ale poziției pe care Occidentul o are, în sens profund, în filosofia lui Noica, dincolo de criticile locale pe care el le adresează, *Modelul cultural european* oferă suficiente probe. În introducerea pe care o face la

Modelul cultural european Noica, înainte de a face schița acestui model, face o scurtă caracterizare: „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 că ar mai fi vreuna.

Până la cultura europeană, toate celelalte știute nouă au fost parțiale: au cunoscut numai un colț de Terra, oricât de întins ar fi fost el, și au dat socoteală numai de versiunea lor a spiritului. Singură cultura europeană, cel puțin din perspectiva noastră, după ce a încercat felurite variante (bizantină, romano-catolică, italiană, franceză, anglo-saxonă, ultimele două pe fond germanic) s-a deschis, prin conștiința istorică, înspre toate culturile știute. Față de ea, celelalte ne par parohiale. Să fie aici o iluzie europocentrică? În fond, nici nu le mai înregistrăm drept culturi depline, ci configurații culturale.”

Cât se conciliază o asemenea descriere a culturii occidentale cu ideea unei critici, îmi pare a fi evident. Adică îmi pare evident că ideea unei asemenea critici, valabilă într-un sens particular, într-un plan local, pentru un anumit punct de vedere, cade complet când este luată în considerație realitatea în ansamblu. 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. Or, înțelegând critica în manieră riguroasă și obiectivă, nu avem de-a face, la Noica, cu așa ceva.

Note

1. Textul lui Ion Negoieșcu a fost difuzat în cadrul postului de radio „Europa liberă”, și apoi publicat în volumul *În cunoștință de cauză*, Cluj, Editura Dacia, 1990, p. 95.

2. Textul lui Noica a apărut, mai întâi, în revista „Viața românească”, iulie, 1987, apoi ca introducere la *Modelul cultural european*, p. 7.

3. Ion Negoieșcu, *op. cit.*, p. 97.

4. *Ibidem*, p. 98.

5. *Ibidem*, p. 99-100.

6. Constantin Noica, *Modelul cultural european*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 157.

7. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer verlag, 1963, p. 2: „Die genannte Frage is heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet...“.

8. Revista Dilema, anul II, nr. 31 din 13-19 august 1993, p. 14, „Ultimul interviu al lui Constantin Noica“.

9. *Ibidem*.

10. Constantin Noica, *Modelul cultural european*, p. 27.

Ontologie și istorie

Dezvoltările cuprinse în capitolele precedente au părut să lase în suspensie un subiect care, abia el, pentru tema de față, dă justificarea indubitabilă. Pentru o filosofie a istoriei întreprinsă dintr-un anumit punct de vedere, unul ontologic cum este cazul de aici, elucidarea raportului originar: ontologie – istorie, marchează, practic, trecerea pragului teoretic esențial. Abia după ce raportul în cauză se dovedește viabil, respectiva filosofie a istoriei are temeiurile sale legale. Miza filosofiei istoriei întreprinse din punct de vedere ontologic este dovedirea raportului ontologie – istorie ca raport viabil. Cu alte cuvinte, într-o asemenea filosofie ontologia și istoria întrețin un raport care este departe de a fi secundar (a întreține un raport în filosofia lui Noica este ceva bine precizat și diferă de exemplu de „a întreține o relație“ căci „a întreține un raport“ înseamnă legătură în interiorul aceleiași realități, pe când „a întreține o relație“ înseamnă a întreține o legătură între două realități care diferă. Raportul este organic, relația nu este așa).

Dezvoltările de până acum în marginea raportului dintre filosofia lui Constantin Noica și istorie pot să aibă aerul de a fi puțin forțate. Sprijinindu-ne pe texte relativ secundare sau pe texte, nu secundare de această dată, însă de mică amploare, ideea poate fi suspectată de artificii și note false. Oricum, bănuiala este pentru o redusă siguranță și garanție a raportului în cauză. Până în acest punct. Vreau să spun că pentru tema de față există, în opera lui Noica, *mutatis mutandis*, un as bine ascuns în mână. Există lucrări de care nu ne-am servit până

acum și a căror contribuție la augmentarea posibilității raportului filosofie – istorie este extrem de semnificativă.

Devenirea întru ființă conține textul esențial pentru filosofia istoriei la Constantin Noica. Ea dă coerența sistematică a subiectului în interiorul operii filosofice, spre deosebire de meditațiile asupra istoriei, cuprinse în celelalte lucrări, și care dau doar o imagine accidentală, aleatorie, circumstanțială (variind în funcție de diferiți factori de timp și loc). *Devenirea întru ființă* are ca întregire lucrarea *Trei introduceri la devenirea întru ființă* care, cum am semnalat mai înainte, prin faptul că e vorba de mai multe introduceri arată în ce măsură ideea *devenirii întru ființă* a putut fi captată în interiorul unei cărți, fie aceasta și un tratat. *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, deși gândită ca o lucrare aparte, autonomă de *Devenirea întru ființă*, stă alături de ea și o completează.

Lucrarea de introducere la *Devenirea întru ființă*, adică *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, pusă alături de prima, vine să arate, prin subiectul istorie care, de fapt, este subiectul major al celei de-a doua introduceri (prima și ultima introducere sunt puțin semnificative) în ce măsură meditația lui Noica pe această temă se îndepărtează de aleatoriu și circumstanțial și devine sistematic și riguros, dintr-o temă aparent marginală și ne semnificativă, o temă majoră, plină de semnificații profunde pentru filosofia și ontologia lui Noica. Este înfinit mai important, finalmente este singurul lucru important, ce a spus Noica în scrierile sale sistematice pe o anumită temă și ce a spus doar în mod pasager, tranzitoriu, lipsit de relevanță pentru sistem. Nu tot ce a spus Noica pe o temă sau alta (și lucrul se verifică pentru oricare dintre filosofi sistematici) se înscrie organic în filosofia sistematică. Una este nucleul organic al unei filosofii și alta este manifestarea ei accidentală. Aspectul sistematic al unei filosofii are în vedere ghemul ideatic care, în manifestarea sa ascultă de o logică bine precizată, se supune ei sacrificând unele tentații de a gândi, uncori, pe o altă logică, separată și diferită de prima. Cu un exemplu: una este ce spune Noica despre istorie în *Mathesis sau bucuriile simple* (unde istoria este blamată de la un capăt la altul, ea neavând vreun rol

în dobândirea unei semnificații reale pentru spirit) și alta este ce spune el în *Devenirea întru ființă* (unde istoria este apreciată într-un mod superlativ pentru manifestarea ființei dincolo de nivelul individual al acesteia).

Contradicția dintre cele două tipuri de scriere (poate că distincția operată de noi, măcar din acest punct de vedere, își are o oarecare îndreptățire, scrieri aleatorii și scrieri sistematice reușind să redea varietatea operei lui Noica) îmi pare evidentă și în alt fel. Cum se conciliază, de exemplu, calificarea oamenilor politici drept „valeți ai istoriei“, spirite slabe pentru care nu avem de făcut altceva decât „să ne rugăm“ și socotirea istoriei (pe care exact acești „valeți“ o fac), drept o „paideea“? Cum se conciliază calificarea oamenilor politici ca numai „buni să ne măture străzile“ cu calificarea lor, de astă dată buni să ne facă educația și să obțină coeficientul de ființă pe care treapta devenirii obiective îl poate obține? Îmi pare că cele două calificări efectiv nu au cum fi conciliate și că numai distincția operată între gândirea circumstanțială a lui Noica și gândirea sa sistematică este aptă să pună ordine în interiorul unei gândiri care, la prima vedere, pare unitară, lipsită de contradicții. Nu pot fi conciliate scrieri precum *Rugați-vă pentru fratele Alexandru, Mathesis sau bucurile simple* și *Jurnalul de idei* (toate înțelese aici sub unghiul de interes al prezenței meditației asupra istoriei), pe de o parte, cu scrieri de felul *Devenirii întru ființă, Trei introduceri la devenirea întru ființă, Sentimentul românesc al ființei*, ș. a. pe de altă parte (pentru *Jurnalul de idei* se poate face rezerva că legitimitatea celor spuse acolo nu este deplină deoarece Noica intenționa să publice și să refacă cele spuse acolo ca însemnări lapidare, putea să renunțe definitiv la o idee sau alta, că, prin urmare, ceea ce Noica nu a publicat, chiar dacă a scris, nu este întru totul relevant. De altfel, în „nota introductivă“ a *Jurnalului de idei* este făcută, din partea editorilor, precizarea: „Nu ne putem reprezenta decât aproximativ cum ar arăta *Autobiografia unei idei*“).¹ Nu cred că mai este necesar să detaliez discuția în marginea contrastului dintre aceste lucrări și cele sistematice.

În *Trei introduceri la devenirea întru ființă* problema raportului filosofiei cu istoria, în speță raportul ontologiei, este

discutat în chip direct. Aici nu mai există ocolurile anterioare, nici metaforele înșelătoare (precum în *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*), concluziile nu sunt trase pe baze eseistice, aleatorii. Reflecția asupra istoriei nu este mediată de nimic, astfel încât suspiciunea în fața unui prezumtiv caracter indirect se șterge. Ceea ce se va spune aici despre istorie și filosofie are caracterul adevărului numit în proprii săi termeni, deci al adevărului adecvat formulat. Travestiul, frecvent în opera lui Noica sub diferite forme, de la cea a metaforelor (prezente în *Mathesis sau bucuriile simple* dar și în *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*) până la cea a parabolilor (între care parabola fratelui risipitor, descrisă de Noica drept o coloană vertebrală a operei), atât de util în unele momente, dar și riscant în altele, este abandonat.

a) istoria ca punct de pornire pentru filosofie

Capitolul III din *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, intitulat „devenirea istorică, izvor al filosofiei”, postulează ca punct de pornire pentru filosofie în condițiile evoluției moderne a acesteia, tocmai istoria. Importanța acordată istoriei (Noica a elaborat acest capitol în anii '80, adică după ontologie, atunci când sistemul său a avut un maxim coeficient de claritate în privința părților și subiectelor solicitate pentru întregire, deci atunci când ultimul cuvânt avea o clară configurație) este atât de mare încât el o pune efectiv la originea meditației filosofice. În *Devenirea istorică, izvor al filosofiei* așezarea devenirii istorice la baza filosofiei apare în calitate de condiție. Aici se va vorbi despre „constituirea în fapt a filosofiei”. Căci, se arată, „...dincolo însă de condițiile acestea formale ale filosofiei, permanente ca și chipul ei, stă conținutul propriu-zis. De unde poate începe, în această din urmă privință, filosofia?”² Și răspunsul va veni imediat: de la devenirea istorică.

Cum o temă precum raportul dintre filosofie și istorie are prea puțin de-a face cu condițiile formale ale filosofiei, problema conținutului propriu-zis trece în acest moment pe primul plan. „Acum nu mai este vorba de atras o conștiință

obișnuită în câmpul filosofiei și de arătat că orice conștiință poate fi silită să devină una filosofică; ci de atras o conștiință filosofică, una care consimte filosofiei, într-o filosofie anumită care să fie totuși filosofia. Nu necesitatea filosofiei în general, ci a acestei filosofii; deci nu de când începe ea să devină principial necesară, ci pentru ce anume este necesară³. Ne aflăm, cu alte cuvinte, pe terenul real al filosofiei.

De unde pleacă așadar filosofia astăzi? Dar de unde a plecat ea altădată, în alte epoci ale sale, pentru a măsura mai precis diferența, eventual apropierea? Cu grecii, consideră Noica, filosofia nu pleca „din nici un punct determinat“ sau, cu exemplul lui Socrate, ea pleca de oriunde. Cu evul mediu, filosofia pleca de la „iraționalul teologic (respectiv de la „logicitatea“ teologicului)“. Față de aceste puncte de plecare mai vechi, astăzi situația este alta: „astăzi, ea are, în față iraționalul devenirii istorice (care cuprinde și istoria naturii, și istoria spiritului, și cea propriu-zis umană).“⁴

Din moment ce așa stau lucrurile, între filosofie și istorie se stabilesc noi raporturi, de negăsit la scara altor epoci. Filosofia va căpăta un alt contur, răspunerile ei vor fi altele, după cum altul va fi și terenul pe care se mișcă. Filosofia va căpăta interes și răspundere față de istorie, interes și răspundere pe care nu le avea altădată. Destinul filosofiei și fizionomia ei finală vor purta marca raportului cu istoria, astfel încât ignorarea acesteia nu se mai poate petrece. Consecvența filosofiei cu punctul ei de plecare îi va determina traseul și problemele (Heidegger, în interpretarea pe care o face *Fenomenologiei spiritului* arăta că, în filosofie, totul depinde de maniera în care filosofia se angajează în presuposițiile sale și de consecvența cu care va fi menținută în acest punct de plecare⁵).

Deocamdată ne aflăm în planul aserțiunilor fără acoperire și, ca urmare, susceptibile de gratuitate. Căci, de unde, pentru filosofie, dobândirea unui astfel de punct de pornire? În ce punct al traseului ei istoric s-a produs ruptură față de mai vechile puncte de pornire? Cum a acces istoria la includerea unui nou capăt de drum și cum vechile puncte de pornire s-au demodat, s-au perimat și, în final, au fost abandonate? Firește

multe întrebări pot fi adăugate, răspunsul la ele nu există, deși poate fi dat pe baza consultării operei lui Noica în prelungirea logicii ei, a elementelor incipiente.

În tot cazul, circumscrierea istoriei ca punct de pornire pentru filosofie nu poate fi acceptată fără acceptarea unei prealabile identități a obiectului. Obiectul istoriei trebuie să fie identic (deși maniera în care se petrece identitatea urmează a fi stabilită) obiectului filosofiei. Obiectul istoriei: devenirea, trebuie să fie identic, în ecuația de față, obiectului filosofiei, mai precis al ontologiei, căci în ultima perioadă a gândirii sale Noica echivala filosofia cu ontologia, în partea a doua a *Devenirii întru ființă*. Noica afirmând răspicat că filosofia a rămas în vremea de pe urmă cu o singură problemă: ființa⁶, iar la încheierea primei părți a aceleiași opere afirmă identic: „Problema filosofiei este, în ultimă instanță, ființa”⁷.

Filosofia poate deci pleca de la devenire și de la expresia cea mai imediată a acesteia, istoria, înțelegând prin asta că obiectul ei propriu-zis, ființa, nu este de altă natură decât obiectul propriu-zis al istoriei. Ființa se regăsește deci în istorie și istoria, la rândul ei (devenirea, mai precis, căci istoria înseamnă, potrivit lui Noica, devenire, exclusiv devenire) se regăsește în ființă. Păstrând diferența terminologică suntem împinși spre concluzia, de astă dată opusă, conform căreia ființa nu este efectiv ființă din moment ce poate intra în conjuncție cu ceva opus (fie și terminologic opus) după cum nici istoria nu se epuizează la nivelul doar de istorie fiind și altceva, aici ființă. Cum cele două fuzionează, se contopesc, se identifică, rămâne de văzut. În afara unor astfel de presupuziții raportul în cauză nu se justifică. Prezența istoriei în ființă și a ființei în istorie este condiția valabilității raportului. Iată cum apare acceptarea problemei la Noica: „Ea – filosofia, n.m. I.M. – pleacă de la și se întoarce la ceea ce este. Dacă a întâlnit pe acest «ceea ce este» sub forma devenirii istorice, așa cum întâlnește astăzi, atunci se va întoarce, într-un fel, la devenirea istorică, în înțelesul că va face din ea devenirea însăși. Acesta este obiectul «cel nou» al filosofiei”⁸.

Identitatea de obiect este clar arătată, și nu în afara oricărei situări a filosofiei. Obiectul filosofiei coincide cu cel al istoriei

numai atunci când „ceea ce este“ se prezintă ca fiind identic devenirii istorice iar nu oricând și oricum. Filosofia păstrează definirea sa prin „ceea ce este“ subînțelegând că „ceea ce este“ poate parcurge itinerarii care nu coincid neapărat cu devenirea istorică. Și ne-istoricul poate fi o variantă a lui „ceea ce este“.

Rămânând însă la egalitatea de aici, filosofia se află în câștig prin stabilirea obiectului său ca „devenire istorică“: „Nu suntem astăzi, prin conștiința devenirii istorice, mai apropiați decât eram prin teologie sau prin științific, de modalitatea pură a filosofiei?“ Prin istorie, crede Noica, filosofia are șansa de a accede la o manieră mai pură a sa, în orice caz – și lucrul afirmat acum este de natură să uimească – mai pură decât era prin teologie sau știință. Și spun: afirmația este de natură să uimească, deoarece Noica însuși credea că poteci regale de acces în filosofie sunt științele, religia (teologia) și arta. Între cele două afirmații privind accesul spre „modalitatea pură“ a filosofiei apare, dacă nu mă înșel, posibilitatea unei noi contradicții.

b) filosofia ca răspundere transcendentă față de realul istoric

Problema unei răspunderi transcendente a filosofiei față de istorie își are perceperea nu doar în filosofia lui Constantin Noica. Scrutând spectacolul filosofiei europene a secolului XX se pot ușor găsi puncte de vedere identice care au mers, în sublinierea aceleiași idei, de la conținutul propriu-zis și până la, aproape, terminologie. O expresie suficient de elocventă pentru a fi luată în considerație se găsește la R.G. Collingwood, de exemplu. În lucrarea sa fundamentală, „*The Principles of History*“, el arată că istoria reprezintă pentru filosofia secolului XX, ca și pentru filosofia secolelor următoare, cam ceea ce a reprezentat știința naturii pentru filosofia europeană începând cu secolul XVII: „În ultimii treizeci sau patruzeci de ani gândirea istorică dobândise o creștere a ritmului progresului său și o lărgire a cuprinderii comparabile cu acelea dobândite de

științele naturii de la începutul secolului al XVII-lea. Mi se părea un lucru sigur – atât cât poate fi de sigur un lucru viitor – ca gândirea istorică, a cărei importanță mereu crescândă fusese una din cele mai specifice caracteristici ale secolului al XIX-lea, să crească în importanță cu mult mai multă repeziciune în secolul XX, și că s-ar putea foarte bine să ne aflăm în pragul unei noi ere în care istoria va fi la fel de însemnată pentru omenire cum fusese știința naturală între 1600 și 1900. Dacă aceasta urma să se întâmple (și cu cât mă gândeam mai mult cu atât mi se părea mai verosimil), atunci filosofii înțelepți nu trebuie decât să se concentreze din răspuțeri și cu orice preț asupra problemelor istoriei, aducându-și astfel contribuția la așezarea temeliiilor viitorului“.¹⁰

Noica nu a gândit niciodată atât de departe în ceea ce privește importanța istoriei pentru filosofie, deși dacă o asemenea importanță nu reieșea din premisele logice ale filosofiei sale ar fi putut să o observe din spectacolul ideologiei care se juca în România de o bună bucată de vreme. Sau poate că nici nu ar fi mers atât de departe în a lega filosofia de istorie, așa cum face R.G. Collingwood. O filosofie care contează în propriii săi ochi ca ontologie este, în tot cazul, mai prudentă în a accentua prea mult raportul său cu istoria. În tot cazul poate fi vorba despre o anumită timorare a lui Noica în privința raportului ontologiei cu istoria. Acest raport este de natură mai mult logică, rezultând din implicațiile și din consecvența cu sine a derulării ontologiei decât din recunoașterea de bună voie a acestui raport. Or, Noica nu putea să nu observe că, începând cu secolul luminilor, între filosofie și istorie relația este extrem de profundă (același R.G. Collingwood observând, în această privință că, de la 1800 încoace istoria nu numai că trecut printr-o revoluție copernicană dar și că „Privind înapoi din zilele noastre, se poate observa că a avut loc o revoluție mult mai amplă decât cea asociată cu numele lui Copernic“).¹¹

Considerațiile lui Noica în marginea istoriei nu sunt de natură observațională, de văzut cu ochiul liber. Simplele constatări, am subliniat acest lucru, nu erau ceva de natură să mulțumească spiritul lui Noica, în esența sa caracterizat de

altceva decât de apetitul observațional. Observația nu are, cred, nici o valență metafizică în filosofia lui Noica.

La observația liberă Noica nu a aderat niciodată, adică el nu i-a acordat statutul ontologic la care, credea el, trebuie să se ajungă. Pentru că simpla constatare rezultată în urma observației nu se adecvează lui *sollen*, ea nu are valoare. De aceea el nutrește în chip natural pentru istorie o mare deprecieri (așa cum rezultă, și cum am semnalat, în *Mathesis sau bucuriile simple*, *Jurnal de idei* sau *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*).

Ceea ce Noica avea să creadă despre istorie, ceea ce avea să creadă în sens profund, așa cum rezultă din *Devenirea întru ființă* și din *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, nu este o rezultată a unui proces observațional și nici o trăsătură a unor acumulări observaționale. Ceea ce este spus aici despre istorie este de natură logică. Mai precis, aceste considerații despre istorie aparțin logicii care rezultă în urma asumării anumitor premise. Rolul istoriei în filosofia lui Noica rezultă în urma dezvoltării premiselor cuprinse în cele câteva propoziții de natură axiomatică și care se pot cu ușurință recunoaște.

Vreau să spun că, în ceea ce privește apropierea făcută între ontologie și istorie (în chip discret la Noica, dar puternic pe linia logicii implicate de ontologia sa; la alții făcută în chip puternic – aici contează exemplul lui Collingwood) avem de-a face nu atât cu o inovație în materie, cu o problematică originală cât cu un loc comun care și-a făcut simțită prezența cu mult înainte de secolul XX.

*

* * *

a) Ideea principală care va constitui argumentul de bază al acestui capitol este – enunțată *ex abrupto* – identitatea de structură între ființă și istorie.

Ființa și istoria au o structură identică! – iată ceea ce cred că face apropierea valabilă și ceea ce constituie conținutul esențial pentru filosofia istoriei așa cum se poate aceasta închea în urma descoperirii și urmării logicii filosofiei lui Constantin Noica.

b) identitatea de structură între ființă și istorie are la bază ideea de *conținut deschis*. *Conținutul ființei este deschis*. La fel este și conținutul istoriei. Ființa și istoria sunt ceva deschis – pe această bază văd posibil de urmărit raportul dintre ontologie și istorie. (Nu vreau să spun că raportul ontologie-istorie nu poate fi urmărit la Noica și în alte direcții, cu alte puncte de vedere. Mi se pare însă că punctul de vedere pentru care am optat are o mai evidentă acuitate atât în interiorul filosofiei lui Noica cât și în general, adică acolo unde se urmărește pur și simplu raportul ontologie-istorie.)

Mai întâi, în ce constă caracterul *deschis al istoriei*? În chip evident, istoria înseamnă curgere, derulare, desfășurare. Indiferent că se acceptă pentru această curgere caracterizarea de evoluție, progres etc. adică indiferent că se acceptă prezența și manifestarea unei linii ascendente dinspre inferior spre superior, dinspre mai puțin dezvoltat înspre mai dezvoltat, dinspre rău spre bine sau că se acceptă perspectiva inversă, de involuție, de degradare, de coborâre dinspre bine spre rău (este cazul unei direcții importante din filosofie unde ar putea fi invocate nume celebre în frunte cu, să zicem, Martin Heidegger, care vede istoria ca pe o uitare a ființei, uitare derulată treptat de la greci încoace, sau cu Friedrich Nietzsche care anunță vârsta de bronz a lumii de azi – expresia nu-i aparține, evident, lui Nietzsche! –, după ce ea a parcurs, firește, o vârstă de aur, sau, pentru a mai furniza un exemplu, René Guénon cu a sa *Criză a lumii moderne* – prezentă atât în cartea cu același titlu cât și în restul operei acestuia), deci indiferent, spun, pentru care variantă de înțelegere a istoriei se optează, este vorba, în ambele, de recunoașterea unui caracter deschis pentru istorie. Nefiind stagnantă, imobilă, evoluând într-un sens sau altul, istoria înseamnă deschidere.

Despre *caracterul deschis* al istoriei nu ezită să vorbească istoricii, indiferent cărei orientări îi aparțin. Astfel, Collingwood – care, se știe, a fost, în egală sau poate inegală măsură, și istoric – se exprimă fără dubiu: „ceea ce eu numesc istorie deschisă”.¹²

Xenopol, în *Teoria istoriei* (și nu iau în calcul aspecte controversate ale acestei lucrări: cât este ea de depășită, ce

rămâne valabil din ea etc.) sintetizează în felul următor scopul istoriei: „Pentru istorie, noțiunile sau concepțiile generale vor fi furnizate de tendința umanității de a atinge anumite scopuri, tendință care pretinde neapărat judecăți asupra valorii acestora”.¹³ Aici avem mai mult decât o definiție a istoriei, este adevărat. Ea servește într-o măsură mult mai serioasă scopul de aici. Mai scurt, Xenopol spune: „Istoria se ocupă de toate lucrurile care devin ceea ce sunt de-a lungul timpului”¹⁴.

Istoria este deschisă și într-un alt sens. Teoriile numite conceptualizante au la bază respingerea manierei de a face istorie, manieră conform căreia istoria are ca obiect ceva guvernat de legi științifice pe baza cunoașterii cărora se poate studia și propune un program sigur al derulării istoriei. Un adversar redutabil al acestor teorii care închid istoria prin concept, prin stabilirea unei esențe a cărei cunoaștere asigură prescrierea viitorului, și deci adecvarea în consecință, a fost Karl Popper.¹⁵ Or, prin repingerea conceptualismului, adică a esenței imuabile, istoria se arată ca ceva deschis.

Altfel spus, obiectul istoriei fiind devenirea, se acceptă, volens-nolens, caracterul deschis., căci „...unde nu e devenire și unde nu e cea mai înaltă putere de dezvoltare în raport cu vârsta vieții nu e istorie”¹⁶ iar „...pentru istorie nu fenomenele izolate, ci devenirea totală fiind singura preocupare a atitudinii ei creatoare, este evident că nu fenomenele au a-i ajuta la urmărirea devenirii, ci devenirea în totalul ei”¹⁷.

În fine, dosarul istoriei axată pe devenire poate fi mult extins. Datele sale, în ciuda extinderii posibile, nu se modifică.

În ce sens este, acum, obiectul filosofiei (al ontologiei) ceva deschis? Dacă obiectul ontologiei este ființa, sau dacă obiectul este spiritul, cum sunt de conceput ele ca ceva deschis, ele în sine? Aici este marea noutate a filosofiei lui Noica. Voi trece imediat la urmărirea argumentației principale a lui Noica pentru ființă ca ceva deschis. Înainte de asta voi semnala că, în ciuda multor filosofii de a-și caracteriza obiectul principal ca ceva perfect închis, suficient sieși, ele nu s-au putut dispensa de a-l caracteriza la nivelul său de existență, de a-l caracteriza pur și simplu. Indiferent care este obiectul filosofiei, spirit,

substanță, idee, ființă etc., acest obiect are determinații. Acceptarea determinațiilor pentru obiect înseamnă, la rigoare, a-l deschide. Propoziția lui Spinoza are, după opinia mea, o valoare absolută: orice determinație înseamnă negație, adică în termenii pe care îi asociez scopului de aici: orice determinație înseamnă deschidere.

Acum este o altă discuție, una particulară, proprie fiecărei filosofii, cum deschid determinațiile un obiect. Cum deschid cele două determinații ale substanței, la Spinoza, substanța. Cum este substanța ceva deschis prin întindere și gândire? Repet, așa ceva este o chestiune, așa spune privată, a fiecărei filosofii. Sau cum este spiritul hegelian deschis prin ieșirea din sine și descinderea în teritoriul istoriei.

Cea dintâi accepție pentru deschidere se întâlnește de timpuriu la Noica. Și nu mă refer la prezența simplă a cuvântului în titlul cunoscut: *Concepte deschise...* ci am în vedere chiar *Mathesis*, unde istoria tocmai este văzută ca ceva deschis, în mișcare.

Caracterizarea care se face istoriei în *Mathesis sau bucuriile simple* este, în principal, pe linia instabilității. „Istoria e numai alterație“¹⁸. Sau, în capitolul imediat următor: „A, istoria! Cum să n-o urăsc, cum să n-o refuz cu toată simțirea regulată care e în mine! Istoria aceasta neregulată. Istoria asimetrică; fapta aceasta care atârnă mai mult la stânga decât la dreapta; care o ia într-o parte, dezechilibrată. Această non-geometrie...“¹⁹ (s.m. I.M.) Dealtfel comentariul pe care acest scurt fragment l-a putut trezi a fost unul de factură excesiv ideologizată. Implicarea noțiunilor „stânga“ și „dreapta“ a dus la o punere a lor în regim ideologic, unde ele semnifică pur și simplu dreapta politică și stânga politică, adică liberalismul și socialismul!²⁰

La puțin timp după *Mathesis sau bucuriile simple* Noica a scris *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, unde va muta caracterul „deschisului“ de la istorie la logică. Dificultatea de a vorbi despre „concepte deschise“ pare un lucru asigurat. Conceptul este, prin natura lui, ceva închis, departe de orice ar putea să semene cu ceva deschis.

Prima condiție logică aplicată asupra conceptului este tocmai cea a închiderii. „Concept deschis“ pare să fie același lucru cu „cerc pătrat“. Lucrul este de la sine înțeles încât nici nu mai este subliniat decât ca o simplă repetiție. O face Emil Boutroux, de exemplu, atribuindu-i o valoare îndoielnică pentru progresul propriu-zis al cunoașterii.²¹

Titlul de „concepte deschise“ avut în vedere pentru Descartes, Leibniz și Kant se referă, de fapt, la un singur concept, cel de „mathesis“. Pentru a sublinia gravitatea pe care o are ideea de deschidere la Noica am să mă opresc puțin la urmărirea termenului.

În ciuda faptului că nu poate fi vorba, la rigoare, de un „concept deschis“, Noica forțează uzul – care nu este cel comun ci, dimpotrivă, este unul logic și filosofic. Conceptul de „mathesis“ este cel mai puțin adecvat pentru ideea de deschidere. „Mathesis“, adică știința, se spune mai puțin decât altele, deschiderii. Știința presupune faptul de a ști. Între a ști și a nu ști este o demarcație netă. Ceea ce este știut este știut. Prin știință cunoașterea se închide. Ceva din dilema lui Platon (Cine învață: cel ce știe sau cel ce nu știe?) se menține și aici.

„Mathesis“ este urmărită la Descartes și Leibniz, mai puțin la Kant (deși despre știință universală vorbește și el). Care este sensul deschiderii științei? În ce sens poate fi ea deschisă? Răspunsul la o asemenea întrebare trebuie găsit. Noica nu a răspuns explicit. Totuși, spunând că răspunsul trebuie găsit am în vedere că, vorbind despre ceea ce este deschis, Noica a lăsat de înțeles că poate fi vorba despre un anumit sens al deschiderii.

Analiza aplicată lui „mathesis“ la Descartes și Leibniz are în vedere faptul că nici unul nu a reușit să ducă până la capăt închiderea, că ideea de „mathesis“ nu este încheiată. La drept vorbind, în loc de „concept deschis“ Noica ar fi putut să vorbească despre „concepte neîncheiate“.

Ideea de „deschidere“ înseamnă o mutație de accent. Eșecul înregistrat pe linia științei de către Descartes și Leibniz nu este numit pe numele său adevărat. Noica se prevalectă în opțiunea pentru „deschis“ de faptul că analiza nu este încheiată. Or, se poate întreba: nu este încheiată pentru că nu poate fi

încheiată ori este în joc o circumstanță de natură accidentală? Sau: nu este încheiată din cauze obiective (pentru că în sine un astfel de proiect nu poate fi încheiat) sau din cauze subiective, pentru că autorul, respectiv Descartes și Leibniz, nu au putut încât eșecul să le fie mai degrabă lor atribuit?

Deschiderea științei înseamnă, la urma urmei, eșec sau disponibilitate perpetuă? Noica nu a tranșat un asemenea răspuns. Mai mult, el nu a pus problema „deschiderii” – deși o putea face, adică deținea datele – în sensul eșecului (la Descartes și Leibniz știința este deschisă pentru că respectivii nu reușeau să o ducă la capăt, eșuau pe măsura derulării proiectului). În aceste condiții, care este rațiunea pentru care el a făcut din ideea de „mathesis” o coordonată a întregii sale filosofii? Vorbind până în anii târzii despre căutarea unei „mathesis universalis”, Noica nu a elaborat în nici un fel conceptul, nu i-a detaliat conținutul, ba dimpotrivă, ceea ce părușe pentru o clipă să fie o trăsătură a lui „mathesis” – caracterul „deschis” – a fost lăsat la o parte. Faptul că nu se va mai aminti mai târziu despre o știință deschisă poate fi trecut în contul faptului că deschiderea înseamnă pur și simplu eșec? Vorbind (în *Jurnalul de la Păltiniș*, *Jurnalul de idei* etc.) despre o știință universală nu se va mai aminti nici măcar o singură dată despre ea ca despre un concept deschis.

În filosofia de după *Concepte deschise în istoria filosofiei*, mai ales în filosofia care a urmat precizării punctului de vedere ontologic, adică după *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, ideea „științei universale” se varsă în schema ontologică a reprezentării ființei: individual-detreminării-general. Prerogativele științei universale sunt preluate de modelul ontologic I.D.G. Un asemenea model va funcționa ca o veritabilă știință universală, adică el va putea descifra tot ceea ce cădea în lotul de responsabilitate al științei căreia se substituie.

Pentru a încheia argumentația în favoarea identității de structură dintre ontologie și istorie, ar mai fi de arătat cum modelul ontologic este deschis. Adică de arătat cum I.D.G. funcționează după aceeași schemă ca și istoria. Noica numește

modelul ca fiind „saturat“ în clipa în care cei trei termeni sunt satisfăcuți în relația lor reciprocă adică atunci când și individualul și generalul și determinațiile au exigențele asigurate în finalitatea lor.

*

* *

Dacă, pentru moment, filosofia, cu toate precauțiile și precizările, are ca punct de plecare privilegiat realitatea istorică, devenirea, istoria în cel mai larg sens, ea are și o răspundere ultimă pentru ce se petrece cu istoria. „...filosofia modernă s-a trezit cu această problemă, de a da socoteală de ce este aici, așa cum este. De aceea ea a pus accentul pe cealaltă misiune a filosofiei: de a face cu puțință lumea de față. Așa s-a înstăpânit în lume transcendentalul: și tocmai pentru că transcendentalul trimitea la lumea de aici, problematica filosofiei s-a răsfrânt în devenirea istorică“.²²

O subtilă ambiguitate face ca ideea din textul citat să fie dublu lecturată. Mai întâi, obligația filosofiei de a face cu puțință lumea de aici poate să însemne, așa cum arată continuarea textului, întemeierea transcendentală, adică întemeierea rațională a lumii de aici, mergând cumva cu ideea lui Hegel că tot ce este real este rațional. Lumea de aici, reală fiind, solicită și rațiunea. Este vorba despre rațiunile care au dus la realitatea actuală iar nu despre rațiunile care să și pledeze în favoarea justificării ei morale. Transcendentalul de aici și în genere transcendentalul despre care Noica vorbește în mai multe rânduri, nu are și suport moral.

Al doilea sens care face posibilă ambiguitatea este cel dat de posibilitatea care rezultă din aptitudinea filosofiei de a face cu puțință lumea de aici. De astă dată nu mai este în joc posibilitatea transcendentală ci posibilitatea reală, adică posibilitatea de care se vorbea în *Devenirea întru ființă*, posibilitatea prin care „rațiunea să redeschidă calea către ființă și să transforme mersul ca și orb al fiecărei vieți individuale în mers organizat comunitar. Devenirea întru ființă, tocmai pentru

că e întru ființă unitară, trebuie să creeze o comunitate de destin a persoanelor²³. Vorbind despre momentul grec al filosofiei și comparându-l cu cel modern Noica, prin răspunderea pe care i-o atribuie filosofiei față de real, implicit vorbește și despre lipsa de răspundere pentru real pe care filosofia o avut-o și chiar a cultivat-o în momentul său auroral. Pentru real, filosofia nu avut nici o răspundere în cel dintâi moment al apariției sale pentru că, atunci, ea nu era mai mult decât o „cunoaștere de dragul cunoașterii“ (lucru subliniat insistent de Platon și Aristotel), gratuitate fermă. „Adevărul de dragul lui însuși“ revine frecvent, ca un adevărat laitmotiv, în dialogurile platoniciene și în *Metafizica* lui Aristotel.

Pierderea gratuității din partea filosofiei nu echivalează, cum ar fi opinat grecii, cu o descalificare a sa, cu o punere în slujba intereselor terestre sau, mai grav, cu pierderea condiției și apetitului paradisiac. „Oricât de desprinsă ar părea față de real, speculația filosofică -- și până în momentul modern și contemporan ea părea cu totul desprinsă, n.m. I.M. -- ea nu încetează să-l domine, ca fiind tocmai planul în care realul își caută esențialul. Până acum filosofia nu putea acționa atât de nemijlocit în istorie pentru că istoricește transcendentalul nu se afirmase îndeajuns. Abia acum poate fi evident cât de mult se mișcă istoria propriu-zisă pe linia filosofiei.“²⁴ Momentul este acutizat încât, va crede Noica, „...trăim de o bucată de vreme, și astăzi tot mai limpede, actualitatea transcendentalului“²⁵, astfel încât transcendentalul pare „...sortit să dea un alt curs istoriei umane“.²⁶

Pare inevitabil, în acest punct, să clarificăm -- să încercăm s-o facem! -- problema transcendentalului, a celui transcendental apt să schimbe nu numai fața filosofiei (cum s-a întâmplat de la Kant încoace) dar și fața istoriei, după cum o mărturisește Noica, a celui transcendental care, într-o manieră identică, acționează în istorie și filosofie plasând asupra lor o identitate pe care nu au avut-o niciodată și nici nu se arătau pregătite să o aibă.

Mai întâi, se știe, este vorba de o achiziție a filosofiei kantiene în materie de teorie a cunoașterii. În cea dintâi operă

critică a lui Kant – *Critica rațiunii pure* – transcendențialul este pus să facă posibile judecățile sintetice apriori. Cum cunoașterea noastră posedă pe un larg teren al ei judecăți care nu provin din experiență, deci nu au girul acesteia, pentru ele se pune într-un mod stringent problema întemeierii. Kant vrea să întemeieze judecățile sintetice apriori, adică judecățile care se petrec dincolo de experiență și aduc, totuși, un spor de cunoaștere (judecățile matematice sunt sintetice apriori). Problema întemeierii unor asemenea judecăți a fost atât de importantă în ochii lui Kant și ai comentatorilor încât ultimii au părut gata să conceedă că măreția și originalitatea criticismului kantian rezidă cu exactitate tocmai într-o asemenea problemă de întemeiere a judecăților sintetice apriori.²⁷ Tot ce este revoluționar în criticism, s-a spus, se datorează posibilității judecăților sintetice apriori. „Cum sunt posibile judecățile sintetice apriori?“, se întreabă Kant.

Exercițiul întemeierii transcendentale a judecăților sintetice a priori a trecut dincolo de Kant și a fost preluat de urmași, în special în cadrul filosofiei germane (prin Fichte, Schelling și Hegel) și pus ca act metodic pentru întreaga filosofie. *Doctrina științei* a lui Fichte, *Sistemul idealismului transcendențial* al lui Schelling și *Știința logicii* a lui Hegel oferă, deopotrivă, exemplul trecerii problemei transcendentale a lui Kant atât de aspectul strict local (cum sunt posibile judecățile sintetice apriori?) dar și de cel general din cadrul operei kantiene.

Noica face o dovadă târzie, una de sfârșit de secol XX, pentru perenitatea problemei kantiene dar și pentru eficacitatea sa metodică. Prima carte de anvergură a lui Noica este una strict kantiană, deși nu este una de exegeză kantiană (Noica a făcut exegeză kantiană în două lucrări. Mai întâi în *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, apoi în *Două introduceri și o trecere spre idealism*), *Schiță pentru istoria lui cum este cu puțință ceva nou*, lucrare proiectată și susținută ca teză de doctorat. Dacă se face precizarea (aparținând de fapt lui Noica) prin care „ceva nou“ nu se referă la noul din realitatea imediată ci la noul din ordinea spiritului (adică pe terenul

aprioricului și nu al aposterioricului) avem o identitate de înțeles între Noica și Kant. „Cum sunt cu puțință judecățile sintetice apriori“ viza aceeași ordine a lui apriori, adică posibilitatea judecăților sintetice apriori, adică în spațiul pur al rațiunii neamestecate cu nimic empiric

Noica, pentru a da un alt argument, nu întreabă: cum este cu puțință ceva ca atare, cum este cu puțință lucrul în el însuși. Întrebarea transcendențială viza posibilitatea de existență a lui ceva în același spațiu al spiritului.

Recunoașterea originării problemei la Kant este admisă de Noica. „Fără a începe prea de departe, lucrurile încep sigur de la Kant /.../ Kant este cel care a dat nu doar nume (în acest înțeles) dar și ființă filosofică transcendențialului“. Prin Kant problema filosofiei devine: cum este cu puțință ceea ce este (lucru care echivalează cu întrebarea: cum sunt cu puțință judecățile sintetice apriori). Este evident că întrebând: cum este cu puțință ceea ce este, Noica pare să intersecteze (legitim, ilegitim?) problema gnoseologică (pe al cărei teren se mișca întrebarea lui Kant) cu problema ontologică (pe care o vizează el). Devierea, trecerea întrebării din planul gnoseologic în cel ontologic marchează o mutație radicală, adică exact mutația dintre gnoseologie și ontologie. Noica vrea să obțină în planul ontologiei rezultatele pe care Kant le-a obținut în planul gnoseologiei dar – și aici poate fi ridicat un mare semn de întrebare – cu aceleași mijloace. Întrebarea este: poate o metodă, aplicată cu succes într-un domeniu, în cazul de față în gnoseologie, să fie transferată și să opereze cu același succes în alt domeniu, aici, în ontologie? Mai restrâns (pentru că nu este vorba despre posibilitatea de principiu a transferului): poate metoda transcendențială a lui Kant, aplicată cu succes în gnoseologie (deși există contestații puternice la adresa ei chiar și aici), să fie transferată în ontologie? Cât de oportun este un asemenea transfer? Și cât de posibil? Judecând după realizarea lui Noica s-ar părea că lucrul este posibil, numai că rezerva se poate menține: ceea ce este dat și propus ca un transfer de metodă din gnoseologie în ontologie și este ceea ce se dă? Autenticitatea unui exercițiu kantian în plan ontologic nu este

ceva garantat. Nu voi intra totuși în discuția extrem de dificilă în imaginea posibilității transferului numit aici.

Trecerea în planul ontologiei este destul de insistent amintită de Noica și, judecând după frecvența acestei amintiri, este destul de straniu că nu avem nici o detaliere, fie și de principiu, a posibilității transferului. „Cum e cu puțință ceea ce este“, înseamnă: cum a fost cu puțință ceea ce este! Kant prescrie deci filosofiei rolul de a face posibil în principiu ceea ce a fost posibil în act. /.../ Aceasta e, pentru Kant, misiunea filosofiei: să suspende exercițiul lucrurilor, spre a vedea cum este critic cu puțință²⁸, deși o mică deviere de la Kant și-a făcut aici loc. Kant nu vrea, de fapt, să suspende exercițiul lucrurilor spre a vedea cum este critic cu puțință pentru că, de fapt, el lasă complet la o parte lumea lucrurilor care, în opinia sa, furnizează o experiență și limitată și lipsită de necesitate și universalitate (lumea experienței este, la Kant, caracterizată de aceste două trăsături: nu are necesitate și nici universalitate ceea ce echivalează practic cu o cunoaștere limitată, or, Kant vrea o cunoaștere absolută, așa cum au matematica și fizica). Kant nu este interesat de exercițiul lucrurilor nici măcar pentru a vedea cum este cu puțință pentru că, repetăm, acest exercițiu are stigmatul lipsei de necesitate și de universalitate. Kant vrea să vadă care este anatomia și fiziologia, pentru a ne exprima așa, a spațiului în care necesitatea și universalitatea judecăților sunt asigurate. Interesul lui Kant este formal iar nu material.

Noica, întrebând cum este cu puțință ceva ce îl face pe el posibil, s-a îndepărtat de Kant în asemenea măsură încât, într-o asemenea întrebare, nu mai este de regăsit Kant. Vreau să spun că preluând întrebarea kantiană, Noica a transformat-o pregătind-o să rezolve probleme pe care Kant nu le-a avut în atenție. „Cum este critic cu puțință ceva“ nu este o întrebare kantiană ci una străină de Kant. Noica a preluat forma întrebării kantiene dându-i un alt conținut. A turnat, pentru a întrebuița încă o dată butada, vinul ontologiei în vase ale gnoseologiei.

Ontologia lui Noica se resimte, își datorează fizionomia în chip esențial, probabil, acestei infuzii a întrebării kantiene, în perimetrul ei. Fizionomia ființei la Noica nu arată, poate, chipul

adevărat al ființei cât constituie un răspuns la întrebarea: cum este cu putință ființa? Întrebarea nu este una gnoseologică, adică nu este una kantiană, care să privească originea mentală a ființei, cât este una ontologică, or, amestecând întrebarea gnoseologică în domeniul ontologiei, răspunsul va fi și el marcat de impuritate. Adică, răspunzând la întrebarea: cum este posibilă ființa (întrebare și ontologică și gnoseologică) prin: ființa este posibilă prin general, determinații și individual, Noica nu răspunde în orizontul rațiunii pure, cum este ființa în gândire, ci răspunde cum este ființa pentru noi, dar nu, încă o dată, în spațiul rațiunii pure, adică în spațiul rațiunii neafectate de experiență ci în spațiul rațiunii impure, al rațiunii care raționează după ce a făcut experiența lumii. Deci nu avem de-a face cu o întemeiere critică a ontologiei, în sens kantian, ci avem de-a face cu o ontologie normală, care își întemeiază construcția cu logica obișnuită. În ciuda insistenței invocării a lui Kant, Noica nu a procedat aici kantian. De altfel, este destul de dificil de întemeiat o ontologie strict transcendentă, adică cercetând condițiile subiective ale ființei, temeiurile ei în rațiunea umană, ceea ce ar duce la o destul de severă sărăcire a acesteia, ar forța realitatea, cu alte cuvinte, să intre în patul procustian al gândirii umane, Vreau să spun: din moment ce – lucru care ar rezulta în urma cercetării transcendente a ființei – condițiile subiective ale percepției ființei (care aici, fiind date de natură sunt și obiective) sunt cutare și cutare, realitatea obiectivă a acesteia, adică realitatea care există dincolo și independent de noi, ar fi ca și inexistentă, pentru că nu am avea acces la ea, accesul nostru rezumându-se doar la ceea ce ne condiționează propriul intelect. Pe scurt, în urma condiționării transcendente a ființei, realitatea obiectivă a acesteia ar fi tot una cu lucrul în sine kantian, ar fi un simplu (sau complex!) *noumen!*

Din moment ce o asemenea transmutare a întrebării kantiene se petrece pe terenul lui *ceea ce este*, opțiunea pentru una dintre variantele lui *ceea ce este*, adică spre varianta *devenirii istorice* capătă o puternică explicație. Ea se putea petrece, evident, și pe terenul naturii sau pe terenul devenirii

biologice în cel mai larg sens. Optând pentru varianta devenirii istorice, Noica admite, implicit, echivalarea lui ceea ce este cu devenirea istorică, numai că echivalarea are un sens precis. Contradicția unilaterală pe care Noica o vedea între ființă și devenire, în sensul că devenirea contrazice ființa dar ființa nu contrazice devenirea, se verifică și aici. Adică, devenirea istorică va contrazice ființa, aceasta însă nu va contrazice devenirea istorică. Prin contradicția unilaterală Noica admite, volens-nolens, că sfera celor doi termeni nu este identică, nu are aceeași mărime. Ființa poate să subziste și fără devenire istorică, regăsindu-se și în afara acesteia, pe când devenirea istorică nu poate să subziste fără ființă și nici în afara ființei. Ontologia, arăta Nicolae Bagdasar, poate fi o instanță importantă în judecarea răspunsului care se dă întrebării: „...ce este sau ce trebuie socotit istoric?”²⁹

În plus, problema întemeierii, ca problemă gnoseologică, transcendentală, în funcție de al cărei răspuns existența va intra pe un traiect gnoseologic sau altul, se pune cu o maximă acuitate în lumea devenirii istorice. Aici, spre deosebire de rest, faptul de viață trece din ordinea mecanică, ordine ce nu antrenează nici o îndoială, nici o dispută, în ordine liberă, unde se optează și unde opțiunea trebuie întemeiată, actul întemeierii prealabile funcționând adesea ca garanție de valabilitate, de ordine existențială. Funcționând polivalent într-o mulțime de planuri, morale, politice, sociale, economice etc., întemeierea de ordin transcendental își află în istorie terenul maximei prolificității. Alte domenii nu au nevoie de întemeiere, de exercițiul lui „cum este cu putință”, așa cum nu are natura, cosmosul etc., istoria are. Natura are nevoie doar de cunoaștere, istoria are nevoie de întemeiere. Este deci explicabilă preferința exercițiului transcendental-ontologic pentru istorie. La fel de explicabilă este restrângerea filosofiei, de care vorbește Noica, la ontologie („Dacă i s-a luat tot filosofiei, ea a rămas cu o singură problemă de început: ființa”).³⁰

Accentul remarcabil pe care îl pune Noica pe istorie în cadrul ontologiei sale este clar afirmat în punctul de început al *Devenirii într-o ființă*, pe acea pagină extrem de condensată în

care el, de fapt, expune pe scurt întreaga ontologie care urmează: „Devenirea întru ființă ne va apărea, într-adevăr ca un principiu de ordine: prin ea realul capătă caracter de real, în măsura în care este scos din devenirea oarbă și redat ființei. Această transpunere, însă, nu poate fi făcută decât prin om, fără de care devenirea ar rămâne devenire, curgere, trecere cosmică, neîmplinire.”³¹ Raportul omului cu ființa și devenirea întru ființă este la fel de bine precizat: „...omul, cultura, sophia, scot lumea din starea de simplă devenire, o desăvârșesc ridicând-o la treapta de ființă”.³² Concluzia care să pună punctul final este următoarea: „Transcendentalul (cum e cu puțință ceva) e cel care a adus, prin virtutea sa de a se angaja în devenirea istorică, prilejul de afirmare”.³³

Întemeierea de ordin transcendental (*cum este cu puțință ceva*, și, încă o dată, este vorba despre o forțare a termenilor kantieni pentru că, la Kant, transcendentalul viza exclusiv subiectul, pe când la Noica ea vizează, deopotrivă, subiectul și obiectul), indiferent unde se petrece și pentru ce se petrece, pentru istorie însă cu atât mai mult, vizează, solicită rațiunea, exercițiul ei, argumentele ei, întreaga ei recuzită. Dacă, pentru a mai rămâne la semnalarea inadecvării asumate, la Kant rațiunea se prezerva doar pentru exercițiul judecăților sintetice, al judecăților apriori, intelectului revenindu-i lumea judecăților sintetice aposteriori, la Noica, rațiunea funcționează bivalent, adică pentru ambele tipuri de judecăți.

Rațiunea își desfășoară exercițiul prin idei. Întemeierile ei se fac prin intermediul ideilor. Devenirea istorică, în aspectul ei transcendental, în întemeierea ei critică (cum este valabil un proiect istoric, un om, realitatea istorică etc.), apelează la idei. Cu atât mai mult este în joc ideea cu cât istoria înseamnă istorie nouă, istorie modernă, istorie care face apel în chip lămurit la idei, la ideologie. Ideologia este avangarda istoriei moderne. Acum „nu mai poate fi vorba de afirmări personale /.../ nici de impulsuri colective străine de idee. Niciodată desigur n-a fost altfel – așa cum încearcă să explice istoricii cu orizont filosofic. Ceea ce aduce însă ceasul cel nou este conștiința că ideile funcționează în istorie și prefacerea acestora în consecință”³⁴.

c) de la diferența la identitatea de limbaj între istorie și ontologie

Problema diferenței dintre istorie și ontologie capătă și un alt răspuns, unul care merge, de astă dată, până la echivalarea celor două. Aparent, istoria are de-a face cu devenirea istorică iar ontologia are de-a face cu ființa. Terminologia diferită a celor două în a-și denumi obiectul arată o diferență de obiect. Cum pot fi ele, se poate întreba în consecință, puse alături, cum se poate obține cooperarea lor într-un proiect care să dizolve diferențele sau, în cel mai bun caz, să le facă să intre într-unul și același joc?

Spun: aparent istoria are de-a face cu devenirea istorică iar ontologia are de-a face cu ființa, pentru că, mai departe de aparent, ființa și devenirea istorică își dizolvă diferența și, prin intermediul unei schimbări terminologice, ele vor vorbi aceeași limbă. „Există într-adevăr două valori, două exigențe fundamentale ale ființei umane: rațiune și libertate, manifeste de aproape două veacuri, în istorie. Ele ne par din plin a se lega, respectiv de filosofia spiritului și de filosofia ființei, rațiunea fiind spiritul însuși, în timp ce libertatea este felul în care gândirea modernă își pune – din perspectiva spiritului totuși, perspectivă în care vrând-nevrând a se afla – problema ființei. Libertatea reprezintă ființa, nu atât în ce este ea, nu atât ființa ca ființă, cum voiau anticii, cât în ce poate fi ea; deci, într-un sens, ființa în devenire. Este exigența subiectului de a putea să devină ceea ce este, de a nu fi supus unei necesități oarbe, mecanice, ci de a fi cu adevărat «pentru sine», liber”.³⁵

Filosofia greacă, crede Noica, este una a ființei iar cea modernă este una a devenirii. Alteori, pentru filosofia modernă Noica găsește că este una a spiritului, a rațiunii în care problema esențială este încercarea constantă de a întemeia. Prototipul filosofiei rațiunii este Kant cu a sa *Critică a rațiunii pure*.

Ființa filosofiei grecești este caracterizată printr-o situație continuă dincolo de planul imanenței, ființa rămânând ca atare un deziderat, un transcendent. Rațiunea filosofiei moderne, cu preocuparea pentru întemeiere, este transcendentă. Așadar

avem, de o parte, o filosofie a transcendentului, de alta, una a transcendentalului.

Cele două filosofii se mai disting și prin două tipuri de întrebări. Una întreabă: ce este?, alta întreabă: cum este cu puțință ce este?

Sunt cele două filosofii atât de separate cum le arată orientarea și întrebările specifice? Atunci cum de aparțin aceleiași istorii și cum de vin una în prelungirea alteia, ba chiar una din alta? Miza lui Noica în marginea acestei probleme este de a obține concilierea lor sau, dacă se poate, găsirea pur și simplu a coincidenței dintre ele. A uni transcendentul cu transcendentalul, ființa cu devenirea, ființa cu rațiunea, într-un fel, vine pe urma proiectului lui Heidegger de a face să coincidă filosofia lui Parmenide cu filosofia lui Heraclit, adică ființa cu devenirea. Noica practică același lucru la o scară mai amplă, la scara celor două momente esențiale ale istoriei culturii europene.

„Toate sfârșesc la problema: dacă e posibilă o filosofie a spiritului care să fie și una a ființei, dacă e posibilă coincidența transcendentalului cu transcendentul. Tot ce nu ține, direct sau indirect, de o asemenea întrebare este respins astăzi în pură biologie“.³⁶

Acum, dacă valorile esențiale ale ființei umane sunt rațiunea și libertatea ele sunt de fapt manifestarea comună a celor două epoci istorice. Și asta în sensul că în timp ce libertatea vizează un anume traiect-indecis al ființei umane spre propria ei ființă, rațiunea vizează întemeierea oricărei decizii, a oricărei opțiuni de devenire. Prin urmare libertatea are nevoie de întemeiere iar întemeierea (rațiunea) are nevoie de libertate, adică de lucrul pe care să-l întemeieze.

Nu au funcționat cele două valori, fiecare în epoca lor, după o asemenea schemă? Nu, crede Noica. Grecii s-au interesat de ființă dezinteresându-se de întemeierea ei după cum modernii s-au interesat de devenire dezinteresându-se de obiectul ei. Ființa fără întemeiere este caracteristica grecilor (desigur, poate fi discutabilă o asemenea opinie, se pot adică aduce argumente pentru un nesfârșit travaliu al întemeierii ființei în filosofia greacă unde să conteze în chip esențial

reluarea constantă a problemei ființei în multe dialoguri ale lui Platon și, mai departe, efortul care a marcat complet destinul filosofiei europene prin dezbaterăa lui Aristotel despre ființă în atâtea cărți ale *Metafizicii*) iar devenirea fără obiect (Noica va face caz în filosofia sa de devenirea goală, de istoricism etc.) este caracteristica modernilor (unde, la fel ca în filosofia greacă, se poate face precizarea că nu este complet absent efortul de a pune ceva la capătul devenirii, că, adică, devenirea nu este simplă devenire, lipsită de un capăt, altul decât ea însăși). Noica reia deci gestul lui Heidegger de a-l concilia pe Parmenide cu Heraclit, *mutatis mutandis*, și îl aplică la scara istoriei antice și moderne. El face, prin urmare, figura concilierii istoriei cu sine însuși, anulând separația în care aceasta se închipuia și propunând un model de unitate prin desființarea unei lipse. În termenii patologiei spiritului, se poate spune că Noica a dat unei istorii determinații (a scos-o din horetită) de o parte, iar pe de altă parte, a dat altei istorii general (a scos-o din catholită).

Am coborât cu adevărat în istorie și în „iraționalul“ ei? nu am putea s-o spunem. „...afirmă Noica, evident retoric, în fond cu încredințarea fermă că, într-adevăr, a coborât în iraționalul istoric și, prin soluția propusă a dus la desființarea iraționalului“. Desigur ar putea să pară o afirmație exagerată. Totuși, este sigur. „Iraționalul“ istoriei era dublu. Mai întâi era iraționalul istoriei grecești de a crede că are acces la ființă fără pregătirea prealabilă, adică fără participarea spiritului, a rațiunii și a exercițiului ei întemeietor. Apoi, era „iraționalul“ istoriei moderne de a crede că poate să-și manifeste libertatea fără nici o îngrijire pentru ființă. Cu alte cuvinte, Noica va crede că a asigurat transcendentului aspectul transcendental iar transcendentalului i-a asigurat transcendentul. Prin unirea celor două, Noica asigură istoriei raționalitate.

Ființa nu va mai fi ființă goală, sterilă, sublimă în propria ei desăvârșire, ignorantă în ce privește lumea de aici (ființa parmenidiană). La fel, devenirea nu va mai evolua întru sine (istoricism). Ființa va accepta devenirea iar devenire va accepta ființa. Devenirea va fi întru ființă iar ființa va fi, înainte de a fi întru sine, întru devenire. Susținerea devenirii prin participarea

ființei și a ființei prin participarea devenirii duc la detensionarea unei situații istorice. Ființa se va afla în devenire iar devenirea va fi întru ființă. Ordinea tremenilor în sintagma „devenirii întru ființă“ este semnificativă pentru problema de aici. Se începe cu devenirea iar nu cu ființa. Și asta nu în sensul că nu ființa ar fi capătul de început (de altfel Noica va afirma că ființa este cea care intră în devenire și tot ea este cea care se află la capătul devenirii).

În concluzie, este vorba despre o complementaritate între ființă și devenire pe teren istoric. Întrebarea este: pentru a realiza unitatea între ele nu procedează Noica puțin forțat creând deosebiri care, de fapt, nu există?

*
* *

În mai multe rânduri Noica a subliniat faptul că obiectul filosofiei sale nu este altul decât individualul. „Rațiunea nu pleacă de la sine și filosofia nu se face doar pentru filosofie /.../ Rațiunea are de înfruntat un irațional anumit.“³⁷ Dacă rațiunea ar pleca de la sine, ea ar nu și-ar avea temei, ea trebuie să se justifice într-un plan care să fie altul decât al său. Așadar cu totul altceva decât vechea aserțiune a lui Aristotel pentru care filosofia se face de dragul ei însăși, cunoaștere de dragul cunoașterii. Iraționalul pe care filosofia îl are de înfruntat reprezintă, cel puțin în momentul de început al traiectului, o bună motivație a demersului filosofic. Cât de irațional se va arăta acest irațional rămâne de văzut, adică încercarea filosofiei de a întemeia individualul, de a-i oferi un temei rațional, arată că acest irațional nu este pe deplin irațional.

Pentru început, înainte de actul întemeierii, filosofia trebuie coborâtă în lume (Socrate este prototipul descinderii filosofiei în lume, el este cel care a coborât filosofia din cer pe pământ adică cel care a renunțat să mențină meditația filosofică în planul lumii divine, al perfecțiunii desăvârșite, punându-i în față un alt obiect, adică pământul).

Începând cu titlul operei sale fundamentale și încheind cu

afirmarea explicită a preferinței pentru individual, Noica va avea o desfășurare constantă în marginea a acestui obiect. Într-adevăr, individualul domină opera lui Noica începând cu titlul și încheind cu demonstrația efectivă.

Se știe, mai ales din mărturisirile pe care le-a făcut în diferite circumstanțe, că stilul inițial pentru care Noica înclina pentru ontologia sa, era *Tratat de metafizică*. Faptul că în final lucrarea a apărut cu titlul *Tratat de ontologie* a fost de natură să deruteze. Aparent, înlocuirea titlului s-a făcut sub presiunea ideologică a vremii. În anii 80, un titlu precum cel de *Tratat de metafizică* nu avea nici o șansă de apariție. Cuvântul „*metafizică*“ fusese proscris de-a lungul întregii perioade comuniste iar rațiunile profunde ale unei asemenea eliminări vor trebui cândva lămurite. În tot cazul, eliminarea „*metafizicii*“ din limbajul filosofiei controlate de ideologia comunistă a avut ca primă rațiune moștenirea setului de opinii și idei marxiste. Marx a dat un cu totul alt sens (adică el a îngroșat o anumită conotație a „*metafizicii*“, cea negativă, peiorativă) cuvântului și avea suficiente motive să o facă. Mai întâi era în joc caracterul terestru, imanent al noului proiect de organizare socială, proiect care solicita forțele actuale și nu altele, transcendente, în realizare. Noua orânduire socială era în puterea clasei destinate să o actualizeze. Forța și puterea unui asemenea proiect erau, existau, ele trebuiau numai actualizate. Invocarea sau simpla utilizare a cuvântului de „*metafizic*“ era de natură să deruteze în privința puterii de realizare a proiectului.

Anii 80, ani în care apare ontologia lui Noica, mențin terminologia filosofică marxistă cu întregul ei cortegiu de prudențe și strategii. Or, atunci era imposibil să numești o ontologie cu titlul de *Tratat de metafizică*. Schimbarea s-a petrecut, am fi înclinați să credem, sub presiunea asumată a ideologiei. Am fi deci cu totul în drept să citim altfel titlul ontologiei lui Noica. Adică în loc de *Tratat de ontologie* să punem *Tratat de metafizică*. Nu este însă așa. Noica a recurs la un alt titlu nu atât sub forța împrejurărilor cât prin logica conținutului pe care urma să-l desfășoare. Conținutul ontologiei

sale este concordant cu denumirea de ontologie și mai puțin cu cea de metafizică.

Un tratat de metafizică sugerează desfășurarea unei gândiri sub semnul implicației elementare a metafizicului. Or, gândirea lui Noica are prea puțin de-a face cu distincții de felul acesta. Gândirea sa este filosofică și deasupra fizicului și metafizicului. Faptul că Noica anunța ca obiect al gândirii sale individualul pune deja distincția în cauză într-o anumită lumină. Dacă individualul, adică iraționalul (ceea ce este totuna) are nevoie de o anumită întemeiere, ea vine dinspre temeiurile sale, nici măcar dinspre subiect, să fie o întemeiere transcendentă. Ceea ce Noica găsește ca fiind structuri transcendente pentru ceva, indiferent că acest ceva este numit „iraționalul devenirii istorice“ sau că este numit „individual“ nu suportă prea ușor o caracterizare precum cea de „metafizic“. „Iraționalul devenirii istorice“, „individualul“ etc. aparțin mai degrabă, în termenii distincției fizic-metafizic, fizicului iar nu metafizicului.

„Individualul“ este o expresie pentru lumea de aici, așa cum, pentru lumea desemnată de metafizic ar putea fi „spiritul“, „ideea“, „Dumnezeu“ ș.a.m.d. Noica a declarat în chip abundent ca obiect al filosofiei sale „individualul“. Prin asta el s-a orientat spre o anumită parte a distincției. Marile entități metafizice ale gândirii derulate de-a lungul istoriei nu au reținut atenția lui Noica. Asta, posibil, și pentru că ele au suferit o inflație care le-a dus, în timp, la devitalizare. În prefața târzie pe care a făcut-o lucrării *De caelo* se poate citi ceva semnificativ în acest sens: cerul nu este (cerul – adică marea entitate incoruptibilă a filosofiei grecești, n.m. I.M.).

Când limbajul filosofic i s-a părut puțin convingător în justificarea individualului ca obiect de filosofare, Noica a recurs fie la unul uzual, fie la unul teologic disimulat. Nu de puține ori el a transferat cuvinte ale limbii obișnuite în plan filosofic dându-le întreaga încărcătură de semnificație și sens pe care le aveau la origine. *Cuvânt împreună despre rostirea filosofică românească* poate fi consultată în acest sens și ca o scurtă enciclopedie a cuvintelor reinterpretate. Teologic, el a aplicat cuvinte a căror semnificație pare prea puțin a avea de-a face cu

o ontologie. Vorbind despre „îndurare față de individual“, despre „precaritatea“ acestuia sau despre „salvarea“ lui, despre „maladivitatea“ realului ș.a.m.d., Noica amesteca limbajul făcând să vorbească limba ontologiei cuvinte care inițial nu o vorbeau.

Individualul i-a părut lui Noica un „rebut ontologic“. Și pentru că varietatea de exprimare și varietatea de terminologie nu au părut să fie suficiente, Noica a trecut dincolo, în lumea logicii și a metafizicii efective, vorbind despre maladia lor în același fel în care a vorbit și despre maladia individualului. Și generalul este bolnav, și ființa este bolnavă. O mare maladivitate bântuie lumea începând de aici, de jos, cu individualul, și mergând până sus, încheind cu ființa și generalul.

Localizarea individualului în funcție de trăsăturile sale este de natură să arate cât se poate de precis despre ce individual este vorba. Cu identificarea exactă a individualului se obține o expresie și mai clară în ce măsură este filosofia lui Noica apfă să fie interpretată de către o filosofie a istoriei. Trăsăturile individualului sunt cele numite: individualul este „bolnav“ (adică este bolnav nu în chip accidental și natural, boala fiind natura sa constitutivă), poate fi salvat și mântuit sau, dimpotrivă, se poate rata și pierde. Individualul poate „eșua“, cunoaște „eșecul“. De el se poate avea „îndurare“ sau „neîndurare“ ș.a.m.d.

Unde este de găsit un astfel de individual, caracterizat de o manieră lesne de recunoscut? În nici un caz în natură, unde nu poate fi vorba despre individual pentru că nimic din existențele naturii nu are individual. Fiecare dintre existențele din natură dețin exemplare ale unor specii, ale aceleiași specii sau ale unor specii diferite. Pentru existențele din natură nu se poate aplica limbajul de aici. Ele nu suferă de „ratare“, de „eșec“, nu au „maladii ontice“, nu se „ratează“. Ele au traiectul asigurat Este așa pentru că existențelor din natură nu li se recunoaște posibilitatea de a fi și altfel decât sunt. Ele nu au libertatea de a fi și altfel.

Individualul, așa cum este descris de către Noica prin intermediul terminologiei amintite, este individualul istoric,

individualul care beneficiază de posibilitatea de a fi liber, de a avea o evoluție de nimic garantată și care, se poate spune, se poate rata, poate eșua etc.

Descrierea pe care Noica o face individualului și mai ales felul în care o face (termenii în care o face) este adecvată exclusiv istoriei. De aceea, cred, se poate spune că ontologia lui este o ontologie care vizează mai ales terenul istoriei. Am spus mai înainte că, pe baza cercetării spațiului alocat funcționării schemei ontologice și în alte spații decât cel uman, Noica are puține lucruri de spus. Că, atunci când trebuie să vorbească despre ființă dincolo de cele ce sunt, practic, el spune ce are de spus pe circa treizeci de pagini.

Așum, fizionomia ontologiei lui Noica va avea marca limbajului folosit pentru descrierea individualului. De altfel, Noica a gândit mult sub impresia imaginației la care l-a împins limba. Dacă este în joc o descriere a individualului prin maladivitate vom avea o descriere ontologică la care se ajunge prin forța pe care o are ideea de maladivitate, evident scoasă din registrul medical și, cu menținerea conotațiilor de rigoare, transpusă în registrul ontologic.

Dacă individualul este descris ca bolnav în chip original, atunci ontologia va fi o descriere aproape medicală. Și dacă maladivitatea individualului este o maladivitate existentă în ontic, atunci ontologia își va asuma prerogativele unei „*medicina entis*”³⁸. În *Jurnalul de idei* care, chiar dacă nu oferă imaginea „oficială” a filosofiei lui Noica, apropie de intimitatea gândirii sale înainte de „strangularea” ei în sistem, se spune: „O medicina entis, despărțind ce este și ce doar pare să fie, ar tinde să pună ordine în lucruri, recunoscând dezordinea”³⁹.

Originea considerării realului ca real bolnav, deși esențial de natură teologică, pe linie istorică este destul de veche. Teologia i-a dat amploarea maximă, aș spune, a dus-o la paroxism înainte de a o elibera în urma reacției laice la adresa unei gândiri excesiv teologizante. Toma d’Aquino o folosește în lucrările sale. Și pentru a da un exemplu de actualitate poate fi citat Wittgenstein. În *Cercetări filosofice*, Wittgenstein scrie că „filosoful tratează întrebările cum tratează doctorul o boală”.

adică tratamentul filosofic nu îmbracă forma întrebare + răspuns, ci, ca și în cazul bolii, când problema e tratată corespunzător, ea dispare.⁴⁰

Noica va indica drept origine a limbajului de aici, preocuparea pentru idiomul limbii române. „Mi-a venit în minte (poate pe linia modulațiilor ființei) să spun: există și rebut, neîmplinire, eșec de ființă. Nu tot ce real e rațional, e raționalitate. Nu tot ce este are sens, chiar dacă nu este străin de sens. Nu tot ce există este – și atunci am conceput o medicina entis. În numele ei, trebuie să vezi ce este în carență și ce poate duce la o împlinire, sau ce anume înseamnă o împlinire ontologică. Zone întregi de neființă secundă sau de simili-ființă sunt pe lume. Filosofia spune lumii ce este bolnav și ce este sănătos în ea“.⁴¹

Era însă nevoie de un recurs atât de accidental cum este învățătura ascunsă a unei limbi pentru a se ajunge la recunoașterea unui rebut ontologic? Nu era aici suficient discursul cultural pe care istoria l-a desfășurat atât de multă vreme? Oricum, Noica nu s-a prevalat de acest discurs, nu el este cel care să fi dus la ampla desfășurare a ontologiei ca „medicina entis“ ci tocmai lecția pe care, după mărturisirea sa, a primit-o din partea limbii române.

În plus, lecția unui real bolnav, atins de maladivitate ontologică, putea foarte ușor fi percepută chiar pe acest real, fără nici o intervenție din partea culturii sau a limbii. Nimic din cele ce sunt nu sunt așa cum ar trebui să fie. Lucrurile sunt dinamitate continuu de către propria lor evoluție care, dacă nu este împinsă de subiectivitate, de dorințe și aspirații de tot felul, este împinsă de obiectivitate, adică de evoluția firească, atât în natură cât și în viața umană.

Filosofia care are ca obiect individualul circumscris ca entitate bolnavă va fi o filosofie a realului bolnav. Ea va fi medicină într-un sens puțin diferit: „Filosofia nu vindecă, doar vede sănătatea, acolo unde este, și-i dă numele“. Nu este însă suficient pentru a vindeca? Nu e practică vindecarea prin numire? „Sănătatea culturii, ca și a adevărului, este tocmai această învedereare a precarității universale“ iar cuvântul,

numirea, într-un asemenea scenariu, este făcut să salveze sau să piară¹².

Finalmente, discursul lui Noica despre filosofie nu a rămas la identificarea ei cu o „medicina entis“. Un astfel de punct de vedere este, până la urmă, pasager, nu ocupă înțelesul ultim. Consecvența și rigoarea gândirii nu puteau să rămână la semnalarea unui singur moment. Boala este un singur moment al ființei, realul bolnav nu este realul pur și simplu. De altfel, menținerea cu consecvență în premisele unui asemenea punct de vedere are darul de a duce pur și simplu la depășirea sa. Realul bolnav, individualul, are ca reper pentru starea de boală ceva. Care este reperul bolii? Și care este imaginea sănătății pe care filosofia vine să o propună lumii? Este vreo cale pentru a ajunge la ea? Dacă un reper al sănătății nu există, nu se poate nici formula diagnosticul pentru boală. Ca abatere, boala înseamnă abatere de la ceva. Știința bolii înseamnă și știința a ceva mai presus de ea. Ontologia ca medicina entis devine mai mult de atât.

Răspunsul este: prin modelul ființei plasat în fața lumii, prin realizarea acestui model și acreditarea lui, filosofia ca ontologie reușește performanța medicației realului. Modelul ființei, așa cum este el închipuit de către Noica, dar orice model al ființei în genere, poate fi luat ca repere în stabilirea bolii. El este reperul sănătății și al bolii deopotrivă.

Boala este un caz particular al realului, nu realul însuși. Un model ontologic trebuie să aibă universalitate, adică universalitatea în care să intre și cazul particular și cel general. „Știința ființei nu-și atinge ținta dacă nu dă socoteală de ființa individuală, de arborele acesta, omul acesta, fătura aceasta istorică. Dar ea trebuie s-o facă pentru orice ființă individuală, așadar din perspectiva ființei generale“.

În concluzie, ideea că ontologia poate să joace rolul unei „medicina entis“ față de real, indiferent că are în vedere întregul registru al ontologiei, cu prioritate ea se verifică pentru realul istoric. Realul naturii are prea puțină nevoie de o intervenție medicală, prin natura sa el aflându-se mai presus de libertate, adică de boală și sănătate. El nu poate greși cu de la sine putere,

așa cum se află în circuitul necontrolabil al naturii. Responsabilitatea sa se află în mâinile genului. Realul naturii nu are individualitate pentru care, în fond, este valabil actul medical.

În raport de adecvare cu actul medical se află realul istoric unde, cu fiecare individualitate, boala este prezentă. Ideea unei „medicina entis“ își are rostul, prioritar, pentru individualul istoric.

Vorbind despre un „model“ al ființei, Noica instituie o relație specială, ale cărei resorturi nu sunt greu de pătruns, între realul afectat și ființă. Vorbind despre un „model“ al ființei și nu pur și simplu despre ființă, adică înțelegând ființa ca model și nu pur și simplu ca ființă, el pune realul în relație de cooperare cu ființa după schema real-model. Există o anumită capacitate de antrenare în model, un sens practic al acestuia

*
* *

Întrebarea al cărei răspuns validează apropierea dintre filosofie (ontologie) și istorie (dacă este să credem că fiecare filosofie poate fi înțeleasă în măsura în care este un răspuns elaborat la o întrebare și că înțelegerea nu este atât a răspunsului cât a întrebării, a accesului la ea) este următoarea: pe ce bază un asemenea raport este valabil? Ce anume îndreptățește apropierea dintre ontologie și istorie?

Pentru ca raportul în cauză să fie valabil este nevoie de similitudine, de structuri dacă nu identice atunci similare. Dacă ar fi în joc diferența, un asemenea raport nu și-ar avea sens. Pentru ca ființa să contribuie la salvarea și consolidarea realului ea trebuie să fie după chipul și asemănarea lui. Dacă ființa, altfel spus, ar semăna prea mult cu sine sau, mai rău, ar semăna numai cu sine, între ea și real nici o comunicare nu ar mai fi posibilă și verosimilă. Ființa, în raportarea ei la lume, trebuie să aibă chip dublu. Pe de o parte, ea trebuie să aibă propriul ei chip, identitate fermă. Pe de altă parte, ea trebuie să aibă ceva din chipul lumii, ceva care să facă posibilă comunicarea și cooperarea. Dacă ființa

ar fi efectiv posesoare a unui singur chip nici o comunicare nu ar mai fi posibilă. La fel se poate spune și despre fizionomia lumii, despre chipul acesteia așa încât între cele două să existe ceva de felul cooperării dintre suflet și trup la filosofii medievali.

Ontologiile trecutului, va considera Noica, și-au ratat sensul și, de ce nu? utilitatea, tocmai pentru că au închipuit rigid și fixist ființa. Închipuie tocmai pentru consolidarea rațională a realului, ele l-au slăbit prin accentuarea diferenței în care s-au complăcut pentru regimul ființei. Infinita tautologie pe care filosofii au subliniat-o ca fiind caracterizarea cea mai proprie a ființei este cea care a și dus la inutilitatea ființei pentru real. Regimul purist și tautologic departe de a salva ființa (și, prin ea, realul) au avut ca implicație directă pierderea realului și, în egală măsură, a ființei. Acceptând, în logica lui Noica, ontologia lui Parmenide sau Platon, se ajunge la anihilarea realului. Eșecul ontologiilor clasice este o dovadă pentru maniera neconvenabilă de a gândi ființa. Acestea sunt principalele inconveniente pentru care, crede Noica, este nevoie de o intervenție în marginea gândirii ontologice. Schimbarea de gândire, schimbarea orientării gândirii nu este una simplă, de accent. Este o schimbare radicală. În noua situație „...dacă, regândită filosofic, ființa nu ar putea spune fiecărui lucru cum că este – în măsura în care este – atunci filosofia ar merita să fie scoasă din lume⁴³. Sau, mai bine spus, filosofia ar dispărea încă o dată din lume, căci dispariții temporare, consideră Noica, filosofia a mai înregistrat.

Este evidentă orientarea ontologiei așa cum o înțelege Noica: spre individual. Sensul ontologiei și rațiunea ei de a fi este „a spune fiecărui lucru cum că este, în măsura în care este“.

S-ar putea spune că, în acest punct, lucrurile nici nu trebuiau prea mult și intens numite căci, se știe bine, ele erau spuse de mult. Astfel, despre implicarea ontologiei antice în susținerea nu atât a individualului cât a generalului și a speciilor, textele lui Platon și Aristotel aduc suficiente probe. Interesul arătat genului, speciilor, ființei ca ființă, sunt o constantă a ontologiei grecești încât numind așa ceva nu se face nici o revoluție. Ca exemplu, se știe cu câtă indignare filosofia

greacă reacționa la fiecare invocare a individualului. Când Socrate își chestionează companionii despre un subiect sau altul și când i se răspunde nu prin definirea esenței, a genului ci prin exemplu individual el este indignat. Întrebând despre frumusețe și definindu-i-se frumusețea ca o fată frumoasă, un bărbat frumos, Alcibiade sau altcineva, Socrate nu ezită să-și certe pentru neînțelegere partenerii de dialog.

Gândirea ființei cu măsura individualului va comporta implicații firești, ascunse în natura individualului. Or, dacă individualul – achiziție a gândirii moderne – este caracterizat de devenire și istoricitate, la fel va fi și ființa. „Iraționalul devenirii istorice“ la care se referă Noica în *Trei introduceri la devenirea întru ființă* va deveni cumva și un irațional al ființei. Tocmai la așa ceva se referă un text din *Sentimentul românesc al ființei* citându-l pe Chesarie Râmniceanu: „El – Chesarie, n.m, I.M. – scrie: Asemenea și oblăduirea Țării Românești, fiind și mai mult supusă supt nestatornica pravilă a lucrurilor omenești, fiind curgerea ei prin râpe și pietre ascunse, având țărmurile ei fără limanuri, s-au asemănat stăpânirea ei cu paliriile (de la paliroia, ce înseamnă reflux în greacă, n. C.N.) adică cu apele cele de dimineață ce de la o vreme curg în sus, iar de la o vreme își întorc curgerea în jos.

Dar cu adevărat așa pare, sub sugestia modulațiilor ei ființa; intrată sub o nestatornică pravilă, cea a realului, curgând printre râpele galaxiilor și pietrelor ascunse ale astrilor.““

Ființa, intrată sub pravila nestatornică a realului, va căpăta ea însăși nestatornicia acestuia. Pravilă nestatornică, adică lege nestatornică este, evident, ceva contradictoriu, legea însemnând statornicie, cu alte cuvinte, rațiune. Or, lipsa de statornicie a realului, lipsa lui de rațiune nu înseamnă lipsă în absolut, ci lipsă la nivelul evoluției sale, la nivelul stabilității sale. La nivelul realului istoric, statornicia lipsind și, o dată cu ea, rațiunea, ambele devin ceva aleatoriu, instabil. Or, dacă „ființa însăși este cea care nu se află în așezare stabilă și ea nu este un absolut“, urmează că ea este un relativ.

Suntem la o distanță enormă de vechea identitate a ființei după care chipul ei era exact invers: absolut, identic cu sine, lipsit de limite, cu totul perfect.

*
* *
*

d) originile ființei ca și „concept deschis“

Ceea ce caracterizează ființa în filosofia lui Noica este caracterul ei deschis. Originile acestei trăsături ale ființei sunt cel puțin trei. Mai întâi, ar fi vorba despre lecția pe care Noica a menținut-o din analiza făcută conceptului de *mathesis* la Descartes și Leibniz. În al doilea rând, este vorba despre posibilitățile de expresie pe care limba română le are în marginea ființei.

În al treilea rând, este structura complexă, multiplă a ființei.

Note

1. Constantin Noica, *Jurnal de idei*, p. 5.
2. Idem, *Trei introduceri*, p. 54.
3. *Ibidem*, p. 58.
4. *Ibidem*.
5. vezi „Prefața“.
6. Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 167.
7. *Ibidem*, p. 161
8. Idem, *Trei introduceri...*, p. 61.
9. *Ibidem*, p. 62.
10. R.G. Collingwood, *O autobiografie filosofică*, p. 105-106.
11. *Ibidem*, p. 99.
12. *Ibidem*, p. 96.
13. A.D. Xenopol, *Teoria istoriei*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1998. p. 86.
14. *Ibidem*, p. 27.
15. Karl Popper, *Mizeria istoricismului*, București, Editura ALL, 1996, p. 16.
16. Vasile Pârvan, *Ideile fundamentale ale culturii sociale contemporane*, București, 1919, p. 4.
17. *Ibidem*, p. 54
18. Constantin Noica, *Mathesis...*, p. 33.
19. *Ibidem*, p. 39.
20. A se vede nota 6 de la capitolul Sensul elementului politic în gândirea lui Constantin Noica.

21. Emil Boutroux, *Esența religiei*, București, 1924, Tipografia Curierul judiciar, p. 11.
22. Constantin Noica, *Trei introduceri...*, p. 64.
23. Idem, *Devenirea întru ființă*, p. 146.
24. Idem, *Trei introduceri...*, p. 64.
25. *Ibidem*, p. 65.
26. *Ibidem*.
27. Otto Liebmann, *Doctrina principală și principala eroare a lui Kant*, în *Filosofie neokantiană în texte*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1993, cap. I.
28. Constantin Noica, *Trei introduceri...*, p. 66.
29. Nicolae Bagdasar, *Scrieri*, București, Editura Eminescu, 1988, p. 356.
30. Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 167.
31. *Ibidem*, p. 15.
32. *Ibidem*.
33. Idem, *Trei introduceri...*, p. 65.
34. *Ibidem*.
35. *Ibidem*, p. 68.
36. *Ibidem*, p. 69.
37. *Ibidem*, p. 60.
38. *Ibidem*.
39. Idem, *Jurnal de idei*.
40. Ludwig Wittgenstein, *Cercetări logico-filosofice*, apud. Diane Collinson. *Mic dicționar al filosofiei occidentale*, București, Editura Nemira, 1995, p. 181.
41. Constantin Noica, *Jurnal de idei*.
42. Despre virtutea tămăduitoare a cuvântului există o bibliografie imensă care ar putea fi încheiată, eventual, cu psihanaliza.
43. Constantin Noica, *Devenirea întru ființă* p. 171
44. Idem, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, 1978, p. 61.

Posteritatea lui Constantin Noica

Ceea ce este cu totul interesant pentru punctul de vedere susținut aici este selecția pe care posteritatea lui Noica a făcut-o în marginea filosofiei sale. Las la o parte discuția pe care o poate suscita observația dacă Noica și-a încheiat sau nu filosofia, adică observația care se poate prevala pentru amânarea unei discuții despre această filosofie de faptul că este posibil ca ea să nu fie încheiată, astfel încât dorința unei analize a ei să fie obstrucționată de datele obiective ale operei. De altfel, o asemenea discuție nici nu a avut loc - ceea ce arată clar, după opinia mea, în ce stadiu se află cercetarea filosofică actuală. Pentru a nu merge mai departe cu pretenții excesive amintesc doar atât: noi nu am luat în discuție nici măcar liniamentele generale ale acestei filosofii, practic ea nu a fost luată în considerație deloc (las la o parte cartea doamnei Alexandra Laignel Lavastine, carte care nici măcar nu pune problema analizei filosofiei lui Noica în calitatea ei de filosofie. Doamna Lavastine urmărește filosofia lui Noica în calitate de ideologie, dar și aici tendința este excesiv subiectivă în ciuda calităților incontestabile ale cărții).

S-au scris până în prezent patru cărți despre Noica. Prima este cartea Isabellei Vasiliu Scraba (lipsită de orice valoare), cartea lui Ion Dur, *Noica - între dandysm și mitul școlii* (dedicată publicisticii interbelice a lui Noica, însă lipsită de analiză critică) și cartea lui Mihail Grădinaru, *Noica și modelul ontologic* (carte inutilizabilă în toate sensurile, la baza ei aflându-se un straniu și prelungit exces pentru parafrază). Las la

urmă cartea Alexandrei Laignel Lavastine, *Paradoxul Noica – filosofie și naționalism*. Nu includ aici articolele semnate de Gabriel Liiceanu, *Filosofia lui Constantin Noica sau paradigma feminină a auditoriului*, și articolul lui Andrei Pleșu despre maestru (a se vedea în *Limba păsărilor*), articole apărute în timpul vieții lui Noica și având mai degrabă caracter polemic decât obiectiv (în articolul lui Andrei Pleșu, de exemplu, se spune: „Nu se vorbește suficient despre calitățile secundare ale lui Noica. E unul din felurile de a nu-l înțelege“ – lăsând de subînțeles că despre cele principale se vorbește suficient!). De asemenea, nu iau în considerație nenumăratele articole care s-au scris cu ocazia aparițiilor editoriale cuprinse în proiectul editurii „Humanitas“.²

Articolul Monicăi Lovinescu publicat în revista „22“ ca un fel de cronică de carte pentru *Rugați-vă pentru fratele Alexandru* se situează la un capăt de drum, și el are, cumva, o valoare paradigmatică pentru tipul de recepție care va urma de acum înainte. Caracteristica articolului Monicăi Lovinescu constă în receptarea acestei cărți pe un teren exclusiv politic și istoric. Deși cartea lui Noica se prevealează de multe posibilități de interpretare, dintre toate a fost aleasă cea politică. Nici una dintre cronicile de întâmpinare ale acestei cărți nu a avut percutanța cronicii doamnei Monica Lovinescu. Explicația nu rezidă numai în contextul istoric în care s-a petrecut apariția acestei cărți. Căci, într-adevăr, anul 1990, când apărea cartea, era, din punctul de vedere al istoriei românești, un an excedat de politic. Aproape nimic din ceea ce nu era politic nu apărea la suprafața interesului cultural. Receptarea politică a cărții lui Noica se explică în bună măsură prin condiționările specifice ale vremii. Când un moment de istorie națională înregistrează un apogeu al politicului este de așteptat ca totul să fie alterat de politic.

Pe de altă parte, vreau să spun că receptarea cărții lui Noica s-a făcut printr-o grilă politică dincolo de momentul istoric care și-a avut cota sa la penetrarea acestei grile datorită conținutului efectiv al cărții. Or, acest conținut are o adresă exactă: el este o provocare la adresa politicului, sub forma ignorării lui, a

sublinierii slăbiciunilor sale (pentru așa ceva nici nu e de mirare că receptarea cărții s-a referit la politic într-un moment care el însuși se cristaliza ca un efect al politicului). Morala acestei cărți este ambiguă. Pe de o parte ea pare să se adreseze atitudinii față de politic printr-un îndemn la desconsiderare. Pe de altă parte morala este metafizică: ceea ce contează, cine vrea puterea adevărată, nu are să se sprijine pe politic. Învingătorul, povestește cartea, vine să solicite îndurare cuiva care poate să i-o dea. Abia cel ce acordă îndurare învingătorului este cel puternic. Firește, nu vreau să spun că Noica s-a prevalat, grație traseului metafizic, de parabola de aici pentru a investi cu putere metafizica, satisfăcând astfel voința de putere de care vorbea Nietzsche.

Dincolo de ambele justificări pentru receptarea politică a cărții lui Noica se află, după opinia mea, scizura puternicei aptitudini a operei lui Noica de a beneficia de un sens politic, istoric.

De patologia trecerii în politic a operei lui Noica a suferit și suferă încă întregul fenomen al receptării lui Noica. Este complet aberant, după opinia mea, ca, înainte de a fi luată în considerație opera propriu-zisă și ca ea să beneficieze de un tratament adecvat, indiferent de rezultatele la care se poate ajunge, să fie luat în considerație omul. Nu vreau să spun că omul nu trebuie judecat, numai că omul trebuie să fie luat în considerație prin ceea ce este, prin ceea ce a făcut. Ar fi aberant să se spună că omul, Nicolae Ceaușescu, de exemplu, nu trebuie judecat pentru ce a fost, pentru istoria pe care a antrenat-o cu sine, căci el a fost secretar general al P.C.R., omul de care România s-a legat irevocabil în destinul său istoric, ș.a.m.d. Or, pentru Noica măsura trebuie păstrată. El trebuie judecat pentru ce a fost, adică un gânditor stabilit la Păltiniș, cu atâtea cărți, ș.a.m.d. Noica nu trebuie separat de faptele sale, adică de cărțile sale. Noica este inseparabil de aceste cărți. Nu-l poți judeca pe el în afara acestor cărți. Afirmăția sa expresă nu este deloc luată în considerație, deși este extrem de elocventă: nu am avut viață. Viața mea este în cărțile mele. Refuzul lui Noica de a-și atribui o biografie, de a renunța la așa ceva nu este lipsit de semnificație. Or, în

posteritatea sa ceea ce este ignorat este exact pe dos. I se refuză cărțile și i se stabilește o biografie, fie și inexistentă.

Fenomenul receptării lui Noica (greșit, după opinia mea) exclusiv prin biografie este semnificativ pentru aceeași aptitudine a vieții și operei sale de a încorpora în sine fenomenul istoric. Faptul că i se reproșează colaboraționismul, fie și discret, face dovada devansării receptivității operei de către receptivitatea vieții. Selecția între ele, preferința pentru cea mai puțin semnificativă, arată cum există un curs al receptivității care, deși greșit în conținut, în formă poate fi valabil.

Cartea cea mai semnificativă pentru posteritatea lui Noica este, evident cartea Alexandrei Laignel Lavastine, *Filosofie și naționalism – Paradoxul Noica*. Dată fiind miza ei și date fiind premisele (miza ei se află, de fapt, ascunsă în premise și, invers: premisele sunt ascunse în miză – Alexandra Laignel Lavastine știind dinainte ce vrea să demonstreze și demonstrează ceea ce știe dinainte de a demonstra), ea solicită o discuție aparte.

Tipologic, o asemenea carte aparține unei direcții a analizei filosofice care, pentru a interpreta o carte de filosofie recurge la o reducere ideologică. Cartea se bazează pe credința că orice filosofie își arată fața ei de pe urmă în măsura în care i se extrage codul ideologic. Indiferent despre ce tratează o carte, ea are un cod ideologic și numai descifrarea acestui cod asigură înțelegerea absolută. O asemenea grilă nu este prea departe de credința că totul se reduce la lupta de clasă. Urmărind rezultatele acestor cărți de interpretare care, în final, toate se încheie prin acuzații la adresa filosofilor pe care îi urmăresc, se confirmă – deși subtilitățile nu sunt absente – că lupta de clasă are travestiri în, fie lupta dintre națiuni (și aici sunt incriminate rasismul, antisemitismul, naționalismul etc.) fie conflictul dintre o națiune și o minoritate ș.a.m.d.

Reductibile la marxism, interpretările de acest fel nu fac decât ce a făcut ideologia marxistă: să vadă peste tot, în toate filosofile (care sunt bine alese, evident) maniere subtile de a promova ideologii naționaliste, antisemite etc. Adică să înlocuiască celebra luptă de clasă cu modernul slogan al antisemitismului, naționalismului ș.a.m.d.

Așadar, Alexandra Laignel Lavastine nu deține nici un monopol al originalității în materie. Există precedente celebre. Voi detalia puțin cazul.

Probabil totul a început cu cazul lui Heidegger sau, mai precis, cu aderarea la ideologii care s-au dovedit, în perspectivă istorică, culpabile. Or, ideologiile care, cele dintâi, s-au arătat culpabile pentru efectele lor istorice extinse la scară internațională au fost național-socialismul german și comunismul.

Cazul Heidegger, deși nu este atât de clar după cum vor cei ce îl trec în banca acuzațiilor, a deschis lista. Despre el s-a scris enorm, dezbaterile au fost intense și sunt departe de a fi oprite. În ciuda faptului că filosofia heideggeriană nu este, în nimic, din punctul de vedere al spiritului ei, concordantă cu principiile național-socialismului german (caracteristicile obiectului filosofiei heideggeriene nu sunt omogene cu caracteristicile ideologiei național-socialiste), nimic nu a putut opri (astăzi fenomenul s-a atenuat) zelul acuzațiilor. Acest zel a atins, în ciuda simplității sale, adevărate cote paroxistice. De la condamnarea acceptului lui Heidegger de a ocupa funcția de rector universitar s-a trecut la condamnarea filosofiei sale în esența ei.

Ernst Tugendhat, de exemplu, cunoscut descendent al școlii fenomenologice a lui Husserl, într-un insolit articol în care amesteca analiza competentă și riguroasă a gândirii, cu grila deviantă a ideologiei, reușea să obțină un rezultat cel puțin grotesc³. Într-un text, versiune elaborată a unei conferințe ținute în mai 1991, cu titlul: „Întrebarea despre ființă la Martin Heidegger“ Tugendhat procedează sub auspiciile celei mai bune credințe arătând cum filosofia lui Heidegger suferă de vicii interne considerabile. Arătând că „...discuția despre sensul ființei la Heidegger n-are nici un sens legitimabil“ și că Heidegger numai „...crede că preia vechea întrebare aristotelică despre ființarea ca ființare“, de fapt este vorba, la Heidegger, despre o „...utilizare felurită, arbitrară, a cuvântului «este»“ și că „...această referire la Aristotel este falsă“, ba „chiar și referirea în principiu la Aristotel este falsă“ și că „...discuția

despre o întrebare privitoare la o ființă – dacă se consideră «este» ca nume pentru diferitele lui utilizări (și de ori de câte ori acest lucru se leagă de teza după care orice comprehensiune este o comprehensiune a lui «este») – este fără sens“. Mai mult de atât, într-o concluzie semnificativă pentru mersul dezideratului urmărit, se spune: „...ființa în general nu există pentru un **este** în general, ci pentru acest este special, care capătă expresie prin **există** (es gibt), care se referă la «ființarea în întregul ei», la lume“.

Pentru ca dosarul criticii să fie complet, Tugendhat scrie: „În ciuda aparentei rigurozității pe care Heidegger este în stare s-o dea, retoric, expunerii ideilor sale (și care i-a fermecat pe așa de mulți, inclusiv pe mine) și în ciuda unei mari capacități de comprehensiune sistematică (a se vedea, bunăoară, construcția din *Sein und Zeit*) trebuie să recunoaștem faptul că Heidegger a văzut, într-adevăr, foarte multe lucruri într-un mod nou, însă capacitatea sa și dorința de claritate, de aprofundare a ceva o dată întrezărit, erau reduse. Utilizarea de către el a conceptului ființei este un exemplu din multe altele. Și asta pentru că discuția sa despre ființă ca fiind un punct de orientare universal al interogației filosofice, și teza sa după care într-un «este» ar fi de găsit ceva ce face posibilă orice comprehensiune a noastră s-au dovedit de nesuștinut și fără posibilitatea de a fi reluate, nici chiar modificate“ și că „...este greu să se spună exact ce anume se vizează cu acest concept“. Alături, Tugendhat trece la caracterizări efectiv vulgare: „Aceasta este una dintre cele mai grosolane scamatorii heideggeriene, încât ne putem doar întreba dacă Heidegger nu era realmente conștient de această fraudă“ iar „motivul pentru care Heidegger n-a scris niciodată cea de-a treia secțiune din *Sein und Zeit* se dovedește a fi unul cu totul banal“ și „analiza sa este lacunară și chiar contradictorie“.

Iată concluzia la care Tugendhat voia din capul locului să ajungă: „...târziul Heidegger, cel care invocă pentru adevărul ființei blânda atitudine – de-a-lăsa-ceva-să-fie /.../ rămâne mereu contaminat de fascism“. Iar întrebarea cu care comentatorul își încheie studiul este dintre cele mai contrariante: ...important încă ar fi să întrebăm, ce motive au

condus pe această cale o gândire atât de puternică și totuși atât de necurată și cum se face că ea a acționat așa de puternic în întreaga lume? Spun „întrebare contrariantă“ pentru că, din moment ce această gândire este contaminată de fascism și influența ei în lume este atât de puternică, înseamnă că lumea în ansamblul ei este contaminată de fascism. Oricât de aberantă ar părea această observație trebuie să precizez că este implicată în chipul cel mai evident în logica autorului comentator.

Dacă, până în momentul forțării concluziei privind contaminarea gândirii târzii al lui Heidegger de către fascism, analiza lui Tugendhat putca să pară convingătoare ea operând, aparent, o critică a gândirii heideggeriene, oricând binevenită (cu atât mai mult în cazul lui Heidegger care beneficiază, în general, mai mult de adulație și parafrază decât de receptare corectă și obiectivă); ea nu mai este, în nici un caz, în momentul în care la orizontul cercetării și analizei întreprinse se prefigurează concluzia, tipul de concluzie la care vrea să ajungă.

În fond, Tugendhat se prelua de faptul că dovedirea ineficienței logice a gândirii lui Heidegger este o probă suficientă pentru dovedirea apartenenței omului Heidegger la național-socialismul german. Transferul dinspre o ideologie viciată și culpabilă în orizontul istoriei următoare înspre filosofie și apoi transferul invers: dinspre o filosofie dovedită ca având carențe lăuntrice înspre o ideologie care, prin natura ei, este culpabilă, țin de un tip de discurs care, pentru filosofie, cred că este complet steril. Este stupefiant să observi ce se urmărește de fapt: 1) desființarea gândirii pornind de la viciile de viață ale omului sau 2) desființarea omului căzut într-o ideologie pe care și așa istoria avea să o dovedească neviabilă, pornind, în acest scop, de la desființarea gândirii. Cred că ambele lucruri au fost urmărite.

Exemplul comentatorului german are o certă simplitate pentru ilustrarea unei maniere de interpretare impure, în care, de-a valma, se amestecă demonstrații sobre, argumente solide, cu intenții și scopuri finale insignifiante, lamentabile, în fond. Apelul la exemplul lui Tugendhat se justifică prin similitudinea de procedură cu a Alexandrei Laignel Lavastine.

Nu se poate trece cu ușurință, cred (și asta înainte de a trece la urmărirea felului în care Alexandra Laignel Lavastine înțelege să-l analizeze pe Noica), peste evenimentul cu totul remarcabil al apariției unei cărți despre Noica din partea spațiului de cultură francez. Nu sunt multe cărți despre Noica nici măcar în spațiul cultural românesc. O carte despre Noica, dat fiind gradul de dificultate inerent, nu este ușor de scris. Complexitatea acestei filosofii, originalitatea pe care ea atins-o în diferite compartimente ale filosofiei, absența unor comentarii solide în materie sunt piedici care nu pot fi repede trecute. În fine, nu este lipsit de interes că o carte atât de valoroasă este scrisă de o femeie (în filosofia lui Noica femeile au ocupat o anumită poziție și ar fi interesant de văzut care). Nu în ultimul rând, este de semnalat grila de lectură adoptată: raportul dintre filosofia lui Noica și naționalism, aspectul paradoxal al acestui raport.

Ideea cărții Alexandrei Laignel Lavastine este următoarea (aceeași ca și în cazul lui Ernest Tugendhat): Noica a fost și dincolo de implicarea sa politică din anii 40 (apartenența la mișcarea legionară) un filosof naționalist, și încă nu unul simplu ci de coloratură legionară! Aderența lui Noica la mișcarea legionară a anilor 40, crede Alexandra Laignel Lavastine, nu a fost întâmplătoare, de suprafață, păcat al tinereții. Această aderență, motivată de câteva rațiuni adânci, va avea ecou în filosofia ulterioară care, în fond, nu va fi altceva decât un travesti subtil pentru aceleași poziții susținute în opțiunea ideologică legionară. Șovinismul, rasismul, antisemitismul se regăsesc toate în această opțiune. Filosofia ulterioară, crede Alexandra Laignel Lavastine, nu este altceva decât o manieră sofisticată de a spune aceleași lucruri, ba chiar de a le întări prin sistemul complicat de raționamente abstracte al filosofiei. Pe Noica, potrivit acestei logici, nu îl interesa filosofia în ea însăși, filosofia ca filosofie sau filosofia pentru filosofie, ci cu totul altceva. În mâinile lui Noica filosofia, departe de a fi un scop, nu este altceva decât un mijloc.

Am subliniat: grila de aici nu este una adecvată. În plus, poate să caracterizeze filosofia lui Noica o temă precum

raportul dintre filosofie și naționalism? Cum se întâmplă frecvent, urmărirea unei teme secundare dintr-o filosofie riscă să încheie prin extrapolarea punctului de vedere limitat care, deși valabil pentru ce își propune, urcă mai sus și tinde să devină punct de vedere general. De exemplu, Noica nu vorbește nicăieri despre raportul dintre filosofie și naționalism, adică în mîntea sa o astfel de interogație nu a stat. Este el, în schimb, latent? Cât adevăr este, în al doilea rînd, în opinia de sorginte heideggeriană, conform căreia important într-o filosofie nu este ce spune explicit, direct, un gânditor ci exact invers: ceea ce el nu spune, ceea ce el ascunde? Până unde se poate merge în interpretarea unei filosofii în a lua de bune aspectele implicite, indirecte și cât risc ascunde o asemenea manieră de interpretare? Potrivit credinței manifeste în cartea Alexandrei Laignel Lavastine, așa ceva poate fi dus până în pânzele albe. Demonstrația cuprinsă în cartea despre Noica are, în fond, de-a face completamente numai cu o asemenea credință. De fapt, așa se și procedează: sunt scoase la iveală, în lumina logicii, aspectele implicite.

Prin maniera de interpretare conform căreia o filosofie este deturnată din drumul său afirmat în chip expres și pusă pe un traseu unde ceea ce contează este ascunsul, indirectul, implicitul, se deschide calea sigură a falsificării iremediabile a filosofiei. În plus, când grila de interpretare pleacă de la un aspect ideologic pe care, prin diferite subtilități, îl extrapolează la nivelul întregului, avem calea sigură a ratării comentariului.a povesti istoria lui Noica, se scrie la pagina 371, înseamnă, în cazul nostru, a povesti vicisitudinile unui parcurs critic față de modernitate, care eșua pe stîncile unui naționalism antidemocratic ce marchează decisiv puternicele state ale Europei de Est în secolul XX“. Or, este, cred, greu de acceptat acest rezultat ca expresie finală a filosofiei lui Noica. Banala observație este complet inutilă când ea trebuie să stea pentru o filosofie care, de-a lungul ei, a încercat să acopere un proiect al spiritului infînit mai complicat decît lasă de înțeles simplista propoziție.

De același reducționism suferă și concluzia cărții sintetizată în titlul capitolului final „Filosofie a ființei sau

filosofie a națiunii“ optând, evident, pentru răspunsul: filosofie a națiunii. Nu cred că se poate decide în marginea filosofiei lui Noica prin această dilemă, adică nu cred că una dintre alternativele de aici pot să exprime fizionomia acestei filosofii.

Dacă acesta este rezultatul filosofiei lui Noica, atunci care îi sunt premisele? În introducere se apreciază în următorii termeni semnificația lui Noica: „Probabil că renumele filosofului ar depăși cu mult granițele României dacă /.../ Noica n-ar fi ales să rămână în România /.../ Dar tot această alegere – și poate mai ales ea – asigură importanța operei și îi conferă dimensiunea cea mai semnificativă. Este și gândul ce a călăuzit această lucrare: dacă demersul intelectual al filosofului român merită azi – la ceasul regăsirii continentului – osteneala unei analize aprofundate, e tocmai pentru că s-a înscris în „geografia spirituală a spațiului central-est-european“ și a constituit, în bună parte, un răspuns la marile dileme istorice ce obsedează elitele acestei regiuni“ (Alexandra Laignel Lavastine: *Filosofie și naționalism. Paradoxul Noica*, p. 7).

Nu înțeleg cum este posibil ca dimensiunea cea mai semnificativă să-i fie conferită lui Noica de faptul de a fi rămas în țară și nu de faptul propriu-zis al operei, ca și cum în cazul lui Eliade, Cioran, Ionescu (citați de autoare) semnificativă nu ar fi opera însăși ci faptul de a se fi aflat în Franța. La fel, nu înțeleg cum interesul pentru filosofia lui Noica s-ar trage de la apartenența sa la geografia spirituală a spațiului central-est-european și nu de la filosofia însăși. Este ca și cum interesul pentru filosofia lui Kant, pentru categoriile sale de maximă abstracție: apriori, aposteriori, transcendențial etc., nu ar proveni de la noutatea lor intrinsecă sau de la valoarea lor efectivă în comparație cu istoria filosofiei de până atunci, ci exact de la apartenența lor la spațiul geografic al Europei răsăritene, mai precis, al Prusiei Orientale. Curioasă justificare a interesului pentru spirit prin intermediul geografiei! Sau, altfel spus, curioasă și ocolită cale a interesului pentru geografie prin intermediul spiritului!

Una dintre direcțiile esențiale în demonstrația Alexandrei Laignel Lavastine este acreditarea unei atitudini favorabile din

partea lui Noica față de totalitarism. Și asta concomitent cu o atitudine critică față de democrație, în speță, față de democrația occidentală: „N-ar trebui să ne mirăm, scrie autoarea, că critica noiciană a totalitarismului a fost întotdeauna foarte timidă în comparație cu aceea, vehementă, dezvoltată la adresa democrației“ (p. 143).

Asemenea acuzație nu aduce, în fond, nimic nou față de atmosfera generală față de Noica. Prioritate are, am spus-o, Ion Negoitescu. Că Noica are o atitudine critică față de democrație și una, foarte timidă, față de totalitarism, s-a spus. Deci acuzația este uzată. Totuși, autoarea nu întreabă de ce are Noica o atitudine critică timidă față de totalitarism? De ce omite Alexandra Laignel Lavastine faptul că această atitudine critică față de totalitarism aparține cuiva care se afla în interiorul acestui sistem politic și oricând putea să aibă probleme majore? Desigur, era frumos ca mulți dintre cei de aici să fi avut atitudinile critice pe care le sugerează cei din afara acestui sistem. Se știe, comentariul de pe tușă nu înseamnă și că cel care îl face poate să joace. De ce nu se prevalează autoarea de această explicație foarte la îndemână? Și de ce preferă să acuze în loc să înțeleagă? Opțiunea pentru acuze iar nu pentru scuze este simptomatică. Sigură pentru un profil moral.

În plus, putem întreba, de ce omite Alexandra Laignel Lavastine, la acest capitol tocmai (în fond, capitolul cel mai amplu și bine dezvoltat) interviul pe care Noica l-a dat, cu puțin înaintea morții, lui Petru Cârdu, interviu care răspunde extrem de clar și de convingător la exact întrebarea pe care Alexandra Laignel Lavastine o pune aici și o credea decisivă? Nu știa de acest interviu? Știa, căci de el se servește în carte. Nu rămâne decât răspunsul că nu a dorit să se servească pe motiv că invocarea lui, practic, i-ar fi spulberat demonstrația. De ce, întreabă Petru Cârdu, făcându-se purtătorul de ecou al multor voci, criticați occidentul iar lumea în care trăiți dumneavoastră, nu? Răspunsul lui Noica este următorul: lumea nu știe încă să mă citească iar atunci când mă citește, citește ceea ce nu există. Nu am vrut să spun că în țara mea socialistă lucrurile merg bine, că ele sunt așa cum sunt încât nici nu merită să vorbim. Mă

prevalenz de vorba lui Parmenide: despre ceea ce nu există, nu trebuie vorbit.

Prin urmare, nu este vorba despre nici o timiditate sau atitudine critică timidă, lumea comunistă nici nu face să fie luată în considerație pentru prestația sa politică încât punerea alături de lumea occidentală nu-și are sensul. Aneantizat, echivalent neantului, comunismul este departe de a fi, în ochii lui Noica, ceea ce vrea Alexandra Laignel Lavastine să fie. De aceea este inadmisibil (sau admisibil în virtutea unei rele intenții, cum avem de-a face aici) de acceptat ideea că: „...pentru Noica, una peste alta, dacă democrația și totalitarismul sunt identice în esență, în schimb, ca efecte, totalitarismul ar fi de-o mie de ori preferabil democrației“ (p. 143). O asemenea concluzie este de-a dreptul aberantă. Nu există nici un text din Noica în măsură să justifice o astfel de idee. De unde, atunci, o trage Alexandra Laignel Lavastine? Evident, din propria ei dorința de a o trage. Când, cu totul incorect pentru etica scriitoricească, cineva dorește cu tot dinadinsul să demonstreze o idee, indiferent cât de trăsniță ar fi ea, putem fi siguri că, pe baza textelor, prin forțarea mai mult sau mai puțin abilă, o va face.

Tot lipsit de sens este și să amintim celor ce știu dinainte de a demonstra ce vor să demonstreze, textul, esențial și el, aparținând însemnărilor de jurnal, referitor la romanul lui Orwell, *1984*, text care, încă o dată, arată ce însemna socialismul pentru Noica: nu-mi place romanul lui Orwell, scrie Noica, pentru că el vorbește – atenție, este vorba tot despre socialism! , n.m. I.M. – despre ceea ce nu există, despre neființă. Cu alte cuvinte, în ochii lui Noica, totalitarismul, departe de a fi comparat cu democrația, nu are nici un fel de coeficient ontologic, nu are ființă, este o inexistență în sens ontologic, adică în singurul sens care contează.

Din faptul că Noica a criticat democrația occidentală și nu a criticat totalitarismul (din motive lesne de înțeles pentru cei care vor să înțeleagă) nu rezultă deloc faptul că se ia apărarea totalitarismului, că se preferă totalitarismul.

Întreaga demonstrație în jurul raportului democrație-totalitarism, așa cum apare ea în cartea Alexandrei Laignel

Lavastine, este greșită. Sunt omise, cu bună știință, texte edificatoare, relevante pentru temă, alte texte sunt citate pe jumătate... Motivul este simplu: de dragul demonstrării unei idei preconcepție este sacrificată obiectivitatea și corectitudinea. Mai mult decât sigur că dacă autoarea nu ar fi știut de aderența legionară a lui Noica din anii tinereții, ea nici nu s-ar fi gândit să măsoare ontologia sa prin grilă ideologică. Altfel, având în minte acest episod, nimic nu i-a fost mai ușor decât să demonstreze că și filosofia de mai târziu este o expresie camuflată a episodului amintit (pentru a accentua procedeul imaginez un exemplu absurd dar care are o anumită relevanță; dacă, prin absurd, repet. Kant ar fi aderat la o mișcare politică de felul național-socialismului german al anilor 30 ai secolului nostru și apoi ar fi scris *Critica rațiunii pure* s-ar fi putut demonstra cum *Critica rațiunii pure* cu schemele ei de disecție a izvoarelor cunoașterii și distincția operată între sursele apriori și cele aposteriori ale cunoașterii, cu accentul pe care Kant l-a pus pe rațiunea pură, neamestecată cu nimic empiric, și pe dorința obținerii unei științe pure, universale și necesare, criticii puși pe acuzație ar fi putut scorni că este vorba, în *Critica rațiunii pure* de un travesti filosofic al unei poziții național-socialiste, că, național-socialismul german și-a găsit în *Critica rațiunii pure* o bună expresie, că obsesiile rasiste ale acesteia pot fi regăsite în distincțiile kantiene ș.a.m.d. Nu ar fi imposibil un astfel de joc. De altfel, nu așa ceva a făcut Ernst Tugendhat în articolul citat? Nu s-ar putea face, la limită, așa ceva cu o mare parte a gânditorilor europeni? Cred că da, însă exercițiul ar fi nul.

....acest stat, scrie autoarea, mai departe având în vedere statul comunist din timpul lui Ceaușescu, ar reprezenta pentru Noica împlinirea naturală a românității, care se manifestă mai ales prin hotărârile de politică externă ale statului național comunist, pe care filosoful, cum am văzut, l-a elogiat adesea” (p. 340). Este inacceptabil a crede – demonstrație corectă nu se poate face! – că statul comunist din timpul lui Ceaușescu ar fi reprezentat pentru Noica împlinirea românității. Pentru a face o asemenea echivalare ar trebui o nebunie completă și nu un exces

de rațiune cum avea Noica. Și, de altfel, acel „cum am văzut” pe care îl folosește Alexandra Laignel Lavastine, de unde este el luat? Dintr-un text al Monicăi Lovinescu, text care, de fapt, nu permite o asemenea „vedere”. Iată textul Monicăi Lovinescu, dat ca notă de subsol: „...puternica dorință – a lui Noica, n.m. I.M. – a integrării majore a României în circuitul valorilor universale. Dar o astfel de obsesie /.../ îl îndemna pe Noica și spre câteva iluzii dăunătoare probabil lucidității filosofice și nu numai filosofice. De pildă, el presupune că România ar fi azi, cu propriii săi termeni, ridicată la «istoria majoră». /.../ Optimismul lui Noica e uluitor. Bănuim că Noica se referă la politica externă a României. Ea se soldează – e drept – cu multe călătorii ale lui Ceaușescu, dar e de ajuns pentru ca unui gânditor astfel de «vizite» și deplasări să i se pară a se confunda cu istoria majoră?” (p. 363)

Două rezerve „majore” sunt de făcut în fața textului Monicăi Lovinescu: 1) Noica nu a scris nicăieri că istoria României contemporane este sau ar fi „istorie majoră”. Nu putea, nu este de gândit că ar fi putut spune așa ceva. E posibil ca, oral, în contexte stranii, de dragul iritării partenerilor de discuție să o fi spus. Numai că așa ceva nu are absolut nici o valoare pentru semnificația operei. Nu este permis să fie decontextualizată o afirmație cum cea de mai sus și resemnificată într-un registru atât de grav cum o face Alexandra Laignel Lavastine.

A doua rezervă față de textul Monicăi Lovinescu ține de logică. Monica Lovinescu trage concluzii pe baza unei bănueli. Dânsa spune: „bănuim că Noica se referă la călătoriile lui Ceaușescu ca la o istorie majoră”. Așa să fie însă? Credea Noica, într-adevăr, că istorie majoră înseamnă călătoriile și vizitele lui Ceaușescu? Ar fi însemnat ca Noica, dacă este să credem că, într-adevăr, făcea echivalarea aceasta, să fie de o impardonabilă prostie. Or, nu este cazul. Noica nu confunda plimbările lui Ceaușescu cu „istoria majoră” adică cu acel concept despre istorie în care se regăsea întregul potențial de așteptare ontologică schițat de ontologia devenirii întru ființă.

Nu puține sunt exagerările din cartea Alexandrei Laignel

Lavastine care, sub aparența unei decriptări logice și corecte, să-i fie puse lui Noica în seamă. De exemplu: „...se poate spune că Noica a eșuat în încercarea de a da modernității un răspuns practic sau politic” (p. 337). Or, a încercat Noica să dea un asemenea răspuns? Dacă este ca el să fie căutat și opera sa să fie chestionată în această direcție, lucrul trebuie făcut cu mare discreție și în nici un caz nu trebuie să stea în fruntea analizei. Cu totul marginal gândirea lui Noica s-a oprit la un asemenea răspuns. Un răspuns practic sau politic, Noica încercat să dea istoriei în ansamblul ei și nicidecum modernității. Filosofia lui Noica este o metafizică, adică ea privește dintr-un punct de vedere mai presus de o epocă sau alta.

În altă parte, se poate citi: „Naționalismul lui Noica /.../ e într-un fel gândul ascuns al culturalismului său, constituind, s-ar spune, partea lui obscură” (p. 337) mai mult decât absolut inutilă și sterilă observație. Ce sens mai are o filosofie în măsura în care este redusă la o asemenea strategie? Nu este însă de mirare. Când autoarea spune: „Noica filosofează pe o linie de graniță ce nu e niciodată departe de fascism” (p. 186) filosofia poate fi abandonată pe motivul erorii în care se află. Dar este cu adevărat filosofia lui Noica de abandonat așa cum este de abandonat ideologia fascistă? Dacă este să împingem logica de aici la absurd, așa cum face autoarea, nu ne rămâne decât să credem că prin menținerea interesului pentru Noica nutrim un interes pentru fascism și, la fel, adoptând multe din ideile ei, adoptăm idei fasciste. Fascismul lui Noica devine, prin preluarea filosofiei sale, fascismul cititorilor săi. Ori suntem fasciști fără să o vrem.

Lăitmotivul naționalismului noician are, în optica Alexandrei Laignel Lavastine, funcția unui veritabil pat procustian. Dacă este, atunci, vorba despre un naționalism noician (și este o întrebare în ce măsură nu este de găsit – când se forțează nota și limitele interpretării – în multe locuri ale filosofiei universale și la mulți autori care, cu adevărat au trăit naționalist), și este de admis că se găsește unul, numai că limitele lui sunt altele decât cele încredințate de autoarea franceză, atunci acest naționalism nu poate fi transformat într-un panaceu universal de interpretare

a întregii filosofii noiciene. Partea de naționalism (bună, într-o măsură, rea într-alta) nu poate da seama de întreaga filosofie a unui autor, de ontologie, de gnoseologie sau hermeneutică. Cu un exemplu, unde este culoarea naționalistă în desfășurarea „Științei logicii“ de exemplu?

*

* *

Nu se poate spune despre cartea Alexandrei Laignel Lavastine că a fost lipsită de ecou. Cauzele care au făcut ca această carte să aibă o primire de excepție (s-au făcut ample cronici pentru ea în revistele „22“, „Ramuri“, „Orizont“ ș.a.) au fost mai multe. În primul rând subiectul: filosofia lui Noica este, la ora actuală, în România, un subiect de actualitate. La așa ceva a concurat, în egală măsură, personalitatea lui Noica, cu întreaga ei încărcătură de legendă acumulată de-a lungul vieții și opera propriu-zisă (și aici este de amintit că opera lui Noica nu s-a constituit în condiții normale, adică în acele condiții în care un autor își publică operele, publicul le receptează iar istoria își vede de drum). Felul în care au apărut cărțile lui Noica – fiecare cu odiseea ei – destinul lor aparte în condițiile comunismului, fac din această operă una deosebită. Judecarea ei trebuie să țină cont de istoria în care și prin care au trecut. Nu în ultimul rând este de amintit conținutul acestei cărți, atracția pe care *Paradoxul Noica. Filosofie și naționalism* a exercitat-o prin tema ei. Este plauzibil de gândit că o temă, oricare alta, din filosofia lui Noica, concepția despre interpretare sau concepția estetică, etică, oricare alta, deci, nu s-ar fi bucurat de un asemenea interes precum concepția despre istorie.

Un ultim punct de interes pentru cartea Alexandrei Laignel Lavastine rezidă în publicarea ei de către editura „Humanitas“, ceea ce înseamnă, dată fiind greutatea pe care această editură și-a câștigat-o de-a lungul timpului, un gir de valoare. Indiferent care sunt și câte sunt carențele cărții Alexandrei Laignel Lavastine, prin publicarea ei de către editura „Humanitas“ ceea ce iese în prim plan este autorizarea valorii.

Pe linia cărții Alexandrei Laignel Lavastine se înscrie de exemplu, cronica lui Andrei Cornea din revista „22”. După ce face cronica propriu-zisă a cărții, Andrei Cornea își încheie textul cu propriile sale considerații despre Noica: „Noica a pierdut la judecata istoriei, se spune în text, și, poate, nici pariul cu filosofia pur teoretică nu l-a câștigat decât în parte, și asta fiindcă, paradoxal, dar numai la prima vedere așa, a fost total bântuit de demonul filosofiei totale, într-un veac tragic și nefericit. A sperat netulburat în unitatea ființei, atunci când, mai mult ca niciodată, numai dispersia Ființei mai putea salva un minut de umanitate, a crezut nesmintit în sistem, atunci când numai fragmentarea sistemelor mai putea împiedica barbaria; deși știa că autentică Europă este a «unului multiplu», el nu a admis niciodată cu adevărat diversitatea și pluralismul”.

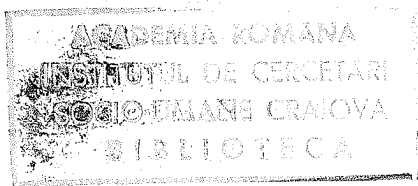
Două rețineri se pot ivi și în marginea opiniilor de aici: 1) în unitatea ființei Noica a crezut exclusiv în planul de pe urmă al înțelegerii, adică în planul rațiunii, planul metafizic iar nu -- ceea ce este cu totul exclus -- în unitatea ființei în planul imediatului. Dispersia ființei, de care se amintește aici, ține de planul imediatului, de planul realității curente, plan pe care Noica însuși îl vedea condiționat de pluralism și dispersie. 2) A crezut în sistem din același punct de vedere metafizic iar nu fizic. „Unul multiplu” despre care se vorbește nu este de resortul exclusiv al unui plan. El este, dimpotrivă, apt să satisfacă exigențele imediate ale laturii fizice (prin multiplu) și cele mediate ale laturii raționale (prin unu). Diversitatea și pluralismul Noica le admitea, numai că în planul imediatului, pe când în planul rațional el admitea mai degrabă unul sau, oricum, unul multiplu. Nu este nici o contradicție între a admite unul și multiplul în egală măsură. Numai că punctele de vedere sunt altele pentru fiecare. Pentru a înțelege așa ceva e nevoie, se pare, de ceva filosofie!

„Ce a rămas după el?, se întreabă mai departe Andrei Cornea. O bogată colecție de metafore filosofico-literare, un grup de discipoli care nu îl vor uita, o grămadă de gafe, câteva opțiuni insuportabile și un destin rotund, mult prea rotund, dar cel puțin așa cum îl dorea. Rugați-vă pentru fratele Constantin!”

Este filosofia lui Noica „o bogată colecție de metafore?”
Poate fi redus lungul șir al ideilor acestei filosofii la metaforie?
Adică devenirea întru ființă, devenirea întru devenire, modelul
ontologic, logica lui Hermes, structura ființei, ș.a., sunt toate
acestea metafore? Credem că nu! Trimiterea concretă la obiecte
clar determinate face ca ideile filosofiei lui Noica, în ciuda
simplității lor, să nu poată fi, după opinia noastră, luate ca
metafore. Ele sunt, în cel mai rău caz, idei, nu simple artificii
estetice.

Note

1. Andrei Pleșu, *Limba păsărilor*, Editura Humanitas, 1994, p. 195.
2. Între timp, profesorul Ion Ianoși a scris și domnia sa, pe urmele
unei preocupări mai vechi, o carte despre Noica. Dacă lăsăm la o parte
capitolul de biografie, bine elaborat, cu noutăți pentru mulți dintre noi,
întreaga carte se rezumă la o banală și plată reluare a fiecărei cărți, cu
amăgirea că se oferă o imagine de esență.
3. Vezi revista „Familia“, nr. 3, 4, 5/1997.





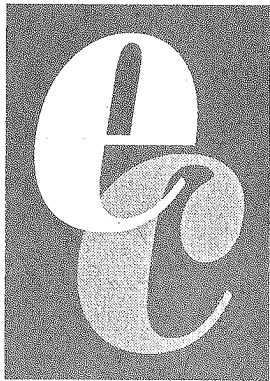
SUMAR

<i>Argument</i>	5
Locul și rolul istoriei românești în filosofia lui Constantin Noica	9
a. Constantin Noica și critica istoriei românești	9
b. Cum poate fi fiabilizată istoria românească.....	22
Constantin Noica și posibilitatea de întemeiere a adevărului istoric	47
Sensul elementului politic în gândirea sistematică a lui Constantin Noica	67
a. sensul elementului politic în gândirea nesistematică	67
b. sensul elementului politic în gândirea sistematică	72
Constantin Noica și critica Occidentului	85
Ontologie și istorie	95
a. istoria ca punct de pornire pentru filosofie	98
b. filosofia ca răspundere transcendențială față de realul istoric.....	101
c. de la diferența la identitatea de limbaj între istorie și ontologie	117
Posteritatea lui Constantin Noica.....	132

ÎN ATENȚIA LIBRARILOR ȘI DIFUZORILOR DE CARTE
Contravaloarea timbrului literar se depune în contul Uniunii Scriitorilor
din România nr. 45106262, deschis la BCR/SMB

Redactor: Mădălina Ghiu
Tehnoredactor: Florentina Preda
Corector: Aristița Cios
Procesare computerizată: Eugen Hode

2001
JANUARY
OF THE
SOCIETY OF
AMERICAN
ENTOMOLOGISTS



ISBN 973-23-1249-1