

CONSTANTIN NOICA
SPRE UN MODEL NEOCLASIC DE GÂNDIRE
Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii

Colecția: **FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ**

•

Seria: **Exegeze**

Coordonatorii colecției

Viorel Cernica

Mona Mamulea

Mihai Popa

Constantin ASLAM

CONSTANTIN NOICA
SPRE UN MODEL NEOCLASIC DE GÂNDIRE
Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
București, 2010

Copyright © Editura Academiei Române, 2010.
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

Adresa: EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5
050 711, București, România
Tel.: 4021-318 81 46, 4021-318 81 06
Fax: 4021-318 24 44
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: www.ear.ro

Referenți: acad. Alexandru Surdu
acad. Gh. Vlăduțescu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

ASLAM, CONSTANTIN

Constantin Noica : spre un model neoclasic de gândire.

Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii /

Constantin Aslam. - București : Editura Academiei Române, 2010

ISBN 978-973-27-2019-6

14(498) Noica, C

Redactor: Mihai POPA
Tehnoredactor: Andreea ION
Coperta: Mariana ȘERBĂNESCU

Bun de tipar: 29.11.2010. Tiraj: 200 ex. Format: 16/61×86.
Coli de tipar: 20,5.
C.Z. pentru biblioteci mari: 199 (498) (Noica, Constantin)
C.Z. pentru biblioteci mici: 1

Cuprins

Cuvânt înainte la o colecție de Filosofie românească (Viorel Cernica)	7
Prefață	11
 Capitolul I Orizonturi precomprehensive	15
1. Preliminarii metodologice. Înțelegerea în termeni proprii	15
2. Tânăra generație – critica tradiției și programul reevaluării valorilor	32
3. Cotitura subiectivistă și primatul experienței	46
 Capitolul II Proiectul unei filosofii neoclasice	89
1. Preliminarii. Unul-Multipu și vederea dinăuntru	89
2. Exerciții hermeneutice	104
a) <i>Mathesis sau bucuriile simple</i>	104
b) <i>De Caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului</i>	114
c) <i>Schiță pentru istoria lui: Cum e cu puțință ceva nou</i>	151
3. Datele unei gândirii dialetheiste	176
 Capitolul III Spiritualitatea românească – tematizări logico-ontologice	193
1. Preliminarii. Către o abordare ontologică a culturii	193
2. Date de context. Cele două Românii	226
3. Spiritualitate - sensuri filosofice	250
 Capitolul IV Identitate și Alteritate. Ipostaze ale spiritualității românești	287
1. Preliminarii. Izotopii identității românești.....	287
2. Două tipuri de raționalitate	291
3. Gramatica conceptului de „filosofie românească”	306

Cuvânt înainte

la o colecție de Filosofie românească

În momentul de față al culturii noastre, redevine limpede un fapt, care, în ciuda „naturalității” sale, nu a fost recunoscut ca atare, o vreme: participanții la o cultură nu se pot nesocoti pe ei înșiși, nu pot face abstracție de ceea ce sunt ei, atunci când se raportează la „sistemul” altei culturi, chiar dacă au o puternică dorință, motivată cultural, de a fi cum este Celălalt. Împrospătarea „naturalității” acestui fapt, veritabil act al unei „ființe culturale” hotărâtă să se lămurească în privința propriului său chip, este fie destinală, atunci când nu intră în joc o „cauză” vizibilă care să o provoace ca efect al ei, fie strict determinată prin anumite „condiții de existență”, atunci când devenirea culturii, pe temeiul acestor condiții, conduce către înstrăinare cultura însăși, așa încât, pentru a îndepărta pericolul descompunerii sale, trebuie să intervină atitudinea „reflexivă” a creatorilor care participă la acea cultură. Momentele unui asemenea act, împreună cu efectele sale, pot fi recunoscute în orizontul culturii noastre de astăzi. Originea sa poate ține de ambele motivații evocate: pe de o parte, de însuși destinul nostru cultural, care, din când în când, readuce la sine, prin conștiința despre sine, cultura românească, în totalitate, ori numai într-o parte a sa, dar într-un mod direct, neprogramat, neplănuit de cineva anume, chiar nedeterminat de „rațiunile” intime ale faptelor culturale; pe de altă parte, de condițiile de existență ale culturii noastre actuale constrânsă, din nou, să-și recunoască și slăbiciunile, alături de puterile sale – desigur, prin mijlocirea cunoașterii de sine –, odată deschisă, pe largi laturi ale sale, către cultura europeană (și nu numai).

Faptul că avem de-a face cu noi înșine mai intens și, parcă, mai presant, din punct de vedere cultural, poate fi recunoscut în multe împrejurări: de la retorica pe tema identității noastre culturale, susținută mai cu seamă de cei pentru care cultura este un instrument de sporire a imaginii lor publice, până la cercetările „culturale” românești, dominate de metodologii proaspete, cum sunt cele fenomenologice, hermeneutice, „analitice” etc., de la exclamațiile temătoare ale celor care cred că procesul de globalizare (economică), despre care se vorbește violent în multe alte locuri, nu doar la noi, ne distruge „ființa culturală”, până la

lucrările de tematizare a tradiției noastre culturale, pe domenii – filosofie, literatură și folclor, istoriografie, arte etc. – sau pe probleme referitoare la tehnicile hermeneuticii culturii, prin care tradiția redevine act cultural, pe un suport uman nou.

În toate acestea se află de față și filosofia. De altminteri, metodologiile de cercetare care conduc spre cunoașterea propriei tradiții și a situației culturale de astăzi, pe de o parte, către recunoașterea propriei contribuții la cultură (mai cu seamă la cultura europeană) și la sporul prezenței omului în „lume”, pe de alta, nu sunt posibile decât pe temeuri filosofice, iar de multe ori, în formă filosofică, adică potrivit rosturilor unui scenariu de cercetare, care presupune, înainte de toate, modalități de pre-luare „categorială” a „obiectului”. Există chiar și deschideri polemice, pe teme aparținând filosofiei culturii, dar referitoare direct la fapte din cultura românească actuală, fără să fie deja în act o polemică în toată regula. Unele dintre acestea provin din diferențele dintre metodologiile de cercetare asumate de cei care investighează cultura noastră; desigur, pornind de aici, apar diferențe notabile între sensurile rezultatelor cercetărilor. Faptul acesta este deosebit de profitabil cultural și trebuie cultivat. Dacă am lua în calcul măcar trei metodologii filosofice, așadar trei direcții de cercetare prezente în filosofia românească actuală – fenomenologia, modelul analitic, hermeneutica filosofică –, atunci am constata, firesc, diversitatea modalităților de filosofare, precum și diferențele atitudinale corespunzătoare raporturilor noastre cu tradiția proprie, cu cea europeană, în ultimă instanță. De asemenea, practicarea unor discipline filosofice, precum ontologia, epistemologia, logica și metodologia filosofică, estetica, etica și etica aplicată, istoria filosofiei, filosofia socială, politică, filosofia istoriei, filosofia artei și filosofia culturii, conduc, acum, către aceleași „efecte”: înmulțirea modalităților de filosofare și diferențierea atitudinilor hermeneutice în privința culturii și a ipostazelor sale particulare.

În această mișcare a conștiinței culturale românești, îndreptată către o recunoaștere a rostului său în raporturile cu tradiția, dar și cu dominantele tematice prin care ea se legitimează actualmente, se înscrie și colecția de lucrări „Filosofie românească”, pe care Editura Academiei Române o inițiază în acest an editorial, cu seriile: „Exegeze” și „Reconstrucții tematice”. Nu este vorba despre un fapt cultural și publicistic izolat; chiar editura în cauză are și alte colecții deschise

filosofiei românești; apoi, există și la alte edituri programe de publicare a unor lucrări aparținând filosofiei românești de altădată sau din acest moment istoric. Însă redactorii și coordonatorii colecției noastre încearcă să adune contribuțiile de filosofie românească, în sensurile stabilite de seriile colecției, pentru a crea astfel un corpus de lucrări – „acum” proiectate, scrise și editate – reprezentative, socotim, pentru momentul de față al istoriei filosofiei românești. Nu ar fi fost posibil un astfel de proiect fără o îmbogățire substanțială a materialului gândirii românești, prin recuperări „critice” și prin creație propriu-zisă. Vreme de două decenii, fenomenul în cauză și-a constituit propria sa „formulă” culturală, prin contribuția câtorva cercetători și gânditori, mai degrabă ascunși privirii „publice”, dar foarte activi în creația filosofică: publiciști, îngrijitori de ediții critice ale unor opere aparținând filosofilor români sau străini, traducători, teoreticieni ai unor probleme filosofice „clasice” sau „moderne”, exegeți, gânditori autonomi, sistematizatori ai filosofiei, creatori ai unor veritabile reconstrucții filosofice etc. Munca acestora, socotesc redactorii și coordonatorii acestei colecții, trebuie adunată, măcar de aici încolo.

Prima serie a colecției, „Exegeze”, va cuprinde lucrări despre gânditori români. Fiecare lucrare va cerceta o singură operă; în întregime, sau numai un fragment al acesteia, o lucrare, o perioadă de creație a unui filosof, o idee sau un concept, o temă, o interogație sau o soluție la o problemă etc. Cea de-a doua serie, „Reconstrucții tematice”, va cuprinde lucrări dedicate unei probleme filosofice, tematizată, spunem noi, în mod original, adică autonom față de fel de fel de rezolvări ale acestei probleme, aici sau în altă parte, dar cu condiția respectării altor puncte de vedere și a atitudinilor culturale originare în acestea. De altminteri, suntem convinși, asemenea lui Nietzsche, altădată, că problemele filosofilor sunt puține la număr: nouă este atitudinea filosofului față de probleme consacrate și „stilul” (modul regândirii) tematizării pe care el o construiește și în care locul cel mai de seamă trebuie ocupat de însăși re-formularea problemei în cauză, ceea ce pretinde reactualizarea acesteia prin activarea orizontului cultural în care se află cel care „acum” filosofează, adică „subiectul” actului de filosofare. Oricum, originalitatea în tematizarea filosofică se spune și se ex-pune, deseori, pe sine, în așa măsură încât îl constrânge pe cel din fața unui demers filosofic să o accepte: neapărat în forme controlabile „intersubiectiv”, acceptate de cei care se ocupă cu filosofia.

Seria „Exegeze” debutează cu o lucrare a lui Constantin Aslam despre creația filosofică noiciană: *Constantin Noica – spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*. Metoda de cercetare pusă la lucru este, în esență, fenomenologică și istoric-hermeneutică. Lucrarea este exemplară în demers și în „forma finală” a interpretării: opera avută în vedere capătă un sens nou pentru conștiința filosofică românească actuală. Cercetarea filosofiei din prima perioadă de creație a lui Constantin Noica limpezește unele probleme formulate demult în orizontul „criticii” filosofice românești, dar care au fost tematizate mai degrabă din perspective non-filosofice, cum este problema privitoare la raporturile filosofiei noiciene cu filosofia lui Nae Ionescu, sau aceea a „noii generații” de filosofi români interbelici, generație căreia i-a aparținut și Constantin Noica și care s-a legitimat printr-un stil de filosofare cu totul nou pentru cultura noastră din acea perioadă.

Seria „Reconstrucții tematice” debutează cu o lucrare de filosofie a istoriei: *Historia sub specie aeternitatis*, avându-l ca autor pe Mihai Popa. Lucrarea cuprinde două părți: în prima este tematizată problema istoriei, prin două concepte fundamentale, a căror referință constituie materialul de bază al istoricului: instituțiile și libertatea. În cea de-a doua, avem de-a face cu o aplicație care are drept domeniu cultura românească „veche”, anume două momente fundamentale pentru chipul culturii românești: *Învățăturile ...* lui Neagoe Basarab și opera istoriografică, literară și filosofică a lui Dimitrie Cantemir. Este reconstruit astfel ceea ce ar putea fi numit „sentimentul românesc al istoriei” și capătă un sens „reacția la istorie” proprie ființei culturale românești, în perioada medievală.

Nădăjduim să ținem cât mai mult în viață acest program de publicare a creației actuale din filosofia românească. Desigur, specialiștii domeniului, editorii apropiați de materialul gândirii românești, publicul interesat de filosofie își vor exprima opiniile privind calitatea textelor, criteriile de selecție a lucrărilor, oportunitatea publicării unora dintre ele, efectele culturale ale lor etc. Deciziile noastre viitoare, în privința textelor ce vor fi cuprinse în programul de publicare, vor ține seama și de aceste opinii.

Viorel CERNICA

Prefață

Celebrarea lui Constantin Noica la o sută de ani de la naștere pare să fi condus comunitatea filosofică românească spre o stare de perplexitate și indecizie evaluativă. Diversele mărturii și mărturisiri de credință ale celor care l-au cunoscut pe Noica în viață, cărțile, studiile și articolele apărute între timp, sesiunile de comunicări științifice, publicarea unor documente din arhiva Securității etc. i-au conturat lui Noica o imagine paradoxală. Personalitatea și opera sa alcătuiesc un mozaic nonfigurativ ce-l plasează pe Noica însuși într-un fundal de nedeslușit. Este opera lui Noica fundată pe paradoxuri ori instrumentele de analiză ale comentatorilor produc, prin interpretări și exegeze parțiale, fragmentări neintricabile într-un tot coerent? Am putea motiva imaginea eteroclită a lui Noica la centenar prin faptul că el reprezintă, pentru mulți dintre noi, excepția, atipicul ce refuză tipologiile comune? Divizarea comunității filosofice românești în specialități înguste, faptul că fiecare interpret vede în opera lui Noica datele propriilor competențe filosofice explică oare lipsa de unitate a elementelor mozaicului?

Oricum vom răspunde, este cert că astăzi avem un „Noica multiplu”. El este, rând pe rând, ontolog, istoric al filosofiei europene și românești, fenomenolog, filosof al culturii, logician, mentor filosofic, îndrumător cultural etc. fără să știm ce este Noica însuși. În vreme ce interpreții vorbesc, în numele propriilor specializări, tot mai emfatic, Noica se retrage în sine devenind chiar prin acest act al fragmentării, paradoxal, tot mai prezent public.

Postularea existenței unui Noica multiplu – de fapt, a unui Noica inegal distribuit în propria personalitate și operă – a motivat, în mare măsură, scrierea acestei lucrări de exegeză ce încearcă să răspundă la o întrebare simplă: cum poate fi gândit Noica plecând de la el însuși și de la datele de context ale propriei gândiri? Din perspectiva acestei întrebări, orice opțiune interpretativă dirijată de o atitudine comprehensivă trebuie să aibă ca punct de plecare întâlnirea și armonizarea a trei orizonturi precomprehensive (date ale contextului gândirii), ce fac posibilă înțelegerea lui Noica plecând de la el însuși. Primele două orizonturi survin din faptul că Noica a trăit în două perioade istorice radical

diferite și, prin urmare, interpretul are în față o operă filosofică fracturată temporal, plasată în două contexte culturale (și de gândire) cu totul diferite. Apoi exegetul însuși activează în actul efectiv al interpretării un orizont precomprehensiv propriu (un context al gândirii configurat de perioada postcomunistă), pe care trebuie să-l devoaleze explicit și să-l pună într-un acord hermeneutic cu primele două orizonturi. Unificarea acestor trei orizonturi într-un tot hermeneutic ce ar crea posibilități de acces la o înțelegere unificatoare a gândirii lui Noica, plecând de la el însuși, este, firește, o întreprindere intelectuală laborioasă. Ea nu poate fi realizată dintr-odată în absența unor pași analitici interpretativi meniți să coreleze datele de context ale gândirii – atmosfera intelectuală și proiecțiile ideale ale comunității, influențele formative, sursele de inspirație, dominantele reflexive din agenda filosofică a momentului, practicile filosofice aflate în uz etc. – cu sistematicitatea gândirii lui Noica ce se desfășoară istoric cu datele ei de context cu tot.

Ei bine, plecând de la această situație *de facto* și de la prescripția metodologică pe care o putem numi „înțelegerea în termeni proprii”, lucrarea de față este un exercițiu hermeneutic aplicat pe scrierile lui Noica din perioada 1934-1947. Am numit convențional aceste lucrări „scrieri de tinerețe”, iar intervalul de timp vizat, respectând ordinea cronologică, „perioada de tinerețe” a vieții lui Noica. Acesta este, desigur, un prim pas interpretativ către înțelegerea gândirii lui Noica plecând de la el însuși. Se află în pregătire un al doilea volum dedicat interpretării „scrierilor de maturitate” care va fi urmat de o a treia lucrare de „sinteză” și evaluare critică.

Lucrarea de față, care are în vedere gândirea de tinerețe a lui Noica în articulațiile sale interioare, și nu doar unele idei ori teme, îmbină în conținutul ei un aspect polemic și unul interpretativ, constructiv.

Aspectul polemic, explicit formulat ori implicit asumat, este îndreptat împotriva punctului de vedere ideologic, dogmatic, teist și interesat, ce propune diverse *utilizări* nefilosofice ale textelor filosofice ale lui Noica, cu scopul de a atinge ținte ghidate de interese particulare. Același aspect polemic vizează, pe de altă parte, tendința unor interpreți de a-l gândi pe Noica într-un raport de exterioritate cu el însuși și cu spiritul viu al filosofiei sale. Parafrazându-l chiar pe

Noica, ceea ce este viu nu poate fi gândit în termeni de moarte. Reducerea gândirii lui Noica la un jargon filosofic, pe care doar inițiații îl descifrează, pierde din vedere chiar mobilul care l-a îndemnat pe acesta să filosofeze: bucuria de a trăi și de a înțelege miracolul vieții care ți-a fost dată gratuit, puțința de a te dăruia celorlalți fără să le ceri nimic în schimb, dobândirea de echilibru existențial, posibilitatea de a încorpora în lume, prin creație responsabilă, sensurile tale de viață.

Aspectul constructiv are în vedere interpretarea *filosofică* a scrierilor filosofice timpurii ale lui Noica, inclusiv contextul gândirii sale. În această ordine, ceea ce propunem este o cercetare, rezultată din ample consultări bibliografice, specifică genului de preocupări reflexive reunite sub numele de „istoria filosofiei”. Astfel, cititorul se va întâlni cu o reflecție retrospectivă asupra datelor de context, respectiv a temeiurilor culturale și spirituale, a supozițiilor explicite și implicite, care au susținut și configurat structura internă a gândirii de tinerețe a lui Noica. Propriu-zis, ceea ce propunem este o încercare de reconstrucție a lumii interbelice în care a trăit și la a cărei modelare filosofică a contribuit Noica însuși. Metodologia acestei reconstrucții are ca sursă de inspirație chiar convingerea filosofului că nu se poate filozofa fără punct de vedere. În filosofie nu există o „perspectivă de nicăieri”, iar abordările așa-zis „obiective” nu sunt metode de cercetare, ci perspective metafilosofice neîntemeiate rațional. Prin urmare, cititorul are de evaluat verosimilitudinea acestei reconstrucții aparținând interpretului, având posibilitatea să propună el însuși o altă variantă plauzibilă.

Ar fi redundant să reproducem, fie și pe scurt, tezele fundamentale ale acestei lucrări care, împreună cu argumentele ce le susțin, probează faptul indubitabil că filosofia de tinerețe a lui Noica este de o stringentă actualitate. În fapt, scopul final al acestei cărți se împlinește dacă cititorul va întreprinde pe cont propriu o lectură a scrierilor de tinerețe ale lui Noica în care, avem certitudinea, se va regăsi pe sine. Cititorul va trăi cu înflăcărare convingerea, așa cum a trăit-o și autorul acestor rânduri, greu de obținut din alte experiențe intelectuale, că drumul către sine însuși poate trece prin scrierile de tinerețe ale lui Noica. Se va convinge, atunci, că cine nu-l citește pe Noica este mai sărac intelectual și mai singur pe lume.

Apariția acestei cărți nu ar fi fost posibilă fără ajutorul indispensabil al colegului și prietenului meu Viorel Cernica. Întâlnirile noastre repetate și dezbaterile prelungite pe tema metodologiei filosofiei românești m-au ajutat să dobândesc câteva clarificări esențiale demersului meu.

Totodată, îmi exprim gratitudinea față de efortul depus de Mona Mamulea. Multiplele critici și sugestii venite din partea Domniei sale, după ce a parcurs lucrarea în manuscris, mi-au întărit convingerea că privirea implicată a autorului are permanent nevoie de corecțiile unor spirite lucide din familia cărora face parte și doamna Mona Mamulea.

În sfârșit, dar nu în ultimul rând, transmit mulțumiri domnului Mihai Popa, redactorul-șef al Editurii Academiei Române, pentru competență, încredere și sollicitudine.

Capitolul I

ORIZONTURI PRECOMPREHENSIVE

1. Preliminarii metodologice. Înțelegerea în termeni proprii

Rafinarea în ultimele decenii a practicilor hermeneutice, deopotrivă a abordărilor analitice de interpretare, lingvistice și logic-conceptuale, ale textelor filosofice, a instituit o serie de rigori ce împletesc într-un întreg științificul cu deontologicul. Printre acestea, cea mai stringentă pare a fi ideea că interpretul (exegetul¹) trebuie să-și fixeze de la bun început orizonturile de semnificație în care plasează actul interpretării. Motivul ține de elementaritatea unui act intelectual ce poate avea urmări publice și, prin urmare, exegetul profesionalizat devoalează, înainte de toate, propriile asumări de natură metodologică.

Dacă actul de interpretare (filosofică) înseamnă alinierea la un punct de vedere a unei serii interdependente de fapte complexe de conștiință obiectivate în texte și, deopotrivă, aducerea la lumină a ceea ce este implicit în text, adică dacă se interpretează ceea ce este *deja* interpretat (deschizându-se astfel orizontul propriu al hermeneuticii)²,

¹ Vom folosi pe întregul parcurs al prezentei lucrări cuvintele „interpretare” și „exegeză” în identitate de înțeles, urmând ideea că „etimologic cuvântul «exegeză» evocă ideea de «ieșire» sau de stoarcere a unui fruct, astfel încât să fie scos sucul”, în vreme ce „a interpreta” înseamnă „a scoate la iveală un sens nou din ceva deja interpretat”. Facem această precizare întrucât în opinia comună „exegeză” implică producerea de texte despre alte texte, deci o activitate de ordin secund, necreativ, în vreme ce „interpretarea” ar trebui rezervată pentru a desemna actele creative, producătoare de nou. Or, urmând chiar sugestiile lui Noica, vom considera că orice act de exegeză este act de interpretare, ambele fiind, în egală măsură, producătoare de sens și de nou. „Stoarcerea sucului din fruct” ține de o întreprindere producătoare de „nou”, în măsura în care fructul însuși este supus unui tratament de prelucrare. Cf. Ioan Pânzaru, *Practici ale interpretării de text*, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 20.

² „Hermeneutica este știința faptului că nimeni nu este în stare să spună în mod definitiv, ceea ce, de fapt, vrea să spună. Aș zice că hermeneutica este aducerea la viață a acelei puteri a vorbirii care zace ascunsă în concepte și poate să reușească doar treptat, prin încercări repetate în dialog. Hermeneutica înseamnă să fii conștient că tot ce gândești poate fi exprimat de altul, mult mai corect. Aceasta este hermeneutica. Aceasta este virtutea hermeneuticii: celălalt ar putea să aibă dreptate”; cf. *Interviu cu prof. dr. Hans-Georg Gadamer*, Traducere de Călin Petcana, în „Krisis. Revistă de filosofie”, nr. 4/1996, *Interpretare și adevăr*, p. 92.

atunci exegetul trebuie de la bun început să inițieze o analiză a propriilor supoziții tacite și să le asume explicit, pentru a crea facilitatea intelectuală de a fi el însuși evaluat cu interpretarea sa cu tot. Pentru a apela la o imagine sugestivă, dacă exegetul este asemenea celui care intenționează să curețe o oglindă de impurități cu scopul ca el însuși și ceilalți să se vadă mai bine în ea, atunci trebuie să-și adapteze mijloacele la scop. Cu alte cuvinte, același procedeu de curățare trebuie să-l aplice și sieși, dacă este conștient de faptul că orice act de interpretare „infectează” textul vizat cu propriile perspective ale interpretului. Nu poți să devii un interpret al altora, dacă nu-ți poți aplica aceleași exigențe.

Simplu spus, pentru că actul de interpretare *filosofică* ridică uneori probleme insurmontabile³, el trebuie să fie „la vedere” pentru o terță persoană, astfel încât să se producă cel puțin un acord (acomodare, conciliere) între primele două puncte de vedere implicate, autor și exeget. Problema, se înțelege, este una care privește obiectivitatea și atingerea obiectivității în condițiile în care orice interpretare este fatalmente subiectivă. Firește că obiectivitatea, adică acordul între conștiințe, este un ordin gradual de mărime ce ține de felul în care „combini viziunea pe care o deține o anumită persoană din lume cu o perspectivă obiectivă a acelei lumi, inclusiv a persoanei în cauză și a perspectivei ei. Este problema fiecărei persoane care se confruntă cu impulsul și cu abilitatea transcenderii punctelor de vedere personale pentru obținerea unei viziunii de ansamblu asupra lumii privite ca un tot... Dificultatea reconcilierii celor două puncte de vedere apare în modul în care este trăită viața, precum și în modul în care este structurat sistemul de gândire al persoanei respective”⁴.

Nu vrem să facem o teorie a interpretării care să premergească propria interpretare aplicată pe gândirea de tinerețe a lui Noica, o

³ „Dacă cineva ar putea descrie felul în care punctele de vedere interioare interacționează cu punctele de vedere exterioare, felul în care fiecare dintre acestea poate fi analizat și modificat pentru a ține cont de celălalt și cum, împreună, ele guvernează gândirea și acțiunile fiecărei persoane, ei bine, o astfel de întreprindere ar echivala atunci cu un mod universal de a considera lumea înconjurătoare”; cf. Thomas Nagel, *Perspectiva de nicăieri*, Traducere din engleză și postfață de Bogdan Lepădatu, București, Editura Vellant, 2008, p. 8.

⁴ *Ibidem*

întreprindere intelectuală scolastică care nu asigură în mod automat succesul, cât mai degrabă să atragem atenția asupra acelor luări de poziție publice în care gândirea lui Noica este întrebuințată doar ca *pretext* pentru atingerea altor scopuri decât cele legate de „stoarcerea fructului”, pentru a folosi metafora pentru urmărirea și dezvoltarea adevărului.

În ordine metodologică, lucrarea de față își propune să depășească o anumită atitudine ideologică „nereflexivă”, în jurul căreia s-au constituit, încă din perioada dominației marxismului oficializat, scheme conceptuale, chiar sisteme de reprezentări și norme de interpretare ce orientează investigația fenomenului românesc către simplificare și amalgamare conceptuală. Din această perspectivă, ea urmează îndemnul cercetătorilor pentru care asumarea unor distincții intelectuale explicite, prin deoalarea propriilor opțiuni hermeneutice este, deopotrivă, semn de competență și de profesionalizare exegetică, dar și test de bune intenții. „Este nevoie să refăcem, azi, judecățile de valoare despre unii creatori din această perioadă (perioada interbelică n.n.), înlăturând imixtiunea ideologicului din silogisme interpretării, după cum se cuvine să eludăm supralicitarea politicului atunci când reflectăm asupra creatorilor din generația '30... Altfel spus, legăturile organice dintre text și context (la care se poate adăuga și subtextul) impun alte cerințe...”⁵

În genere, scrierile dirijate de o astfel de atitudine, pe care o vom numi „ideologică”, propun o *preinterpretare* a faptelor cu convingerea că există valori de la sine înțelese, sustrase unei firești întemeieri critice, ce pot fi transformate în criterii de judecare și evaluare a textelor. Urmându-l pe Umberto Eco, astfel de scrieri nu sunt, propriu-zis, interpretări de text, în sens hermeneutic, cât mai degrabă *utilizări* ale acestora în alte scopuri decât aflarea adevărului. Or, ruperea actului de interpretare de conexiunea lui intimă cu aflarea adevărului scoate actul hermeneutic din condiția sa ontologică. „Elementul ce stă la baza unei interpretări ideologice nu-și primește legitimitatea nici dinspre intențiile autorului, nici dinspre intențiile textului interpretat.

⁵ Ion Dur, *Noica – Portretul gazetarului la tinerețe. De la etica lui „nu” la reclusiunea spirituală*, Sibiu, Editura Săeculum, 1999, p. 9.

Când utilizăm și, implicit, când interpretăm ideologic un text nu ne mai punem problema compatibilității enunțurilor astfel produse cu intențiile autorului sau ale textului... Orice interpretare ideologică a unui text este o trădare sau o deformare a acestuia, în virtutea faptului că nici o utilizare nu este legitimă, nefiind făcută posibilă de către elementele constitutive, din punct de vedere formal ale acelui text.”⁶ Am putea spune că într-o atitudine ideologică avem de-a face mai degrabă cu exerciții subtile de retorică și nu cu acte interpretative interesate de urmărirea și dezvoltarea adevărului.

Revenind la Noica, cercetătorul avizat nu poate să nu remarce faptul că nu de puține ori atitudinea ideologică despre care vorbim este corelată, sistematic sau nu, cu diverse forme de amatorism filosofic. Asistăm în orizontul acestei corelații, mai ales în ultimul deceniu, la un fapt cu adevărat paradoxal. Cu cât comunitatea filosofilor noștri devine mai specializată în teme ale comunităților internaționale actuale, cu atât gândirea filosofică românească este direcționată către haloul interpretărilor ideologice. Paradoxul sporește atunci când filosofi competenți în anumite domenii de specialitate, dar fără lecturi aplicative și reflexive în domeniul filosofiei românești, se cred îndreptățiți să scrie și să facă comentarii despre filosofia românească, atitudine pe care ar dezavua-o dacă ar întâlni exerciții amatoristice în propriul domeniu de competență. Rezultatul acestor practici amatoristice a produs o agendă filosofică ad hoc, fără legătură cu tradiția și dinamica interioară a gândirii filosofice românești, o agendă comparatistă ce aplică *mecanic și fără spirit critic* modelul europocentrist și esențialist de gândire pe care filosofia europeană însăși l-a deconstruit.

Ilustrativ pentru o clasă întreagă de filosofi români, mai tineri sau mai maturi, de altminteri respectabili în domeniile lor de competență, este Costică Brădățan, autorul unei halucinante istorii a

⁶ Gerard Stan, *Adevăr, reprezentare și interpretare*, în George Bondor, Corneliu Bîlbă (coord.), *Adevăr hermeneutic și locuri obscure*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2008, p. 326-327. Autorul propune, printre altele, un comentariu al principalelor instanțe de care trebuie să țină seama într-o interpretare, folosind sugestiile implicate în teoria intențiilor decelabile într-un text, *intentio operis, intentio auctoris, intentio lectoris*, despre care Umberto Eco vorbește în lucrarea *Limitele interpretării*.

filosofiei românești din secolul al XX-lea⁷, un amestec năucitor de prejudecăți, ideologie și compilație, o perspectivă arbitrară asupra unei realități mentale inventate chiar de autor și botezată: „filosofie românească”. Opțiunea stilistică a autorului pentru ludic, pentru ironie, „pentru tonalitatea lejeră, suplă și eseistică”, sau opțiunea metodologică de a scrie o istorie a filosofiei românești „din afara ei înseși”⁸, legitimă desigur ca proiect de investigații, nu pot înlocui competența și responsabilitatea afirmațiilor. Ceea ce spune Costică Brădățan despre filosofia românească este o creație a propriei închipuiri; o istorie contrafăcută, o scriere ce substituie priceperea prin imaginație, fără lecturi elementare, în răspăr cu cele mai elementare prescripții deontologice. Un „mof”, o „falsitate interesantă”, pentru a-l înscrie pe Costică Brădățan în aceeași „categorie conceptuală” în care este plasată întreaga filosofie românească.⁹

Într-o astfel de „istorie”, prezența lui Noica este, ușor de bănuț, caricaturală, pentru că domnul Brădățan nu face o interpretare plecând de la opera lui Noica (la cap. *Referințe bibliografice* sunt trecute doar trei lucrări), ci de la literatura de comentariu, în mod special de la *Jurnalul de la Păltiniș* al lui Gabriel Liiceanu și de la *Epistolarul* ce a urmat primei lucrări. Costică Brădățan nu este interesat de gândirea lui Noica, de evaluări filosofice și logice, de interpretări comparatiste, de modul în care se răspunde satisfăcător sau nu la marile teme și dileme filosofice, ci de faptul că Noica este „neobișnuit de celebru în lumea românească”, precum și „de acel interesant fenomen de supralicitare explozivă a prestigiului filosofiei în percepția culturală curentă, cu care Noica e asociat mereu la noi”¹⁰. Comentariile lui Brădățan la comentariile *despre* Noica sunt sintetizate în două judecăți de valoare cu totul *exterioare* gândirii lui Noica. Prima judecată: textele lui Noica posedă o frumusețe stilistică intrinsecă, sunt „extrem de măgulitoare pentru un receptor cultural curent” și cititorul este manipulat să creadă că filosofia e accesibilă oricui, iar „filosofii sunt

⁷ Costică Brădățan, *Introducere la istoria filosofiei românești în secolul XX*, Postfață de Ion Ianoși, Editura Fundației Cultural Române, București, 2000.

⁸ *Ibidem*, Cuvânt introductiv, p. 8.

⁹ *Ibidem*, Capitolul I, „Moștenirea”, p. 13.

¹⁰ *Ibidem*, Capitolul al VI-lea, Păltiniș vs. București, p. 164.

niște inși foarte simpatici”; prin urmare, aici stă celebritatea lui Noica. A doua judecată: pe fondul comunismului național care promova tot ce era românesc, „Noica se întâlnește *volens-nolens*, cu protocroniștii și cu Cântarea României. Problema nu este că Noica a scris astfel de lucruri: ele sunt, cum spuneam, admirabile și reprezintă niște performanțe scriitoricești veritabile: problema este că *s-a lăsat folosit și anexat* de protocroniști și de cercurile oficiale...”¹¹

Concluzia comentariilor lui Costică Brădățan la filosofia lui Noica este șocantă prin modul în care un autor înțelege să facă o cercetare istorică asupra filosofiei românești: „Noica ar fi trebuit *demonstrativ și exemplar* să înceteze de a se mai ocupa de chestiunile românești: în *acele* condiții un ins de anvergura culturală și filosofică a lui Noica ar fi trebuit, dimpotrivă, pentru asigurarea unei minimale igiene și normalități a spiritului public, să încurajeze mai ales dezbaterea unor *teme universale* ale filosofiei și, eventual, *să scrie doar pentru sertar* (deocamdată) acele texte despre «românitate».”¹² Or, neurmând ceea ce Costică Brădățan consideră că ar fi trebuit să facă, Noica *a jignit* „ceea ce însemnase de câteva mii de ani filosofia europeană”.

Putem oare face istoria filosofiei românești și exegeza noiciană plecând de la supozițiile lui Costică Brădățan? Întrebarea e desigur retorică, pentru că nici o abordare istorică a filosofiei, oricât de normativă ar fi, nu prescrie *retroactiv* ce ar fi trebuit să facă sau să scrie un filosof sau altul. Ce ne spune în final Costică Brădățan despre Noica? Că în ciuda înzestrărilor sale scriitoricești, Noica a fost un colaboraționist (s-a lăsat folosit de regimul comunist și de protocroniști) și un iresponsabil (a continuat să scrie despre românitate, jignind astfel filosofia universală).

În treacăt fie spus, în ceea ce privește „colaboraționismul” lui Noica cu regimul comunist, o serie de lucrări recente demonstrează cu argumente extrase din arhiva Securității¹³ că Noica a fost o victimă și

¹¹ *Ibidem*, p. 171.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Noica și securitatea (I). Volumul al IV-lea din seria Nae Ionescu și discipolii săi în arhiva Securității*, Prefață, selecția și îngrijirea textelor Dora Mezdrea, Postfață Sorin Lavric, Editura M.N.L.R., 2009; *Constantin Noica în arhiva Securității*, Selecția, prezentarea și îngrijirea documentelor de Dora Mezdrea. Texte introductive de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, București, Editura Humanitas, 2009.

nu un colaborator, fiind urmărit de organele de represiune ca un „obiectiv militar” (expresia îi aparține lui Andrei Pleșu) „pe toată durata vieții trăite în comunism, având parte de diferite alte dosare: unul *penal*, două *dosare de spionaj*, un *dosar de obiectiv* (nr. 1071)... *dosar de urmărire informativă*..., acoperind perioada de până în 1978, un *dosar de problemă* și alte două *dosare de urmărire informativă*, care acoperă perioada de după 1979 până la moartea sa”¹⁴. Oare în ce sens am putea folosi cuvântul „colaboraționist”, când „Noica le spune în față securiștilor că, dacă i se cer servicii de turnător, e gata să se întoarcă la pușcăria Jilava?” Totodată, „le amintește că a fost pălmuit în închisoare pentru refuzul de a colabora și le explică, necomplezent, că o lege care le interzice românilor să stea de vorbă, fără să raporteze, cu cetățenii străini este o lege *ofensatoare, de proastă calitate*. În 1971 refuză să participe la un congres internațional de logică tocmai ca să nu i ceară să relateze eventualele convorbiri cu străinii. Admonestat că nu face publicistică de actualitate, Noica răspunde: *Eu nu fac filosofie ieftină*... Toate acestea vin din partea cuiva care a stat zece ani în domiciliu obligatoriu și șase ani în pușcărie. Din partea cuiva care știe că *regimul, când pune mâna pe om, îl sfâșie*. Trebuie să ai un uriaș balast de nerușinare să vorbești de *compromisurile* unui asemenea om, mai cu seamă dacă experiența ta concentraționară este nulă, iar curajul și spiritul tău de subversiune n-au avut nici ocazia, dar nici forța de a se manifesta”¹⁵.

Dacă domnul Brădățan ar fi parcurs lucrarea de tinerețe a lui Noica *Schiță pentru istoria lui: Cum e cu puțință ceva nou*, poate ar fi avut el însuși o serie de ezitări morale în legătură cu scrierea de texte „critice” la adresa filosofiei. Așa cum Noica trebuia să se abțină să mai scrie filosofie românească, și Costică Brădățan ar fi trebuit să se abțină să scrie o lucrare ce are în titlu ideea de „istorie a filosofiei”, fără să posede acel minimum de profesionalism pe care-l recomandă Noica însuși celor care au pretenția să scrie despre trecutul filosofiei. Este limpede că exigențele morale pe care le aplică Costică Brădățan lui Noica nu le aplică și sieși.

¹⁴ Dora Mezdrea, *Notă asupra ediției*, în vol. *Constantin Noica în arhiva Securității*, ed. cit. p. 31.

¹⁵ Andrei Pleșu, „Noica a fost filat ca un obiectiv militar”, *Ibidem*, p. 28.

Revenind, în abordarea ideologică cu pricina nu e vorba despre Noica, cât mai degrabă despre veleitarismul filosofic al lui Costică Brădăţan, nepriceput în analizele istorice ale gândirii româneşti. Surprinzător, Costică Brădăţan nu caută *sensuri* în istoria filosofiei româneşti, cât mai degrabă aplică mecanic *un sens gata făcut* de către el însuşi, fără spirit critic şi cu privirea sigură a amatorului strivit de povara propriului narcisism. Desigur că fiecare este liber să se joace cu textele filosofice aşa cum doreşte, o încurajare venită chiar din faptul că există o pluralitate de istorii ale filosofiei şi, în cazul nostru, o pluralitate de interpretări ale lui Noica. Mai mult decât atât! Dacă orice act interpretativ este o formă de creaţie, de ce n-am accepta şi un Noica al lui Costică Brădăţan, la fel de verosimil, de pildă, ca cel al lui Andrei Cornea sau cu imaginea pe care ne-o propune Sorin Lavric. Ce este, prin urmare, de incriminat la Noica lui Costică Brădăţan într-o lume dominată de relativismul punctului de vedere? Răspunsul este simplu: relativismul punctelor de vedere implică un acord între conştiinţele celor care se pricep, ale celor profesionalizaţi; relativismul este intersubiectiv testabil şi, într-un fel, „obiectiv” în măsura în care posedă şi criterii de respingere profesională. Relativismul interpretărilor muzicale, de pildă, este „obiectiv” prin criteriile de respingere a amatorului care mimează ceea ce nu posedă: priceperea de a cânta.

Există şi alte lucrări dominate de aceeaşi atitudine – lipsită de o componentă autoreflexivă minimă – care denunţă „rătăcirile ideologice” ale lui Noica, acuzat fie de legionarism, fie de comunism, de naţionalism şi colectivism, de elitism, exclusivism etc., în funcţie de orientarea şi convingerile politice ale interpretului, „rătăcirii” care grevează într-un sens moral negativ opera sa filosofică. Şi aceste abordări ratează şansa dobândirii de *cunoştinţe istorice*, surprinsă de Richard Rorty în fraze memorabile: „Există cunoştinţe – cunoştinţe istorice – care nu pot fi dobândite decât punând între paranteză propriile cunoştinţe mai bune... Principalul motiv pentru care ne dorim cunoştinţe istorice despre ceea ce primitivii needucaţi, sau filosofii şi oamenii de ştiinţă trecuţi în nefiinţă, şi-ar fi spus unii altora, este acela că ele ne ajută să ne dăm seama că au existat forme de viaţă intelectuală. Aşa cum bine spune Skinner, *valoarea indispensabilă a studierii istoriei este aceea de a învăţa distincţia dintre ceea ce este necesar şi ceea ce e produsul aranjamentelor noastre contingente.*”

Aceasta din urmă este, într-adevăr... *cheia spre însăși conștiința de sine.*”¹⁶

Filosofia lui Noica, în optica „denunțătorilor morali”, nu face nimic altceva decât să promoveze cu mijloace subtile, convingeri politice blamabile mascate sub concepte și silogisme filosofice. În genere, astfel de lucrări care își propun să scoată la lumină angajamentele politice ascunse ale filosofiei lui Noica sunt greu de evaluat cu mijloace conceptuale riguroase, întrucât sunt teziste, confuze și autocontradictorii. Genul este bine ilustrat de lucrarea *Filosofie și naționalism. Paradoxul Noica*, semnată de Alexandra Laignel-Lavastine, în care studiul obiectiv și nepărtinitor al istoriei culturale și filosofice românești este înlocuit cu un proces politic în care avocatul apărării lipsește (ca mai totdeauna în astfel de cazuri). Lucrarea „denunță” – într-un amalgam incoerent de concepte rezultat din alăturarea metafizicii și ontologiei cu un model eclectic de filosofie politică plină de slogane stângiste – „rătăcirea naționalistă” a filosofiei lui Noica. În viziunea autoarei, relevanța gândirii lui Noica este negativă în sens propedeutic. Cei care procedează precum Noica sfârșesc ca el, în mod lamentabil și periculos, în naționalism. Autoarea ne sugerează că ontologia lui Noica nu poate fi inclusă într-o istorie a izbânzilor filosofice, ci în una a ratărilor și eșecurilor din cauza angajamentelor politice nefaste dominate de naționalism, deopotrivă fascist și comunist, pe care se fundează aceasta.¹⁷

Exclusivismul unor astfel de abordări dominate de retorică politică și pline de sofisme intelectuale nu pot, desigur, suplini nevoia noastră de înțelegere și de cunoaștere reală a contextului în care se produc și se evaluează ideile. „A face o limbă să vorbească filosofic nu are nimic de-a face cu elogiul primitiv și exclusivist al valorilor naționale. Preocuparea lui Noica pentru evidențierea unei sensibilități

¹⁶ A se vedea, Richard Rorty, *Istoriografia filosofiei: Patru genuri*, în vol. *Adevăr și Progres. Eseuri filosofice 3*, Traducere de Mihaela Căbulea, București, Editura Univers, 2003, cap. *Reconstrucția rațională și istorică*, p. 186-188.

¹⁷ A se vedea, Alexandra Laignel-Lavastine, *Filosofie și naționalism. Paradoxul Noica*, Traducere din franceză de Emanoil Marcu, București, Editura Humanitas, 1998, în mod special capitolul *Sentimentul românesc al ființei și destinul Europei dincolo de nihilism*, pp. 328–358.

metafizice latente, ascunse în cute ale limbii populare românești, va putea fi judecată oricum. Se va putea spune că este naiv-copilărească sau i se va putea imputa arbitrarul, forțarea sensurilor. Nu-i vom invidia însă pe cei care nu se lasă subjugăți de farmecul învăluitoare care se degajă din paginile închinată tălmăcirii metafizice a unor versuri eminesciene sau basme populare românești. A suspecta aici la tot pasul un substrat politic și a avertiza împotriva tentației de a ne lăsa antrenați în jocul imaginației metafizice probează, mi se pare, nu doar incapacitatea de a ieși dintr-un registru moralizator ursuz, dar, până la urmă, și o regretabilă carență a simțului nuanțelor și a simțului umorului. Indiferent care va fi evaluarea la care vom ajunge, pare greu de contestat că miza întreprinderii lui Noica este una filosofică și culturală, și nu una politică.”¹⁸

**

Fără îndoială că analizele ideologice își au justificarea lor în măsura în care ele aparțin unei hermeneutici proiective ce-și propune să *institue un sens* în conflict manifest cu sensuri *preexistente* transformate prin uzaj în scheme rituale de gândire. Numai că intențiile unor astfel de abordări sunt constructive și revelatoare pentru noi și noi trasee de reflecție apte să genereze experiențe neexplorate

¹⁸ Mircea Flonta, *Este ontologia devenirii întru ființă aservită unui crez naționalist? Filosofia și politică la Constantin Noica*, în vol. „Studii de istorie a filosofiei românești”, vol. V, Centenar Constantin Noica (1909-2009)”, coordonatori: acad. Alexandru Surdu, Viorel Cernica, Titus Lateș, Ediție îngrijită de Mona Mamulea, București, Editura Academiei, 2009, p. 158. Articolul este polemic și analizează lucrarea *Filosofie și naționalism. Paradoxul Noica*, respectiv reproșurile pe care Alexandra Laignel-Lavastine le face lui Noica pentru că a refuzat calea contestărilor explicite ale puterii și i-a descurajat și pe discipolii lui de la disidență din motivul că există o congruență de convingeri între naționalismul lui Noica și politica statului comunist, fundată tot pe naționalism. Mircea Flonta argumentează că pentru a-l înțelege pe Noica trebuie să plecăm de la două supoziții: „prima este că identitatea fundamentală a lui Noica, cel puțin începând din anii deplinei sale maturități, a fost cea de gânditor speculativ, de *animal metafizic*, și nu de *animal politic*. A doua este că Noica, ca persoană, este un caz cu totul rar. Este cel al omului stăpânit pe deplin de demonul teoriei, al omului care a trăit, cel puțin de la despărțirea de prima sa soție și de copiii lui, doar în lumea ideilor și pentru idei”, pp. 128-138.

de gândire.¹⁹ Aceste abordări polemice, îndreptate cu fața către viitor, sunt valoroase atât pentru critica lor, cât, mai ales, pentru faptul că propun clarificări conceptuale și noi *soluții* la vechi probleme și controverse. Or, abordările ideologice la care am făcut referință suferă ele însele de partizanatul pe care cred că-l denunță. Dacă o abordare ideologică nu face din momentul critic o propedeutică la momentul constructiv, atunci avem de-a face cu o întrebuițare retorică a minții aflate în căutare de aderenți, și nu cu un efort interpretativ în care adevărul are rol de idee regulativă. Simplu spus, pornind de la o elementară cultură a distincțiilor, abordările ideologice unesc tocmai ceea ce ar trebui să despartă: întrebuițarea retorică a gândirii de întrebuițarea ei filosofică.

Noica s-a folosit în gândirea sa, fără îndoială, de ambele resurse ale minții, retorică și filosofică, mai ales în zona scrierilor identitare, „idiomate”, centrate pe scrutarea „spiritualității românești” ori a „rostirii românești”. Noica a vrut să instituie un sens, propriul sens identitar, mobilizând și proceduri retorice (ideologice) de căutare de aderenți. Pe de altă parte, Noica a căutat sensuri în masa faptelor identitare românești – a întâlnirii reluate continuu cu sinele propriu prin raportare la cel străin, și totuși prezent și angajat în lumea interioară – plasându-se, pentru a-l invoca pe Schopenhauer, pe pozițiile unui *animal metaphysicum*. „Cu excepția omului, nici una dintre ființe nu este uimită de propria existență... odată cu această cugetare și această uimire ia naștere nevoia de metafizică proprie numai omului: el este prin urmare, un *animal metaphysicum*, iar înzestrarea propriu-zisă pentru filosofie constă mai întâi în faptul că suntem capabili de uimire în fața a ceea ce este obișnuit și cotidian, ceea ce ne împinge să facem din aspectul *general* al fenomenului problema noastră...”²⁰

¹⁹ Fertilitatea unor analize ideologice – o reconstrucție a perspectivei în care Karl Popper a analizat și interpretat ideologic o serie de texte ale filosofiei clasice – în contextul distincției sistematice dintre o hermeneutică reprezentatională și o hermeneutică proiectivă – este exemplar ilustrată de Gerard Stan în: *Adevăr, Reprezentare și Interpretare*, în *Op. cit.*, pp. 313-337.

²⁰ Cf. Arthur Schopenhauer, *Despre nevoia de metafizică a omului*, în vol. *Scrieri despre filosofie și religie*, Traducere de Anca Rădulescu, București, Editura Humanitas, 1995, pp. 103-104.

Prin urmare, pentru a rămâne în aceeași zonă de preocupări identitare, Noica s-a interogat asupra spiritualității românești *ca filosof*, și aceasta este fapta sa culturală definitorie, și de la ea trebuie să plecăm în exercițiile noastre hermeneutice. Ceea ce pentru români este ceva obișnuit și cotidian – faptul de a fi împreună, de a crede, a spera și a muri – este interogat de Noica și raportat la *generalitatea umană*. Uimirea lui Noica a tematizat acele fapte de *intersubiectivitate comunitară* (de conștiință solidară), fenomene ce par a fi de la sine înțelese.

Mijloacele *filosofice* de analiză ale lui Noica au, fapt foarte rar întâlnit în lumea profesioniștilor de *azi*, o deschidere universală: el putea gândi precum Platon și Aristotel, precum Kant ori Hegel și, mai ales, pe cont propriu. De la configurația acestei gândiri proprii și de la interogațiile formulate trebuie pornit în analiză, și tot în acest punct trebuie înrădăcinată și evaluarea gândirii lui Noica. În multe privințe, exegetul gândirii lui Noica îl poate urma, în ordine metodologică, pe Noica însuși, un desăvârșit cunoscător al istoriei filosofiei care a „stat de vorbă cu colegii morți”, cum ar spune Rorty, până la sfârșitul propriei vieți. Recomandările lui Noica de veritabil cercetător al istoriei filosofiei nu pot fi nici astăzi eludate. „Este deci locul să amintim de un alt păcat ce se întâlnește la cercetătorul filosofic: acela de a voi neapărat să salveze o idee, să justifice o teză. Dar uneori, poate de cele mai multe ori, o teză nu se justifică pe deplin la câte-un filosof. Ea se poate explica structural sau istoric; dar nu se ține pe plan teoretic. De ce să nu recunoaștem, atunci, că unele idei ale filosofilor nu sunt pe deplin lămurite? Sau, măcar, de ce să simulăm că le înțelegem, atunci când ele ne lasă nedumeriți în multe privințe? Cercetările noastre ar fi cu mult mai utile atunci, și istoria filosofiei mai adevărată. Căci există mai multe prilejuri de nedumerire, în operele filosofilor, decât de certitudine.”²¹

Revenind, desigur că în tinerețea sa Noica a avut simpatii și aderențe politice despre care știm acum grație cercetărilor ample întreprinse cu obiectivitatea omului de știință de către Sorin Lavric.²²

²¹ Constantin Noica, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 24.

²² Sorin Lavric, *Noica și mișcarea legionară*, București, Editura Humanitas, 2008.

Noica a trăit în *timpul* său, într-o lume *diferită* de a noastră în foarte multe privințe. În primul rând, prejudecățile politice ale vremii lui au fost *radical diferite* de ale noastre. Pentru noi, cei de astăzi, care privim lumea prin ochelarii drepturilor omului și drepturilor minorităților de toate genurile, ai filosofiei feministe și ai regulilor izvorâte din paradigma *political correctness*, ai toleranței sexuale, ai rupturii alianței între cultură și națiune, ai divertismentului generalizat, ai valorilor globale, relativismului și ai diverselor subculturi, comportamentul politic al Europei interbelice în care s-a integrat și România este aberant. „E o materie gingașă aceasta a trecerii de la o concepție la alta, de la o stare de idei la alta – căci fiecare concepție atrage după sine o întreagă lume de idei, de stări mintale – iar istoricul ar trebui să urmărească cu sporită atenție momentul articulării unei lumi cu cealaltă.”²³ Aici nu este vorba de a găsi alibiuri politice ori de a justifica ceea ce e de condamnat, ci de a găsi criterii juste de evaluare a culpei și responsabilității. A judeca global și fără criterii discriminatorii ne plasează pe noi înșine într-o lume a intoleranței pe care credem că o condamnăm. Cine privește istoria în termeni de culpă și responsabilitate trebuie să-și întemeieze analizele locale pe un model teoretic asumat explicit, pe o teorie și o filozofie explicite a istoriei așa cum de pildă Karl Jaspers a procedat pentru a analiza culpa germană.²⁴

Cine parcurge opera filosofică a lui Noica și face o lectură cu scopul de a înțelege și evalua critic propunerile sale teoretice va fi surprins să constate faptul că viața sa de om obișnuit, comportamentul politic și angajamentele fortuite din tinerețe, domiciliul obligatoriu, bătăile și umilințele provocate de Securitate și îndurate cu stoicism și *fără resentimente*, închisoarea și excluderea socială și civică nu i-au pervertit acestuia reacțiile de animal metafizic nici în clipa în care a analizat date valorice sensibile, cum sunt cele legate de identitate și de propriile credințe comunitare. Oare câți dintre comentatorii furioși pe felul în care și-a trăit Noica viața ar putea scrie o carte atât de senină,

²³ Constantin Noica, *De Caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 15.

²⁴ A se vedea, Karl Jasper, *Conștiința culpei*, în vol. *Texte filosofice*, Traducere din limba germană și note de George Purdea, București, Editura Politică, 1986, pp. 34-79.

cum este *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*, despre anii de pușcărie pe care i-a făcut pentru vina de a fi citit și comentat cărți împreună cu prietenii săi?

În calitate de animal metafizic, Noica ne provoacă gândirea cu seria de tematizări identitare orientate multiplu –, dar abordate unitar din perspectiva unei ontologii fondate neoclasice pe dualitatea metafizică formală Unu–Multiplu spiritului – și apte să răspundă la întrebări existențiale de genul: Cum este posibilă producerea creației și a noului? Ce înseamnă întâlnirea cu sine și cu celălalt în aceeași conștiință? Care este sensul unei spiritualități românești și al unei filosofii românești?

Toate aceste fapte impun în ordine metodologică anumite *precondiții* ale cercetării gândirii filosofice noiciene. În primul rând, trebuie îndeplinită *precondiția compatibilității*, aptă să producă cercul hermeneutic în absența căruia nu se poate institui o interpretare în marginile adevărului. Această precondiție este îndeplinită dacă cercetătorul împărtășește, într-un fel sau altul, o parte dintre *supozițiile* de bază ale gândirii filosofice noiciene, respectiv convingerile, intențiile și credințele sale filosofice. În astfel de situații „planul afectiv primează și argumentul nu e decât un auxiliar al acestei credințe intime”²⁵. De pildă, *înțelegerea* scrierilor identitare ale lui Noica este legată de admiterea prealabilă a existenței unui *interes filosofic* pentru ceea ce Noica numește „materialul românesc de reflecție”, sedimentat, pe de o parte, în toate formele de expresie a culturii tradiționale, țărănești (așa cum procedează istoricii literari, folcloriștii, etnograful, sociologii ce inițiază investigații *nemijlocite* asupra lui), dar și în formele culte de exprimare a acestui „material” (de la primele scrieri cu conținut teologic și cronicari, la Neagoe Basarab, Cantemir și la construcțiile filosofice autohtone). „... mai are cercetătorul filosofic drept să *ocolească* materialul românesc? Dacă materialul acesta românesc se cere luminat din toate unghiurile, e timpul să recunoaștem, în el, partea care revine filosofiei. Poate că ne vom deprinde mai bine a învăța filosofia Apusului în clipa în care vom

²⁵ Constantin Noica, *Semnele Minervei. Publicistică, I 1927-1929*, Ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Humanitas, 1994, p. 69.

sta în fața sarcinii de a limpezi gândirea românească... filosofia românească trebuie să-și rețină dreptul ei de explorare. Fără aceasta ea nu-și va cunoaște niciodată izvoarele și va apărea ca o simplă reușită individuală uneori, așa cum e gândirea unui Conta, sau ca o neputință colectivă, așa cum hotăra, cu profetia unui duh al pustiului, Titu Maiorescu.”²⁶

Prin urmare, pentru a ne menține în aceeași tematică, precondiția compatibilității necesară înțelegerii gândirii identitare a lui Noica are în vedere, în primul rând, adevăratul la idealul de cunoaștere filosofică formulat în termenii: „sarcina de a limpezi gândirea românească”, o opțiune ce îndreaptă investigațiile reflexive către un itinerar contrar filosofiei oficiale, în principal, universitară. Să recunoaștem, o sarcină greu de dus ieri, dar mai cu seamă azi, întrucât filosofia oficială românească, universitară (se înțelege că facem abstracție de practicarea ideologică a filosofiei sub forma materialismului dialectic și istoric) a fost și este orientată *bovaric*, încă de la Titu Maiorescu, către cele mai recente comentarii ale tradiției filosofice și, deopotrivă, către *noutățile* filosofice ce apar totdeauna, desigur, în spațiul culturilor cu o foarte bogată tradiție filosofică.²⁷

Precondiția compatibilității este intim corelată cu o altă opțiune metodologică inițială ce formulează cerința de a aborda, înainte de toate, gândirea lui C. Noica în *termeni proprii*. Metodologia în cauză asigură coerență cercetării, întrucât autorul interpretat nu este luat ca *pretext* pentru diverse aventuri hermeneutice ale interpretului doritor să găsească în textul de interpretat propriile idei. Înțelegerea gândirii

²⁶ Constantin Noica, *Pentru o altă istorie a gândirii românești. În marginea Învățăturilor lui Neagoe Basarab*, în vol. *Pagini despre sufletul românesc*, București, Editura Humanitas, 2008, p. 47.

²⁷ În centrul acestui model de filosofie oficială tronează, alături de ideea competenței (a fi în „curentul științei”) – „... pentru cel ce suie... treptele unei catedre universitare, nu-i rămâne decât o singură preocupare de frunte: aceea de a cerceta scrierile noi, dezvoltările proaspete, descoperirile care privesc obiectul catedrei sale” – și ideea de impersonalitate: „datoria unui profesor nu este de-a vă impune sistemul vreunui filosof, oricare ar fi el; a da metoda sigură în căutarea adevărului și nimic mai mult, aceasta este datoria unui profesor...” A se vedea: Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, Ediție îngrijită de Alexandru Surdu și Grigore Traian Pop, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1980, p. 3-5.

lui Noica „în termeni proprii” înseamnă, pe de o parte, că accentul interpretativ este pus pe *înțelegere*. Mai precis, exegeza de față propune o grilă de lectură plecând de la datele de context ale gândirii lui Noica cu gândirea sa cu tot, într-un cerc hermeneutic în care actul înțelegerii este dominant. Pe de altă parte, „înțelegerea în termeni proprii” implică și o coincidență de metodă. Astfel, dacă Noica utilizează metoda descrierii fenomenologice vom aplica și noi, pentru compatibilizare, aceeași poziționare atitudinală a minții legată de descrierea și experimentarea fenomenelor de conștiință. Tot astfel vom proceda și în cazul analizelor conceptuale și logice.

În sfârșit, „înțelegerea în termeni proprii” înseamnă, pe urmele lui Richard Rorty, și utilizarea sistematică în actul interpretării a distincției între *înțeles* și *semnificație*. „... să limităm cel dintâi termen la ceea ce se armonizează cu intențiile autorului în jurul momentului compoziției, folosind *semnificație* pentru locul textului în alt context.” După Rorty, descoperirea „înțelesului” tradiției, adică raportarea la intențiile proprii ale textelor filosofice, cade în sarcina „istoricilor”, în vreme ce deslușirea „semnificației” și, în cele din urmă a adevărului, cade în sarcina „filosofului”. Acesta din urmă, „filosoful” care se raportează la tradiție, gândește împreună cu filosofii trecuți în neființă, „conversează” cu ei, le corectează tezele și argumentele sau îi acceptă în funcție de problemele pe care le deschide pentru a fi rezolvate. Astfel, tradiția filosofică poate și este efectiv făcută a noastră, rescrisă de noi, prin trei modalități încrucișate, „genuri” de reconstrucție teoretică. Prima formă de reconstrucție este *istorică* și pune în acțiune *înțelegerea* tradiției în proprii termeni. A doua formă de reconstrucție („gen filosofic”) este *rațională* și vizează *semnificația*, adică plasarea vechilor texte filosofice în noi contexte problematice ce aparțin contemporaneității. Apoi, a treia formă de reconstrucție este *canonică*, fiind reprezentată de marile construcții filosofice sistematice, „povestiri cuprinzătoare”. Acest gen vizează filosofia ca întreg și este, spune Rorty, ceva ce ține de *istoria spiritului* (*Geistesgeschichte*), de filosofie în ansamblul ei.²⁸

Prin urmare, recursul la „momentul compoziției”, pentru a utiliza expresia lui Rorty, trebuie să premeargă oricăror intenții

²⁸ *Ibidem*, pp. 192-196.

hermeneutice și, în acest caz, gândirea de tinerețe a lui Noica trebuie raportată la sursele și motivațiile ei *istorice*, care trebuie descifrate și văzute ca orizonturi prealabile ale comprehensiunii. Recursul la istorie, așadar, se impune ca primă etapă a actului de interpretare pentru a degaja *pre-judecățile*, în sensul hermeneuticii lui Gadamer, ce au constituit „substanța” gândirii identitare noiciene. Căci, așa cum remarcă îndreptățit Gadamer, „istoria nu ne aparține, ci noi îi aparținem acesteia. Cu mult înainte de a ne înțelege pe noi înșine printr-o reflecție retrospectivă, facem acest lucru în mod firesc în cadrul familiei, societății și statului în care trăim. Focarul subiectivității este o oglindă ce deformează. Reflecția de sine a individului e doar o pălpăire în circuitul închis al vieții istorice. *De aceea, prejudecățile individului sunt realitatea istorică a ființei sale într-o măsură mai mare decât judecățile sale* (s.a.)”²⁹.

Care au fost, prin urmare, *pre-judecățile* sau, în expresie gadameriană, condițiile comprehensiunii ce au modelat tematic gândirea filosofică timpurie a lui Noica?

Răspunsul poate fi dat *doar* dacă interpretăm datele de context ale gândirii noiciene timpurii și ale modului în care Noica însuși, prin creația sa filosofică, a modelat la rândul său aceste date, desenând astfel un cerc hermeneutic apt să susțină operația de comprehensiune a gândirii timpurii a lui Noica văzută ca întreg. Pentru ca metodologia pusă în operația înțelegerii filosofiei de tinerețe a lui Noica să fie mai sugestivă, vom invoca exemplul lui Gadamer folosit pentru a ilustra procedura interpretării în cerc prin analogia cu învățarea unei limbi străine. „Procesul ne este cunoscut din experiența învățării unei limbi străine. Aflăm aici că trebuie să «construim» o propoziție înainte de a încerca să înțelegem sensul global al propoziției potrivit semnificației sale lingvistice. Acest proces de construcție este însă dirijat la rândul său de o expectanță de sens ce provine din înlănțuirea elementelor prealabile. Firește că această expectanță trebuie corectată de câte ori textul o cere. Rezultă de aici că expectanța este reconfigurată, iar textul se închide formând unitatea unei opinii din perspectiva unei alte

²⁹ Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, Traducere de Gabriel Cercel și Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, București, Editura Teora, 2001, p. 212.

expectanțe de sens. Mișcarea înțelegerii se desfășoară mereu dinspre întreg către parte și înapoi către întreg. Sarcina ce ne revine este lărgirea concentrică a unității sensului înțeles. Criteriul corectitudinii înțelegerii este armonizarea tuturor detaliilor astfel încât să formeze un întreg. Absența unei astfel de armonizări duce la eșuarea comprehensiunii.”³⁰

2. Tânăra generație – critica tradiției și programul reevaluării valorilor

Fără îndoială, una dintre precondițiile esențiale înțelegerii gândirii timpurii a lui Noica constă în plasarea acesteia într-un cerc hermeneutic trasat de idealurile cărturărești ale „tinerei generații” – unitate de forțe intelectuale solidarizate în jurul valorii-scop de transformare și remodelare a *culturii (tradiționale) românești de supraviețuire* într-o *cultură competitivă valoric*, cu evoluție *voluntară*. Din perspectiva acestor idealuri, termenul colectiv „tânăra generație” semnifică o încercare solidară a unui grup de tineri ce împărtășeau convingerea că practicile culturale românești de toate genurile trebuie să se înscrie în canonul universalist al culturii europene prin adâncirea în propria specificitate scrutată insuficient de generațiile intelectuale anterioare dominate, de obiective practice și militantism politic.

„Tânăra generație” nu propunea *doar* o altă interpretare a faptelor de creație culturală, venită din partea unor tineri în căutarea identității lor de grup, cât mai degrabă o *schimbare de perspectivă* privind fundamentele și scopurile practicilor culturale românești. Pe scurt, de prezența „tinerei generații” în lumea culturală românească dintre cele două războaie mondiale este legată o schimbare de paradigmă culturală, un moment de discontinuitate față de practicile culturale anterioare și, deopotrivă, de instituire a unor noi practici inclusiv la nivel filosofic. C. Noica este produsul acestei generații pe care el însuși a modelat-o *filosofic* alături de Nae Ionescu și Mircea Vulcănescu.

Ca fenomen intelectual, „tânăra generație” își are rădăcina atât în dinamica marilor culturi occidentale, care se aflau în deruta valorică produsă de *iraționalitatea* Primului Război Mondial încheiat cu

³⁰ Ibidem, p. 222.

pierderi de vieți umane și suferințe ce nu puteau fi justificate rațional și moral, cât și în realitățile românești de după Marea Unire din 1918. „Războiul a însemnat în primul rând trăire și mai puțin experiență intelectuală, discurs justificator ori acuzator, purtat la nivelul ideii. Războiul, ca experiență maximală a iraționalității umane, descalificase măcar pentru o generație un întreg sistem de valori și mentalități fundamentat pe încrederea în rațiune și în idee.”³¹

Sub raportul intensiunii, expresia „tânăra generație” acoperă determinații multiple, imposibil de surprins într-o definiție, căci, așa cum afirmă Mircea Vulcănescu, „ideea de generație nu e un concept formal perfect definit, ci numai un concept statistic.”³²

Din păcate, nici până astăzi nu avem o monografie dedicată fenomenului, în condițiile în care „problematica tinerei generații a fost centrală în viață spirituală a momentului interbelic. A fost obiect al meditării, al elaborării și al tensiunii cultural-ideologice, mai ales în deceniul 1927-1937. În hora ei s-au prins toate cele trei generații culturale: vârstnică, matură și tânără”³³. Bibliografia dezbaterii este impresionantă³⁴ și necesită un studiu separat dincolo de intențiile care animă paginile de față. În cele ce urmează ne vom opri asupra

³¹ Emil Stan, *Vocația paideică a filosofiei românești*, București, Editura Paideia, 1999, p. 69.

³² Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație. Crize vechi în haine noi. Cine sunt și ce vor tinerii români?*, Cuvânt înainte de Dorin Liviu-Bîțfoi, Ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Compania, 2004, p. 50.

³³ *Ibidem*, Marin Diaconu, *Notă asupra ediției*, p. 15.

³⁴ Dora Mezdrea a pus la dispoziția cercetătorului culturii românești materialul documentar, ordonat cronologic și descris succint, pentru ce a însemnat „dezbateră generaționistă” în întreaga cultură interbelică între anii 1922 și 1941. A se vedea: Dora Mezdrea, *Nae Ionescu. Biografia, Volumul III*, Brăila, Muzeul Brăilei, Editura Istros, 2003, cap. *Noua generație (II)*, pp. 372-490. A se vedea și Marin Diaconu, *Note, comentarii, variante*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Opere, I, Dimensiunea românească a existenței*, Ediție îngrijită de Marin Diaconu, Prefață de Eugen Simion, București, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, 2005, pp. 1217-1218. Totodată, trebuie urmărită și sistematizarea propusă de Constantin Schifirneț în lucrarea *Generație și cultură*, București, Editura Albatros, 1985. Pentru înțelegerea relațiilor complexe dintre Noica și membrii de vârf ai „tinerei generații”, inclusiv pentru înțelegerea atmosferei intelectuale și ideologice interbelice în cuprinsul căreia Noica avea o „voce” distinctă, consultarea lucrărilor lui Ion Dur ține de o sarcină documentară de prim ordin. A se vedea: Ion Dur, *Noica între dandysm și mitul școlii*, București, Editura Eminescu, 1994, și Ion Dur, *Noica. Portretul gazetarului la tinerețe – de la etica lui „nu” la reclusiunea spirituală*, Sibiu, Editura Săeculum, 1999.

sistematizării conceptuale pe care Mircea Vulcănescu o face acestei expresii, urmând ca apoi să plasăm gândirea identitară a lui Noica în contextul *mutației valorilor*, programul explicit al „tinerei generații”.

Problema generației „fusesse mult discutată prin anii '20”. Cezar Petrescu spunea că acest cuvânt, *generație*, devenise o monedă care trecuse prin prea multe mâini și își pierduse relieful. Într-un articol intitulat *Războiul generațiilor*, el susținea că diferențele de vârstă nu sunt importante și ceea ce separă oamenii în tabere diferite e întrebarea dacă gândirea lor e sau nu contemporană. Oamenii care posedă o *sensibilitate extremă*, care sunt *devorați de aceeași neliniște interioară*, care sunt la curent cu problemele spirituale contemporane constituie *actuala generație*.³⁵

Ceea ce părea un concept banal, „tânăra generație”, a devenit odată cu apariția celor douăsprezece foiletoane semnate de tânărul Mircea Eliade sub titlul *Itinerariu spiritual*³⁶, în paginile ziarului „Curentul” (1927), expresia în jurul căreia a avut loc timp de mai bine de un deceniu o dezbatere generalizată la nivelul întregii culturi române. „Am scris aceste douăsprezece foiletoane ca un itinerar spiritual al generației tinere, adică al celor care fuseseră copii sau adolescenți în timpul războiului și aveau acum, în 1927, între 20 și 27 de ani.”³⁷

În esență, dincolo de alte detalii, Eliade susținea că la nivelul întregii culturi europene, cu particularități și în cultura noastră,

³⁵ Mac Linscott Ricketts, *Rădăcinile românești ale lui Mircea Eliade. Copilăria și tinerețea (1907-1933)*, Vol. I, în românește de Virginia Stănescu și Mihaela Gligor, București, Editura Criterion Publishing, 2004, p. 249. A se vedea subcapitolul, *Dezbateri asupra tinerei generații*, pp. 249-266, care propune o istorie factuală a momentului declanșării disputei cu pricina, a protagoniștilor și a temelor care i-au dat consistență și duranță.

³⁶ A se vedea: Mircea Eliade, *Itinerariu spiritual*, în vol. *Profetism românesc*, București, Editura Roza Vânturilor, 1990. De asemenea, cititorul are la dispoziție toate articolele publicate de Mircea Eliade în anul 1927 (anul debutului problematicii „tinerei generații”), în vol. Mircea Eliade, *Itinerariu spiritual. Scrieri de tinerețe, 1927*, Îngrijirea ediției și note de Mircea Handoca, București, Editura Humanitas, 2003.

³⁷ Mircea Eliade, *Memorii 1907-1960*, Ediția a II-a revăzută și indice de Mircea Handoca, București, Editura Humanitas, 1997, p. 136.

sfârșitul Primului Război Mondial a însemnat prăbușirea întregii table de valori în care au crezut vârstnicii. „Mitul progresului infinit, credința în rolul decisiv al științei și industriei, care trebuiau să instaleze pacea universală și justiția socială, primatul raționalismului și prestigiul agnosticismului – toate acestea se spulberaseră pe fronturile de luptă. Iraționalismul, care făcuse posibil și nutrise războiul, se făcea acum simțit și în viața spirituală și culturală occidentală... Criza în care intrase lumea occidentală îmi dovedea că ideologia generației războiului nu mai era valabilă.”³⁸

Criza profundă a valorilor era, așadar, a întregii Europe culturale pe care Mircea Eliade o lua ca reper în analiza de sine a faptelor culturale românești de dinainte și după război. Pe de altă parte, „tânăra generație” trebuia să se autodefinească nu numai în raport cu criza europeană a valorilor vârstnicilor, ci și cu criza acestor valori în contextul particular al culturii românești. „Spre deosebire de înaintașii noștri, care se născuseră și trăiseră cu idealul reîntregirii neamului, noi nu mai aveam un ideal de-a gata făcut la îndemână. Eram liberi, disponibili pentru tot soiul de experiențe... Ele ni se impuneau printr-o fatalitate istorică. Eram prima generație românească necondiționată în prealabil de un obiectiv istoric de realizat. Ca să nu sombrăm în provincialism cultural sau în sterilitate spirituală, trebuia să cunoaștem ce se întâmplă, pretutindeni în lume, în zilele noastre.”³⁹

Tema generației este continuată de Mircea Eliade în seria de articole *Scrisori către un provincial*, apoi în diverse alte articole apărute în perioada în care se afla încă în țară, înainte de anii pribegiei, culminând cu o serie de texte apărute în exil în deceniile ce au urmat celui de-al Doilea Război Mondial.⁴⁰ Revenirile, îndreptate

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, pp. 136-137.

⁴⁰ A se vedea: Mircea Eliade, *Scrisori către un provincial*, o serie de articole grupate de editorul Dan Zamfirescu sub titlul *Destinul culturii românești*, apărute în vol. *Profetism românesc*, București, Editura Roza Vânturilor, 1990. De asemenea, trebuie consultate volumele: Mircea Eliade, *Profetism românesc* (2). *România în eternitate*, culegere de articole scrise în perioada 1934-1938, realizată de Nicolae Georgescu, București, Editura Roza Vânturilor, 1990, și Mircea Handoca, *Viața lui Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002, în mod special cap. I, *Secvențe biografice*, pp. 22-83.

către criticii săi, sunt tot atâtea precizări privind „tânăra generație” („conflictul pornise de pe poziții spiritualiste: era vorba de un *sens al existenței*, de o concepție a libertății spirituale, de o nouă valoare dată omului”), radiografii ale realizărilor acestei generații care „a primenit toate disciplinele, a demască improvizația și semidoctismul înaintașilor, a făcut lucrări care calitativ sunt superioare creațiilor înaintașilor”⁴¹, dar și precizări conceptuale comparative din care nu lipsesc asocieri cu profeții biblice – cei care au formatat un sens spiritual „terorii istoriei” prin proiecția vieții în viitor, „întruchipând astfel modelul perfect pentru orice act de credință autentic”⁴².

În sinteză, Mircea Eliade nu numai că impune perioadei interbelice tema generației ca o temă centrală de reflecție, dar îi fixează și *direcția* în care trebuie înțeleasă. Astfel, prin expresia „tânăra generație”, Eliade ne îndeamnă să înțelegem o totalitate organică de manifestări culturale, intelectuale și spirituale prin care cultura română de după Primul Război Mondial, în contextul unei schimbări radicale de valori, dobândește o *nouă conștiință de sine* prin asumarea *creatoare* a tablei valorice comune întregii Europe postbelice. Conștiința de sine a acestei generații devine solidară cu ideea conștiinței de sine a culturii românești rezultată din acest proces de mutație a valorilor și transformată concomitent în principii de *acțiune* culturală orientate către marile modele de umanitate oferite de cultura universală. „Ceea ce Eliade considera drept orientare generală a generației sale este *umanismul*, dar nu cel clasic... accentul pe care tinerii l-au dat în viața, gândirea și opera lor omului ca atare, insului, experienței umane... un *umanism* general, universal, omenesc, deasupra istoriei și claselor sociale...”⁴³

Mircea Eliade subliniază că nu este vorba doar despre constatarea neutrală a unor realități valorice schimbate, ci despre realități normative, despre o *datorie* liber asumată, despre *misiune* culturală și intelectuală, pe scurt, despre un mod de viață. „Tânăra

⁴¹ A se vedea: Mircea Eliade, *Generația în pulbere* în vol. *Profetism românesc*, pp. 128-132.

⁴² *Ibidem*, articolul *Catastrofă și mesianism (Note pentru o teologie a istoriei)*, p. 137.

⁴³ Mac Linscott Ricketts, *Op. cit.*, p. 610.

generație” se autodefinește prin *creație* și *obsesia sintezei* valorice; ea este, în egală măsură, europeană și românească; este o conștiință asumată ca mod de a fi și a trăi. „Destinul nostru era exclusiv cultural. Aveam de răspuns la o singură întrebare: suntem sau nu suntem capabili de o cultură majoră, sau suntem condamnați ca să producem ca până la 1916, o cultură de tip provincial traversată meteoric, la răstimpuri, de geniuri solitare ca Eminescu, Hajdeu, Iorga? Apariția lui Vasile Pârvan, L. Blaga, I. Barbu, Nae Ionescu... îmi confirmase încrederea în posibilitățile creatoare ale neamului românesc.”⁴⁴

Acest tip de gândire, care pune în identitate sensul individual al vieții cu sensul colectivității în care te naști, este departe de modul în care ne percepem pe noi înșine, fiind astăzi, pentru foarte mulți dintre noi, aproape incomprehensibil. Mentalitatea noastră individualistă trebuie să facă un efort semnificativ de imaginație pentru a înțelege acest mod de viață ce se identifică cu un ideal colectiv în absența unei perspective politice și a unei acțiuni instituționale. Aici este vorba de acte interioare de convingere și de credință, care dau un sens colectiv vieții individuale și reorganizează câmpul creativ de forțe într-o cultură ajunsă la conștiința de sine prin chiar faptul acestei identificări a individului cu valorile și idealurile colectivității în care trăiește. O conștiință creată din inițiativă proprie și, să recunoaștem, greu de înțeles pentru noi cei de astăzi care concepem viața ca pe realizarea unor proiecte personale de bunăstare aflate, de regulă, în concurență cu proiectele celorlalți semenii. Însă, dacă facem distincția – curentă în lumea interbelică – dintre popor și stat, avem atunci șansa înțelegerii din interior a acțiunilor culturale ale „tinerei generații” și, pe un plan mai general, chiar înțelegerea acelor fapte și angajamente sufletești ce țin de enigmatică gratuitate a comportamentului omenesc ce nu poate fi explicat *doar* prin raporturi de putere ori prin schemele conceptuale reduționiste ale abordărilor ideologice.⁴⁵

⁴⁴ Mircea Eliade, *Memorii*, ed. cit., p. 45.

⁴⁵ Mitul însoțirii și relația paideică magistru/discipol, de pildă, propun o explicație cu mult mai verosimilă asupra solidarității reciproce între membrii „tinerei generații” decât pretenziile lor convingeri și acțiuni politice. A se vedea, Emil Stan, *Vocația paideică a filosofiei românești*, ed. cit. cap. *Dimensiunea paideică și relația magistru/discipol*, pp. 99-160.

**

Conceptele de „generație” și „tânăra generație” au fost precizate și operaționalizate de către Mircea Vulcănescu într-o serie de studii și articole ce permit și *astăzi* o abordare analitică și, deopotrivă, o evaluare a eforturilor de creație culturală și gândire filosofică românească dintr-o perspectivă interioară culturii române moderne.⁴⁶ Mai mult decât atât, prin tematizarea conceptului „generație”, Mircea Vulcănescu pune la îndemâna cercetătorului o concepție evoluționistă asupra culturii românești moderne și un model instrumental de evaluare a prefacerilor ei interne prin raportare la creațiile și valorile culturii occidentale. În mâinile lui Vulcănescu forța explicativă a acestui concept, „generație”, poate fi comparată pentru istoria și filosofia culturii, păstrând proporțiile, desigur, cu forța comprehensivă a conceptului „paradigmă” a lui Thomas Kuhn pentru istoria și filosofia științei, în măsura în care ambele concepte propun un *înțeles analog* raportului dintre continuitate și discontinuitate în lumea creației intelectuale (științifice) și culturale.

Punând în acțiune o perspectivă interdisciplinară și relativistă de analiză („există, așadar, unii oameni, unele evenimente și unele vremi explicabile prin acțiuni de generație. Dar există și altele, în care generația nu aduce nici o explicație. Lucrurile nu pot fi spuse apriori, ci trebuie examinate caz cu caz”)⁴⁷, Vulcănescu distinge șapte sensuri distincte ale conceptului „generație”: sens biologic, sens sociologic, sens statistic, sens istoric, sens psihologic, sens cultural, sens economic.

Importante pentru analiza de față sunt, desigur, sensurile: istoric, cultural și psihologic în măsura în care acest concept, „generație”, reușește să surprindă *unitatea dintre succesiunea fenomenelor temporale individuale și ordinea lor structurală* (esențială în stabilirea unor corelații sistematice – variabile explicative, independente și

⁴⁶ Perspectiva generaționistă în ordonarea istoriei filosofiei românești exercită și astăzi o puternică seducție. A se vedea, Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, București, Editura Paideia, 2002; Vasile Muscă, *Încercare asupra gândirii românești. Schița unui profil istoric*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2002.

⁴⁷ Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație...*, ed. cit., p. 54.

dependente în înțelegerea raportului continuitate-discontinuitate), plecând de la *identitatea de mentalitate* modelată de un fenomen social-istoric de excepție, pe care actorii sociali o împărtășesc în comun. „O generație nu e decât un grup de oameni aproximativ de aceeași vârstă. Și nu faptul vârstei, el însuși, e caracteristic pentru ideea de generație istorică; ci o anumită împrejurare istorică în funcție de vârstă. Faptul caracteristic prin care se definește generația istorică este influența faptelor istorice asupra similitudinilor structurale.”⁴⁸

Sensul istoric al ideii de generație este, firesc, intim legat de sensul psihologic, de faptul că evenimentul istoric este fondator de conștiință, întrucât modelează definitiv natura datelor ei structurale. „Majoritatea celor care suferă înrăurirea maximă a unui eveniment nou fac parte din grupul de vârstă care corespunde perioadei în care mentalitatea nu e definitiv formată.”⁴⁹ Prin urmare, „generația” este o unitate de trei elemente: vârstă, istorie, psihologie; „... nașterea unei generații nu e numai o problemă de vârstă, și nici numai o problemă de influență istorică. Ci întâlnirea amândurora într-o psihologie vie. Lipsa oricăruia dintre aceste elemente poate răpi unei generații orice înțeles precis”⁵⁰.

În alți termeni, trăirea aceluia eveniment fondator de conștiință produce o ordonare a tuturor celorlalte fapte de conștiință în funcție de acesta. Firește că evenimentul istoric fondator este acel moment de scizură istorică care produce o schimbare de atitudine față de valorile-scop la care se raportează valorile-mijloc. Astfel, în înțelegerea identității unei generații, mecanismele biologice (vârsta), și cele istorice (evenimentul fondator care produce răsturnarea ierarhiei între valori-scop și valori-mijloc) se împletesc cu cele psihologice în sensul că împreună se află într-o cauzalitate circulară responsabilă de producerea unui *profil individual* de personalitate.

Cum se explică solidaritatea de gândire și de acțiune între membrii unei generații în condițiile în care ea este formată din *indivizi* cu o personalitate unică și irepetabilă? În ce condiții putem vorbi

⁴⁸ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 52.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 53.

despre o *identitate de mentalitate*, știindu-se că identitatea se referă, în mod propriu, *doar* la relația unei entități cu sine însăși? Apoi, cum se poate armoniza ideea de generație înțeleasă ca *unitate de scop* în manifestări publice în condițiile în care indivizii-componentă își urmăresc realizarea de scopuri pur individuale? Vulcănescu atacă frontal dificultățile semnalate propunând distincția între *sensul spiritual (cultural)* și *sensul politic* al conceptului „generație”. Numai că această dihotomie produce un concept contradictoriu și hibrid, cum se exprimă Vulcănescu însuși, întrucât în intensiunea aceluiași concept se pun la un loc determinații incompatibile: pe de o parte, spiritualul se referă la idei, la entități atemporale identice cu ele însele care odată afirmate intră în conflict cu contrariile lor; pe de altă parte, politicul se referă la multiple acțiuni mundane individuale care *de facto* sunt reciproc contradictorii, fiind negată astfel normativitatea acțiunii comune implicate, *de iure*, în unitatea conceptului. Cum se pot împăca cele două determinații contradictorii?

Vulcănescu propune, în urma unor subtilități argumentative de înalt rafinament, ideea că „există o deosebire fundamentală între similitudinea de natură metafizică a structurilor, a formelor de echilibru spiritual, și coincidența concretă, esențială a membrilor unei generații, unitatea mentalităților. Una e coincidența în *logos*, în lumea temeiurilor spirituale. Alta e coincidența în timpul formelor, în *kairos*.”⁵¹

Prin urmare, dacă distingem între datele de fundal – între „obiectele” de credință („metafizică”) sustrate temporalității, asumptii care sunt împărtășite de toți membrii unei comunități ca fiind lucruri de la sine înțelese – și modul concret, viu, al practicilor spirituale de viață, *kaiotice*, legată de șanse și ocazii ce produc schimbări de la cursul determinist al evenimentelor, în care indivizii se întâlnesc fie în relații de solidaritate fie în relații conflictuale, atunci putem opera cu ideea de generație spirituală, întrucât unitatea și diferența ni se prezintă conștiinței într-un mod necontradictoriu. Reluând ideea în temenii gnoseologici, Vulcănescu ne îndeamnă să facem distincția între condițiile de posibilitate a fenomenelor care aparțin domeniului rațiunilor inițiale și, prin urmare, sustrate prin acest fapt temporalității,

⁵¹ *Ibidem*, p. 56.

și fenomenele ca atare, ce se pot actualiza într-o conștiință individuală într-o manieră prin care ele pot sau nu fi împărtășite cu alții. Așadar, „coincidența în logos”, planul metafizic dat de asumțiile fundamentale ale lumii, de principii prime și unitatea valorilor-scop, cum am spune noi astăzi, de *spațiul intersubiectivității* (care face posibilă solidaritatea colectivă în genere), explică unitatea membrilor unei generații, în vreme ce „coincidența în *kairos*” explică *unitatea de mentalitate* existentă în varietatea acțiunilor individuale. „Există deci posibilitatea de a admite coexistența unui mod precumpănitor de a reacționa al unei epoci cu fenomenul divergențelor spirituale. Ea stă în interesul predominant al unei societăți date. Prin aceasta ni se arată și planul pe care se realizează unitatea unei generații. Acest plan este unitatea de interes dominant, unitatea de problematică... Dacă voim să păstrăm despre generație o idee corespunzătoare faptelor, trebuie să înlăturăm gândul că identitatea de generație implică o identitate absolută de atitudini spirituale, o identitate de soluții și să înlocuim această unitate ca predominarea unui anumit interes, cu predominarea unei anumite problematice. Prin faptul că unitatea spirituală a generației nu e o unitate de soluții nu înseamnă că generația nu are nici un fel de unitate; ci numai că unitatea ei de conștiință, în loc să fie de ordin sistematic, e de ordin problematic. Ceea ce unește tineretul și-i dă forța generatoare în societate nu e atât identitatea a ce crede, cât identitatea problemelor care i se pun, a felului de a ataca, a măștrilor și a materialului la care se referă.”⁵²

Cum arătam, prin conceptul „generație” Vulcănescu propune o concepție evoluționistă asupra culturii românești prin scurte caracterizări a celor șase generații distincte care s-au succedat de la debutul modernității: *generația premergătorilor* (cea cu care începe modernitatea românească propriu-zisă, situată în jurul anilor 1821 și influențată de Școala Ardeleană), *generația pașoptistă*, *generația junimistă*, *generația socială* (cea situată în preajma anului 1907), *generația de foc* (cea din preajma Primului Război Mondial și a Marii Uniri) și *tânără generație*.⁵³ Fiind interesat de o descriere structurală a

⁵² *Ibidem*, pp. 57-58.

⁵³ *Ibidem*, pp. 63-65

„tinerei generații”, Vulcănescu nu se concentrează asupra mecanismelor de trecere de la o generație la alta, mulțumindu-se, cum arătam, cu descrieri sumare și caracterizări globale. În schimb, „tânăra generație” este analizată plecând de la: a) împrejurările caracteristice care au contribuit la formația sufletească a acesteia; b) caracterele dominante ale manifestării acesteia; și, în sfârșit, c) misiunea care îi este proprie.

Economia lucrării nu permite, așa cum ar fi meritat, o prezentare a tuturor determinațiilor pe care Vulcănescu le extrage din analiza istorică și sistematică a conceptului „generație” și, din păcate, nici inițierea unei operații de descriere a caracteristicilor „noii generații”. O observație însă se impune prin evidența ei. Analiza structurală a conceptului „tânăra generație”, așa cum este ea realizată de Vulcănescu, poate fi văzută ca nume pentru ceea ce astăzi se numește *paradigmă culturală*, fapt ce permite stabilirea unei relevante analogii cu perspectiva pe care Thomas Kuhn o propune asupra ideii de schimbare prin revoluție în știință. Tema ar merita un studiu separat pentru că Vulcănescu și Kuhn se întâlnesc într-o *viziune comună*, în ciuda diferențelor care ar putea interzice apropierea între felul lor de a gândi. Similitudinea devine evidentă dacă avem în vedere că ambii cercetători sunt interesați să determine, printr-o analiză a proceselor de modelare a minții profesioniștilor gândirii și culturii (oamenii de știință pentru Kuhn, oamenii de cultură umanistă pentru Vulcănescu), care sunt mecanismele responsabile de producere a continuității și, mai ales, a discontinuității în lumea faptelor creative de conștiință. Dacă trecem dincolo de cuvinte și reținem doar semnificațiile, putem ușor constata că mecanismul de formare a „tinerei generații”, care schimbă radical practica culturală venită prin tradiție, este similar mecanismelor de formare a tinerilor cercetători care schimbă practica științifică. În fond, practicile științifice sunt un caz particular de practici culturale, așa cum subliniază de mai multe ori Kuhn, iar conceptul de „generație” al lui Vulcănescu are în vedere și practicile științifice care nu sunt neutrale cultural, în vreme ce conceptul „paradigmă” al lui Kuhn poate fi aplicat și practicilor culturale în general care sunt, într-un fel sau altul, modelate de practica științifică normală. Descrierea în detaliu a modului în care „tânăra generație” a produs o schimbare radicală de practică culturală prin comparație cu generațiile anterioare, în mod special cu generația lui Titu Maiorescu

sau cu „generația de foc”, pe fondul ideii de criză, îl apropie pe Vulcănescu de considerațiile pe care le face Kuhn în legătură cu „schimbarea privirii”, cu „programările neuronale” produse de cunoștințe, ori cu ideea de schimbări perceptuale (a *gestaltului* vizual). „... în timpul revoluțiilor (științifice n.n.), oamenii de știință văd lucruri noi și diferite când examinează cu instrumente familiare zone pe care le-au mai examinat înainte. Este, mai degrabă, ca și cum comunitatea profesională a fost dintr-odată transportată pe o altă planetă, unde obiectele familiare sunt văzute într-o lumină diferită, alături de obiectele nefamiliare. Firește că nu se întâmplă ceva asemănător: nu survine nici o transplantare geografică; în afara laboratorului viața cotidiană continuă ca și înainte. Totuși schimbările de paradigmă îi determină pe oamenii de știință să vadă într-un mod diferit lumea în care este angajată cercetarea lor. În măsura în care singurul lor contact cu lumea se realizează prin ceea ce văd și fac, am putea spune că, după o revoluție, oamenii de știință se află în fața unei lumi diferite.”⁵⁴ Vulcănescu subliniază la tot pasul că aceeași lume românească văzută de generația lui Titu Maiorescu este radical diferită de modul în care este văzută de „tânăra generație”, sugerând ceea ce Kuhn afirmă explicit: „Omul de știință care adoptă o nouă paradigmă este mai curând un om care poartă lentile inversate decât un om care interpretează.”⁵⁵

Prin urmare, „tânăra generație”, cum arătam, este numele unei schimbări de perspectivă, a unui nou mod de a vedea și de a valoriza practica culturală românească la toate nivelurile și *nu* doar un nou mod de interpretare a faptelor culturale.

În sinteză, plecând de la recomandările lui Vulcănescu și Kuhn, cercetările istorice de orice natură, pentru a fi relevante, trebuie să facă distincția metodologică între cadrele de gândire și de sensibilitate care susțin și se identifică în același timp cu ceea ce numim „paradigmă culturală” ori „epocă istorică”, și manifestările lor concrete, actualizarea permanentă a potențialului acestor cadre în stări vii de conștiință.

⁵⁴ Thomas Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, Traducere din engleză de Radu J. Bogdan, Studiu introductiv de Mircea Flonta, București, Editura Humanitas, 2008, p. 177.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 187.

Simplu spus, astfel de cercetări trebuie să se fundeze pe distincția între *precondiții ale sensului și producerea și actualizarea sensului* sau, în alte cuvinte, între ceea ce este *implicit* și *explicit* în orice proces de cunoaștere. Cadrele de gândire, marile supoziții ale gândirii și sensibilității, *deja*-ul pre-judecăților cu rol de „predeținere a adevărului” (numite de Vulcănescu cu expresia „structură spirituală”, *logos*, iar de Kuhn, „paradigmă”, un fel de soft al programărilor neuronale) apar *implicit* în actele de vorbire și cunoaștere *explicită* a oamenilor vii, reali. Când rostim, de pildă, explicit cuvântul „naționalism” noi *deja* am atribuit un înțeles *implicit* acestui cuvânt. Noi *deja* știm ce înseamnă acest cuvânt, chiar dacă totalitatea contextelor în care este folosit nu ne este cunoscut.

Tot astfel se întâmplă cu toate celelalte concepte generice care-și dezvăluie înțelesul explicit în sensuri *deja* instituite implicit. În fond, omul „vede” în lucruri *sensurile* pe care el însuși le pune în acestea. Prin urmare, *înțelesurile implicite au rol modelator asupra rețelei conceptuale explicite*. În contextul acestor înțelesuri de fundal, pre-judecăți în sens hermeneutic, se plasează orice act de înțelegere îndreptat spre deslușirea semnificației conceptelor generice.

În acest context al trecerii de la o paradigmă la o altă paradigmă, de la o generație la o altă generație, de la ceea ce Kuhn numește „criză și răspunsul la criză”⁵⁶, prin urmare, într-o perioadă în care au loc schimbări ale cadrelor de gândire și sensibilitate și ale precondițiilor de sens, trebuie să plasăm scrierile de tinerețe ale lui Noica.

„Tânăra generație” este o generație de frontieră, intraparadigmatică, doritoare în a întemeia o paradigmă proprie care se prefigura *deja* în conștiința de sine a ei, prin aspirații dar și prin realizări, în numele căreia sunt chestionate tocmai cadrele de gândire, precondițiile de sens ale paradigmei culturale a „bătrânilor”. Remarcile lui Vulcănescu sunt, și în acest caz, esențiale: „Prin război, generația tânără a suferit o spărtură interioară. Într-adevăr, ea a fost crescută într-o ierarhie de valori: respectul vieții omenești, ca suprem bine, și libertatea ca mijloc

⁵⁶ Vezi, Thomas Kuhn, *Op. cit.*, cap. VI-VIII, *Anomalia și emergența descoperirilor științifice, Criza și emergența teoriilor științifice, Răspunsul la criză*, pp. 115-156.

desăvârșit, pe care le-a văzut dezmințite de aceia care o crescuseră în ele... de ce să ne mirăm, atunci, că tot tineretul acestei țări poartă în sufletul lui această spărtură care îl definește și e însuflețit de voința de a nu se mai lăsa amăgit de cuvinte, nici de gânduri, ci de a încerca totul de-a dreptul?”⁵⁷

Personajele „tinerei generații” sunt plasate istoric între cele două evenimente care au schimbat radical fața lumii, cele două războaie mondiale care s-au succedat la o distanță de douăzeci de ani, încercând fără succes, să realizeze o trecere de la o paradigmă culturală la alta. Am putea spune că în ordine istoric-culturală această generație este intraparadigmatică, plasată între opțiuni polare imposibil de armonizat în lipsa datelor de fundal, a unor precondiții de sens. Ea este o generație „între”, o generație a intervalului preocupată, ca și omul Renașterii, de dobândirea unității ori de concilierea între regiuni ontologice distincte decupate de credință, revelație, iubire, mistică și rațiune vs. știință, cunoaștere argumentativă și experimentală.

„Tânăra generație” este numele unei rupturi interioare în intimitatea unor tineri cu înzestrări excepționale, obsedați de a cuceri, prin creații personale, o sinteză a contrariilor omului european care de la Renaștere încerca să armonizeze predeținerea adevărului creștin cu cercetarea și experimentarea științifică a acestuia. Perenitatea și precaritatea erau trăite dramatic în conștiințele individuale ale membrilor „tinerei generații”, stări interioare greu de înțeles și de împărtășit de către noi, cei care căutăm astăzi salvări personale în ideea consumului nestăvilit și a divertismentului generalizat, antidot împotriva oricăror sfâșieri lăuntrice. Se poate găsi o cale de unificare între adevărul redemptiv, cel care salvează sufletele, și căutarea științifică și experimentală a unui adevăr ce se depărtează de noi pe măsură ce ne apropiem de el? Nu întâmplător una dintre temele filosofice fundamentale ale „tinerei generații” este *echilibrul spiritual*, temă obsesivă pentru Nae Ionescu, mentorul filosofic de necontestat al ei, și continuu reluată de C. Noica. Am putea chiar formula ipoteza că însăși ideea de *întru*, operatorul ontologic teoretizat de Noica la maturitate cu scopul de a unifica necontradictoriu ființa cu devenirea,

⁵⁷ Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație*, ed. cit. p. 69.

își află originea în zbaterile generației care dorea dobândirea în viață a unității dintre perenitate și precaritate. Vom reveni pe larg asupra acestei chestiuni când vom analiza gândirea dialetheistă ce face posibilă sinteza opușilor perenitate vs. precaritate (eternitate vs. istoricitate), modelul de înțelegere pe care Noica îl pune în fața „tinerei generații”.

Plasarea gândirii lui Noica în contextul perspectivist instituit de „tânăra generație” devine astfel, cum arătam, o precondiție a înțelegerii. Atunci când vorbim despre „tânăra generație” vorbim și despre Noica însuși pentru că, așa cum sunt toți membrii ei, și el este atât agent, cât și pacient. În fond, toate generațiile se construiesc pe sine și devin ceea ce sunt prin actualizarea unor potențe care la rândul lor sunt stimulate de realizări.

Se vedește, astfel, că prescripția metodologică „înțelegerea în termeni proprii” trebuie opusă interpretărilor ideologice care sunt anistorice, rupte de context, teziste și abstracte, ratând șansa adecvării ideilor la lucruri. Astfel de abordări spun mai multe despre interpret decât despre obiectul interpretării. Prin urmare, în contextul perspectivei instituite de „tânăra generație” trebuie să se plaseze cercetătorul însuși pentru a crea cercul hermeneutic al înțelegerii *din interior* a unei paradigme culturale care a dispărut din istorie, ca *precondiție de sens a lumii*, odată cu instaurarea comunismului. Desigur că ea a supraviețuit în conștiința celor câțiva reprezentanți încă în viață ai „tinerei generații”, din exil și din țară, devenind istorie și material de analiză pentru cei interesați. Ceea ce a rămas din această paradigmă sunt *doar* cuvintele, nu și înțelesurile. Or, abordările ideologice sunt vrăjite de cuvinte, uitând că sensurile lor nu se stabilesc arbitrar ci, cum ar spune Wittgenstein, în jocuri de limbaj, în sisteme de întrebări ale cuvintelor care sunt produse, la rândul lor, de diverse forme de viață.

3. Cotitura subiectivistă și primatul experienței

Filosofia de tinerețe a lui C. Noica s-a format în interiorul unei paradigme subiectiviste de gândire, inițiate de Nae Ionescu în

primele decenii ale secolului al XX-lea, responsabilă de producerea unei cotituri în practicarea filosofiei înseși, într-un plan mai general, și a altor practici culturale umaniste. „... timpul nostru este pe toate planurile, o *întoarcere la subiect*... Întoarcere peste tot: în politică aceasta se numește falimentul teoriei... și primatul omului; în școală se numește «respectarea individualității elevului»; în cunoaștere se numește «subiectivism»; în morală se numește «personalism»; chiar în teologie există o tendință de antropologism... iar știința însăși merge și ea către un relativism... Iată cum se întoarce omul la om, spiritul la spirit. Încotro merge cugetul contemporan? Merge către sine!»⁵⁸

Cercetătorul interesat de înțelegerea din interior a creației timpurii a lui Noica trebuie să radiografieze cu obiectivitate, înainte de a face evaluări, datele acestei cotituri, operație intelectuală ce se înscrie în ceea ce am numit, în ordine metodologică, condiția compatibilității hermeneutice. Am putea spune că datele de fundal ale curentului cultural numit „tânăra generație” s-au coagulat în jurul paradigmei subiectiviste de gândire inițiate de Nae Ionescu, ceea ce obligă la o cercetare solidară a acestor fenomene. Motivația este, în fond, elementară. „Tânăra generație” și-a găsit în Noica purtătorul ei *filosofic* de cuvânt, rol explicit asumat de Noica însuși. În numele acestei generații, Noica propune o reînnoire metodologică a practicării înseși a filosofiei românești în acord cu marile modele ale gândirii universale, convins fiind că românii au ceva semnificativ de spus și în acest univers al iubirii de înțelepciune. Există, cum se va remarca, o unitate evidentă între proiectul (re)construcției culturale românești propusă de „tânăra generație” și modelul subiectivist de gândire filosofică inițiat de Nae Ionescu și continuat apoi, pe o cale proprie, de C. Noica. Simplu spus, procesul de (re)construcție culturală întreprins de „tânăra generație” își găsește fundamentul în cotitura subiectivistă a filosofiei.

⁵⁸ Constantin Noica, *Încotro merge cugetul contemporan*, în vol. *Echilibrul spiritual. Studii și eseuri*, ed. cit. p. 118.

Privind mai analitic, „tânăra generație” este numele prin care desemnăm grupul de intelectuali implicați în procesul de (re)construcție a unei noi paradigme culturale în care sunt corelate intim, într-o logică flux-reflux, două momente: critica precondițiilor de sens ale vechilor practici culturale, fapt ce implică un proces de reevaluare a valorilor și, corelativ, încercarea de instituire a unor noi valori prin alte practici culturale, și prin aceasta, edificarea altor precondiții de sens. Prin urmare, „tânăra generație” se îndoia de legitimitatea valorilor-scop venite prin tradiție și propunea, pe baza unor noi fundamente atitudinale, de conștiință, alte valori-scop în numele cărora a întreprins procesul de revizuire a valorilor-mijloc și, complementar, de (re)construcție culturală.

Simplu spus, o analiză a atmosferei filosofice din epocă induce ideea că valorile-scop ale „tinerei generații” se fundau pe un *concept sincretic de conștiință*, rezultat din *reinterpretarea într-un sens „vitalist” și funcționalist* a modelului original, cartezian, de raționalitate. Este vorba despre reinterpretarea *modelului bunului simț* – aptitudinea naturală a omului de a judeca bine și de a distinge adevărul de fals, pentru care sensibilitatea și gândirea alcătuiesc un *tot viu*, indisolubil în trăirea vieții individuale și colective – enunțat de Descartes în mai multe locuri din opera sa. „Sunt un lucru care cugetă, adică se îndoiește, afirmă, neagă, înțelege puține, nu cunoaște multe altele, vroiește, nu vroiește, imaginează de asemenea și simte... deși cele ce simt sau închipui nu sunt nimic în afara mea, totuși despre felurile de a cugeta pe care le numesc simțiri și închipuiri sunt sigur, în măsura în care ele sunt doar anumite feluri de a cugeta, că se află în mine.”⁵⁹ Aceeași idee este și mai bine precizată în *Principiile filosofiei*: „Prin cuvântul *a gândi* înțeleg tot ceea ce se petrece în noi în așa fel încât intuim aceasta nemijlocit prin noi înșine; iată de ce nu numai a înțelege, a vrea, a imagina, ci și a simți este același lucru, aici, cu a

⁵⁹ René Descartes, *Meditații despre filosofia primă*, Traducere din latină și monografia *Viața și filosofia lui René Descartes* de Constantin Noica, București, Editura Humanitas, 2004, p. 275.

gândi.”⁶⁰ De menționat în paranteză că și astăzi aceste sensuri ale lui *a gândi*, fixate de Descartes, reprezintă o sursă de inspirație pentru unele dintre cele mai recente abordări pe cont propriu în filosofie: „verbul «a gândi» poate să însemne prea multe lucruri și prea diferite între ele: a-și face idee, a judeca, a socoti, a delibera, a bănuî, a presupune, a-ți imagina sau a-ți închipui ceva, a crede, a dori, a visa cu ochii deschiși, a simți, deopotrivă însă a medita, a cugeta sau a te lăsa furat de amintiri, a contempla, a fi îngrijorat, a-ți păsa de ceea ce se întâmplă...”⁶¹

În numele acestui mod de a înțelege sincretic conștiința, ca totalitate de manifestări interioare dirijate intențional la care avem acces nemijlocit prin noi înșine, atât la procesele intente, cât și la obiectele rezultate din aceste procese, „tânără generație” denunță schematismul raționalismului tradițional în numele unui om viu, trăitor, care experimentează continuu misterul vieții. Nu trebuie să uităm că „tânără generație” este formată într-un mediu european dominat de ceea ce Luc Ferry numește fenomenul „asaltului împotriva rațiunii”, avându-i ca inițiatori pe „maestrii ai școlii suspiciunii” (în expresia lui Paul Ricœur) Nietzsche, Marx și Freud. Acești „maestri”, alături de filosofii creștini ruși și de Kierkegaard ori de Bergson, de Max Scheler și de neokantieni. Aceste lecturi favorite ale „tinerei generații” argumentau ideea că rațiunea pură este o ficțiune și că înțelegerea ei *doar* ca gândire discursivă este o greșeală responsabilă de calea înfundată în care a fost condusă filosofia de „atitudine iluministă”.

„Tânără generație” respinge înțelesul iluminist al conștiinței străbătut de „credința în unitatea și statornicia rațiunii... una și aceeași pentru toți subiecții gânditori, pentru toate națiunile, pentru toate

⁶⁰ Cf. René Descartes, *Principiile filosofiei*, Traducere, studiu introductiv și notă biografică de Ioan Deac, București, Editura IRI, 2000, p. 82.

⁶¹ A se vedea: Ștefan Afloroaei, *Metafizica noastră cea de toate zilele. Despre dispoziția speculativă a gândirii și prezența ei firească astăzi*, București, Editura Humanitas, 2008, cap. 3. *Speculum mentis: zone și accepțiuni ale gândirii*, pp. 29-40 și cap. 4, *O topologie a gândirii*, pp. 40-45.

epocile și pentru toate culturile”⁶² și optează pentru un sens sincretic al ei în numele *trăirii* („experienței”) concept complex și plin de ambiguități pus în circulație filosofică de Nae Ionescu în cursurile sale de metafizică. Filosofia, identificată cu metafizica, este pentru Nae Ionescu un „cod de trăire” și de valorificare a realității în raport cu constrângătoarele necesități de echilibru interior prezente în ființa fiecăruia dintre noi. „Filosofia sau filosofarea este un act de viață, un *act de trăire*... a filosofa înseamnă a reduce realitatea sensibilă la necesitățile personalității tale, așa cum este ea încheată, bine sau rău... a deforma realitatea sensibilă și a încerca s-o pui de acord cu tine însuși, a-ți proiecta structura ta spirituală asupra întregului cosmos.”⁶³ Prin urmare, filosofia este o chestiune și o problemă personală, ceva ce ține de orizontul exclusiv al *trăirii vieții* și al lămuririlor legate de *experiențele* ⁶⁴ personale, interne și externe.

În fapt, unul dintre elementele care producea o unificare de mentalitate în lumea eterogenă a „tinerei generații” consta în convingerea că orizontul sensibilității (trăirii și experienței) primează

⁶² Cf. Ernst Cassirer, *Filosofia luminilor*, Traducere și tabel cronologic de Adriana Pop, Postfață de Vasile Muscă, Pitești, Editura Paralela 45, 2003, pp. 21-22. A se vedea, primul capitol, *Modul de gândire în epoca luminilor*, ce poate fi comparat, cu mult profit teoretic, pentru ideea de „rațiune” în sens iluminist, cu rezultatele dezbaterii în jurul întrebării: „Ce este lumina?” din spațiul culturii germane din secolul al XVIII-lea. A se vedea, *Ce este lumina? Teze, definiții și semnificații*, Ediție, traducere, note și postfață de Alexandru Boboc, București, Editura Paideia, 2004.

⁶³ Nae Ionescu, *Opere II, Curs de metafizică. Teoria cunoaștinței metafizice. I. Cunoașterea imediată, 1928-1929, Metafizica – expresie de echilibru spiritual*, Ediție îngrijită de Marin Diaconu și Dora Mezdrea, București, Editura Crater, p. 14.

⁶⁴ „Termenul «experiență» își are rădăcinile în cuvântul grec *peira* și înseamnă „încercare”, ceea ce e încercat, în dublul sens al cuvântului: Sens pasiv: am fost încercat, am îndurat, am luat asupra mea o parte a realului care m-a pus la încercare; sens tranzitiv: eu sunt cel care pun la încercare acea parte a realului a cărui experiență o fac. Prefixul «ex» de la cuvântul «experiență» înseamnă «pornind de la». Vorbesc plecând de la încercare. A «experia» comportă doi versanți: cel al percepției (interioară și exterioară) și cel al conștiinței... fără conștiință domeniul percepției riscă să rămână nu numai orb, inexpressiv, nesemnificativ, ci și orbitor, în sensul că nu-mi comunică nimic, nu îmi vorbește, nu mă luminează”; cf. André Scrima. *Experiența spirituală și limbajele ei*, București, Editura Humanitas, 2008, p. 32.

în raport cu gândirea abstractă. Această idee a primatului trăirii⁶⁵ și a experienței în raport cu toate celelalte acte de conștiință individuală și, deopotrivă, transformarea ei într-un principiu metodologic de analiză reflexivă de către tinerii intelectuali care gravitau în jurul lui Nae Ionescu, l-a îndemnat pe Mircea Vulcănescu să cerceteze fenomenul și să-i dedice un articol complex, intitulat simplu și sugestiv *Despre „experiență”*⁶⁶. Prin cercetarea și abordarea, în același timp, istorică, tipologică și comparativă (problematica filosofică românească a „experienței” este raportată la problematica filosofică europeană a temei, într-un raport de la specie la gen), articolul are o valoare antologică și astăzi. Apărut în 1938, acest text este hotărâtor în înțelegerea tensiunii filosofice, atât la nivelul practicii efective a filosofiei, cât și la nivel metafilosofic, între reprezentanții celor două

⁶⁵ „Tânăra generație”, prin unii dintre reprezentanții ei, poate fi văzută și ca o variantă românească a filosofiei vieții. Astfel, după apariția volumului de eseuri *Oceanografie*, semnat de Mircea Eliade, în 1934, asemănarea de stil de gândire între scrierile discipolilor lui Nae Ionescu și filosofia vieții a fost remarcată de Șerban Cioculescu, care a propus pentru traducerea cuvântului german „lebensphilosophie” românescul „trăirism”. Cu trecerea anilor, mai ales după ce George Călinescu a publicat *Istoria literaturii române*, termenul a devenit un fel de siglă a orientărilor intelectuale ce gravitau în jurul lui Nae Ionescu. Numai că termenul de „trăirism” a fost transformat, după 1948, într-o etichetă ideologică de către filosofi marxisti, fiind asociat continuu cu termenul „fascist”. Conotațiile negative ale cuvântului nu au dispărut nici astăzi, ceea ce probează ideea lui Wittgenstein după care cuvintele exercită asupra noastră o vrajă ce ne împiedică să gândim clar. Și astăzi abordările ideologice ale gândirii interbelice identifică cuvântul „trăirism” cu extrema dreaptă și cu fascismul. În mod surprinzător, multe dintre aceste abordări ideologice care vorbesc în numele democrației și al valorilor liberalismului sunt inspirate de lucrarea lui Lucrețiu Pătrășcanu, *Curenți și tendințe în filosofia românească, vulgata marxistă*, care a fundat răstălmăcirea gândirii filosofice românești timp de mai bine de cinci decenii. Pătrășcanu este cel care identifică trăirea creștină și cunoașterea mistică cu fascismul, și tot el pune în circulație ideea unui Nae Ionescu... plagiator, preluată apoi, în mod necritic, de Marta Petreu. A se vedea: Lucrețiu Pătrășcanu, *Curenți și tendințe în filosofia românească*, Editura Socec & Co.S.A.R. 1946. Paginile 104-130 din această lucrare sunt dedicate „filosofilor mistice”, ilustrate de Lucian Blaga, Nae Ionescu și de „cei trei școlari” ai lui Nae Ionescu: Mircea Vulcănescu, Constantin Noica și Vasile Băncilă.

⁶⁶ A se vedea, *Despre „experiență”*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Opere I. Dimensiunea românească a existenței*, ed. cit. pp. 29-43.

școli: „tinerii”, adepții Școlii lui Nae Ionescu, și „bătrânii”, adepții Școlii lui Titu Maiorescu. Articolul poate fi văzut și ca un program metafilosofic prin care „tânăra generație” dobândește o conștiință de sine filosofică prin raportare la istoria gândirii românești și europene.

De menționat că dezbaterile rezultate din tematizarea raportului dintre sensibilitate și gândire, în *unitatea* lui *ego cogito*, au fost general europene, fiind legate de ceea ce numim astăzi „filosofia minții”. Să nu uităm că în atmosfera filosofică a timpului se produceau cele două mari cotituri filosofice, fenomenologică și lingvistică, ce propuneau împreună, în mod diferit, se știe, o lectură postkantiană a conștiinței și gândirii. Teoria facultăților era supusă unei critici susținute, iar teoria clasică a adevărului era regândită acum prin Frege și Husserl, împreună cu o teorie a sensului. *Sens, semnificație, referință, intuiție, fenomen, trăire a conștiinței, acte de conștiință, experiență a gândirii, comportament, limbaj, expresie, lucru, obiect* etc. sunt cuvintele care produc o nouă rețea conceptuală menită să explice natura și structura conștiinței în unitatea ei vie, individuală, și misterul legării acesteia cu lucrurile. Conștiința însăși intrase, așadar, în acest proces radical de revizuire conceptuală, iar motivele erau interioare actului contemporan de filosofare dornic să exploreze și alte drumuri de gândire decât cel venit din tradiția kantiană ori hegeliană.

Prin urmare, revizuirea de conștiință, temă centrală în dezbaterile „tinerei generații”, era de sorginte europeană, ea figurând chiar în prim-planul agendei filosofice din Germania, Franța și Anglia, țări responsabile de producerea canonului reflexiv european. Dezbaterile de la noi pot fi văzute în sensul unor „contribuții românești” în marginea efortului intelectual general european scrutător de noi înțelesuri ale conștiinței apte să fundeze filosofia care se vedea marginalizată, în câmpul domeniilor tradiționale ale culturii, de succesele răsunătoare ale științelor naturii.

Terminologia filosofică românească creată în marginea acestei agende de investigații – terminologie care a produs și produce și astăzi multiple confuzii în rândurile adepților abordărilor ideologice ale momentului interbelic – traduce în fond terminologia franceză, germană și engleză implicată în dezbaterile filosofice ale conștiinței. Astfel, cuvintele cheie prin care s-a impus „tânăra generație” în cultura românească: „trăire”, „experiență”, „aventură”, „autenticitate” etc. traduc, rând pe rând, cuvintele implicate în dezbaterile europene din

domeniul filosofiei conștiinței și literaturii: fie cuvântul *sentiment* din franceză, fie *Erlebnis* din germană (aventură, întâmplare, eveniment, faptă teribilă producătoare de schimbări lăuntrice), ori cel de *experience*⁶⁷ din engleză.

Pe scurt, în ordine filosofică, disputa dintre „tineri” și „bătrâni”, dintre reprezentanții Școlii lui Maiorescu și reprezentanții Școlii lui Nae Ionescu, s-a dat pe terenul filosofiei conștiinței. Între cele două școli filosofice aflate în conflict nu s-a putut înfripa un dialog de reconciliere pentru că în dispută, printre altele, se aflau două modele de conștiință ce se excludeau reciproc prin faptul că înțelegeau experiența în mod *radical diferit*. Natura experienței și relația acesteia cu gândirea discursivă, pe scurt, izvorul, natura și temeiul cunoașterii constituiau mărul discordiei. Ambele tabere, cum vom vedea, invocau același temei, experiența, numai că o concepeau *radical diferit*. Urmând sugestia lui Kuhn, în dispută se aflau două paradigme ale experienței care își sondau reciproc fundamentele fără să existe nici o posibilitate de reconciliere, după principiul că nu există un limbaj intraparadigmatic apt să producă sinteze supraparadigmatice.

În esență, membrii Școlii lui Nae Ionescu erau adepții unui model de conștiință pe care l-am putea numi *modelul atitudinal* („*fenomenologic*” sau *reflexiv-orientat*), în vreme de reprezentanții Școlii lui Titu Maiorescu erau adepții *modelului raționalist*, clasic sau iluminist al conștiinței, pe care l-am putea numi metaforic, după expresia lui Titu Maiorescu însuși, *modelul cercului luminos al conștiinței*⁶⁸.

⁶⁷ Termenul „experience” din limba engleză nu poate fi tradus cu toată bogăția lui de sensuri în limba română. „Experience” înseamnă, deopotrivă, *familiaritate, evidență, implicare, observație, practică, a ști cum, a cunoaște prin, îndemânare, înțelepciune, înțelegere, pricepere și îndemânare dobândită (în sens de meșteșug artistic), aventură, întâmplare semnificativă, încercare, investigare și cercetare* etc. etc. A se vedea, *A Dictionary of Synonyms and Antonyms*, Compiled by Alan Spooner, Oxford University Press, 2005.

⁶⁸ Maiorescu folosește, pe filiera iluminismului german, în mai multe contexte din cunoscutul său manual de logică după care au învățat discipolii săi, reeditat de mai multe ori, metafora „luminos” când vorbește despre rațiune ca facultate a cunoașterii, în expresiile: „cercul luminos al conștiinței”, „sfera luminată și regulată a inteligenței”, „prospectul luminat”. O interpretare incitantă a conexiunii rațiune – lumină, din perspectiva abordărilor cognitive, poate fi urmărită în vol. Maria Cornelia Bârliba, *Titu Maiorescu. Pledoarie pentru inteligență*, cap. 4. *Kant și Maiorescu. Sintagma luminii*, și cap. 5. *Cercul luminos și resursele depășirii*, București, Casa de Editură „Edimpex – Speranța”, 1992, pp. 95-102.

În cuvinte simple, Nae Ionescu opune primatului rațiunii și domeniului cunoașterii prin exerciții raționale erudite asupra tradiției, inspirate de procedurile științifice de analiză – axioma filosofiei maiorescienilor și principiul fundamental de construcție culturală în toate domeniile de exercițiu creativ – primatul vieții intuitive și domeniul trăirii actelor de conștiință, respectiv universul sensibilității și afectelor omenеști producătoare de valori, univers ce poate fi intuit nemijlocit și descris lingvistic și logic.⁶⁹

Revenind și urmând sugestiile și argumentația lui Vulcănescu din articolul amintit, *Despre „experiență”*, trebuie spus că ideea de „experiență” aparține universului cunoașterii și, cum se știe, în istoria filosofiei moderne, odată cu Bacon și cu *Noul Organon*, aceasta a fost gândită într-o relație de opoziție cu gândirea. Cunoașterea prin experiență era concepută ca nemijlocită în vreme ce cunoașterea prin gândire însemna cunoașterea mijlocită prin intermediul ideilor și raționamentului deductiv. În tradiție, se știe, disputa dintre empirism și raționalism este disputa izvorului cunoașterii, o dispută legată de fundamente epurate de erori inițiale și, pe această bază, de construcție teoretică cu valoare de adevăr. Atât empiriștii, cât și raționaliștii considerau că a cunoaște întemeiat înseamnă a găsi premise, un punct zero de pornire, care să asigure apoi întemeierea cunoașterii după principiul aristotelic: de la adevăr numai la adevăr. De o parte, se situau adepții aparatului senzorial care asigură nemijlocirea epurată de eroare; de cealaltă parte, se situau adepții ideilor înnăscute în mijlocul cărora trona ideea de Dumnezeu.

Caracteristicile cunoașterii prin experiență sunt sintetizate de Mircea Vulcănescu în patru puncte: „1) *cunoașterea prin încercare directă*, opusă cunoașterii prin ceea ce ni se transmite în gând de către altul sau cunoașterii a ceea ce cunoști singur cu mintea înainte de a-l fi încercat; 2) *preocuparea de eveniment, de fapt, de întâmplare de prezență*; mai mult decât de înțeles, de semnificație, de temei sau de

⁶⁹ A se vedea, în Nae Ionescu, *Opere II*, ed. cit., *Curs de metafizică. Teoria cunoașterii metafizice. I. Cunoașterea imediată 1928-1929*, în mod special capitolele: XI. *Trăire și cunoaștere*, XII. *Tip mistic, tip logic și tipuri mixte*, pp. 76-87, și XV. *Mistica și psihologia științifică*, pp. 99-105.

esență; 3) *preocuparea de concret*, opusă preocupării de abstracții; 4) *caracterul de dat*, opus caracterului de construcție și interpretare a rațiunii. Toate aceste caractere ne îngăduie definirea unei idei generale de experiență... în sens general *experiența e cunoașterea datelor concrete, existente de fapt, prin încercare directă.*⁷⁰

Cele două modele de conștiință aflate în dispută – să le numim pe scurt „modelul raționalist-iluminist” și „modelul atitudinal” – împărtășeau în comun caracteristicile experienței relevate de Vulcănescu, numai că se *refereau la realități diferite*. Adepții modelului raționalist-iluminist înțelegeau prin „experiență” cunoașterea prin simțuri a *lumii externe, a naturii*, în vreme ce pentru adepții modelului atitudinal, prin „experiență” se înțelegea cunoașterea nemijlocită a *lumii interne, a realităților subiective*, cunoașterea de sine.

Cum s-a ajuns ca același cuvânt „experiență” să desemneze realități diferite? Mircea Vulcănescu propune o istorie a conceptului „experiență” (ce poate fi și astăzi urmată în datele ei esențiale) plecând de la tradiția empiristă însăși.

Astfel, inițial prin Bacon, Locke și Condillac (direcția „realistă”) experiența desemna un *izvor de cunoaștere realistă a lumii externe, opusă cunoașterii prin rațiune*, cu următoarele caracteristici cognitive: *exterioritatea, senzorialitatea, mediatețea, obiectivitatea, realitatea, naturalitatea, aposterioritatea*. Formele acestei cunoașteri în privința gradului de complexitate sunt, după Vulcănescu: *senzația, descrierea, observația, experimentul* – forma perfectă de cunoaștere realistă întrucât omul devine stăpân pe condițiile naturale ale lucrului: îl poate provoca sau reproduce.⁷¹

Ulterior, în următoarele secole, al XVII-lea și al XVIII-lea, școala morală engleză empiristă ilustrată de Shaftesbury, Hutcheson și Hume (direcția „subiectivistă și individualistă”), vorbind despre existența unui „simț intern”, folosește cuvântul „experiență” pentru a desemna un *izvor de cunoaștere subiectivă a lumii interne*, o cunoaștere a stărilor și trăirilor generatoare de conștiință de sine individuală. Vulcănescu îi atribuie, prin comparație cu experiența în

⁷⁰ Mircea Vulcănescu, *Despre „experiență”*, în *Op. cit.*, p. 31.

⁷¹ *Ibidem*, p. 30.

sens realist, următoarele caracteristici: „1) din cunoaștere exterioară, devine cunoaștere internă; 2) din cunoaștere naturală, devine cunoaștere sufletească și morală; 3) din cunoaștere reală, devine cunoaștere ideală; 4) din cunoaștere a materiei, devine cunoaștere a spiritului; 5) din cunoaștere prin simțuri a lumii externe, devine aprehensiune imediată a simțului intern. Acesta e al doilea sens, opus celui dintâi, al ideii de experiență. El e sinonim cu germanul *Erlebnis*, adică „trăire”, pățanie, suferință.”⁷²

Prin urmare, parcurgând istoria ideilor filosofice europene clasice, arată Vulcănescu, același cuvânt, „experiență”, a ajuns să numească realități între care există o scizură ontologică: natura (materia) și sufletul (spiritul). Chiar dacă evoluția ulterioară a gândirii europene a încercat să realizeze o conexiune între cele două realități ontologice, totuși această mișcare istorică de unificare s-a făcut în direcții contrare.

Adepții direcției pe care am numit-o „realistă”, prin Kant, conexează experiența cu rațiunea – izvorul cunoașterii prin experiență nu mai este opus cunoașterii raționale, și în acest caz experiența este „un ansamblu de date organizat de rațiune”. Direcția „realistă” a dezvoltat un concept complex al experienței odată cu dezvoltarea științelor experimentale naturale și socio-umane prin ideea de „experiment”. Cum arată Vulcănescu, în interiorul unui experiment, faptele senzoriale sunt fapte gândite, iar aceste fapte prinse în raționamente sunt la rândul lor verificate prin alte fapte care, ordonate astfel, se înfățișează ca o unitate de date organizate rațional. Exprimându-ne în terminologia de astăzi a filosofiei științei, experiența este un concept atât de complex încât ea cuprinde, prin intermediul teoriilor științifice exprimate în limbaj matematic, entități abstracte, obiecte ideale și postulate neexperimentabile senzorial ca elemente de construcție teoretică apte să explice comportamentul macrocosmic al lucrurilor ce cad sub incidența simțurilor noastre. Mai mult decât atât, acest înțeles realist și experimental al experienței s-a extins și asupra domeniului de fapte subiective care, „analizate obiectiv și desprinse de conținuturile sufletești individuale, au generat

⁷² *Ibidem*, p. 31.

formele cunoscute de psihologie experimentală”⁷³. Punctul maxim atins de acest înțeles al științei, „științele eroice”, „științele mature”, în expresia lui Karl Popper, apare sub forma unor sisteme de enunțuri ipotetico-deductive în care ideea de experiență este eminamente un elaborat teoretic cantitativ, ce poate fi pus în evidență prin forme extrem de subtile de „măsurare” cu aparate ce încorporează teorie și experiență într-o unitate indisolubilă.

Adepții direcției pe care am numit-o „subiectivistă și individualistă” conexează experiența internă (de pildă durerea) cu datele experienței externe (de pildă, un cuțit), ca date imediate, la care avem acces nemijlocit, fără nici un fel de intermediari, în lumea internă a fluxurilor de conștiință. Prin urmare, experiența externă, senzorială, se internalizează la rândul ei, ea fiind pusă în unitate ontologică cu experiența internă. Împreună, cele două experiențe în unitatea lor indisociabilă constituie „lumea” la care avem acces nemijlocit prin proceduri de cunoaștere intuitivă în care rolul fundamental îl are operația intelectuală a descrierii acestor date, repetăm, cu caracter de nemijlocire. „În acest înțeles, experiență este sinonim cu dată și se opune în special activității de construcție, de gândire, de relație și de interpretare spațială.”⁷⁴ Lumea este „văzută”, așadar, din interiorul subiectivității nemijlocite care-i *produce* sensul și obiectivitatea. Experiența fizică este ea însăși un produs al sensului conștiinței pentru că ea există doar într-o relație cu conștiința pe care o actualizează în datele ei interne. Experiența, în acest caz, înseamnă lumea privită din poziția proprie subiectivității omenești, singura poziție ce poate fi întemeiată riguros până la capăt. Conștiința se instituie, *ca viață*, într-un fenomen primordial, în dublu sens: conștiința cu datele ei nemijlocite, interne și externe, este punctul de plecare, dar și punctul de sosire în toate actele de cunoaștere. Metafora „cunoașterii în cerc”, folosită atât de des de Noica în acest înțeles al experienței active și constructive își are temeiul. În consecință, experiența este cea care construiește lumea și, prin urmare, pe experiența conștiinței se întemeiază actele de cunoaștere.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 35.

Înțelegerea experienței ca nemijlocire în conștiință a datelor externe și interne ale ei precum și posibilitatea acestora de a fi cunoscute prin descriere ori prin alte proceduri intuitive, nondiscursive, ne-ar îndreptăți să o desemnăm terminologic cu termenul „fenomenologie”. Mai ales că acest model de conștiință este opus, așa cum se opune și fenomenologia, față de înțelesul experienței care este mijlocită de rațiune și de procedurile ei discursive, causal-explicative. În accepția lui Vulcănescu, acest înțeles subiectiv și individualist al experienței trebuie înțeles însă ca o viziune mai largă asupra conștiinței din orizontul căreia face parte și fenomenologia. Aceasta din urmă este *doar una* dintre orientări care, la rândul ei, se distribuie în mai multe direcții. Vulcănescu distinge între o fenomenologie „realistă”, preocupată de descifrarea naturii semnificației și ilustrată de Husserl din perioada *Cercetărilor logice*, o alta „idealistă”, ilustrată de Heidegger și de întrebarea asupra înțelesului expresiei „a fi în fapt”, și, în cele din urmă, o direcție de cercetare a actelor prin care se constituie înțelesul, caracteristică filosofiei lui Husserl din perioada maturității, a *Meditațiilor carteziene*.⁷⁵

Din caracterizările ample și pertinente pe care le face metodei fenomenologice și ținând cont, totodată, de bibliografia extrem de bogată citată în articolul la care am făcut referință, *Despre „experiență”*, rezultă că Vulcănescu era un fin cunoscător al curentelor de gândire contemporane lui și că „expertiza” sa asupra gândirii românești pusă în conjuncție cu gândirea europeană, inclusiv anglo-saxonă, trebuie luată și astăzi în seamă.

În consecință, urmându-l pe Vulcănescu, care vine la rândul-i pe urmele lui Nae Ionescu, filosofia practică de „tânără generație” este de extracție „fenomenologică”, în sens larg, în măsura în care împărtășește cu fenomenologia *orientarea intentivă* a gândirii către experiența concretă și realitatea trăită a minții, și nu către schemele abstracte pe care le are în vedere direcția „realistă” a experienței. În schimb, ea depășește cadrele stricte ale fenomenologiei, fiind o *deviație*, cum se exprimă Vulcănescu, în sensul că nu-și propune o metodă de descriere eidetică, noologică a atitudinii fenomenologice

⁷⁵ *Ibidem*, p. 37.

opusă celei naturale, cât mai degrabă încearcă o recuperare *vitalistă* a experienței, în care să fie implicat omul ca întreg: „Rezultatul acestei deviații este *sensul vitalist al experienței*.” În acest sens, „experiența înseamnă *trăire*, nu trăire pură, ci integrală... Căci trăire înseamnă, pe de o parte, cunoaștere imediată, *actualitate de conștiință*, dată nemijlocită (*Erlebnis*-ul fenomenologic). Pe de altă parte însă, «trăire» înseamnă și *comportare a ființei vii*, reacție, relație sui-generis între ființa viețuitoare ca sistem nervos complex și diferențiat și lumea înconjurătoare... Prin aceasta termenul «trăire» permite un joc periculos și interesant de *trecere de la conținutul sufletesc*, dar imediat, la *activitatea de relație a subiectului*. Dar tocmai în această posibilitate stă interesul termenului, căci vitalismul pretinde a fi o cheie a relațiilor experienței spirituale cu lumea materială.”⁷⁶

Prin urmare, modelul de conștiință pe care l-am numit *atitudinal* („*fenomenologic*” sau *reflexiv-orientat*) ar putea fi văzut ca o varietate a gândirii fenomenologice în măsura în care cele două împărtășesc în comun *orientarea noologică*, respectiv analiza conștiinței plecând de la ea însăși. Însă acest model de conștiință nu trebuie confundat cu modelul fenomenologic al lui Husserl fundat pe ideea de intenționalitate a gândirii și pe distincția fundamentală dintre atitudinea naturală și atitudinea fenomenologică. Nae Ionescu și filozofii de vârf ai tinerei generații, Vulcănescu, Cioran și Noica, nu au folosit tehnica fenomenologică husserliană⁷⁷ a gândirii ca principiu de construcție în propria filosofie – „intenționalitatea”, epoché-ul, sistemele de reducții (eidetică, fenomenologică) etc. – și din acest motiv, încadrarea lor, fără nici un fel de precizări, în curentul fenomenologic, așa cum este el gândit astăzi plecând de la Husserl, nu este în întregime corectă.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁷⁷ A se vedea: Viorel Cernica, *Fenomenul și nimicul I. Proiectul fenomenologic – concept și aplicații*, lucrare ce propune un înțeles propriu, original, asupra filosofării în context fenomenologic, prilej pentru o serie de incursiuni în înțelesul husserlian al fenomenologiei. În acest context al delimitărilor cu intenții proprii de construcție, autorul prezintă termenii esențiali ai gândirii lui Husserl și ideile fundamentale ce susțin formula fenomenologică; a se vedea subcapitolul 1.4. *Formula fenomenologică husserliană*, pp. 67-79.

**

Plecând de aici ne dăm mai bine seama că fundamentul filosofic al schimbării de perspectivă general culturală, inițiată de „tânără generație” și de Noica însuși, stă în cotitura filosofică întreprinsă de Nae Ionescu în înțelegerea conștiinței, fundată la rândul său pe conceptul *trăirii*, preluat, cum subliniază și Vulcănescu, din mediul filosofic german dominat de dezbaterile în jurul lui *Erlebnis*, concept-cheie în înțelegerea ideii de științe ale spiritului.

Cum arată Gadamer, în ordine lexicală, *Erlebnis* este un derivat din *Erleben* („a trăi, a simți intens, a mai fi în viață”) și din *das Erlebte* („ceea ce a fost trăit”). „Ambele direcții stau la baza formei lexicale «Erlebnis»: atât nemijlocirea ce precede orice interpretare, prelucrare sau transmitere, cât și produsul extras din aceasta, rezultatul ei durabil... Ceva devine «Erlebnis» (*trăire*) în măsura în care nu a fost numai trăit, ci doar dacă faptul-de-a-fi-trăit a avut un impact deosebit care îi conferă o semnificație durabilă.”⁷⁸ Dilthey este cel care remodelează conceptual cuvântul *Erlebnis*, cel care l-a făcut să circule cu un sens „ce evocă în mod evident o critică a raționalismului iluminist care a impus termenul pornind de la Rousseau... Conceptul de viață constituie însă și fundalul metafizic ce susține gândirea speculativă a idealismului german și joacă un rol esențial la Fichte și la Hegel, dar și la Schleiermacher. În opoziție cu caracterul abstract al rațiunii și cu caracterul particular al sentimentului și reprezentării, acest concept implică o legătură cu totalitatea, cu infinitul. Acest lucru poate fi perceput cu claritate în timbrul pe care cuvântul «Erlebnis» l-a păstrat până în zilele noastre”⁷⁹. Prin urmare, *Erlebnis* este un cuvânt-semnal indicând, cum arată Gadamer, mai degrabă atitudini complexe față de lume ca întreg, și nu o „etichetă” oarecare a unui lucru real sau ideal. În spațiul culturii germane, acest cuvânt trimitea la o revoltă spirituală împotriva mecanizării vieții, a industrialismului și a vieții burgheze, preocupată exclusiv de valori economice: „Respingerea mecanizării vieții în existența masificată a prezentului constituie un accent atât de firesc al

⁷⁸ Hans Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, ed. cit., p. 57.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 58.

termenului până în ziua de azi, încât implicațiile sale conceptuale rămân complet oculte.”⁸⁰

În ordine conceptuală, *Erlebnis* va prelua sensurile lui *res cogitans* cartezian, de substanță cugetătoare dată în conștiința oricărui om, înțeles acum „prin reflexivitate și conștiință... pornind de la această modalitate specială a faptului de a fi dat. Datele primare, asupra cărora revine interpretarea obiectelor istorice, nu sunt date experimentale și măsurabile, ci unități de sens. Iată ce vrea să comunice conceptul «Erlebnis»: formațiunile de sens pe care le întâlnim în științele spiritului, oricât ni s-ar înfățișa de străine și ininteligibile, pot fi reduse la unitățile ultime a ceea ce e dat în conștiință și care nu mai conțin, la rândul lor, nimic străin, obiectual sau care să necesite o interpretare. Sunt unități ale trăirii care sunt ele însele unități de sens”⁸¹.

Această înțelegere a lui *res cogitans* ca *manifestare a vieții în trăire*, ca unitate supremă de sens ce întemeiază toate celelalte sensuri, și nu ca o unitate cu elemente decompozabile în diverse facultăți în care ultima cărămidă este „senzația”, permite eliminarea modelului mecanist și a explicării cauzale a fenomenelor istorice în favoarea înțelegerii lor ca fapte de viață, adică dotate cu sens: „Acest concept al vieții este gândit teleologic: viața este pentru Dilthey productivitate pură. Prin obiectivarea vieții în constructe de sens, întreaga comprehensiune a sensului reprezintă o retălmăcire a obiectivațiilor vieții în vitalitatea spirituală din care au izvorât. Conceptul de trăire constituie astfel fundamentul epistemologic pentru întreaga cunoaștere a obiectivului.”⁸²

Husserl va accentua și el funcția epistemologică universală a trăirii prin asimilarea tuturor actelor de conștiință cu trăirea: „Unitatea de trăire este... o relație intensională. Din acest punct de vedere

⁸⁰ *Ibidem*, p. 59.

⁸¹ *Ibidem*, p. 60.

⁸² *Ibidem*.

conceptul de trăire devine la Husserl titulatura cuprinzătoare a tuturor actelor de conștiință a căror construcție esențială este intenționalitatea.”⁸³

Înțelegerea lui *res cogitans* ca manifestare a vieții în orice act de trăire și, prin aceasta, asimilarea lui cu unitatea unei totalități de sens, au avut asupra filosofiei europene consecințe revoluționare. Trăirea este acum datul ultim și fundamentul oricărei cunoașteri ca expresie a vieții într-o conștiință ce nu mai are nevoie de altă întemeiere. „... conceptul de «Erlebnis» conține și opoziția vieții față de concept. Trăirea are o nemijlocire accentuată care se sustrage oricărei vizări referitoare la semnificația sa. Tot ce este trăit este trăit-de-sine, iar acest lucru contribuie la semnificația sa, potrivit căreia aparține unității acestui sine, conținând astfel o raportare inconfundabilă și de neînlocuit față de întregul unei vieți anume.”⁸⁴

Remodelarea lui *res cogitans* prin unificarea în conceptul trăirii a vieții și a cunoașterii a repositionat importanța filosofiei și metafizicii în câmpul culturii, dominat de știință și de paradigma pozitivistă de înțelegere a cunoștințelor. Este recuperată astfel dimensiunea existențială a cunoașterii și, prin aceasta, meditația asupra sensului cunoașterii ca formă de viață după alte reguli decât cele legate ale sistematizărilor logice: „În conceptul de «Erlebnis» raportul dintre viață și trăire nu este cel dintre general și particular. Unitatea trăirii determinată de conținutul ei intențional se află mai curând în relația nemijlocită cu întregul... reprezentarea întregului în trăirea fulgurantă depășește în mod evident faptul definirii acesteia prin obiectul său... obiectivul nu devine doar imagine și reprezentare, ca în cazul cunoașterii, ci se transformă în momente ale procesului însuși al vieții. El trimite la un moment dat la faptul că orice trăire are ceva din trăsăturile unei aventuri.”⁸⁵

Asocierea între *Erlebnis* și „aventură” este firească în măsura în care viața are un traseu nepremeditat, iar după fiecare „pățanie” a unei trăiri ea este mai plină și mai bogată. Înlănțuirile trăirilor țin de un flux continuu ce are loc în interiorul vieții conștiinței. Firește că ele sunt independente de faptul realității, în sensul că nu pot fi gândite drept

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 61.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 62-63.

„copii” ale înălțăturilor specifice acestor fapte. Întreruperea permanentă a fluxului de fiecare episod de trăire în parte și corelarea acestor episoade între ele ca funcții de sens produc „aventura” care „ne face să percepem viața în întregime, în vastitatea și forța ei... Ea se dispensează de condiționările și reglementările vieții obișnuite. Îndrăznește să pătrundă în necunoscut... Ceva din acest lucru îi revine, într-adevăr, fiecărei trăiri. Fiecare trăire este extrasă din continuitatea vieții și, în același timp, pusă în relație cu totalitatea propriei vieți... Fiind situată înăuntrul totalității vieții, întregul este prezent și în ea”⁸⁶.

Nae Ionescu, la curent cu toate dezbaterile filosofice occidentale, a preluat termenul *Erlebnis*, l-a tradus prin „trăire” și i-a dat un înțeles personal în acord cu orientarea creștină a filosofiei sale. Acum ne dăm mai bine seama că el nu a fost un filosof oarecare. A devenit șef de școală nu prin hotărâri administrative, ci pentru faptul că a gândit pe cont propriu și a produs în România același reviriment filosofic pe care-l trăiau marile culturi filosofice din Europa.

Cum arătam, una dintre faptele filosofice majore pe care trebuie să i le atribuim lui Nae Ionescu în raport cu filosofii „tinerei generații”, și nu numai, constă în stabilirea unui sincronism reflexiv românesc cu transformările fenomenologice ale conștiinței din lumea gândirii europene. Dacă luăm ideea de fenomenologie în sensul ei larg, dincolo de tehnica husserliană de gândire, ca sistem de reduții, atunci Nae Ionescu a adus în România, într-un mod original prin aplicarea ei la datele experienței creștin ortodoxe, cotitura fenomenologică a filosofiei. Ceea ce propune Nae Ionescu în ordine filosofică este, așadar, o „specie” în genul mai larg al gândirii fenomenologice, prin interpretarea „experienței” ca trăire și exersarea acestui mod de gândire într-o fenomenologie a mântuirii, tema centrală a creștinismului și a credinței ortodoxe.

Fără a fi fenomenolog în sensul în care noi înțelegem fenomenologia, plecând de la datele fundamentale ale gândirii lui Husserl, putem admite că și Nae Ionescu, prin ideea de *orientare a conștiinței către sine și din înțelegerea acesteia plecând de la propria ei natură*, propune un program de analiză filosofică *similar* fenomenologiei. Căci, precum fenomenologia, pentru a-i utiliza

⁸⁶ *Ibidem*, p. 63.

termenii, și gândirea lui Nae Ionescu este orientată noetic și noematic sau, cu un termen general, și ea împărtășește o serie de supoziții ale mentalismului atât de influent astăzi în cercetările de filosofia minții.⁸⁷

Concomitent, propunerile filosofice ale lui Nae Ionescu ar putea fi văzute ca o variantă a *gândirii noologice*, întrucât este interesat de configurarea *spirituală* a minții. Acest fapt explică de ce Nae Ionescu numește metoda sa de descriere intuitivă a datelor conștiinței cu termenul de „mistică”, iar cunoașterea metafizică rezultată din aplicarea acestei metode cu expresia „cunoaștere mistică”: „Atitudinea mistică este, prin urmare, identificarea obiectului cu subiectul prin dizolvarea conștiinței a subiectului în obiect... ceea ce este caracteristic activității mistice nu este cunoașterea rece, ci este trăirea realității, adică cunoașterea prin trăire...”⁸⁸ Folosirea termenilor „mistic”, „cunoaștere mistică” a generat și generează și astăzi confuzii de înțelegere. Nae Ionescu vorbește despre mistică și cunoaștere mistică *doar* în contextul „cunoașterii metafizice”. Înclinația către mistică este conaturală oricărui individ neliniștit de sine, prin urmare ea este atitudinea subiectivă a unei conștiințe individuale, condiționate, care, obsedată de moarte, își caută posibilitățile de echilibru existențial printr-o relație cu Absolutul, cu ceea ce e Necondiționat. Cum subliniază Nae Ionescu de mai multe ori, atitudinea mistică trimite cu necesitate la transcendență, la Absolut, și are sens *numai* prin raportare la postularea existenței lui. Metafizica este, pentru Nae Ionescu, cum mai arătam, o dispoziție naturală ce țâșnește din faptul vieții ca ansamblu de potențialități. Nae Ionescu nu a negat știința și puterea ei explicativă. I-a delimitat doar domeniul, susținând că în probleme metafizice, generate de „mari frământări și de mari dureri”, știința nu-l poate ajuta pe om: „... problema de cunoaștere a metafizicei sau luarea de contact cu realitatea se desfac în două căi: pe de o parte, metoda trăirii realității, depășirea noastră pe linia trăirii; de partea cealaltă este problema cunoașterii, adică a depășirii noastre prin înglobarea realității care există în afară de noi, într-un anumit sistem de concepte.”⁸⁹ Nu de puține ori, cum a fost și cazul polemicii lui Nae

⁸⁷ A se vedea: Radu M. Solcan, *Introducere în filosofia minții din perspectiva științei cognitive*, București, Editura Universității din București, 2000, în mod special cap. *Psihologie filosofică*, pp. 25-62.

⁸⁸ A se vedea, în Nae Ionescu, Cap. XVII. *Mistica ca fapt de viață*, în *Opere II*, ed. cit., pp. 111-115.

⁸⁹ *Ibidem*, Cap. XI. *Trăire și cunoaștere*, p. 81.

Ionescu cu Rădulescu-Motru, ori al conflictului purtat pe terenul teologiei cu Nichifor Crainic, neînțelegerile au survenit și din faptul că cei implicați folosesc doar *nominal* aceleași cuvintele, însă înțelesurile atribuite lor erau total diferite. Prin urmare, cum remarca și David Hume, adesea, dezbaterile sunt legate de cuvinte și de folosirea lor, nu de concepte și construcții conceptuale. Numai că, în contextul cărții de față, nu etichetele sunt importante, cât tipul de orientare, conținutul și, mai ales, rezultatele gândirii sale, înrâurirea asupra mediului filosofic românesc.

Cert este că Nae Ionescu nu a fost un comentator filosofic, un exeget în accepția de astăzi a cuvântului. El nu a scris *texte despre texte*, ci a rostit și a scris filosofie plecând de la ceea ce el însuși a gândit, de la rezultatele la care de unul singur a ajuns, după ce și-a interiorizat marile experiențe ale gândirii filosofice și teologice prin lecturi făcute în original și după ediții de cea mai bună calitate. Fără îndoială, Nae Ionescu a fost un filosof erudit, cu lecturi din toate spațiile gândirii europene cu tradiție: german, francez și anglo-saxon.⁹⁰ Dar, asemenea lui Wittgenstein, inclusiv la catedră, Nae

⁹⁰ După apariția lucrării Dorei Mezdrea, *Nae Ionescu. Biografia*, în patru volume, știm acum în amănunt date privind erudiția filosofică a lui Nae Ionescu, despre care vorbeau cu admirație discipolii săi. Nae Ionescu era la curent cu marile prefaceri ale gândirii de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, pe care le cunoștea din interior. Era la curent cu ceea ce se numește astăzi „cotitura lingvistică” în filosofie și cu programul logicist de reducere a matematicii la logică, inițiate, printre alții, de Frege, Russell, Moore, Whitehead etc., pe care i-a citit și comentat în teza de doctorat din 1919, susținută la Universitatea din München, *Logistica – încercare a unei noi fundamentări a matematicii*. În același timp, Nae Ionescu și-a integrat creator, cum arătam, cotitura fenomenologică a filosofiei continentale de expresie germană, dar și dezbaterile filosofice din culturile latine, franceză, italiană și spaniolă, dominate ele însele de paradigma subiectivistă și perspectivă. A se vedea: Nae Ionescu, *Logistica – încercare a unei noi fundamentări a matematicii*, Traducere din limba germană de Alexandru Surdu, în vol. Nae Ionescu, *Neliniștea metafizică*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1993, pp. 5-68, și Dora Mezdrea, *Nae Ionescu. Biografia. Volumul IV*, Brăila, Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2005, subcapitolul *Biblioteca lui Nae Ionescu*, pp. 456-463. Erudiția lui Nae Ionescu este semnalată și de Mircea Vulcănescu în cuvinte sintetice: „ne vorbea despre *Cercetările logice* ale lui Husserl ca de o carte epocală... ne vorbea de logistică, de Leibniz, de Russell, de Couturat, de Poincaré, de greutatea definirii numărului 1 și a numărului în genere, de caracterul intențional al conștiinței, de falsitatea prejudecății după care Evul Mediu a fost o epocă de obscurantism”; Cf. Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*, ed. cit., p. 24.

Ionescu a gândit pe cont propriu. El a făcut filosofie din motive interioare actului de filosofare, și nu din motive exterioare ei: carieră, prestigiu public etc. Gândea pe cont propriu plecând de la surse diverse și, *doar* privite din afară, contradictorii. Acuza de „filosof eclectic” nu se susține, pentru că el; în calitate de metafizician, a dat unitate, coerență și sistematicitate lecturilor erudite pe care le posedă. Căci important este ce faci cu sursele, ce probleme rezolvi cu ele, și nu dacă aceste surse concordă sau nu cu propriile sensibilități și prejudecăți filosofice. Nae Ionescu a fost, fără îndoială, un metafizician, un om care s-a raportat continuu la Absolut și a gândit, cum se exprimă Mihai Șora, construind o viziune organică asupra lumii: „... reiterând sintagma *viziune organică*, și apăsând asupra ambelor ei componente: căci e vorba de o *viziune*, adică de o faptă vie a gândului în căutare de expresie, nicidecum de o ideologie, alcătuită din idei răcite și combinate după nevoile cauzei. Deși *organic*, așa cum era și de așteptat, Nae Ionescu nu propovăduia de la catedră organicismul. Căci organicismul este o ideologie, iar Nae Ionescu nu era un ideolog; el era un metafizician, adică un om a cărui instanță de referință e în fond... Absolutul.”⁹¹

Cum arătam, Nae Ionescu și-a îndreptat gândirea filosofică către o fenomenologie a mântuirii, tema centrală a creștinismului și a credinței ortodoxe. Nea Ionescu credea că printr-o gândire orientată către valorile creștinismului răsăritean, răscolim în noi înșine creația lui Dumnezeu și deschidem astfel *posibilitatea* primirii harului divin. Nimeni nu poate garanta nimănui mântuirea. Starea de nevoință creștină ne poate conduce la „trezvie” și smerenie, dar nu garantează mântuirea. Importantă este *doar* starea de așteptare a chemării, pentru că nimic nu poate întreprinde omul fără har divin. „Deși a studiat în Germania, Nae Ionescu n-a avut nimic dintr-un intelectual format la o anumită școală, în felul în care E. Lovinescu poate fi socotit «sorbonard», iar G. Călinescu, «crocean». El a fost mai mult decât un european, în sensul unei constituții intelectuale fondate pe valori și viziune greco-latină – adică ceea ce se numește *umanism* – respectiv pe mentalitatea pragmatică anglo-saxonă. A fost un *uomo universale*,

⁹¹ Mihai Șora, *Profesorul meu, Nae Ionescu*, în vol. *Crochiuri și evocări*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 2000, p. 29.

iar ca alcătuire intimă – un răsăritean. La el accentul cădea pe împlinirea lăuntrică, *pneumatică*, am putea spune cu un termen din teologie și de aici și dezinteresul sau indiferența sa pentru edificiu sau pentru operă. Nimeni de la noi, în perioada interbelică, nu a reușit ca el să dea o înfățișare atât de vie bogăției mentalității răsăritene.”⁹²

Spre deosebire însă de fenomenologii care erau preocupați de epistemologie și de metodologie, de elaborarea explicită a noului model de gândire pentru a reforma filosofia, Nae Ionescu nu și-a explicat modelul de conștiință, ci a operat cu el, într-o memorabilă încercare de fundare a unei metafizici creștine. Dacă ar fi să reconstituim datele acestui model atitudinal de conștiință, în sinteză, am putea spune că pentru Nae Ionescu conștiința nu este o substanță de tip cartezian, *res cogitans*, ci, cum arătăm, pe linia lui *Erlebnis*, *manifestare a vieții în trăire*, forma cea mai înaltă a vieții. Conștiința este forma de viață cea mai organizată și structurată din interior; ea este viața care *știe* că e viață și, prin aceasta, conștiința este, ca viața în orice ipostază a ei, o activitate, un ansamblu de dispoziții, o totalitate de posibilități înscrisă în chiar natura ei. Conștiința există prin aceste dispoziții pe care le actualizează în experiențe interioare ei. Ea nu este o substanță „în sine”, un „fenomen original”⁹³, ci un complex de atitudini, de orientări și de funcții, de trăiri actualizate într-o conștiință individuală, trăiri interne care sunt în primul rând valori.

Explicit, într-o încercare de recompunere a modelului de conștiință propus de Nae Ionescu, trebuie remarcat că el este fundat pe câteva mari supoziții și ipoteze. Una dintre aceste supoziții este de natură religioasă. Nae Ionescu a fost un om credincios, asumându-și

⁹² Dan Ciachir, *Gânduri despre Nae Ionescu*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001, p. 28.

⁹³ La apariția lucrării lui Lucian Blaga, *Fenomenul original*, în 1925, Nae Ionescu se detașează de viziunea „plastic-fenomenală” a lui Blaga, după care lumea este constituită din forme fundamentale extrase temporalității, originarității atemporale ce se manifestă prin fenomene, în cuvintele: „voi sfârși prin a șterge din dicționarul meu cuvântul viață...” Cf. Nae Ionescu, *Lucian Blaga. Fenomenul original*, în Nae Ionescu, *Opere VII, Publicistică, 2, 1924-1926*, Ediție îngrijită de Marin Diaconu și Dora Mezdrea, Brăila, Editura Istros a Muzeului Brăilei, Editura Aritmos, 2002, p. 121.

fără ambiguități, explicit, filosofic, această condiție. Prin urmare, supoziția creaționistă creștină este punct de plecare. Lumea în totalitatea ei este o creație a lui Dumnezeu și, pe cale de consecință, dincolo de alte rafinamente metafizice, omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Conștiința identificată de această dată cu sufletul este, așadar, de natură divină, nemuritoare și, se știe, învăluită în mister. Calea de cunoaștere a ei este duhovnicească, mistică, și poate fi activată doar de cei care renunță la viața lumească.

Plecând de la această supoziție, Nae Ionescu formulează o serie de *ipoteze filosofice* privind natura internă, modul de organizare și funcționare a minții noastre. Poziția lui Nae Ionescu în înțelegerea conștiinței, cum arăta și Mircea Vulcănescu, se funda pe ideea de experiență internă văzută ca trăire din perspectiva vieții, ceea ce permite o înțelegere funcționalistă și relaționistă a datelor interne ale conștiinței. Conștiința, în calitatea ei de cea mai înaltă formă de viață, își are atât conținuturile, cât și principiile de acțiune în ea însăși. Ea este: o activitate care se reface continuu pe sine prin propria mijlocire; o unitate vie, organică, o unitate de potențialități ce se actualizează în trăiri individuale și care face real ceea ce e doar posibil. Conștiința produce din ea însăși, din propriile puteri ca expresie a vieții, realități trăite, o rețea de fapte care-i sunt proprii și care la rândul lor sunt integrate într-o conexiune internă cu propriul întreg.

„Descărcarea” propriilor potențialități, trăirea (actualizarea) propriilor ei fapte, altfel spus, *conținuturile* conștiinței sunt date într-o *ordine subiacentă*, într-un sistem de relații, care formează datele de fundal ale conștiinței, *structurile ei originare*. Acestea sunt orientări, axe, într-un cuvânt, *valori*, adică poziționări ale conștiinței prin intermediul cărora fluxul de date intern și extern este ordonat diferențiat și integrat în totalitatea vie a conștiinței care e implicată în acte extrem de diverse și de concrete la care individul reflexiv are acces nemijlocit fără nici un fel de intermediari.

În acest sens, conștiința poziționează faptele, le focalizează, le aduce în fața ei, le trăiește, le experimentează și valorizează predeterminând legarea de înțelesuri și producerea de cunoștințe. Orice banală judecată de predicăție are loc și se fundează pe un „este”

ca act de conștiință și valorizare. Prin urmare, modul în care ne sunt date obiectele ca fapte de conștiință nu aparține obiectelor, ci constituției noastre interne de oameni individuali. Obiectele sunt în funcție de felul în care este poziționată conștiința față de ele, iar trăirea urmează aceste poziționări. Focalizări diferite implică contexte diferite de apariție a obiectelor, a trăirii lor și a sensului atașat acestora.

Cum arătam, conștiința are în propriul fundal structuri ordonatoare, în esență clase de atitudini, ce exprimă preferințele noastre, modul particular de acțiune și reacțiune fundat pe alegeri. Atitudinile produc valori, întâietăți subiective, evaluări și alegeri. Ele vin din relația trăită a omului ca întreg cu lumea sa și sunt legate de evaluări ce țin de o raportare bipolară față de obiectele ei referente, pozitiv sau negativ, în funcție de rolul stimulator și frenator în atingerea obiectivelor. Prin urmare, vorbim despre valabilitate și concepte evaluative fondate pe sensibilitate și stări de conștiință, și nu despre propoziții enunțiative și de adevăr.

În termeni mai apropiați zilelor noastre, conștiința se raportează la afecte, adică dispoziții, stări de spirit, emoții, sentimente, pasiuni ca la un temei al ei. Ea se deschide sau se închide în funcție de trăiri pozitive sau negative, de un complex de preraportări ce survin din actele de atracție, respingere ori neutralitate, moduri de a fi exclusiv umane. Preraportările acestea sunt *valori*, adică scopuri. Sensul faptelor este dat de aceste premodelări atitudinale prinse în diversul actelor orientate atitudinal: a valora (a crede), a cunoaște, a acționa etc. Simplificând, desigur, am putea spune că modelul de conștiință al lui Nae Ionescu este un fel de *matrice atitudinală* producătoare de valori.

Interpretarea într-un sens „vitalist” – abaterea vitalistă despre care vorbea Vulcănescu – a trăirii, a experienței, i-a dat posibilitatea lui Nae Ionescu să conceapă un model de conștiință pe terenul valorilor, al actelor primare, vitale, dar modelate cultural, de atracție, respingere și neutralitate.

Actele fundamentale ale conștiinței nu sunt cunoștințe, ci valori. Ele sunt întemeietoare de metafizică, întrucât sunt simțite și trăite nemijlocit de subiect, conferindu-i acestuia identitate, „spunându-i” cine este el și cine sunt ceilalți. Aceste valori sunt absolute în sensul

independenței față de timp și de alte contexte din care pot fi deduse. Actele fundamentale ale conștiinței nu sunt abstracții, adică idei, ci trăiri pe care le experimentăm nemijlocit în noi, fiind „locuri” de întâlnire cu semenii, dar și cu Dumnezeu.

Valoarea tuturor valorilor este viața. Toate celelalte valori se raportează la această supremă valoare care face inteligibile comportamentele contradictorii ale oamenilor. Toate actele omului vin în prelungirea și în întărirea acestei valori supreme, viața, obiect al metafizicii și al întâlnirii acesteia cu credința. Mântuirea, dobândirea vieții veșnice, reprezintă atât ținta oricăror încercări metafizice de înțelegere, cât și aspirația cea mai de seamă a credinciosului. Metafizica și credința, fațete ale acelorași acte de conștiință, „căderea” și „ridicarea” îl pun pe individul singular, prin intermediul iubirii, față în față cu Absolutul, cu Dumnezeu: „Două lucruri fundamentale: întâi, că omul se simte mai bun decât este, în sensul că simte în el posibilitatea de a se întoarce la ceea ce a fost. În al doilea rând, că această posibilitate sau necesitate a sa de a se întoarce la ceea ce a fost provine din faptul că el, într-un moment dat, a păcătuit.”⁹⁴ Iubirea, actul fundamental al credinței este deopotrivă instrumentul cunoașterii metafizice: „Orice cunoștință poate fi căpătată numai în măsura în care conștiința noastră ia o atitudine, și anume... o atitudine simpatcă față de obiectul respectiv, și cu atât mai completă va fi cunoștința, cu cât interesul, iubirea noastră pentru obiectul corespunzător va fi mai puternică.”⁹⁵ Conștiința se închide și se deschide în funcție de iubire. Numai cine iubește cunoaște.

Prin urmare, conștiința este punctul de plecare și punctul de sosire în orice fel de analiză a lumii: articulațiile, structura, componentele (proprietăți, relații și caracteristici poziționale) sunt toate *înduntru* conștiinței și sunt dependente de factorul timp *doar* în măsura în care timpul ține de ordinea de fundal a conștiinței, de raporturile invariabile între faptele ei: trăiri și acte. Ele sunt toate actualizate într-o conștiință care trăiește „acum” și în care „acum-ul” este ceea ce trăiesc eu ca ființa individuală cu viața mea cu tot, în

⁹⁴ A se vedea: Nae Ionescu, *Opere*, vol. I, ed. cit., *Curs de metafizică. Problema mântuirii în „Faust” al lui Goethe. 1925-1926*, cap. *Problema mântuirii*, pp. 361-369.

⁹⁵ Nae Ionescu, *Funcția epistemologică a iubirii*, în *Opere*, vol. I, ed. cit., p. 95,

chiar momentul de față, după cum, în egală măsură, „acum-ul ” poate fi un eveniment trecut, o rememorare, dar și ceva ce ține de viitor, ca expectanță (nădejde în limbaj creștin). Evident, pentru Nae Ionescu, ca pentru orice filosof creștin, toate faptele de conștiință sunt ordonate în funcție de viitor, de credința că mântuirea e posibilă.

Este limpede acum că, în acest model de conștiință, valorile și actele de valorizare premerg cunoașterea ce presupune formularea de propoziții. Știința este o întreprindere culturală, iar faptele ei trebuie la rândul lor explicate. Se înțelege că în acest punct se află, în principal, mărunta discordiei ce a produs cunoscuta polemică „filosofia științifică” versus „filosofia beletristică”, inițiată de C. Rădulescu-Motru, responsabilă de o serie de delimitări metafilosofice, esențiale în înțelegerea gândirii filosofice interbelice dominată de rivalitatea dintre „maiorescieni” și „naeionescieni”.

Revenind, în esență, Nae Ionescu, în actele sale diverse de filosofare, pleacă de la *primatul vieții* și, pe cale de consecință, de la *experiențele individuale* ce aparțin datelor interne ale conștiinței, cu convingerea că mintea noastră nu poate intra într-o relație cu un obiect extern nemodelat de ea însăși. Prin urmare, în viziunea sa, nu adevărul este important de urmărit, cât mai degrabă obiectivitatea, adică spațiul intersubiectiv de întâlnire a conștiințelor individuale. Așa se explică de ce tema centrală a gândirii lui Nae Ionescu nu era adevărul (corespondență), considerat de maiorescieni ca fiind placa turnată a actului de filosofare, cât mai degrabă misterul constituirii intersubiectivității și, prin aceasta, a cunoștințelor într-o lume a „monadelor” care sunt indivizii umani singuri cu ei înșiși. Pe scurt, obiectul este obiect de conștiință care apare într-o minte individuală. Dacă el este împărțit și de alte minți, avem o cunoștință. Dacă nu, atunci avem o impresie, o părere. Important este, dacă adopți o atitudine cognitivă, să treci de la păreri și convingeri personale la cunoștințe, la cucerirea spațiului intersubiectiv al acordului.

Plasarea actului de filosofare în conștiința individului a produs în România, prin Nae Ionescu, o cotitură filosofică, iar prin reprezentanții de vârf ai „tinerilor”, una general culturală. Ideea că în lumea spiritului, aflat în contact nemijlocit cu viața, individul se întâlnește cu el însuși, și nu cu abstracțiile, a avut urmări în rândurile

celor care considerau că au ceva *personal* de spus în cultură. Prin urmare, am putea spune că prin Nae Ionescu se instituie atât o nouă tradiție de cercetare filosofică aflată în conflict cu vechea tradiție de extracție maioreșciană, cât și o *nouă paideia*, surprinsă de Mircea Vulcănescu în expresia „pedagogie negativă”⁹⁶: „Pedagogia negativă a lui Nae Ionescu era opusă oricărei amenități și bunăvoințe, situându-se din acest punct de vedere în totală opoziție cu sollicitudinea lui Maiorescu. Tehnica lui era una a incitării și respingerii primejdioase la care rezistau foarte puțini... Pornind de la ideea unei preeminențe ontologice a potențialității în raport cu actul (concretizarea), Nae Ionescu *pânde*a pe fiecare și îl *împingea* în direcția manifestării, a ieșirii din sine, apreciind apoi că «era ceva de capul lui», sau că – de vreme ce «și-a frânt gâtul» – «nu era nimic de capul lui».”⁹⁷

Gândirea lui Nae Ionescu a re poziționat individul și conștiința individuală în ansamblul culturii savante românești, gândită, dominant în epocă, ca o imitație a culturii apusene. Or, prin acest model atitudinal, perspectivele s-au schimbat radical după principiul că nu există fapte, obiecte în afara conștiinței. Toate obiectele sunt obiecte de conștiință, ele se constituie și sunt trăite *doar* într-o conștiință individuală. Conștiința trăiește în și prin propriile date interne într-un flux temporal unitar actualizat și într-o formulă individuală, unică și indivizibilă, de personalitate. Nae Ionescu, cum remarcă și Mircea Eliade, cerea „înainte de toate, o totală sinceritate față de sine și față de ai tăi. Nu știi decât ceea ce trăiește tu; nu rodești decât în măsura în care te descoperi pe tine. Orice drum este bun dacă duce în inima ființei tale, dar mai ales drumurile subterane, marile experiențe organice, riscurile, aventura. Un singur lucru e esențial: să rămâi tu, să fii autentic, să nu-ți trădezi ființa spirituală... Pe Nae Ionescu nu-l interesa decât un singur lucru: să fii tu însuși”⁹⁸.

Conștiința individuală este, așadar, *primum movens* de la care trebuie să plecăm ca premisă și temei în toate întreprinderile noastre

⁹⁶ Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*, ed. cit., *Pedagogia negativă*, pp. 147-148.

⁹⁷ Emil Stan, *Op. cit.*, p. 127.

⁹⁸ Mircea Eliade, ... *Și un cuvânt al editorului*, în vol. Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, București, Editura „Roza Vânturilor”, 1990, pp. 436-436.

de valorizare și cunoaștere. Noi nu știm nimic despre noi înșine în absența experimentării datelor de conștiință. Potențialitățile conștiinței, ca formă de viață, se dezvăluie doar indivizilor, celor care trăiesc, care actualizează în experiențe personale „datele de fundal” înscrise în chiar natura ei internă. Așa se explică de ce pentru Nae Ionescu experiența este totdeauna interioară, fiind formă de trăire a datelor interne ale conștiinței, care se „descarcă” și se exprimă în valori care la rândul lor devin forme vizibile, încarnări expresive în opere. Doar prin conștiință se face trecerea de la posibil către real, la ceea ce dobândește timp și configurație identitară.

Nae Ionescu a fost filosoful care a gândit plecând de la un contact cu viața însăși. Din acest punct de vedere, el este mai apropiat ca spirit filosofic de Nietzsche decât de fenomenologia lui Husserl. El nu are în vedere conștiința transcendentă și nu e interesat de o reformă în știință. În acest punct, ca și în multe altele, Nae Ionescu se desparte de temele centrale fixate de agenda filosofică europeană neokantiană care a inspirat în mare măsură practica filosofică a maioreșcienilor contemporani lui. Filosofia înțeleasă ca metafizică și ca „mărturisire lirică” practică de Nae Ionescu nu putea intra în dialog cu filosofia gândită erudit și practică de experți, filosofia ca sistem enciclopedic⁹⁹ ce privilegia pozitivist teoria cunoașterii și comentariul filosofic centrat pe istoria filosofiei: „Atâta timp, prin urmare, cât filosofia a rămas în adevăr preocuparea metafizică a construirii viziunii de ansamblu a universului, nici nu a simțit omenirea nevoia unei delimitări precise în discipline filosofice. Și atunci, logică, psihologie, teorie a cunoașterii, morală, estetică și celelalte erau probleme care se împlimbau și, împletindu-se, prezentau nu realitatea însăși, ci realitatea vieții spirituale. Dar, în momentul

⁹⁹ Ilustrativă pentru întreaga orientare „maioresciană” de a practica filosofia este și lucrarea lui Nicolae Bagdasar dedicată istoriei filosofiei românești, concepută pe sistem disciplinar, ca o „colecție” de discipline filosofice (filosofia pură – logică, epistemologie, metafizică, estetică, filosofia dreptului, filosofia istoriei, filosofia culturii, filosofia istoriei), domenii aflate în raporturi reciproce de exterioritate, fără a putea fi derivate dintr-un principiu filosofic unitar. A se vedea, în acest sens, și Gheorghe Vlăduțescu, *Introducere* la Nicolae Bagdasar, *Scrisori*, Ediție îngrijită, introducere și note Gh. Vlăduțescu, București, Editura Eminescu, 1988, pp. V-XX.

când... sufletul omenesc nu a mai fost destul de bogat, când necesitatea aceasta spirituală de opunere a individului în fața universului sau de împăcare a individului cu întreaga existență a căzut, în momentul acesta tradițiunea gândirii filosofice s-a realizat, însă transformată, adică a devenit un fel de cercetare metodică asupra filosofiei care se făcea până atunci. Și atunci... a apărut filosofia care nu era decât cercetarea filosofiei anterioare – activitate spirituală care a deschis calea la noi probleme, care a deschis calea problemei istoriei filosofiei, a problemei enciclopediei filosofiei, nu în înțelesul în care se face la noi acum, ci în înțelesul sistematizării filosofiei.¹⁰⁰

Înclinația către metafizică, cerința de echilibru și unitate a gândirii personale cu lumea, a fost la Nae Ionescu majoră, vitală. Toți discipolii lui de prim-plan au moștenit această cerință, Noica, Eliade, Cioran, Vulcănescu, fiecare în felul lui. În consecință, nu trebuie să ne surprindă faptul că termenul-prim al construcției filosofice a lui Nae Ionescu este individul uman în care se actualizează, într-un mod unic și irepetabil, cea mai înaltă formă de viață, care este conștiința. Prin urmare, prin intermediul conștiinței individuale, viața „lucrează”, inclusiv asupra ei înseși, printr-o trecere de la potențial la actual. Conștiința individuală este, prin analogie cu Dumnezeu, „lucrătoare”. Ea este forță, este putere, și se afirmă prin propria ei natură de viață. Totul în această lume este un spectacol al vieții, de care luăm act prin conștiința noastră individuală. Totul e „aventură”, pentru că niciodată nu știm încotro ne duce viața. Noi trăim viața și o consumăm în propria conștiință, fără să avem reprezentări a priori ale direcției în care ne îndreptăm și ale scopului pe care-l avem de îndeplinit. Or, acest fapt îl trăim cu o neliniște de nimic ostoită, producătoare de suferință permanentă, care ne constrânge să ne reîntoarcem continuu către noi înșine în căutare de echilibru existențial.

Căutarea putinței de a trăi într-o lume în care nu există certitudini în absența rezultatelor propriilor căutări este, pentru orice individ uman înzestrat cu sensibilitate, izvorul metafizicii, al elaborării

¹⁰⁰ Nae Ionescu, *Curs de teorie a cunoștinței, 1925-1926*, în *Opere*, vol. I, ed. cit., pp. 224-225.

acelor cunoștințe care pentru el au o valoare absolută. Metafizica nu este o activitate a conștiinței în rândul celorlalte activități, pentru că ea e *producătoare a precondițiilor de sens* pentru toate celelalte fapte și experiențe ale conștiinței. Ea este în căutarea echilibrului existențial, a putinței de a trăi survenită din căutarea unui acord sufletesc între noi și lume, precondiție de sens pentru toate celelalte fapte ale conștiinței.

Prin urmare, în ordinea profunzimii, trăirile de conștiință legate de dobândirea echilibrului existențial premarg orice fel de alte trăiri ale conștiinței, care-și capătă sensul prin raportare la precondițiile de sens care sunt de natură metafizică și, în calitatea lor de credințe, au o valoare absolută. Relația este de la temei la întemeiat, de la precondiția de sens la sensul însuși.

Metafizica, în înțelesul lui Nae Ionescu, ține de ceea ce numim astăzi datele de fundal ale conștiinței, care, în calitatea lor de trăiri actualizate într-o conștiință individuală, sunt în ultimă instanță valoriscop, axe care îndrumă viața, sisteme de credințe cu rol de fundament pentru toate celelalte acte de conștiință. Acestea produc în fiecare dintre noi un echilibru existențial pentru că îi dau vieții o orientare, un sens *către*, iar lumea se îmbracă de înțeles și ne devine familiară. Trăirea vieții individuale este posibilă, așadar, numai în contextul unei proiecții metafizice asupra lumii, aptă să producă o „osatură existențială”, un sistem credințe (cunoștințe) cu o valoare absolută pentru individul în cauză.

În această situație, metafizica este o *dispoziție naturală* care-și are întemeierea în formula de personalitate a fiecărui individ și are, prin această raportare la sine, la propriul echilibru existențial, o valoare absolută. Absolutul este astfel instituit ca sistem de credințe cu valoare existențială individuală, fapt care-i izolează pe indivizi. Din acest punct de vedere, viziunea lui Nae Ionescu este leibniziană. Monadele constituie lumea și ele nu au ferestre. În viață fiind, nimeni nu ne poate înlocui. Fiecare se lămurește pe sine însuși și nu are posibilitatea să trăiască viața altuia. Fiecare este responsabil de sine și de propriile trăiri și fapte. Drumul de la viață către moarte îl parcurgi de unul singur și, dacă ești credincios, alături de tine se află numai

Dumnezeu. Individul se află singur față în față cu sine și cu Dumnezeu.

Istoria filosofiei, din această perspectivă, este o înșiruire de sisteme de metafizică, precum mărgelile pe ață. Între ele există doar raporturi de contiguitate, nefiind prin urmare comensurabile. Asemănările dintre ele sunt doar *tipologice* și *stilistice*, așadar, o istorie a filosofiei de tip hegelian, care relevă o înlănțuire logică a ideilor în care temporalul (istoricul) coincide cu logicul în mod necesar, este o construcție arbitrară: „Adversar hotărât al *istoriei filosofiei*, înțeasă ca proces continuu de evoluție organică și progresivă a gândirii omenesti, dl Nae Ionescu – denunțând presupuzițiile învăluite abil în dosul unei asemenea concepții, precum și confuziile și jumătățile de idei cărora le dă naștere – nu admite decât o *tipologie a spiritului uman*, desprinsă din contingentele de timp și spațiu. Pentru Domnia sa, *nu există*, la drept vorbind, o *filosofie*. Ci numai filosofi și o activitate deosebită a lor: *filosofarea*. Există, de asemenea, *familii de filosofi*, înrudite fie după problematică, fie după sistematica filosofiei lor. Dar aceste înrudiri nu subsumează pe filosofi, făcându-i să comunice în aceeași realitate. Ele sunt numai psihologice, temperamentale; similitudini de material de construcție, sau de neliniști. În activitatea de filosofare, fiecare gânditor este singur. De aceea, originalitatea are, în filosofie, un sens deosebit. Ea nu înseamnă a gândi cum nu s-a mai gândit până acum, ci numai a gândi direct, prin sine, propriu. Aceasta și face că cultura filosofică nu folosește adevăratului filosof la mare lucru. Căci, singurul rod al lecturilor, ceea ce poate înțelege, e ceea ce dă din sine. Filosofia apare astfel nu ca o disciplină care tinde să se constituie ca știință, ci ca o funcțiune superioară de echilibrare a personalității gânditoare în raport cu lumea întreagă a experienței posibile; cu alte cuvinte, ca o activitate aristocratică de lux, a câtorva, organic incapabili să se echilibreze altfel. Pozițiile întâlnite în istorie fie nu alcătuiesc o succesiune supusă unui ritm interior de devenire, ci o juxtapunere de atitudini cu rădăcini deosebite. De identitatea de vocabular a unei epoci, ca și de preponderența unui sistem într-un anumit moment istoric nu dă seama istoria filosofiei, ci cercetarea împrejurărilor sociale care au dat naștere unui anumit tip spiritual.”¹⁰¹

¹⁰¹ Mircea Vulcănescu, *Gândirea filosofică a Domnului Nae Ionescu [III]*, în Mircea Vulcănescu, *Opere I*, ed. cit., pp. 405-406.

Schimbarea de atitudine adusă de Nae Ionescu în practicarea filosofiei românești – perspectivă vitalistă și funcțională asupra experienței și conștiinței, privilegierea individului și a trăirilor conștiinței individuale, alianța între filosofie și religia creștin-ortodoxă, ideea că metafizica produce cunoștințe absolute, respingerea relevanței istoriei filosofiei pentru gândirea filosofică într-o interpretare stilistică și tipologică a gândirii, respingerea ideii de evoluție în sens darwinian, în numele creației divine și al revelației etc. – nu numai că l-a singularizat pe Nae Ionescu în cultura filosofică românească, dar a produs în mai toate mediile intelectuale românești, laice și teologice, iritare. Lumea românească era dominată atât de mult de convingerea că filosofia este o variantă a muncii științifice, încât prezența lui Nae Ionescu ca filosof la catedră, dar și în ziaristică, i-a produs un veritabil șoc cultural până și lui Călinescu, obișnuit cu formele avangardiste de exprimare literară și intelectuală: „El (Nae Ionescu n.n.) vorbește fără nici un sistem de vedere în scopul de a produce în ascultător neliniștea metafizică urmând să provoace înaintea oricărei organizațiuni filosofice «trăirea problemelor», «experiența», «aventura». Când ceva i se pare nelămurit, profesorul își mărturisește nelămurirea, așteaptă ca problema să rodească singură, să se dezlege de la sine. Învățătorul pornește de la conceptul de viață, socotită ca o dramă a umanității, ca suferință, și-i scrutează finalitatea pe care o descoperă în mântuire (soteria) prin omenirea întreagă (simpatia). Aceste idei, puțin curente la Universitatea noastră de după războiu, puteau să atragă prin inedite, totuși n-ar explica fanatismul ciracilor. Adevărul e că Nae Ionescu nu construia un sistem, ci propaga o acțiune, al cărei program rămânea mereu în alb. Din teoria «trăirii» el scoate invitația la «aventură»... Învățătorul îi cheamă (pe studenți n.n.) la Universitate spre a le ponea filosofia contemplativă și-i ia la braț la redacție spre a face cu ei «experiențe». El nu are personal și principial nici o filosofie afară de aceea cuprinsă în hotărârea de a primi directive de la viață.” În viziunea lui Călinescu, Nae Ionescu este un banal oportunist, dotat însă cu inteligență și cultură: „Nae Ionescu e un sofist, un balcanic (n. Brăila), punându-și oportunismul în termeni hegelieni și diltheyeni,

de o inteligență și de o informație indiscutabile. Este un cabotin superior.”¹⁰²

Același șoc cultural l-a produs Nae Ionescu și în lumea universitară. Corpul profesoral constituit din urmașii lui Titu Maiorescu l-a respins fără a-l înfrunța, ca filosofi, în mod public prin articole sau studii metafilosofice, comparative, de autolămurire. A existat un fel de „război rece” între cele două școli filosofice rivale, chiar dacă „temperatura” a crescut în anumite împrejurări, cum ar fi episodul legat de dezavuarea publică a „filosofiei mistice” de către Constantin Rădulescu-Motru, precum și declanșarea unei dezbateri publice pe tema *filosofie științifică versus filosofie beletristică*¹⁰³. Se știe, și faptul nu este lipsit de importanță în ce privește atmosfera filosofică interbelică, că Rădulescu-Motru este cel care l-a

¹⁰² G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini și până în prezent*, București, Fundația pentru Literatură și Artă, 1941, pp. 866-867. Cum arată Ion Dur, care a surprins multiple corelații între gândirea filosofică de tinerete a lui Noica și prezența culturală și jurnalistică a sa în publicațiile timpului, George Călinescu a manifestat o pregnantă cecitate față de „invazia adolescenților” în cultură. A se vedea: Ion Dur, *Noica între dandysm și mitul școlii*, București, Editura Eminescu, 1994, în mod special capitolul *Călinescu și „invazia adolescenților”*, pp.44-56.

¹⁰³ Intențiile lucrării de față nu îngăduie o evaluare a acestei polemici. O bibliografie minimală a dezbaterii publice *filosofie științifică vs. filosofie beletristică*, accesibilă fără efortul parcurgerii necesare a publicisticii interbelice, trebuie să cuprindă următoarele titluri: C. Rădulescu-Motru, *Învățămintul filosofic din România și Ofensiva contra filosofiei științifice*, în vol. *Filosofie și națiune*, Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Constantin Schifirneț, București, Editura Albatros, 2003, pp. 120-129 și, respectiv, pp. 285-288; Mircea Vulcănescu, seria de articolele apărute în *Opere, I, Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, ed. cit.: *Filosofie științifică, Universitate și Ortodoxie*, pp. 309-319; *La sărbătorirea profesorului Rădulescu-Motru*, pp. 320-324; *Niculae Ionescu. Schema generală a unui curs de filosofie a religiei*, pp. 382-387; *Gândirea filosofică a domului Nae Ionescu [I]. Note pentru un comentariu*, pp. 388-403; *Gândirea filosofică a domului Nae Ionescu [II]*, pp. 404-414; *Gândirea filosofică a domului Nae Ionescu [III]*, pp. 415-421; Constantin Schifirneț, *C. Rădulescu-Motru, Viața și faptele sale*, București, Editura Albatros, 2004, cap. IX, *Relațiile cu Nae Ionescu*, și Dora Mezdrea, *Nae Ionescu, Biografia*, Volumul III, Brăila, Editura Istros, 2003, pp. 5-88. Aceste din urmă lucrări relevă, printr-o analiză a documentelor epocii, contextul cultural, intelectual și universitar al rivalității dintre „maiorescieni” și naeionescieni”, inclusiv reacțiile pamfletare ale lui Lucian Blaga din revista „Saeculum”, 5/1943, articolul *Automatul doctrinelor*, la articolele semnate de Rădulescu-Motru pe tema stilisticii gândirii românești.

recomandat pe Nae Ionescu la catedră, considerându-l, într-un fel sau altul, discipol al său, mai ales că acesta îi preluase, într-o terminologie proprie, chiar o serie de convingeri filosofice: ideea că ființa umană este constituită dintr-un ansamblu de virtualități ce se realizează organic, ideea culturii ca actualizare a dispozițiilor sufletești, unitatea psihofizică a individului uman, personalitatea de vocație etc. Pe de altă parte, Nae Ionescu însuși se considera continuatorul liniei adepților „realismului organic”, „adică puțința de a percepe realitatea potrivit cu legile și logica viului, a vieții, și nu împrumutându-i schemele rațiunii abstracte și teoriilor de cabinet”¹⁰⁴, ilustrat, printre alții, de Kogălniceanu, Hasdeu, Eminescu, N. Iorga și C. Rădulescu-Motru, care și-au exercitat funcțiile creative ale minții plecând, cum va spune Noica, de la „materialul românesc de reflecție”. Fără să insistăm pe această linie a unei organicități a gândirii filosofice românești și a unei înrudiri de credințe filosofice între C. Rădulescu-Motru, Nae Ionescu și „tânăra generație” – linie ce va trebui în viitor cercetată cu mijloacele profesionalizate – trebuie spus, cum remarcă și Mircea Vulcănescu, că ideile lui Rădulescu-Motru stau „în germene la temelia celor mai multe din teoriile d-lui Nae Ionescu”¹⁰⁵ și că discipolul duce mai departe „gândul” maestrului său într-o direcție în care acesta își actualizează propriile potențialități.

Semnalăm, fără să insistăm, că viitorul cercetător al acestei probleme va trebui să lămurească, pe de o parte, conflictul și rivalitatea *metafilosofică* dintre cele două școli și, deopotrivă, complementaritatea, uneori chiar unitatea tematică și metodologică, în *practica filosofică* efectivă a cercetărilor reflexive privind „fenomenul românesc”.

Oricum, la nivel metafilosofic, conflictul dintre cele două paradigme era insurmontabil. Reprezentanții Școlii lui Titu Maiorescu operau cu „experiența” în sens „realist”, iar modelul lor de filosofie

¹⁰⁴ Dan Zamfirescu, *La început de drum*, în vol. *Nae Ionescu. Roza vânturilor*, ed. cit., p. 2.

¹⁰⁵ Mircea Vulcănescu, *Niculae Ionescu. Schema generală a unui curs de filosofie a religiei*, în *Opere. 1. Dimensiunea românească a existenței*, ed. cit., p. 399.

era „științific”, gândit în acord cu datele științelor naturii și în prelungirea cunoștințelor științifice, în vreme ce nașterea științelor opera cu „experiența” în sens subiectivist, iar modelul lor atitudinal de filosofie era, cum remarcă Nae Ionescu însuși, mai aproape de artă și de experiențele artistice.

Prezența filosofiei transcendente a lui Kant era copleșitoare în gândirea maioreșcienilor, în primul rând convingerea că după Kant preocupările de metafizică trebuie eliminate din câmpul reflecțiilor filosofice „serioase”. Într-un anumit fel, filosofia lor era orientată pozitivist în convingerea că știința produce cunoaștere în sensul autentic al cuvântului, în vreme ce filosofia trebuie să facă generalizări ale acestor cunoștințe și să le privească din perspectiva întregului. Această filosofie se făcea în numele unei umanități generice și a unui subiect transcendental, privilegiind abstracțiile, logica, teoria cunoașterii, filosofia științei, rațiunea și gândirea discursivă. O astfel de filosofie intens raționalizantă și saturată de spiritul științei și de credința în propria „științificitate”, secularizată și de-a dreptul atee, nu putea să accepte că se poate filozofa în absența spiritului științific și în răspăr cu acesta, că ideea de experiență trimite la ceva intern, respectiv la individul concret, gândit psihologic, și la identificarea trăirii cu gândirea ca activitate intențională, la privilegierea descrierii stărilor de conștiință în dauna explicațiilor cauzale, ori la minimalizarea gândirii discursive în favoarea intuiției nemijlocite, inclusiv la primatul individului, cu stările sale, în raport cu subiectul generic etc.

Maioreșcienii erau, am putea spune, striviți intelectual de prezența filosofiei lui Kant și, mai ales, de gândirea neokantienilor, care respingeau ideea de cunoaștere metafizică în numele științei producătoare de cunoștințe veritabile și, cum arătam, privilegiu al ideii unei filosofii orientate enciclopedic în jurul teoriei cunoașterii. Cu astfel de convingeri filosofice, cum să admiți că metafizica produce cunoștințe absolute și că ele își au originea în nevoia de acord cu tine însuși? Cum să accepți că la un curs de logică s-ar putea preda problema mântuirii, și la cursurile de metafizică s-ar putea face trimiteri bibliografice la *Biblie*, la Părinții capodocieni ori la alte resurse teologice răsăritene și apusene? Gândirea lui Nae Ionescu era de-a dreptul scandaluasă, pentru că-l așeza pe individ în centrul lumii

și vorbea în numele trăirilor și experiențelor sale religioase. Să vorbești *de la catedră* despre funcția epistemologică a iubirii, să-i comentezi pe Sfinții Părinți și să faci abstracție de știință, să explici că obiectele fizice ale lumii sunt un produs al conștiinței, era pentru toți cei educați în spiritul științei o probă de obscurantism într-o lume secularizată.

Punerea individului, cu experiența lui internă, în centrul lumii și neglijarea tradiției filosofice a raționalismului, a conștiinței generice și a subiectului transcendental erau, în ordinea filosofiei didactice, ceva cu totul inacceptabil chiar pentru C. Rădulescu-Motru, care gândea filosofia dintr-o dublă perspectivă: „Filosofia este știință și poezie în același timp. Ca știință, ea are o dezvoltare liniară și continuă. Soluțiile găsite marilor probleme, întrucât gândirea lor s-a făcut prin metode de cercetare științifică, se înșiră, legându-se între ele, într-o ordine unitară. Filosofia, ca știință, se dezvoltă ca și oricare știință specială. Însă filosofia este și poezie, prin aceea că ea își propune să treacă dincolo de datele experienței și să-și aranjeze o lume de simboluri, în care sufletul omenesc să-și afle concepții mulțumitoare despre rostul său în lume și în viață. Ca știință, ea este în serviciul dorinței de a pricepe în chip cât mai obiectiv lumea înconjurătoare; ca poezie, ea este în serviciul dorinței de a împăca sufletul cu natura... În fiecare țară, pe lângă filosofia științifică avem filosofia beletristică. Una eternă, dar rece; cealaltă efemeră, dar vie, fiindcă ține seama de toate idiosincraziile temperamentului omenesc.”¹⁰⁶

În ciuda recunoașterii acestei duble deschideri a filosofiei către știință și poezie (artă), C. Rădulescu-Motru admitea în învățământul superior *doar* linia „științifică” a filosofiei, fiind influențat decisiv de modelul filosofiei didactice a maestrului său Titu Maiorescu, care considera că alături de ideea competenței trebuie să troneze și aceea a imparțialității. Profesorul *nu* trebuia să expună la catedră propriile preferințe filosofice și nici să predea opinii proprii ori ceea ce el însuși a gândit și cercetat despre un capitol sau altul al filosofiei.

Tot de pe poziția acestei paradigme, Nicolae Bagdasar îi face lui Nae Ionescu, postum, un portret de-a dreptul demolator. De fapt,

¹⁰⁶ Constantin Rădulescu-Motru, *Învățământul filosofic din România*, în vol. *Filosofie și națiune*, Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Constantin Schifirneț, București, Editura Albatros, 2003, p. 121.

Bagdasar pare a fi singurul dintre maiorescieni care a respins paradigma filosofică în care s-a plasat Nae Ionescu, plecând de la o cercetare a cursurilor stenografiate, *Istoria logicii* (1941), *Metafizica I* (1942), *Logica I* (1943), *Metafizica II* (1944), apărute postum grație cunoscutului comitet de tipărire a operei lui Nae Ionescu. Din păcate, economia lucrării nu permite un comentariu al criticii lui Bagdasar și, desigur, o critică a criticii. Pe scurt, N. Bagdasar după ce face o scurtă prezentare a biografiei lui Nae Ionescu, trece la o analiză caracterială și filosofică, subliniind, pe de o parte, că Nae Ionescu era superficial și nu avea competențele filosofice cerute unui profesor universitar care avea în sarcină predarea de cursuri în specialitatea logică și metafizică. Pe de altă parte, Nae Ionescu avea structura sufletească a unui cabotin dornic să fie în prim-planul vieții publice, aplecare ce și-o satisfăcea prin cultivarea paradoxului în filosofie: „Paradoxal și sofistic, Nae Ionescu iubea cu pasiune acrobația intelectuală, jonglând dezinvolt cu ideile, sacrificând cu dragă inimă consecvența în gândire și ideea politică fructuoasă. Ceea ce-l interesa pe el în primul rând nu era să afirme o idee mai fecundă sau mai veridică, ci una cât mai «originală», una care să frapeze, să-l singularizeze, pentru a-l face cât mai interesant și a atrage atenția asupra lui. Lipsit de convingeri, el își schimba atitudinea, repudia cu ușurință o idee pe care o susținuse cu tărie în ajun, dacă așa i se părea că îi șade mai bine.”¹⁰⁷

Riguros vorbind, critica lui N. Bagdasar este aproape imposibil de rezumat, din cel puțin două motive. Primul se referă la faptul că Bagdasar face o critică sterilă, pentru că nu-i opune filosofiei lui Nae Ionescu o altă filosofie aptă să răspundă mai bine întrebărilor și provocărilor cursurilor lui Nae Ionescu. Al doilea motiv, în strânsă legătură cu primul, vizează lipsa de metodă a criticii lui Bagdasar. Acesta extrage din contextul cursurilor lui Nae Ionescu acele fraze care contravin propriilor sale convingeri filosofice și pe care le combate folosind proceduri sofisticate de tipul argumentului autorității ori ale adevărilor filosofice „știute de toată lumea”. În esență, textul

¹⁰⁷ Nicolae Bagdasar, *Opere II, Portrete*, Ediție îngrijită de Rodica Pandelescu și Gh. Vlăduțescu. Prefață de Nicolae Bagdasar. Postfață și note de Gh. Vlăduțescu, București, Editura Academiei, 2006, p. 94.

lui Bagdasar nu este o critică filosofică a filosofiei lui Nae Ionescu, ci un exercițiu retoric de respingere totală, în convingerea lui, a unei rătăcirii intelectuale ce folosește în mod nelegitim filosofia și vocabularul filosofiei pentru atingerea de ținte lumești, nefilosofice. Respingerea gândirii lui Nae Ionescu de către N. Bagdasar ilustrează ideea imposibilității dialogului între paradigme filosofice concurente și întărește convingerea celor care susțin că în astfel de situații trebuie să acceptăm realitatea că filosofia se poate practica în configurații teoretic reciproc contradictorii.¹⁰⁸

Revenind la firul inițial al argumentației privind reevaluarea valorilor întreprinsă de „tânăra generație”, este limpede acum, după incursiunea în modelul de conștiință elaborat de Nae Ionescu, de ce ideea primatului gândirii pure, discursive, și mitul iluminist al științei generatoare de progres neîntrerupt, libertate, fericire individuală și colectivă etc. sunt *respinse* de „tânăra generație” în numele noii înțelegeri a conștiinței, în care primează factorii atitudinali, trăirea actelor de conștiință și cunoașterea intuitivă nemijlocită, ce instituie alte valori-scop apte să fundeze noile practici culturale produse în Europa contemporană lor.

Mircea Vulcănescu, precum spuneam, un observator atent al prezenței publice a „tinerei generații”, face un inventar exhaustiv al acestor valori pentru a ilustra primatul trăirii actelor de conștiință și al cunoașterii intuitive în raport cu logica cunoașterii științifice și a „valorilor” gândirii discursive. Patru sunt, în opinia lui Vulcănescu, aceste valori: a) *setea de experiență* (aventura gândirii), „voința de încercare directă, înlăturarea opreliștilor rațiunii – aceste *idola temporis* ale veacului al XIX-lea”; b) *autenticitatea*, „voința de a fi așa cum ești, de a înlătura orice constrângere din afară, orice conformism nerecunoscut dinlăuntru”; c) *spiritualitatea*, „voința de a te depăși, nevoia de absolut pe care tânărul o găsește în sufletul său, cerința de veșnicie”; d) *tensiunea dramatică, tragismul, criza*, punctul crucial al experienței trăite de „tânăra generație”, tensiune din care rezultă

¹⁰⁸ A se vedea: Mircea Flonta, *Stiluri de filosofare și tradiții filosofice*, în *Cum recunoaștem Pasărea Minervei? Reflecții asupra percepției filosofiei în cultura românească*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1998, pp. 11-32.

contrariile: tendința către realizarea de sine *versus* tendința de autodepășire, dorința de echilibru și de liniște interioară *versus* neconținută prefacere a vieții, dorința anarhică de libertate *versus* nevoia de disciplină severă. „De aici însă drumurile se despart. Căci, constatarea lucidă a tragismului duce pe unii la *negativism*, pe alții la *agonie*, pe alții la *disperare*. Ca să scape de disperare, unii se aruncă *orbește în acțiune*, pe când alții își *proclamă* cu pathos *disperarea*, căutând, în exprimare, o liniște, o adormire. Alții răspund acestei constatări cu o mișcare de *refuz*, de înăbușire voită a lucidității. E soluția *pesimismului eroic*, recomandată de unii. Alții își propun să-și reconstituie armătura interioară a sufletului printr-un act gratuit, prin *aderarea* voită la o anumită ideologie definită. Alții proclamă ideea unei *resemnări în istorie*, a unei renunțări la universalitate. Alții cer, mai precis, o *acțiune hotărâtă și fără iluzii*. Alții cred că *antinomia e inevitabilă și necesară* pentru zămislirea omului nou. Alții nu văd altă soluție decât *rugăciunea*. În sfârșit, alții încearcă să realizeze un *echilibru intelectual* al acestor divergențe. Cu aceasta însă unitatea generației se pulverizează în curenți.”¹⁰⁹

Prin urmare, portretul psihologic (saturat de subiectivitate și de un prea-plin al trăirii actelor de conștiință) al „tinerei generații” cuprinde câteva cuvinte cheie – *sete de experiență, autenticitate, spiritualitate, tensiune dramatică, tragism, criză, negativism, agonie, disperare, acțiune, refuz, pesimism, aderare, resemnare, rugăciune, echilibru intelectual* –, extrase mai degrabă din registrul trăirilor tumultuoase decât al gândirii calme și al valorilor stabile pe care Titu Maiorescu și urmașii lui, „bătrânii”, doreau să le permanentizeze în cultura savantă românească încă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

În consecință, reevaluarea valorilor tradiției întreprinsă de „tânără generație” are loc de pe platforma unei individualități tulburate de trăiri conflictuale ale stărilor de conștiință, altfel spus, de antinomii interioare, care alimentează și tema centrală a gândirii filosofice a „tinerei generații”: problema individualității și a echilibrului spiritual.

¹⁰⁹ Mircea Vulcănescu, *Tânără generație...*, ed. cit., pp. 70-71.

Disonanțele sufletești și cognitive care defineau profilul existențial al „tinerei generații” sunt tematizate filosofic cu precădere, în contextul determinării individualității culturii noastre și al încercării de autodefinire culturală și spirituală. Filosofia de tinerețe a lui C. Noica își are izvorul în acest proces general de reevaluare a valorilor tradiției și de căutare a unor noi căi de reconfigurare a poziției individului în universul spiritualității românești și al conștiinței de sine românești.

Acest program al reevaluării valorilor tradiției înscrie „tânăra generație” în tematica și în ritmul de prefacere prin care cultura europeană însăși trecea. În ordinea aderenței la aceleași valori europene, tradiționale și contemporane lor, „tânăra generație” românească aparține atât culturii românești, cât și, pe un plan mai general, fenomenului cultural european. Rădăcina tematică, problematică și metodologică a noii generații este de extracție europeană. Ea e sincronă cu luminile și umbrele, cu izbânzile culturale și intelectuale ale culturii europene, dar și cu marile ei rătăcirii politice și intelectuale care au eșuat în tranșeele deschise de cel de-al Doilea Război Mondial.

Trebuie să reținem că, în ordine general culturală, valoarea care unifica atunci Europa era o *identitate de înțeles între națiune, cultură și stat național*. Nu trebuie să trecem cu vederea faptul istoric incontestabil că în perioada interbelică, într-o nouă Europă dominată de state naționale apărute ca urmare a aplicării principiului naționalităților și al autodeterminării popoarelor, ideea că *între națiune și cultură există o relație de identitate* făcea parte din categoria lucrurilor de la sine înțelese și, prin urmare, în acest orizont precomprehensiv trebuie să plasăm actele noastre evaluative. Dacă nu luăm în considerare acest fapt elementar de *autopercepție general europeană* și dacă ne transferăm convingerile actuale, ce relaxează alianța identitară națiune-cultură până la opoziția dintre acești termeni – „cultura globală” e astăzi opusă națiunilor văzute ca fenomene localiste în curs de „desființare” –, atunci riscăm să ne vedem *doar* pe noi înșine în istorie, să afirmăm sau să negăm fapte ce țin de arbitrarul interpretărilor noastre, fondate pe prejudecata dogmatică: „Noi suntem cei buni.” Ratăm, astfel, posibilitatea de a înțelege modurile *diferite* de a fi om în propria

istorie, prin transformarea istoriei umanității într-un imens proces politic în care verdictul este *antepronunțat*. Este ca și cum am încerca să-i reproșăm lui Platon și lui Aristotel, așa cum deseori s-a întâmplat, de pe platforma marxismului dogmatic, că nu au luptat împotriva sclaviei și inegalității și că s-au situat pe poziția idealistă a claselor dominante.

De la această axiomă generală – culturile europene se percepeau pe ele însele ca individualități inconfundabile unite în jurul unor valori-cadru, aflate însă într-o competiție simbolică similară jocului de șah – trebuie să plecăm pentru a înțelege gândirea filosofică de tinerețe a lui Noica, cu precădere, tematizările în jurul spiritualității românești și al *sensului* unei filosofii românești. În alte cuvinte, pe aceeași tablă de șah, numită Europa, toate culturile naționale se percepeau pe ele însele într-o competiție simbolică fiind preocupate să facă, prin forțe proprii, mutări care să slujească interesului de afirmare. Am putea spune că epoca interbelică a dus la cote paroxistice dorințele de afirmare națională prin cultură a tuturor popoarelor în întreaga Europă. Numai că războiul devastator ce a urmat, crimele și suferințele pe care nimeni și nimic nu le poate justifica au pus sub semnul întrebării ideea unui model cultural viabil fundat exclusiv pe alianța națiune-cultură.

Și românii s-au înscris în acest joc de afirmare. De aici și obsesia pentru descifrarea identității românești, a individualității și, pe această bază, a „vertebrării României”. Afirmarea specificității naționale era gândită, încă de la „bătrânul” Rădulescu-Motru, în termeni de destin individual și colectiv (în *Timp și destin* ori în *Etnicul românesc. Comunitatea de origine, limbă și destin*). „Tânăra generație” considera că afirmarea spiritualității românești în lume este mesianică, întrucât noi posedăm un destin propriu în cadrul umanității noastre globale, pe care nimeni nu-l poate suplini: „... noi, românii, am putea îndeplini un anumit rol în apropierea și dialogul între două sau trei lumi: Occidentul, Asia și populațiile de tip arhaic.”¹¹⁰

În viziunea „tinerei generații”, cultura română poseda în *posibilitate* aceeași demnitate ontologică ca marile culturi ale lumii, *credință* fundată, paradoxal, nu pe realizările dobândite în formele

¹¹⁰ Mircea Eliade, *Destinul culturii românești*, în vol. *Profetism românesc*, 2, București, Editura Roza Vânturilor, 1990, p. 128.

culte de expresie (performanțe individuale), ci pe tradiția spirituală specifică formei răsăritene de creștinism, precum și pe cultura țărănească, tradițională. Trebuie spus clar că aceste opțiuni valorice nu sunt conjuncturale, ci de prim-plan, în măsura în care ele sunt luate ca axiome de reconstrucție general culturală. Obiectivele tinerei generații erau clare: cultura română trebuie așezată pe ambele picioare și, pe această bază, ea trebuie să-și afirme valorile în lume, în beneficiul ei și al umanității. Acesta este, pe scurt, idealul autorealizării individuale și colective al reprezentanților „tinerei generații”.

În concluzie, Nae Ionescu a produs, prin raportare la tradiția maioreșciană, o *remaniere* de profunzime a practicii filosofice din România, fapt subliniat de o serie de cercetări ale lui Viorel Cernica, de la care am preluat sugestia unei căi fenomenologice de interpretare.¹¹¹ Prezența gândirii sale a re poziționat, pentru a folosi expresiile lui Theodor Adorno, raportul dintre „esoteric” și „exoteric” în filosofie, ca rezultat al distincției dintre *interesul pentru filosofie*, ce se referă la înclinația naturală a omului de a produce reprezentări despre întregul lumii, și *interesul filosofic*, ce vizează țintele, generate de reflecția metodică și sistematică, pe care *expertul-filosof* vrea să le atingă. Cum arată Adorno, înclinația naturală a omului de a gândi, practica vieții lui generatoare de cultură și societare devin surse ale filosofării specializate, mai ales în situații de criză a conștiinței, când aceasta se interoghează metodic asupra a ceea ce, mai înainte, părea a fi ceva de la sine înțeles. De aceea trebuie admis că, spre deosebire de

¹¹¹ Filosofia lui Nae Ionescu este analizată din perspectivă fenomenologică de Viorel Cernica în două contexte diferite de interpretare, dar unificate într-un program propriu de practică filosofică, numită de autor „fenomenologia situațiilor existențiale”. Concepută inițial ca instrument teoretic ce poate promova și întemeia un criteriu de demarcație între ceea ce reprezintă un text filosofic prin comparație cu texte nefilosofice, dar care își revendică anumite caracteristici ale filosoficului, „fenomenologia situațiilor existențiale” a devenit cu timpul un instrument hermeneutic de lectură ce poate pune în evidență condiția însăși a filosofiei în unitatea ei cognitivă (tematică) și diversitatea ei contextuală. A se vedea: Viorel Cernica, *Căutarea de sine și chemările tradiției. Studii și eseuri*, Mihai Dascal Editor, 2002, cap. *Metafizica lui Nae Ionescu și ontologia nimicului*, pp. 107-128; Viorel Cernica, *Filosofia românească interbelică. Perspectivă fenomenologică*, Ediția a II-a, Iași, Institutul European, 2006, cap. *Nae Ionescu. Acțiunea metafizică sau aporia existenței*, pp. 137-168.

problemele științifice, „problemele nu sunt descoperite de filosofi... filosofia își primește problemele din *afară*. Din această situație, filosofi au tras întotdeauna concluzia că filosofia ar fi o aptitudine naturală a oamenilor și ar reprezenta satisfacerea unor nevoi metafizice fundamentate antropologic și care, din această cauză, este de neînălțat; dar chiar și atunci când nu împărtășim acest punct de vedere, trebuie să acceptăm că filosofia este o modalitate de a reacționa la neliniștile adânci legate de orientarea noastră cotidiană în lume și de a le prelucra. Cu ajutorul exemplelor istorice se poate arăta că, înainte de toate, rupturile cu tradițiile culturale au fost cele care au pus în mișcare procesul de filosofare și l-au constrâns să meargă înainte”¹¹².

Nae Ionescu a acutizat în cultura reflexivă românească tensiunea dintre „esoteric” și „exoteric”, în fond starea originară duală a filosofiei, fapt cu adânci consecințe în planul creației filosofice românești: „Tensiunea dintre interesul filosofic al *laicilor* și interesul filosofic al *experților* însoțește filosofia, ca problemă internă, de la începuturile ei din antichitatea greacă. Filosofia nu s-a ocupat și nu a intrat în controversă critică, mai mult sau mai puțin de bunăvoie și mai mult sau mai puțin eficient, doar cu provocările venite *din afară* (exoterice), ci ea și-a conceput propria menire și ca o controversă cu sine însăși, cu ceea ce venea *dinăuntru* (esoteric). Rolul dublu al filosofiei ca nonspecialitate și ca specialitate, așa cum este făcută această distincție de către Adorno, poate fi urmărit de la începuturile diferențierii ei în discipline separate și de la fixarea ei terminologică în Academia platonicească deja și, încă mai pregnant, în *Lyceum*-ul lui Aristotel.”¹¹³

Gândirea lui C. Noica s-a format în interiorul acestei paradigme subiectiviste de gândire pe care el însuși o articulează mai bine în orizont metafilosofic. C. Noica va conduce într-o direcție proprie modelul atitudinal al conștiinței propus de Nae Ionescu, pe un aliniament *exclusiv* filosofic, în care practica efectivă se lărgește prin încorporarea „materialului românesc de reflecție” și prin raportarea lui permanentă la filosofia și conștiința filosofică europeană.

¹¹² A se vedea: Ekkehard Martens / Herbert Schnädelbach (coordonatori), *Filosofie. Curs de bază*, Traducere din limba germană coordonată de Mircea Flonta, București, Editura Științifică, 1999, p. 19

¹¹³ Ekkehard Martens / Herbert Schnädelbach, *Op. cit.* p. 23.

Capitolul II

PROIECTUL UNEI FILOSOFII NEOCLASICE

1. Preliminarii. Unu-Multiplu și vederea dinăuntru

Opera filosofică de tinerețe a lui Noica nu poate fi *înțeleasă* în absența contextului gândirii sale. Și când spunem acest lucru nu privilegiam contextul în sens dogmatic, în maniera în care Karl Popper l-a criticat în mod îndreptățit, ci în sensul în care, de pildă, Allan Janik și Stephen Toulmin (ale căror sugestii metodologice le-am urmărit și în înțelegerea izvoarelor gândirii lui Noica) au plasat gândirea lui Wittgenstein în lumea experimentelor intelectuale, culturale și artistice vieneze, pentru a ilustra că „cearta partidelor”, interpretarea germană *versus* interpretarea anglo-saxonă, plecând de la false premise, se aflau împreună în eroare.¹¹⁴

Chiar dacă Noica uimește astăzi prin singularitatea sa, rădăcinile sale filosofice se află în cultura interbelică și în variatele provocări ale acelui moment istoric, cum subliniam, în interiorul cotiturii subiectiviste înfăptuite de Nae Ionescu în practica filosofică românească și în programul (re)construcției culturale a „tinerei generații”. Mai mult decât atât, în epocă, Noica era perceput ca făcând parte dintr-un anumit grup ce cultiva o direcție distinctă în orientarea către „spiritualitate” a „tinerei generații”. Mircea Vulcănescu, în articolul *Spiritualitate*, asupra căruia vom reveni pe larg, identifică, într-o încercare de dicționar, o anumită tipologie de grup în folosirea termenului „spiritualitate”: „Un al treilea grup în care predomină sensul cultural al termenului (spiritualitate n.n.) e constituit de cei care cred în *idealul cultural neoclasic*, umanist,

¹¹⁴ Allan Janik și Stephen Toulmin, *Viena lui Wittgenstein*, Traducere și note de Mircea Flonta, București, Editura Humanitas, 1998. Autorii propun o alternativă de înțelegere la ideile cuprinse în *Tractatus logico-philosophicus*, opusă interpretărilor logiciste venite pe filiera lui Russell, printr-o analiză contextuală rezultată din punerea în conexiune a mai multor date: „(1) dezvoltarea socială și politică, (2) țelurile generale și preocupările în diferite domenii ale artei și științei de atunci, (3) atitudinea personală a lui Wittgenstein față de probleme ale moralității și valorilor, (4) problemele filosofiei, așa cum au fost ele înțelese în Viena și așa cum le-a conceput probabil Wittgenstein însuși când a început cercetările al căror produs final a fost *Tractatus-ul*”; pp. 19–20.

universalist, echilibrat, spiritualist. Opuși deopotrivă marxismului, întemeiat pe clasă, și naționalismului, întemeiat pe neam, întrucât sfera lor de referință e constituită din omenirea întreagă, aceștia se deosebesc, în special, de marxism, prin spiritualismul lor, opus materialismului istoric; iar de naționalism, în special, se deosebesc, prin idealismul lor, opus realismului acestora... În acest grup întâlnim pe Dan Botta, Ion Cantacuzino, Petru Comarnescu, Mihail Sebastian și Constantin Noica, de acord cu înaintașii lor Tudor Vianu și Camil Petrescu, și poate chiar cu Șerban Cioculescu...”¹¹⁵

Existența unui spirit neoclasic în cultura (filosofică) românească este surprinsă și de către Petru Comarnescu în cuvintele: „Un curent neoclasic *sintetizând revoluția sensibilității cu liniștea prin rațiune și metodă tehnică*... înseninând atmosfera aceasta de căutare sensibilă.”¹¹⁶

Noica a fost, fără nici o îndoială, *filosoful* „tinerei generații”. Așa a fost perceput de către toții reprezentanții de vârf ai „tinerei generații”, inclusiv de Vulcănescu, filosof la rândul său, de viziune creștină și orientare enciclopedică, de Mircea Eliade, perceput și ca filosof, ori de Emil Cioran, care a debutat ca filosof-eseist. Există, cum se va vedea, argumente care ne constrâng să admitem că acest mod de a-l înțelege pe Noica este și astăzi în întregime corect.

Spre deosebire de toți ceilalți reprezentați de vârf ai „tinerei generații”, care aveau, fără excepție, pe lângă specialitățile de bază în care activau și o formație filosofică – remarcându-se deseori în spațiul public ca filosofi¹¹⁷ – doar Noica era perceput ca filosoful generației prin faptul că *toate* actele sale intelectuale și culturale publice erau

¹¹⁵ Mircea Vulcănescu, *Spiritualitate*, în Opere I. *Dimensiunea românească a existenței*, ed. cit., pp. 22-23.

¹¹⁶ Petru Comarnescu, *Caracteristicile „tinerei generații” românești*, apud Mircea Vulcănescu, *Tânără generație*, ed. cit., p. 85.

¹¹⁷ Așa cum argumentează Dora Mezdrea, invocând temeuri istorice și tipologice, din Școala de filosofie a lui Nae Ionescu fac parte douăzeci de reprezentanți de vârf ai culturii interbelice românești, intelectuali-filosofi marea majoritate, prezențe vii în spațiul cultural, public, artistic, științific și universitar românesc: Sandu Tudor, Paul Sterian, G. Racoveanu, Pavel Costin Deleanu, Arșavir Acterian, Petru Manoliu, Jeni Acterian, Alice Botez, Axente Sever Popovici, Octav Onicescu, Gr. C. Moisil, Vasile Băncilă, Constantin Floru, Mircea Vulcănescu, Dumitru Cristian Amzăr, Mircea Eliade, Constantin Noica, Emil Ciora, Mihai Șora, Alexandru Dragomir. A se vedea: Dora Mezdrea, *Nae Ionescu. Biografia*, Volumul 4, Brăila, Editura Istros – Muzeul Brăilei, 2005, cap. *Moștenirea spirituală. Școala de filosofie Nae Ionescu*, pp. 464-565.

expresia asumării punctului de vedere filosofic. Ideea *primatului filosofiei* în analiza oricăror fenomene de cultură și spiritualitate făcea din Noica filosoful „tinerei generații”. Așa era perceput de toți, inclusiv de Mircea Eliade¹¹⁸. Noica și-a dobândit statutul de filosof, întrucât toate considerațiile sale intelectuale erau raportate continuu la unitate, la general și universal, la investigarea modului în care Unul și Multiplul sunt, în același timp, în unitate și diferențiere, și a modului în care *toate* lucrurile și faptele lumii se adecvează acestei dualității formale. În numele generației și al valorilor acesteia, Noica întreprinde o critică *filosofică* a culturii universale și românești, o reevaluarea a valorilor tradiției, cu accent pe valorile-scop, și a simbolurilor intelectuale și morale ale acestei tradiții.

Cotitura filosofică înfăptuită de Nae Ionescu în gândirea românească, remodelarea filosofică a conștiinței (prin ceea ce am numit „model atitudinal”) a dat roade. „Lucrarea (opera) lui Nae Ionescu a avut mai degrabă un sens paideic în cultura română interbelică. Într-un fel, însăși publicarea de către foștii săi studenți a cursurilor ținute de el... este semnul unei *paidéia*, căci numai cei care se recunosc ca urmași ai unui program inițiativ-cultural de însușire a învățăturii unui maestru, ca membri ai unei școli patronate de un învățător ce exprimă însăși condiția programului, pot comite acest gest. Măsura în care el a lucrat efectiv la formarea filosofilor reprezentativi, la un moment dat, pentru elita tânără din România interbelică, trebuie judecat, desigur, nu doar de la ceea ce filosofii în cauză declară, ci mai ales de la ceea ce opera lor, așezată alături de a maestrului, poate confirma relativ la programul paideic.”¹¹⁹ Noica, prin atașamentul față de acest model al conștiinței, aparține fără îndoială Școlii lui Nae Ionescu. Cu siguranță însă, Noica nu este un

¹¹⁸ Faptul este remarcat și la maturitate de Mircea Eliade, într-o scrisoare adresată lui Noica, în care își exprimă impresiile despre lucrarea *Despărțirea de Goethe*: „... sunt pagini esențiale pentru biografia ta spirituală, căci scriitorul înțelege cum judecă un gânditor convins (pe bună dreptate?) de primatul filosofiei. A se vedea: Mircea Eliade, *Europa, Asia, America. Corespondență*, Volumul al II-lea, I-P, București, Editura Humanitas, Cuvânt înainte și îngrijirea ediției de Mircea Handoca, 1999, *Scrisori către Noica*, p. 402.

¹¹⁹ Viorel Cernica, *Filosofia românească interbelică. Perspectivă fenomenologică*, ed. cit., p. 138.

epigon, cum nu sunt nici Vulcănescu, Eliade ori Cioran, pentru a lua doar exemplele de vârf, întrucât, în multe privințe, au condus într-o direcție proprie modelul de filosofare naeionescian, cum vom vedea mai încolo, chiar împotriva filosofiei și a convingerilor filosofico-religioase ale lui Nae Ionescu.

Revenind, modelul de conștiință cu care a plecat Noica în drumul său filosofic își are originea în datele hotărnicite de Nae Ionescu: înțelegerea lui *res cogitans* ca trăire, și nu ca „ființă rațională generică”, individualitatea ca întreg și înțelegerea acesteia ca viață trăită în conștiință, unitatea organică de manifestare ca totalitate vie a conștiinței, înțelegerea conștiinței ca activitate producătoare de sens, și nu ca reflectare pasivă, primatul datelor conștiinței în orice act de filosofare, convingerea că filosofia ca metafizică se îngrijește de stabilirea raportului de echilibru om–lume etc. Dar direcția spre care s-a îndreptat îi aparține în *exclusivitate* lui Noica.

Vom numi acest model noetic și hermeneutic de conștiință orientat către originar cu expresia: *vederea dinăuntru a individului*: „Gândirea filosofică e gândirea unui raport: raportul dintre om și lume. Dar ce fel de raport? Un raport de echilibru. Și cum e acel echilibru? Unul cald, de prietenie. Și la ce duce experiența prieteniei? La intimitate. La cunoașterea dinăuntru.”¹²⁰

C. Noica consideră, pe urmele maestrul său Nae Ionescu, că actul de filosofare începe de la cea mai importantă întâlnire, pe care o reia cotidian fiecare dintre noi, întâlnirea zilnică cu tine însuși și, prin intermediul ei, cu ceilalți, continuu, până la moarte. Întâlnirea e în primul rând existențială și mai apoi, pe acest temei, de cunoaștere și autocunoaștere. Putința de a te frecventa pe tine însuși este, desigur, naturală, dar transformarea ei în act reflexiv ține de filosofie. Cunoașterea de sine reprezintă sarcina fundamentală a filosofiei, căci numai prin mijlocirea ei avem acces la lumea propriilor adâncimi. Există în noi ceva mai adânc –, citându-l pe Augustin, maxima preferată a lui Noica – decât suntem noi înșine. Eul nostru poartă cu sine și în sine ceva mai adânc.

¹²⁰ Constantin Noica, *Un înțeles pentru gândirea filosofică*, în vol. *Echilibrul spiritual. Studii și eseuri*, ed. cit., p. 346.

Ce este acel lucru pe care-l avem în noi, pe care-l purtăm fără să-l știm în întregime, dar la care avem acces nemijlocit prin noi înșine? Aici, în această întrebare, vom găsi unul dintre punctele cheie ale programului filosofiei noiciene ce poate fi caracterizat, cu precizările de rigoare, drept „fenomenologic”. Plecăm de la eul individual în lume, într-o aventură care este *doar* a noastră, pentru a ne reîntoarce la el. Drumul acesta trebuie să-l facem singuri, căci nimeni nu ne poate suplini. Este drumul vieții și al morții pe care singuri îl străbatem. Încă de pe acum, din perioada primilor pași fermi în gândirea reflexivă, Noica propune modelul existențial al solitudinii și al filosofiei în cerc. Este modelul de viață al oricărui animal metafizic – căutarea în eul individual a sinelui general și universal. Putem trece prin aceste cercuri ale subiectivității individuale cu metodă, cu calm și liniște. Eul individual, existențial, trebuie subordonat acestei căutări. Nimic nu valorează mai mult în viață. Toate celelalte activități nu au potențialul acesta de deschidere către sine, către ceea ce e mai adânc în tine însuși și, pe această bază, către celălalt.

Programul filosofic al lui Noica pornește de la individual, de la existența proprie, de la ceea ce îți este dat *doar* ție în mod nemijlocit în planul conștiinței și de la care trebuie să pleci în lumea sinelui individual pentru a te reîntoarce îmbogățit cu experiența călătoriei. Există, așadar, un urcuș al individului către sine, pentru a descoperi și experimenta ceea ce este mai adânc în el decât propriul eu. Filosofia lui Noica este una a urcușului, a scării. Nu întâmplător, pornind de la magistrul său Nae Ionescu, îl amintește continuu pe Ioan Scărarul¹²¹. Noica este, într-un anumit fel, „scărarul” filosofiei românești. Eul individual este înfășurat în mai multe învelișuri existențiale, un fel de trepte pentru cugetare și descriere „fenomenologică”, pe care le poți parcurge treptat pe măsură ce întreprinzi „călătoria” în lumea propriilor ascunzișuri ale sufletului. Cu ce începe acest urcuș către tine însuși? Desigur, cu prima înfășurare a eului individual, care este cel contextual: sexul, familia, neamul, cultura și timpul istoric în care te-

¹²¹ A se vedea: *Filocalia, Volumul IX, Sfântul Ioan Scărarul Ava Dorotei*, Traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, București, Editura Humanitas, 2002.

ai născut etc., determinații locale și temporale care sunt parte din tine. Când filosofezi, o faci din locul în care te afli și cu timpul tău cu tot. Locul și timpul nu sunt exterioare filosofării, ci părți constitutive ale ei. Se filosofează cu locul și cu timpul împreună, cu elementele de context care ți s-au dat și pe care nu le-ai ales prin decizie proprie.

Dar a filosofa nu mai este o treabă strict individuală. Principala grijă, de această dată, primul drum care trebuie parcurs este să înveți să filosofezi odată cu cei care au filosofat. Adică să frecventezi istoria filosofiei, să vezi problemele și tehnicile implicate în căutarea ta și în răspunsul tău, confruntându-te cu conștiințele obiectivate în scrierile filosofilor înșiși. Plecând de la Nae Ionescu, de la filosofia interiorității, a subiectivității și individualității, fundată pe conceptul sincretic de conștiință, Noica își propune, încă de pe acum, o reevaluare a gândirii filosofice europene și, pe această bază, a valorilor existente în cultura reflexivă românească, printr-o reîntoarcere la *originaritatea filosofiei*, la actele întemeietoare de gândire și de conștiință filosofice. În paralel, Noica va întreprinde și o analiză istorico-critică a *răspunsurilor-standard* la provocările filosofiei, răspunsuri în care sunt implicați atât marii filosofi ai lumii, cât și culturile europene cu tradiție în domeniu. Pe această bază de convingeri și căutări existențiale se fundează programul neoclasic al gândirii lui Noica, în care încorporează și „materialului românesc de reflecție”.

În ce sens putem vorbi despre un program neoclasic de gândire filosofică la Noica, în perioada tinereții sale, în condițiile în care termenul „clasic” din compunerea cuvântului „neoclasic” este un concept ambiguu prin chiar deschiderea sa dublă, normativă și istorică, imposibil de prins într-o definiție, „neoclasicismul” fiind, cum se știe, un concept al istoriei artei? Soluția convenabilă, în contextul lucrării de față, ne este sugerată de interpretarea hermeneutică a tradiției, inclusiv a „clasicului”, în ceea ce Gadamer numește cu expresia conștiința interpretativă a coapartenenței subiectului la tradiție și a tradiției la subiect: „... clasicul este o categorie istorică veritabilă prin faptul că denumeste mai mult decât o epocă sau un concept istoric de stil... Nu denumeste o calitate atribuibilă unor fenomene istorice determinate, ci o modalitate eminentă a ființei istorice, avantajul istoric al păstrării ce permite ființa a ceva adevărat într-o păstrare mereu reînnoită. Judecata de

valoare prin care un lucru este considerat clasic nu a fost suprimată în realitate de reflecția istorică și critică a acesteia la adresa tuturor construcțiilor teleologice privitoare la mersul istoriei, așa cum încearcă să ne facă să credem gândirea istorică. Judecata axiologică implicată în conceptul clasicului dobândește mai curând prin această critică o nouă legitimare, legitimitatea sa propriu-zisă; clasic este ceea ce rezistă criticii istorice pentru dominația sa istorică, forță constrângătoare a valabilității sale care se transmite și se conservă pe sine, precede întreaga reflecție istorică și supraviețuiește în cadrul acesteia.”¹²²

Dacă admitem accepția „clasicului” în înțeles gadamerian, „neoclasice”, în contextul filosofic de față, ar putea însemna modalitatea de re poziționare a gândirii, într-un anumit moment istoric, către scrutarea „clasicului” filosofiei, a *originarului normativ* al ei, cu alte cuvinte, a tematiza, într-o conștiință individuală, datele inițiale ale filosofiei europene ce-și au rădăcina în problematica Unu–Multiplu, pe care gândirea greacă a pus-o odată cu Thales și a „clasicizat-o” odată cu Platon: „Platon, cu a cărui gândire începe metafizica, concepe ființarea ca atare, adică ființa ființării, ca Idee. Ideile sunt, de fiecare dată, Unul în raport cu Multiplul. Acesta se face văzut abia în lumina lor și, apărând astfel, abia acum *este*.”¹²³

Cum se remarcă, expresia „gândire neoclastică” nu este lipsită de ambiguități, întrucât *orice* gândire filosofică ce tematizează problematica originară a filosofiei, Unu–Multiplu – pe care o putem numi „clasică” doar într-un sens normativ – ar trebui considerată „neoclastică”. Prin urmare, „gândire neoclastică” decupează mai degrabă o *tipologie* a gândirii filosofice, fiind vorba despre reflecția orientată metafizic, prin asumări explicite, către deslușirea raportului între Unu și Multiplu. Plasarea gândirii lui Noica în contextul acestei tipologii presupune o dublă raportare. Pe de o parte, Noica face parte din familia filosofilor-metafizicieni între care există afinități comune pe temeiul actelor de filosofare îndreptate către scrutarea datelor originare, „clasice”, ale filosofiei. Dacă îl raportăm pe Noica la această familie de gânditori

¹²² Hans Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 220.

¹²³ Martin Heidegger, *Metafizica lui Nietzsche*, Traducere din germană de Ionel Zamfir și Cătălin Cioabă, București, Editura Humanitas, 1990, p. 39.

„neoclasici”, tipologie ce face abstracție de diversele contexte în care se practică efectiv filosofia, atunci în prim-plan se află mai degrabă o relație de incluziune. Dacă îl raportăm pe Noica la contextul filosofiei românești, atunci expresia „gânditor neoclastic” implică mai degrabă o relație de identificare. Noica aparține, așadar, simultan filosofiei universale (printr-o relație de incluziune) și filosofiei românești (printr-o relație de identificare). În schimb, particularitatea filosofiei sale din tinerețe derivă din metoda gândirii sale.

Noica va filosofa cu datele „clasice” ale gândirii filosofice înseși (date concepute de vechii greci într-o relație de identitate cu problematica Unu–Multiplu), dar de pe pozițiile modelului noetic de conștiință al *vederii dinăuntru a individului*, care re poziționează ontologicul (metafizicul)¹²⁴ în funcție de spirit și spiritualitate: „Orice activitate spirituală, faptul de cultură în genere, până chiar știința, toate au azi trăsătura aceasta de a fi mărturisitoare, de a explica spiritul, de a-i indica puterile și firea. Factori de subiectivitate, dimensiuni noi, ținând de spiritul care cunoaște, se introduc... în spațiul lumii din afară. Se creează o nouă intimitate între spirit și lume, iar sentimentul acestei intimități dă spiritului conștiința că se poate întoarce fără grijă în sine; că principala sa îndeletnicire e să se explice, să se destăinuie pe sine.”¹²⁵

Prin urmare, atunci când vorbim despre filosofie la Noica, fără alte precizări, trebuie să avem în vedere problema Unu–Multiplu, în traducerea lui Noica, relația om–lume. Axioma de construcție filosofică a lui Noica în această perioadă timpurie poate fi acum exprimată simplu: ordinea spiritului, a minții individuale neliniștite,

¹²⁴ Pe parcursul întregii noastre lucrări, termenul „metafizică” este sinonim cu termenul „ontologie”, în spiritul filosofiei noiciene de tinerețe, întrucât Noica însuși îi asimilează în mod voit. Termenii[:] „filosofie”, „ontologie”, „metafizică” sunt gândiți de Noica în indistinție, pentru a se delimita, probabil, și de distincțiile deseori scolastice ale maioreșcenilor, ce respingeau metafizica în numele „filosofiei științifice”, convinși fiind că se poate practica filosofia fără angajamente metafizice și religioase. Metafizica, văzută ca teorie a transcendenței, și ontologia, ca teorie a ființei, sunt asimilate de Noica în modelul Unu–Multiplu al conștiinței, în calitatea lor de nucleu către care se îndreaptă actul de filosofare apt să producă acordul între conștiința individuală și lume.

¹²⁵ Constantin Noica, *Veac al omului viu*, în vol. *Echilibrul spiritual. Studii și eseuri*, ed. cit., p. 237.

poziționate filosofic, este ordinea lucrurilor; a gândi după unitate înseamnă a scruta originarul, adică gândirea însăși (expresivitatea gândirii) și ordinea interioară ei și, plecând de aici, a încerca să arăți care este raportul om–lume și cum se poate stabili un echilibru al acestui raport. Gândirea „urcă”, astfel, către sine de la consecințe la condiții de posibilitate, prin descrieri succesive ale multiplului ei, care o fac să fie prezentă ca întreg concomitent în toate punctele în care se manifestă ca viață. Filosofia, oricât de abstractă ar fi, este legată de viață pentru că, în ultimă instanță, ea este viață prezentă în conștiința de sine a unui individ constrâns continuu de propria libertate spirituală să ia decizii cu privire la sine și la lume. Prin urmare, viața ca binom al precarității și perenității, prezentă în conștiința individuală, produce cu necesitate imbolduri de căutare a echilibrului existențial, adică filosofie. Întru lămurirea acestor doi poli ai vieții, precaritate versus perenitate, s-a născut actul filosofării ca act existențial coextensiv firii omenești reflexive.

Termenul prim al reconstrucției este conștiința vie a individului neîmpăcat cu sine, scopul este dobândirea echilibrului spiritual prin raportarea acestuia la generalitate și universalitate (reconstrucția lăuntrică a omului), iar instrumentul de realizare constă în proiectul unei noi metafizici, în fapt, o reinterpretare din perspectiva spiritului a dualității formale Unu–Multiplu, nucleul problematicei filosofice dintotdeauna.

Revenind, putem vorbi în spiritul filosofiei lui Noica, cel puțin în privința scrierilor timpurii, despre un program neoclasic al filosofiei sale, dacă avem în vedere și un cerc hermeneutic format de acele teme și întrebări la care nu putem avea *principal* răspunsuri în absența propriilor răspunsuri. În circumferința acestui cerc hermeneutic trebuie să plasăm și filosofia identitară a lui Noica, într-o întrebare simplă aflată pe buzele „tinerei generații”: suntem capabili, ca români, posesori de spiritualitate colectivă, să producem opere individuale care să aibă mesaj pentru toți oamenii? În alți termeni, putem produce opere individuale astfel încât oamenii de pretutindeni să poată vedea lumea, ca întreg, din perspectiva punctului de vedere românesc?

**

Pe acest teren ontologic „clasic” legat de tematizarea binomului Unu–Multiplu trebuie plasat programul neoclasic al filosofiei lui

Noica din tinerețea sa, ce constă, cum arătam, într-o reconstrucție metafizică a temei originare a filosofiei Unu–Multiplu din perspectiva spiritului și în contextul modelului de conștiință „fenomenologic” al *vederii dinăuntru a individului*. În alte cuvinte, plasarea dezbaterilor metafizice generate de dualitatea formală Unu–Multiplu în *interiorul conștiinței individuale* (formă de viață a spiritului) este marca neoclasică a filosofiei lui Noica și principala sa contribuție filosofică în universul gândirii interbelice.

Acest fapt a produs o *lărgire* a dezbaterilor istorice care au coagulat gândirea filosofică europeană în jurul ei înseși, întrucât actul filosofării are loc în conștiința activă și ordonatoare a individului, ceea ce permite scrutarea unui traseu de cunoaștere ontologică în care universalul este dat în mod potențial în individual, cu individual cu tot, și reconstruit plecând de la datele individualului însuși. Pentru Noica, universalul este construit în cercul conștiinței individuale, în multiplele ei înfășurări, fiind adus la ființă prin creație, adică în încorporarea datelor acesteia în fapte de gândire și de cultură. Producerea universalului în fapte culturale și de comportament nu este o „fatalitate”, căci trecerea de la posibilitate la realitate implică o anumită stare a conștiinței. În producerea lui sunt implicate voința, acte și gesturi de conștiință individuale asumate, riscuri, aventuri sufletești și spirituale, o trăire vie a conștiinței exteriorizată în fapte. Pe scurt, „neoclasicism”, în acest context noician, înseamnă reconstrucția temei Unu–Multiplu în interiorul subiectivității individuale, „cucerirea” universalului prin creație, *producerea noului*. Toate aceste convingeri l-au determinat pe Noica să respingă fetișul filosofic al abstracțiilor și al comentariului *despre*, atât de des practicate de reprezentanții școlii maioreștiene.

Articolul programatic al acestui proiect neoclasic, de repunere în discuție a temei originare a filosofiei, Unu–Multiplu, în contextul *vederii dinăuntru a individului*, este asumat explicit în 1943, ca o contribuție personală la inițiativa grupului „Criterion” de a elabora un dicționar de termeni metafizici. Articolul se intitulează simplu, *Unu și Multiplu* ¹²⁶, și indică, așa cum arătam, *sensul* programului

¹²⁶ Constantin Noica, *Unu și Multiplu*, în vol. *Echilibru...*, pp. 318–328.

filosofic neoclasic al lui Noica. Din acest articol ne dăm seama că pentru Noica, după cum mai precizam, filosofia se identifică cu ontologia și cu metafizica. În alte cuvinte, fără alte menționări, ontologia și metafizica sunt nume pentru actul de filosofare în genere.

Înainte de a face o prezentare sumară a acestui articol, se impun trei precizări importante. În primul rând, faptul că spațiul și scopul lucrării de față nu permit o evaluare a modului în care Noica se raportează critic la Platon și la celebrele aporii legate de Unu–Multiplu, așa cum apar ele în dialogul *Parmenide*¹²⁷, cum se știe, o provocare filosofică generică pentru orice metafizician. Cercetătorii gândirii lui Noica ar putea avea aici un bogat material de reflecție comparativă, mai ales că Noica face incursiuni argumentative, pentru a-și susține punctul de vedere, și asupra gândirii altor filosofi reprezentativi, Aristotel, Thoma D’Aquino etc. Remarcăm doar în treacăt că spre deosebire de aporetica lui Platon din *Parmenide*, în care problematica Unu–Multiplu este privită „conținutist”, în context ontologic, corelând-o cu faptul de a fi¹²⁸, Noica are în vedere doar structura formală a raportului, posibilitatea de combinări logice în interiorul acestui binom.

Cea de a doua observație se referă la faptul că *întreaga* lui filosofie poate fi interpretată din perspectiva dualității metafizice Unu–Multiplu. Tema străbate inclusiv *Tratatul de ontologie*, mai ales capitolul *Ființa de a două instanțe. Elementul*, chiar și o serie de articole adunate în perioada maturității lui Noica, din volumul

¹²⁷ A se vedea: Platon, *Opere VI, Parmenide*, traducere de Sorin Vieru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, în mod special [fr.] 136a–165e, în care Platon pune în contrast logic cele opt aporii (ipoteze) programatice pentru orice metafizică a Unului și Multiplului, pp. 95–137. O analiză și o evaluare în context vechi grecesc a aporeticii platonice legate de Unu–Multiplu o propune Gheorghe Vlăduțescu în *Fundamentele grecești ale metafizicii moderne*, București, Editura Academiei Române, 2009, în mod special în cap. I, *Paradoxal și aporetic*, pp. 9–36, și în vol. *Ontologie și metafizică la greci. Platon*, București, Editura Academiei Române, 2007, cap. *Marea tăietură*, pp. 94–135.

¹²⁸ A se vedea și sistematizarea propusă de Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, București, Editura Paideia, pp. 539–542.

*Modelul cultural european*¹²⁹, ultima carte scrisă și încheiată de filosof, la care vom face referințe ample în capitolul destinat analizei întemeierii ontologice a culturii și, prin consecință, a „spiritualității românești”. Cum lucrarea de față și-a propus o serie de obiective precise, nu vom face o analiză comparativă a modului în care tema Unu–Multiplu apare în mai multe lucrări deodată și în etape diferite ale creației lui C. Noica.

A treia precizare are în vedere faptul că nu vom face referiri la „varianta neutrală” de interpretare la dialogul *Parmenide* pe care Noica o face în *Notă despre structura dialogului*¹³⁰, ce însoțește traducerea lui Sorin Vieru. Recomandăm cititorului articolul lămuritor al lui Alexander Baumgarten, care pune față în față textul acestui dialog cu interpretarea lui Noica, pentru a tematiza ideea de structură generativă de modele ontologice produsă de tensiunea comprehensivă între Unu și Multiplu, recognoscibilă, într-un fel sau altul, în diverse scrieri ale lui Noica¹³¹.

Revenind, în articolul amintit, Noica propune inițial câteva distincții preliminare și, pe această bază, analizează contextele de apariție a „dualității metafizice fundamentale” Unu–Multiplu.

În primul rând, precizează Noica, Unu–Multiplu sunt termenii fundamentali *formali* ai metafizicii, alături de identitate și alteritate, tot și parte, structură, și trebuie distinși de termeni fundamentali legați de *conținut*: ființă și neființă, substanță și accident, devenire. În al doilea rând, Unu–Multiplu nu trebuie confundat cu dualitatea derivată, „unitate și pluralitate”, căci „prin degradare Unu poate deveni unitate; dar problemele unității sunt diferite de ale Unului. Unitatea e, pe de o parte, *repetabilă*, dacă e concepută matematic, sau *individuală*, dacă e concepută organic”¹³². În al treilea rând, pentru a vorbi despre Unu

¹²⁹ A se vedea: *Modelul cultural european*, București, Editura Humanitas, 1993, în mod special eseul *Tabloul schematic al culturilor*, în care Noica reia, fără schimbări semnificative, schema formală a raportului Unu–Multiplu din articolul apărut în 1943, *Unu și Multiplu*.

¹³⁰ Constantin Noica, *Notă despre structura dialogului*, în Platon, *Opere VI*, ed. cit., pp. 74–80.

¹³¹ Alexander Baumgarten, *Structura generativă a ipotezelor dialogului „Parmenide”*, pornind de la o interpretare a lui Constantin Noica, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. V, ed. cit., pp. 469–482.

¹³² Constantin Noica, *Unu și Multiplu*, în vol. *Echilibru...*, p. 318.

trebuie să avem în vedere formele lui de apariție, care ni se prezintă în cinci moduri: „1. Unu – și Multiplu realizat din repetiția lui; 2. Unu – și Multiplu prin variația lui; 3. Unu – și regăsirea lui în Multiplu; 4. Unu și Multiplu; 5. Unu multiplu.”¹³³

Prin urmare, Unul este o condiție de posibilitate a gândirii, în sensul că îi asigură acesteia coerența cu sine și scopul către care tinde și, în această calitate, se identifică cu Absolutul.

Fiecare dintre aceste cinci ipostaze spun ceva *diferit* despre Unu sau, parafrazându-l pe Aristotel, despre Unu se poate vorbi în mai multe feluri. Primele două ipostaze ale Unului sunt, în viziunea lui Noica, degradate prin invazia pluralității. Unu își pierde condiția sa de Unu în unitate, devenind pluralitate, în două sensuri: în primul sens este *repetat* ca unitate, așa cum se întâmplă în matematică; în al doilea sens este *alcătuit din mai multe elemente*, ca în variațiile muzicale. Prin urmare, în aceste două ipostaze Unul este invadat de pluralitate și-și pierde caracteristica sa de *unicitate*. În cel de-al treilea caz, de „degradare”, Unu și regăsirea lui în Multiplu țin de o întrepătrundere a celor două entități și, prin urmare, Unu decade în unitate. Aici încadrează Noica unitatea organică, individuală, organizată ca un întreg, ca expresie singulară a unei anumite pluralități. Unu devine unitate în dublu sens: ca *unitate* existentă în clasa individualităților, dar și ca *individualitate* propriu-zisă, ca sine individual diferit de Unu. În condițiile în care Unu și Multiplu ar fi gândite ca elemente într-un *tot* structural și funcțional, ca organism dincolo de individualizare, care s-ar raporta la Unu ca la un principiu, pentru a-l „urmări” în configurarea lui ideală, am putea vorbi despre o oarecare apropiere, susține Noica, de regimul desăvârșit în care funcționează Unu–Multiplu. Oricum, și în acest caz, Unu devine unitate. Al patrulea mod de apariție radicalizează dualitatea, pentru că Unu–Multiplu rămân în însinele lor, fără întrepătrundere. Menținându-se în unicitatea sa, Unu menține totodată și tensiunea, dualitatea sa cu Multiplu. Cele două entități „stau în cumpănă” și-și mențin identitatea cu ele însele. Al cincilea mod de apariție: „Unu *este* Multiplu: nu-l organizează doar, nu-l echilibrează doar, ci este celălalt termen. Dar pentru ca un lucru să fie altceva decât el, ba chiar contradictoriul său, nu poate fi căutat

¹³³ *Ibidem*, p. 319.

în regiunile existenței obișnuite. Doar regiunile privilegiate îl pot da.”¹³⁴

Urmând sugestiile filosofului german Heinz Heimsoeth (1886–1975) și lucrarea sa *Cele șase teme majore ale filosofiei universale*, Noica face o complexă incursiune în istoria filosofiei pentru a detecta o tipologie a felului în care are loc filosofarea (modele de a face metafizică), corespunzătoare celor trei raporturi semnificative în care apare Unu–Multiplu. Astfel, caracteristice pentru cea de-a treia diviziune, Unu – și regăsirea lui în Multiplu, Unu în Multiplu, pot sta acele moduri de a face filosofie care sunt subsumate *idealismului*, adică acelor orientări care integrează ideea în chiar spațiul realului. În acest context, „ideea” se referă la forma conștiinței omenești, a spiritului activ văzut în unitatea sa organizatoare și ordonatoare în raport cu multiplicitatea datelor senzoriale. Unul conștiinței ordonează fluxul unor date exterioare sau interioare. Sunt amintite aici filosofii mistice de extracție creștină, apoi Schelling, Kant, cu unitatea originar-sintetică a apercepției și cu conceptul finalității, prin care „eu gândesc” introduce unitate în câmpul multiplicității conștiinței, Fichte și, firește, Hegel. Pentru cea de-a patra diviziune, Unu și Multiplu, caracteristice sunt filosofii antichității grecești, dar și medievale, care s-au construit pe baza logicii dualismului. Direcția este exemplificată prin gândirea presocraticilor, apoi prin Platon, cu dialogul aporetic *Parmenide*, prin Aristotel, Thoma D'Aquino ș.a.: „În general, Unu și Multiplu exprimă viziunea metafizică *raționalistă*... ordinea rațională, armonia, lumea Unului e așezată deasupra realității, a Multiplului... Ideea nu mai e în lucruri și nu se mai dezvoltă odată cu ele, ci stă dogmatic, în planul ei incoruptibil...”¹³⁵ În sfârșit, Unu multiplu este „o viziune metafizică nouă... are foloasele idealismului, căci înțelege coexistența Unului și Multiplului în așa fel, încât să nu ducă la o independență a lor; pe de altă parte, are foloasele raționalismului, căci Unul și Multiplu sunt totuși deosebite... fără să aibă, poate, un nume de școală în istoria filosofiei, ea e viziunea

¹³⁴ *Ibidem*, p. 321.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 327.

metafizică cu cea mai tulburătoare adâncime – de aceea și rară – căci ajunge la granița ființei cu neființa și la întâlnirea dintre rațiune și dogmă”¹³⁶.

Noica își exprimă explicit preferința pentru acest model de metafizică, Unu care *este* Multiplu. Trinitatea creștină este un exemplu ales de filosoful român pentru a ilustra ideea de Unu multiplu și, de asemenea, gândirea lui Augustin, care admite că în sufletul fiecărei conștiințe trăitoare în spirit se află Iisus Hristos cu întreaga sa învățătură.

Concluzia acestei demonstrații ne îndreptățește să vorbim despre un proiect neoclasic în filosofia de tinerețe a lui Noica, în măsura în care dualitatea formală clasică Unu–Multiplu devine, în gândirea lui Noica din scrierile timpurii, *principiu formal* de construcție filosofică. Noica va analiza în scrierile de tinerețe câteva contexte de apariție, „degradări” ale acestei dualități de pe poziția fenomenologică a „vederii dinăuntru”. În esență, Noica propune o reconstrucție a individului neliniștit, a *omului viu* (românesc sau aparținând altor culturi), lărgind astfel, într-un sens „fenomenologic”, problema clasică a raportului Unu–Multiplu și orientând-o către înțelegerea misterului *creației omenești*, a lui cum e cu puțință ceva nou. În același sens metodologic, Noica va întreprinde și analiza Unului multiplului în cultura română prin ample exerciții fenomenologice și analitice ale conceptului de „spiritualitate românească”.

În sinteză, trebuie spus că de pe platforma acestui program de analiză neoclasică ce plasează în inima lui tema centrală a producerii noului, a creației, Noica inițiază o *critică filosofică*¹³⁷ a culturii reflexive universale, dar mai ales românești, ce cuprinde, interconectate, atât momentul de evaluare, cât și pe cel de construcție. În esență, momentul de evaluare începe cu critica interpretării iluministe a rațiunii – respectiv identificarea raționalității doar cu gândirea discursivă și eliminarea demnității trăirilor și a explorării experienței interne, așa cum proceda filosofia universitară românească

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ Folosim termenul de „critică filosofică” în sens clasic: activitate de întemeiere și justificare a pretențiilor de originalitate și relevanță a făptuirilor care încorporează valorile (cardinale) în opere.

de inspirație maioreșciană –, iar momentul de construcție are în vedere reintroducerea problematicii individualului în circuitul filosofiei și justificarea acestuia atât cu „mijloacele clasice” ale filosofiei, Unu și multiplu, cât și cu „mijloacele moderne”, Unu și multiplu spiritului văzut pe „dinăuntru” și „îndărăt” (fenomenologic și transcendent). Cum se va remarca, momentul evaluativ este la Noica neiertător, în vreme ce reconstrucția este mai calmă, dar înflăcărată și ea.

Ne vom opri asupra acestor momente interconectate, de evaluare și construcție, fără să le distingem didactic, pentru că aici avem o gândire vie ce urmează un traseu pe care dorim să-l recompunem și, cum am subliniat de atâtea ori, să-l înțelegem din interior.

Vom urma inițial succesiunea cronologică a apariției cărților lui Noica în care este expus programul său neoclasic de filosofare, și apoi vom propune o abordare interpretativă structurală a acestora.

2. Exerciții hermeneutice

a) *Mathesis sau bucuriile simple*

Noica publică în 1934, la douăzeci și cinci de ani, prima sa lucrare filosofică, *Mathesis sau bucuriile simple*¹³⁸. Numele său era atunci relativ cunoscut în unele medii culturale, întrucât începuse să scrie încă de pe băncile liceului, și apoi în diverse ziare și reviste, note, cronici, recenzii, portrete, articole, studii și chiar eseuri: „Fapt este că Noica nu s-a așternut pe drumul său dintru începutul manifestărilor culturale. După o vreme de căutare, de risipire chiar, până și în încercări poetice – din 1927 până la sfârșitul lui 1934 – el și-a delimitat tot mai mult teritoriul gândirii. Publicistica aceasta a începutului... este un alt Jurnal de idei, ținut de Noica în formă publică și prin el devenim martorii maturizării gânditorului.”¹³⁹

¹³⁸ A se vedea: Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, București, Editura Humanitas, 1992. Toate citatele ce vor urma sunt extrase din această ediție.

¹³⁹ Marin Diaconu: *Lămurire privitoare la ediție*, în vol. Constantin Noica, *Semnele Minervei. Publicistică, I 1927–1929*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 6.

Căutarea unui drum propriu în filosofie a fost pentru Noica o dorință care s-a exprimat devreme, iar *Mathesis...* trebuie citit, pare-se, cu un astfel de gând: „Ceea ce se observă în paginile de început ale *reflecției* lui Noica este o subtilă și echilibrat afirmată dorință de originalitate. Tânărul eseist încearcă să se desprindă de filosofii cu care se «logodise» vremelnice. Se delimitează de profesori, de ideile lor. Nu e tutelat nici de Kierkegaard, nici de Spengler, Bergson sau Berdiaev... Timp de peste un deceniu, tânărul gânditor va depune eforturi să iasă «deasupra istoriei filosofiei»»¹⁴⁰

De menționat, într-o caracterizare generală pe care apoi o vom contextualiza analitic pe măsură ce interpretarea se va adânci, că *Mathesis...* poate fi văzută concomitent din mai multe perspective.

În primul rând, *Mathesis...* e o lucrare de sinteză a căutărilor filosofice ale lui Noica, așa cum apar ele în „jurnalul de idei” din publicistica anilor 1929–1943, despre care vorbește Marin Diaconu. Ideile unor articole sunt reluate în capitolele cărții, cu mici modificări, cum este de pildă capitolul al V-lea *Despre Dumnezeu*, care apare separat și în studiul *Unul și Multiplu*, la care am făcut deja referire.

În al doilea rând, *Mathesis...* ni-l pune în față pe Noica însuși, filosof deja „matur”, care și-a hotărnicit un drum propriu în filosofie, prin raportare la profesorul său și al generației sale, Nae Ionescu, în cel puțin două puncte: primul, gândirea lui Noica dezvoltă într-o direcție proprie, neoclasică, modelul atitudinal de gândire pe care l-a preluat de la maestrul său; al doilea, modelul de filosofie din interiorul credinței creștin-ortodoxe împlinit într-un model de om răsăritean (orientat către sine, către credință, meditație, asceză și sfințenie) de către Nae Ionescu – continuat de pe altă platformă creștină de Vulcănescu – este abandonat de Noica în numele valorilor omului apusean, pentru care fapta, voința de a face și continuarea creației pe acest pământ sunt de prim ordin. După *Mathesis...*, atitudinea lui Noica față de religia creștin-ortodoxă rămâne, până la sfârșitul vieții, culturală. Principiul de construcție al filosofiei sale este *filosofic*, și orice încercare de a-l gândi pe Noica prin raportare la credința creștină trebuie să țină cont de acest fapt major.

¹⁴⁰ Ion Dur, *Noica între dandysm și mitul școlii*, ed. cit., p. 73.

În al treilea rând, modelul de gândire al vederii dinăuntru este pus la lucru în absența unui discurs *explicit*, de tip husserlian, asupra metodei „fenomenologice”, pe care el o instrumentează. Noica nu este interesat, ca Husserl, de reorientarea atitudinii naturale către o atitudine fenomenologică, privilegiind, într-un „discurs asupra metodei”, atitudinea legată de cunoaștere. Nici nu era nevoie, pentru că Noica vorbește în numele omului viu, al spiritului ca principiu de însuflețire a gândirii individuale, un fel de Unu plotinian ce se distribuie fără să se împartă, ca prezență unică continuă în multiplicitatea stărilor sale de conștiință. Modelul „fenomenologic” al lui Noica este, în acest context comparativ, mai degrabă orientat valoric și acțional. Orientarea către cunoaștere a conștiinței (atitudinea cognitivă) nu este separată metodic de celelalte atitudini, valorizatoare și acționalistă, și, firește, nu e privilegiată ca la Husserl.¹⁴¹

Noica lucrează în interiorul unui concept sincretic de conștiință, urmând și sugestiile lui Nae Ionescu, în care sensul epistemologic (a fi conștient, a avea conștiință de sine, a percepe lumea, a ști și a cunoaște etc.) este intim legat atât de sensul valorizator (atracție, respingere, neutralitate), cât și de cel acțional (a face sau a inhiba acțiunea etc.), pe care-l raportează la ceea ce e original, la conștiința ca Unu, în cercul căreia se „descarcă” toate aceste atitudini și procese multiple aflate în interacțiune. Ca Unu, formă de trăire a vieții dată într-un eu individual (ca Unu multiplul spiritului), conștiința în viziunea lui Noica este intentivă, orientată *către*, posedă acte și trăiri, se produce și reproduce continuu pe sine cu obiectele ei cu tot; în același timp,

¹⁴¹ Noica era la curent cu întreaga mișcare fenomenologică europeană contemporană lui, încadrându-se și el firesc în acest gen de practică filosofică, cum am arătat, ca un „independent”. În materie de fenomenologie, ca și în toate celelalte, Noica nu a fost epigonul nimănui. Faptul acesta este vizibil din prezentarea riguroasă pe care o face, în 1933, cunoscutelor *Meditații carteziene* ale lui Husserl, pe care-l consideră un neocartezian: „Refuzându-se tuturor apropiierilor care s-au făcut între el și Platon, Hume, Kant și Cohen, Husserl se situează... în constelația lui Descartes... Evident, *Meditațiile*...nu sunt toată fenomenologia. Sunt o «introducere». Nici opera întreagă a lui Husserl nu înseamnă toată fenomenologia, ci tot o introducere. Dar ele fixează un cadru în care tot ce s-a făcut în planul fenomenologiei se poate mișca în voie”. A se vedea, Constantin Noica, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, vol. *Între suflet și spirit*, ed. cit., pp. 128–131.

intentivitatea ei este reflexivă, se poate aplica sieși și fluxurilor sale intente nemijlocite pentru a le descrie, fiind continuu prezentă ca Unu în toate stările și actele sale multiple. Unul conștiinței rămâne identic cu sine continuu, cu toate că el *este* multiplicitate în fiecare moment al lui.

Dominanta în acest model de conștiință este, cum arătam, valorică, și, din acest motiv, Noica este mai aproape de Nietzsche – cel puțin așa cum este interpretat de către Heidegger – decât de Husserl. Noica, precum Nietzsche, pleacă, în aventurile sale filosofice, de la viață, de la *gândirea valorilor*¹⁴² și de la principiul că devenirea îi este interioară și conaturală vieții, că starea cognitivă este fundată pe acte de trăire și voință producătoare de *valoare* și *sens*. Noica este interesat mai degrabă de modul în care conștiința instituie perspective asupra lumii, *valori ca centre de putere*, ca axe în jurul cărora se realizează echilibrul existențial om–lume, în circumscrierea căruia cunoașterea este *doar* una dintre aceste valori. Într-un limbaj fenomenologic, intenționalitatea conștiinței este egal distribuită în atitudinile ei fundamentale de cunoaștere, voință și evaluare, în condițiile în care „datele ei de fundal” sunt totdeauna evaluative, valorice, legate de acte de supraviețuire a conștiinței ca formă de viață. Transcendentalitatea are, așadar, o constituție valorică, și în temeiul ei sunt posibile toate celelalte acte de conștiință. Acesta este punctul de plecare și principiu de construcție în *Mathesis...*, ceea ce-i va permite lui Noica să facă apoi un pas mai departe pentru a se interoga, în *De Caelo...*, asupra instituirii valorilor, a creației de sens și de producere a noului.

În consecință, sincretismul modelului de conștiință cu care operează Noica îi permite să invoce aleatoriu, chiar ținând cont de efecte stilistice, contextele atitudinale diverse în care dualitatea formală fundamentală Unu–Multiplu apare ca „degradată”. Astfel, Unu–Multiplu este poziționat de conștiință și experimentat

¹⁴² „Voința de putere este, potrivit esenței sale celei mai intime, un calcul perspectivizat aplicat condițiilor sale de posibilitate, condiții pe care însăși voința de putere le instituie ca atare. Voința de putere este una ce *instituie valori*... Voința de putere – și numai ea singură – este acea voință care *vrea* valori... ea este principiul instituirii valorilor”; Cf. Martin Heidegger, *Metafizica lui Nietzsche*, p. 35.

fenomenologic fie în interiorul atitudinii de cunoaștere, fie în orizontul atitudinii valorice ori al celei acționale, urmând logica simplă a ridicării lumii (multiplicității) la idee (la Unul) și punerea acestora, a ideilor, în lume, deci în multiplicitatea lucrurilor.

Revenind, în sinteză, *Mathesis*... deschide drumul filosofiei de tinerețe a lui Noica, ce ia forma unui itinerar de investigare a datelor interioare ale spiritului, dat simultan ca Unu multiplu orientat, operație de cercetare posibilă grație asumării consecvente a modelului atitudinal, „fenomenologic”, al „vederii dinăuntru”. Acest itinerar este sintetizat de Noica însuși într-o propoziție aforistică în *Jurnalul filosofic*: „Setea Unului de a se pierde și setea Multiplului de a se aduna”¹⁴³, inițiind, astfel, programul de mai târziu al „gândirii în cerc”, împlinit, filosofic și metafilosofic, în lucrările de maturitate, *Devenirea întru ființă* și *Tratatul de ontologie*.

În alte cuvinte, Noica pleacă, odată cu *Mathesis*..., în călătoria interioară a căutării unității spiritului în propria-i multiplicitate, în noul pe care-l produce din sine, călătorie însoțită continuu de bucuria de a trăi. Căutarea unei *Mathesis universalis*, prin tematizarea (poziționarea) și experimentarea lucrurilor familiare date în atitudinea naturală, în ceea ce Noica numește „tirania locului comun”¹⁴⁴, cu scopul reîntoarcerii *critice* la aceasta, după aventurile întreprinse în labirintul conștiinței, reprezintă punctul de sosire care închide cercul căutării. Astfel, atitudinea inițială este depășită și restructurată, devenind, prin acest fapt al schimbării lăuntrice, aptă să pregătească alte aventuri și căutări. Metafora fiului risipitor care pleacă în lume pentru a se căuta pe sine înainte de a se reîntoarce acasă, exprimată obsesiv în *Jurnalul filosofic*, este metafora analizei și a modelului de gândire al vederii dinăuntru: „Revăd tot jurnalul. Ce închide el, în fond? Numai două lucruri, două mituri proprii: mitul Școlii și mitul Fratelui. Și poate că nu sunt nici măcar două, ci e unul singur. Căci sunt eu însumi fratele, care caută, prin Școală, împăcarea cu lumea: cu fiii ce vin, cu fiii ce pleacă în lume...”¹⁴⁵

¹⁴³ Constantin Noica, *Jurnal filosofic*, ed. cit., p. 10.

¹⁴⁴ „Un lucru devenit familiar scapă de sub controlul minții”; cf. Constantin Noica, *Spectacol american*, în vol. *Între suflet și spirit*, ed. cit., p. 13.

¹⁴⁵ Constantin Noica, *Jurnal filosofic*, ed. cit., p. 117.

În fond, în *Mathesis...* avem o descriere a modului în care gândirea însuflețită ca Unu este orientată către sine cu scopul de a-și găsi multiplicitatea. Este o descriere fenomenologică a multiplicității din perspectiva Unului identic cu sine, a Unului ca Unu, întrucât avem de-a face, parafrazând terminologia lui Noica însuși, cu *o descriere a călătoriei către veșnicia dinăuntrul omului*. Procedura lui Noica are accente metodice în sensul că investigația este controlată de gândire prin propria-i voință de *reflectare* și *reflexiune*, plecând de la poziționările și experiențele ei, de la trăirile și actele interioare prin intermediul cărora lumea este „redată” și văzută ca fenomen ce se dezvăluie într-o conștiință poziționată filosofic. „Orice filosofie... e o încercare de a găsi o formă de echilibru a omului cu lumea. Prima trăsătură adevărată a gândirii filosofice e deci: de a fi o considerare a omului în lume (prin lume, împotriva lumii sau față de lume, în orice caz a omului și a lumii)... a doua... să vadă ordinea din lucruri. Dar care ordine? Ordinea *lăuntrică*, ordinea adâncurilor.”¹⁴⁶

Precizând mai bine, în *Mathesis...* gândirea însuflețită ca Unu, spiritul, își *descrie* fenomenologic propriile trăiri intente, multiplicitatea sa de conștiință orientată către „ceva”, operație care produce o stare dialectică de apropiere și depărtare de sine. Descrierea fenomenologică a trăirilor conștiinței, a obiectelor și stărilor ei, produce o depărtare a Unului de sine și, deopotrivă, o apropiere prin faptul autocunoașterii multiplicității sale. Metaforic vorbind, Noica consemnează ceea ce i se arată pe măsură ce înaintează în introspecție. Este un început pe care nu-l va părăsi niciodată. Noica va întreprinde, de pe acum, o călătorie către centru (cum ar spune Eliade), către rădăcină, către Unu. Unul este, analogic vorbind, Dumnezeu care se arată prin ceea ce nu este el. Omul are la dispoziție doar epifanicul vieții, în care Unu se arată într-o multiplicitate contradictorie și în timp. Așa se explică de ce Noica înfățișează în *Mathesis...*, urmând „istoria sensului unic”, formele degradate ale dualității formale Unu-Multiplu în nenumăratele contexte ale vieții. În acest sens, *Mathesis...* este povestea dualității supreme a Unului și Multiplului spiritului care ni se înfățișează, în epifania vieții, deci în timp, în ipostaze multiple și contradictorii.

¹⁴⁶ Constantin Noica, *Un înțeles pentru gândirea filosofică*, în *Echilibrul spiritual. Studii și eseuri*, ed. cit., pp. 342–345.

Mathesis... este redactată într-un stil exaltat, cu multiple întrebări retorice menite să trezească rutinele atitudinii naturale și ale gândirii non-reflexive¹⁴⁷. Peste ani, Noica s-a întrebat: „Ce a devenit Mathesisul meu? Știința modelului ontologic, universal valabil... Sau poate Logica...”¹⁴⁸ Prin urmare, dacă avem în vedere aspectele stilistice, lucrarea *Mathesis...* nu poate fi povestită, în ciuda faptului că logica ei internă binară poate fi devoalată cu ușurință. Pe de o parte, se află spiritul geometric, Unul, în atemporalitatea și însingurarea sa, de cealaltă parte se află Multiplicitatea, temporalitatea vieții cu iraționalitatea sa cu tot. Cele nouă capitolele ale lucrării sunt tot atâtea fațete și contexte de apariție degradată fie a Unului, fie a Multiplului, fie a căutării lor reciproce, prin descrieri fenomenologice ale trăirilor contradictorii ale conștiinței doritoare să unifice binaritatea Unu–Multiplu și să obțină starea de echilibru existențial a împăcării omului cu lumea.

Așa cum altădată a procedat și Cantemir în *Divanul* cu gâlceava dintre trup și suflet, Noica imaginează o gâlceavă între Unu și Multiplu. Terenul disputei este filosofia culturii, chemată să arbitreze preferința culturii europene pentru „cultura de tip matematic” și propensiunea către idealul ei, știința universală, *Mathesis universalis*, pe care o opune „culturii de tip istoric”, o abstracție și o metaforă pentru devenirea vieții, care nu admite o altă logică decât propria-i lege interioară de a se perpetua pe sine în absența oricăror scopuri exterioare ei. De o parte, stă spiritul omului, Unul său, ceea ce face el, cu logica sa „geometrică” și cu idealul de ordine strictă și atemporală, de unitate și solidificare (în cuvintele lui Noica: „unitate”, „ordine” „construcție”, „imanență”). De cealaltă parte, stă viața, „lumea ca prezență, ca fapt viu”, ceea ce se dă singură cu multiplicitatea formelor sale cu tot, devenirea, istoria, lipsa de sens și orientarea sa

¹⁴⁷ Exaltările stilistice și excesul de întrebări retorice formulate în marginea lucrurilor de la sine înțelese la nivelul atitudinii naturale a gândirii au fost parodiate de N. Steinhardt în pagini memorabile de pastişă, ironie și umor, în lucrarea *În genul... tinerilor*, apărută în 1934, sub pseudonimul Antisthius. A se vedea: N. Steinhardt, *În genul lui Cioran, Noica, Eliade...*, Cu o postfață de Dan C. Mihăilescu, București, Editura Humanitas, 1996, cap. *Thempesis sau Prostiile neobișnuite*, pp. 22–28.

¹⁴⁸ Constantin Noica, *Jurnal de idei*, ed. cit., p. 290.

către actualitate, „datul”, „natura”, cum va spune mai târziu, „devenirea ca devenire”.

Gâlceava dintre Unu și Multiplu, dintre „geometrie” și „istorie”, începe odată cu greșita care ne-a transmis și nouă această tensiune: „Idealul culturii noastre e unificarea. Un Platon, un Descartes, un Leibniz, un Husserl o vor în mod explicit... Toată cultura noastră pare că suferă după nostalgia unului.”¹⁴⁹ Noica este nemulțumit de travaliul istoric al „unificării”, căutată de oameni în locuri în care ea nu e posibilă, în genere, în natură ori în Dumnezeu. Or, soluția de căutare a ei trebuie să înceapă, înainte de toate, cu locul în care Unul și Multiplul se pot întâlni, și acesta nu poate fi decât interioritatea omului, plasarea lor în „cercul conștiinței”: „Dacă o *Mathesis universalis* poate fi înfăptuită, elementele ei trebuie să zacă în noi înșine, în primul rând, și să fie universal omenești, în al doilea rând.”¹⁵⁰

Fără să împărtășească în totalitate intențiile epistemologice ale fenomenologiei lui Husserl, mai precis, metafilosofia asociată de acesta practicii filosofice fenomenologice, Noica mobilizează în *Mathesis*... un parcurs fenomenologic de poziționare a minții, în măsura în care obiectele sunt lucruri constituite de activitatea conștiinței, în interiorul năzuințelor ei atitudinale și al posibilităților de experimentare proprii, prin intermediul cărora ea „donează” ființă și sens lumii: „Rațiunea nu află de la lucruri decât ceea ce pune ea în ele... Așadar spiritul se caută pe sine în lucruri. Spiritul are o activitate proprie, pe care ne-o revelează lumea... Lumea nu are nici un înțeles, pentru noi, fără conștiință... existența nu are nici un înțeles în afară de știință. Existența e o presuposiție a calculelor noastre, o ipoteză dată în probleme pe care le discutăm... spiritul se caută în lucruri numai pentru atât: pentru a se autoexplicita.”¹⁵¹ Dar, subliniem încă o dată, Noica pune la lucru „fenomenologia” sa pe fundamentele clasice ale relației metafizice Unu–Multiplu, pe care le cuprinde filosofic în contexte valorice: „... universul acesta articulat, deși imens, e încă o construcție a minții noastre. Atunci nu e decât firesc ca omul să-i dea valori.”¹⁵²

¹⁴⁹ *Mathesis*..., p. 11.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 12.

¹⁵¹ *Ibidem*, pp. 13–14.

¹⁵² *Ibidem*, p. 15.

În sinteză, Noica dorește să readucă vechiul ideal de unificație, de *Mathesis universalis*, și să îl așeze pe noi fundamente: „Până acum, cultura noastră se dovedise a fi de tip geometric prin aceea că năzuia spre ordine: *Mathesis*. Acum ea se dovedește de tip geometric și prin aceea că e constructivă, nu simplu interpretativă sau descriptivă. Cultura noastră introduce un primat al *făcutului* asupra datului.”¹⁵³ Ceea ce e clasic în această privință trebuie depășit în sensul în care „... revoluția lui Kant trebuie generalizată. Kant, reprezentantul legitim al culturii de tip geometric, Immanuel Kant, idealistul și formalistul, trebuie dus mai departe pe planul vieții, până la exces”¹⁵⁴.

Prin urmare, Noica indică condițiile de posibilitate a realizării idealului de *Mathesis universalis*, în ultimă instanță o încercare de *unificare a principiului gândirii cu cel al vieții*, a Unului multiplu, plecând în fond de la cerințele vieții înseși care nu poate fi trăită în absența sensului: „Pentru că oamenii nu mai pot comunica, pentru că își închipuie că sunt prea mult în istorie, pentru că acordă prea multe drepturi vieții iraționale, individualului, lui «o dată», nebuniei lor – de aceea propun această senină, această deliberată închinare către o *Mathesis universalis* a sufletescului. Că științele de azi nu si-au găsit încă *știința lor universală*, unitatea lor, solidaritatea lor cu celelalte și cu ele însele – asta nu înseamnă prea mult. Viața, care de atâtea ori a întrecut știința, își poate găsi o *Mathesis* a ei. Să renunțe, doar, la formele ei joase și să înceapă exercițiul actelor pure. Să încorporeze ideile. Să facă din ele limbajul universal, posibilitatea oamenilor de a se înțelege unii cu alții, de a coincide unii cu alții, între ei și, toți împreună, cu eternitatea. În locul bucuriilor regionale să instaurăm bucuriile generale mai simple și mai vaste. În locul spiritului istoric, în care primează destinul, durată specifică și moartea, să aducem spiritul matematic, în care primează creația liberă, generalitatea și veșnicia. În locul născutului să punem *făcutul*.”¹⁵⁵

Premisele filosofiei neoclaseice a lui Noica sunt acum mai bine fixate, în măsura în care dualitatea formală clasică Unu-Multipu este

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 27.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 34.

reinvocată din perspectiva modelului de conștiință al vederii dinăuntru, pe terenul vieții, cu scopul de a întemeia valori.

Principiul de construcție a filosofiei de tinerețe a lui Noica este *deja* afirmat în *Mathesis...*, și el constă în *unificarea principiului gândirii cu cel al vieții în conceptul de spirit ca Unu multiplu*. Descrierea diverselor ipostaze ale spiritului ca Unul multiplu constituie conținutul acestei gândiri.

Începând cu *Mathesis...*, Noica propune o reformare a datelor clasice ale filosofiei, a „marilor probleme”, plecând de la viață („stilul nou de viață”, în expresia lui Noica) și de la principiul instituirii valorilor de către spirit în numele gratuității, al bucuriilor simple (al Unului valorilor), al creației și, prin aceasta, al producerii sensului apt să asigure și să împlinească echilibrul existențial către care tinde, credea Noica, orice gândire metafizică: „Mă gândesc câteodată la soluția pe care ne-o oferă atașarea de marile probleme. Prezența lor nu te consumă niciodată... marile probleme sau micile aventuri. Micile aventuri sunt mai ales actele gratuite. Gratuitatea e printre singurele valori de viață suportabile, realizabile fără durere, practicabile fără consumație efectivă. Actul gratuit e actul pur și simplu, căruia nu-i lipsește decât încrederea ta. Activezi ca și cum ai obține ceva, dar știi bine că n-ai să obții nimic. Și, de aceea, deși gestul tău e la fel de ferm, deși cheltuiala exterioară e aceeași, efectiv totuși nu te cheltuiești cu nimic. Pentru că e o valoare care nu consumă, gratuitatea ar trebui practică pe o scară întinsă.”¹⁵⁶

De la valorile gratuității, de la libertatea spiritului și de la neatârările sale, de la ceea ce e simplu în ordine logică, dar și emoțională, Noica își propune să organizeze experiența vieții, să-i dea sens și, prin aceasta, să întemeieze bucuria simplă în care spiritul „va găsi peste tot – în porniri, în instincte, în fire – armonii”¹⁵⁷.

Mathesis... este, în mod firesc, crezul de viață filosofică al lui Noica, identificat cu aspirația de a unifica principiul gândirii cu cel al vieții, de a găsi *Unul multiplu spiritului ca viață*. Numai că această aspirație a redeschis două alte mari teme ale gândirii reflexive. În primul rând, tema creației. Cum spiritul poate produce ceva nou în

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 70

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 91.

condițiile în care pentru el cunoașterea nu este altceva decât „vederea dinăuntru”, afirmarea explicită a ceea ce el are implicat în el? „Ca și geometria, cultura începe să se lipsească de ceea ce s-a numit realitate... Lucrurile rămân în mine, împreună cu toate desfășurările lor posibile... Spiritul nu ajunge la nimic, nu lovește în nimic. Sistemele de cunoaștere sunt, ca monadele, simple puncte de vedere. Închise, fără ferestre. Cu un sistem de cunoaștere nu ajungi nicăieri – decât unde ești. Spiritul nu se mișcă din loc. Iată de ce, propriu vorbind, e o imposibilitate pentru conștiința noastră ca ceva efectiv nou să existe în lume.”¹⁵⁸ În al doilea rând, cunoașterea ca „vedere dinăuntru” deschide problema ruinătoare a intersubiectivității. Cum este posibilă intersubiectivitatea în condițiile în care eul individual este cel care instituie lumea?

În concluzie, în *Mathesis...*, alături de crezul filosofic neoclasic al lui Noica, s-au deschis și două mari probleme filosofice, problema noului, a creației, și cea a constituirii intersubiectivității, pe care Noica le va aborda explicit în celelalte lucrări din tinerețea sa.

b) *De Caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului*

Programul filosofic neoclasic al lui Noica ce constă, cum arătam, într-o reconstrucție ontologică a temei originare a filosofiei Unu–Multiplu în contextul modelului de conștiință „fenomenologic” al *vederii dinăuntru a individului*, sau, în alți termeni, în plasarea dezbaterilor metafizice generate de dualitatea formală Unu–Multiplu în *interiorul conștiinței individuale*, este mai bine precizat în lucrarea *De Caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului*, apărută în 1937. Noica însuși are conștiința acestei continuități, atrăgând atenția în prefața cărții că, după ce a reflectat în *Mathesis...* asupra „unor chestiuni de viață interioară”, este îndemnat de propriul parcurs al gândirii să atace și „problemele mari” pe care el le numește „morale”.

De la bun început trebuie precizat că termenul de „moral” este folosit de Noica în sens larg, cu referință la ceea ce privește comportamentul nostru instanțiat și susținut de anumite valori. *De Caelo...* însă nu este un tratat de morală, în genul „Criticii rațiunii

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 18.

practice”, de pildă, ci o lucrare-experiment despre felul în care tema clasică a ontologiei, problema lui „a fi”, cu variantele sale, „fapt”, „existență în sine” etc., este susceptibilă de a fi reelaborată plecând de la modelul de conștiință al vederii dinăuntru promovat de Noica în *Mathesis*... Cu alte cuvinte, tema fundamentală a ontologiei clasice, *ființa*, este repusă de Noica în cercul modelului Unu–Multiplu al conștiinței (spiritului), ca principiu de reconstrucție filosofică.

Pe de altă parte, *De Caelo*... este și o carte despre „morală” pentru că Noica vorbește continuu despre „conștiința trăitoare” corespunzătoare atitudinii valorizatoare a individului viu și despre relațiile ei complexe atât cu atitudinea cunoscătoare, cât și cu cea acțională, comportamentală. Individul viu, ca un complex de atitudini îndreptate către cunoaștere, valorizare ori acțiune ce se întâlnesc într-un flux temporal unic și globalizant, dobândește stări de echilibru sau dezechilibru prin intermediul conștiinței trăitoare, aflată ea însăși într-o relație de coordonare cu conștiința cunoscătoare, ambele fiind conexe în atitudinea acțională exprimată de verbul „a voi”. *De Caelo*... subliniază faptul că îmbrățișarea unei anumite viziuni asupra lumii de către conștiința cunoscătoare produce efecte în plan valoric și comportamental, generând echilibru sau dezechilibru existențial.

În terminologia lui Noica, conștiința trăitoare este într-un fel dependentă de cunoștința cunoscătoare în măsura în care omul dorește să-și fundeze ontologic deciziile privitoare la viață. Teza lui Noica este simplă și, poate de aceea, valoroasă. Felul în care omul își gândește viața și destinul său în lume se află în felul în care privește și înțelege „cerul”. Destinul omului este încifrat în modul în care el se raportează la „cer”, iar acest mod de raportare este deopotrivă ontologic și moral. Conștiința cunoscătoare prescrie drumul conștiinței trăitoare. Dacă cerul e „ceva” în lumea substanțelor, atunci conștiința trăitoare extrage anumite consecințe pentru ea: de pildă, admite ideea de păcat dacă cerul este creație divină, ori „deduce” ideea disperării sau a unei supreme libertăți, dacă cerul nu este o „substanță”. Realizarea echilibrului omului cu lumea, sarcina fundamentală a filosofiei, elaborată pe terenul conștiinței trăitoare, survine din datele conștiinței cunoscătoare. Simplu spus, sarcina oricărei filosofii de a asigura echilibrul existențial al individului are în vedere *unitatea*

dintre cele două întrebări ale conștiinței care, împreună, pot instrumenta și justifica un anumit mod de comportare. De aceea filosofia, spre deosebire de știință, are sens existențial, întrucât indică *în ce sens* trebuie mobilizate și folosite sensurile și cunoștințele produse de spirit. Așa a fost în istoria omului, așa este în prezent și tot astfel va fi și în viitor.

Dacă ne-am juca cu cuvintele, atunci *De Caelo...* este un tratat de ontologie morală, dar și de morală ontologică. Totul derivă din modul în care înțelegem cerul ca „fapt”. Ce înțelegem noi prin „fapt”? Ce consecințe extragem în planul conștiinței trăitoare din înțelegerea teoretică a „faptului”? Sunt întrebările esențiale la care Noica răspunde în încercarea sa de ontologie neoclasică, cum spuneam, fundament în înțelegerea viziunii sale asupra spiritualității și identității românești.

De Caelo... este, în această ordine, o lucrare de viziune și de construcție într-un mediu de postulate filosofice. Modelul vederii dinăuntru a conștiinței devine mai coerent prin punerea în relație a două dintre întrebările sale, cea teoretică (cunoscătoare) și cea „practică” (trăitoare), în condițiile unificării lor în individul trăitor care întemeiază lumea cu sine cu tot prin voința sa. Lucrarea cuprinde multiple sugestii care însă nu primesc și întemeierea necesară. Viitorii exegeți ai operei lui Noica au în această lucrare un generos spațiu de exercițiu critic și interpretativ ce ar putea surveni dintr-o analiză comparată între viziunea ontologică avansată în *De Caelo...* și întemeierea ei logico-filosofică. Întrucât scopurile acestei lucrări, cum mai precizam, sunt de altă natură, ne vom mărgini doar la o prezentare a lucrării *De Caelo...*, urmărind intențiile constructive ale lui Noica și modul în care propunerile sale de ontologie neoclasică aduc un plus de coerență și limpezime modelului înțelegerii de sine românești, prezent în scrierile sale timpurii.

**

Subliniem, înainte de toate, că cele două întrebări ale conștiinței nu sunt facultăți în sens kantian, unificate în *ego cogito*, apte să explice diversitatea actelor umane, ci *atitudini* în sens fenomenologic, poziționări ale minții care predetermină modul de interacțiune a individului uman cu lumea și cu sine. Noica nu

vorbește, cum arătam, în numele rațiunii generice, a subiectului transcendental, ci în numele individului uman viu, principiul ontologic suprem în care se fundează toate aserțiunile existențiale. Numai plecând de la viața dată în individ, singura realitate care nu se cere întemeiată, de la Unul vieții individuale, trebuie să încercăm a gândi multiplicitatea și varietatea lumii.

În contextul acestor predeterminări atitudinale, conștiința individuală poziționează și experimentează datele lumii externe și interne ca ființă vie, deopotrivă cunoscătoare și trăitoare. Cele două atitudini care poziționează obiectele lumii pentru a fi experimentate diferențiat în orizontul temporalității sunt moduri ale Unului conștiinței cu rădăcină în voința individuală. În verbul „a vroi”, interpretat de Noica într-un sens activist, se află rădăcina celor două atitudini fundamentale ale conștiinței, cunoscătoare și trăitoare, puse într-o relație simetrică în cercul hermeneutic desenat de idealul prescris vieții individuale: creație și responsabilitate maximale. Acest ideal prescrie și noul umanism pe care Noica, repositionând critic umanismul Renașterii, vrea să-l reîntemeieze în individ, conceput de această dată ca „om nou”, sinteză a două atribute esențiale intim corelate: creație și responsabilitate.¹⁵⁹

Reabilitarea poziției individului în lume, ca instanță supremă în ordinea cunoașterii și moralei prin mobilizarea consecventă a resurselor și procedurilor de analiză de tip fenomenologic, constituie principală sarcină filosofică pe care Noica și-o fixează în *De Caelo...* Pe de altă parte, această lucrare este și o încercare de împlinire a

¹⁵⁹ Poziția lui Noica nu era singulară în epocă: „Există un termen care a fost pus la loc de cinstire de către Renaștere și care anticipa, într-o formă restrânsă, întreg programul civilizației moderne: e vorba de cuvântul «umanism». Era într-adevăr necesar ca totul să fie redus la proporții exclusiv umane... se cuvenea să se întoarcă spatele cerului sub pretextul cuceririi pământului. «Umanismul» era deja o primă formă a ceea ce a devenit «laicismul» contemporan; voind să reducă totul la măsura omului, luat ca scop în sine, epoca modernă a ajuns să coboare, etapă cu etapă, până la aspectele inferioare ale omului și a sfârșit prin a nu mai căuta decât satisfacerea nevoilor inerente laturii materiale a firii sale, o căutare cu totul iluzorie, de altfel, căci creează neîncetat mai multe nevoi artificiale, decât poate satisface”; Cf. René Guénon, *Criza lumii moderne*, Traducere de Anca Manolescu, Prefață de Florin Mihăescu și Anca Manolescu, București, Editura Humanitas, 2008, p. 42.

„revoluției copernicane”, întreprinsă, urmându-l pe Kant, de mai mulți filosofi consecvenți cu premisele individualiste ale modernității. Astfel, Noica îl critică inclusiv pe Spengler și proiectul său de a revoluționa în sens „copernician” reprezentările asupra istoriei, tocmai pentru lipsa de consecvență a omului care privește către viitor, dar cu privirea îndreptată către trecut.

Prin urmare, *De Caelo...* încearcă un discurs de întemeiere a lui *este*, domeniul conștiinței teoretice, *solidar* cu *trebuie*, domeniu al conștiinței morale în individul trăitor, cel care, prin puterile sale, dă sens lumii realizând sarcina echilibrului existențial. Astfel, Noica deschide, pentru a privi înăuntru, una dintre cele mai încăpățânate probleme filosofice ale modernității, pusă atât de filosofia individualistă engleză, cât, mai ales, de Kant. Este vorba despre raportul dintre libertatea absolută a gândirii și responsabilitatea propriilor ei acte libere. Cum produce conștiința individuală, în același timp, din ea însăși și din propriile ei principii, atât libertate, cât și responsabilitate? Aceasta este problema „morală” pe care Noica o pune în *De Caelo...* încercând să propună cu titlu de ipoteză o serie de rezolvări ce pot fi interpretate ca tot atâtea provocări filosofice și pentru noi.

De menționat că problema va irupe cu toată forța în opera sa de maturitate și, plecând de aici, se poate remarca ideea că întreaga filosofie a lui Noica se construiește în jurul ideii de *responsabilitate a individului liber să producă sensurile sale asupra lumii*. Aici se află miezul gândirii etice noiciene și posibilul răspuns pentru cei care se întreabă și astăzi de ce Noica nu a elaborat un tratat de etică analog tratatului de ontologie.¹⁶⁰

Revenind, procedura de analiză mobilizată de Noica în *De Caelo...* este transcendentală în măsura în care filosoful optează metodologic pentru „mersul îndărăt”, adică pentru cercetarea condițiilor de posibilitate a „faptelor” conștiinței pentru a decela Unul din multiplul ei faptic.¹⁶¹

¹⁶⁰ A se vedea: Sorin Vieru, *Noica și etica*, în vol. *Studii de istorie a filosofiei românești*, Vol. V, ed. cit., articol în care autorul propune o serie de subtile distincții în legătură cu regimul eticii în opera lui Noica, „o etică care nu este, și totuși este”, pp. 463–468.

¹⁶¹ „Transcendentalul, mersul îndărăt”, cf. Constantin Noica, *Jurnal de idei*, ed. cit., p. 310.

Subliniem, totodată, căci faptul nu e lipsit de importanță exegetică, că lucrarea *De Caelo...* a fost precedată de apariția, în 1936, a lucrării *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, ce aduna într-un singur volum studii de caz privind structura intimă a acelor modele exemplare de teorii ale subiectivității, la Descartes, Leibniz și Kant, gânditorii ce au redeschis temele clasice ale filosofiei și pe care le-au atacat din unghiuri de vedere neîncercate de tradiția filosofică. Ne vom mărgini doar la câteva observații, fără să întreprindem o analiză asupra cărții *Concepte deschise...*, întrucât scopul lucrării de față nu este monografic.

Apariția lucrării *Concepte deschise...* este simptomatică pentru profilul de personalitate filosofică pe care Noica l-a ilustrat în cultura reflexivă interbelică, printre altele, pentru deschiderea sa concomitentă către cultivarea mai multor domenii filosofice deodată: ontologie (metafizică), filosofia culturii și a valorilor, istoria filosofiei universale și istoria filosofiei românești. Evident că elementul de unitate a acestor preocupări diverse îl regăsim în programul său filosofic neoclasic și în aplicarea uniformă a modelului de conștiință pe care l-am numit cu expresia „vederea dinăuntru”. *De Caelo...* este, prin urmare, precedat de o analiză istorică a modului în care subiectivitatea este instanțiată, în trei modele exemplare de gândire filosofică, la Descartes, Leibniz și Kant, ca principiu explicativ al lumii ca întreg, prin abandonul „naturalismului” gândirii tradiționale, antice și creștine. Noica este interesat în această lucrare, *Concepte deschise...*, de două obiective teoretice majore intim corelate, aparținând aceluiași univers tematic: metoda.

Primul obiectiv este legat de elaborarea unei metode de cercetare a istoricului filosofiei, aptă să depășească simpla inventariere a ideilor filosofice, ideea de breviar, apoi de exegeză neutrală și de comentariu erudit, în favoarea întreținerii actului de filosofare ca act *viu*, cu istoria filosofiei cu tot. „Cele trei feluri de istorie a filosofiei au acesta în comun că privesc, toate, ideile emise. În locul lor, însă, nu s-ar putea lua oare în considerare spiritul care emite idei? În loc să rezumăm, să expunem sau să explicăm un material de idei, nu ar fi mai interesant să reconstituim spiritul care dă acele idei? Cu alte cuvinte, în loc să te

îndeletnicești cu produsele unei gândiri, de ce nu o faci cu procesele ei?”¹⁶² Prin urmare, Noica propune o metodă comprehensivă de analiză a istoriei filosofiei, ce constă în reconstrucția spiritului ce a generat configurații filosofice distincte în conștiința comentatorului. Scopul? Înțelegerea și retrăirea în propria conștiință a modului în care s-au formulat interogații și s-au propus rezolvări, astfel încât comentatorul să gândească împreună cu filosoful comentat. Ideea este reluată, de această dată pe teritoriul istoriei științei, în *De Caelo...*, iar procedura sa de analiză a științei, plecând de la istoria ei, poate fi pusă în analogie cu modul în care Thomas Kuhn recomandă să se înțeleagă istoria științei ca succesiune de paradigme, de practici efective ale științei, între care există mai degrabă raporturi de discontinuitate decât de continuitate liniară. Tot astfel, și Noica respinge înțelegerea istoriei științei dintr-o perspectivă prezenteistă, după principiul „succesiunii de aproximații ale adevărului”, în favoarea ideii înțelegerii spiritului specific de raționalitate care fundează și animă orice act de construcție intelectuală a lumii: „Istoricul cerului ar avea un capitol frumos de scris... accentuând nu pe ceea ce îndruma către concepția științei de azi, cum se face de obicei, ci pe ceea ce se integra deplin în concepția științei de altădată, istoricul va fi ajuns, din treaptă în treaptă la veacul său, al cărui spirit ar ieși cu atât mai limpede la iveală cu cât ar fi mai puțin prevăzut și așteptat.”¹⁶³

Al doilea obiectiv al lucrării *Concepte deschise...*, în strânsă legătură cu primul, ține de întemeierea actului însuși de filosofare, care trebuie să se exercite în *interiorul* marilor probleme ce configurează identitatea filosofiei cu ea însăși. Problemele filosofice, susține Noica, apar simultan cu actul de întemeiere a filosofiei înseși ca disciplină autonomă în câmpul preocupărilor spirituale și culturale. Ele sunt probleme formulate la marginea gândirii și nu pot primi rezolvări de principiu, ceea ce implică o necesară intervenție a gândirii personale în propunerea de soluții interioare pentru sine, pentru propriul echilibru existențial. Prin urmare, problemele filosofice sunt chiar prin

¹⁶² Constantin Noica, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 9.

¹⁶³ Constantin Noica, *De Caelo...*, ed. cit., p. 17.

natura lor probleme deschise, iar reluarea lor este sarcina oricărui om aflat în căutare de echilibru spiritual. Noica va căuta în istoria filosofiei logica internă a acestor probleme, felul în care ele devin vii în conștiința unor filosofi, în cazul nostru, la Descartes, Leibniz și Kant, pentru a filosofa *împreună* cu ei, pentru a căuta *soluții proprii* plecând de la modul în care aceștia își delimitează soluțiile: „De ce să nu recunoaștem, atunci, că unele idei ale filosofilor nu sunt pe deplin lămurite? Sau, măcar, de ce să simulăm că le înțelegem, atunci când ele ne lasă nedumeriți în multe privințe? Cercetările noastre ar fi fără îndoială mult mai utile atunci, și istoria filosofiei mai adevărată. Căci există mai multe prilejuri de nedumerire, în operele filosofilor, decât de certitudine.”¹⁶⁴

Revenind, *De Caelo...* urmează, așadar, unei cercetări a istoriei gândirii filosofice plecând de la subiect și de la subiectivitatea transcendentală, așa cum sunt ele modelate în filosofii lui Descartes, Leibniz și Kant. Acest fapt ne ajută să înțelegem *natura* căutărilor filosofice noiciene în această etapă de gândire a sa, respectiv încercarea de a configura un model propriu de subiectivitate plecând de la lecția părinților fondatori ai modernității filosofice. Totodată, această lucrare invocă continuu datele cunoașterii științifice ca temelie pentru generalizări filosofice. Noica își probează continuu afirmațiile filosofice, susținând că procedura *de facto* a cunoașterii științifice îndreptățește propriile sale concluzii filosofice. Simplu spus, filosofia pe care o propune Noica în *De Caelo...* este „în marginea atitudinii științifice”, fiind invocate fapte din fizică, matematică, biologie, istorie.

În esență, am putea spune că Noica își extrage modelul său „fenomenologic” de conștiință urmând o serie de sugestii ale investigației științifice centrate pe creativitatea individuală și pe atingerea obiectivității ca țintă finală a cunoașterii. Prin consecință, căutările reflexive inspirate de modelul real al cunoașterii trebuie să răspundă la întrebarea: „Cum este posibil ceva nou?” înainte de a răspunde la întrebarea: „Cum se produce adevărul?”

Căutările lui Noica în *De Caelo...* pleacă de la modul în care *știința* modernă, în exercițiul ei de cunoaștere – omul de știință și istoricul științei –, distinge de la bun început între obiectul real și

¹⁶⁴ Constantin Noica, *Concepte deschise...*, p. 24.

obiectul cunoașterii. În vreme ce obiectul real se dovedește a fi o limită a gândirii, „ceva” care se tot retrage în sine, obiectul cunoașterii, un obiect al gândirii, e un construct al minții și al rețelei ei conceptuale, în fond o ficțiune ce „substituie” obiectul real. Adică „ceva-ul” este înlocuit cu „nimicul”, distincție ce conține, arată Noica, ceva de-a dreptul revoluționar într-o istorie a reprezentărilor cosmologice despre cer, și din care filosofii au de învățat: „Dacă realitățile de tipul cerului nu sunt nimic și cunoașterea noastră trebuie totuși să fie ceva, ea e silită să se îndrepte către alte regiuni, către o altă lume de fapte.”¹⁶⁵ Din această perspectivă, *De Caelo...* este o carte a căutărilor noilor regiuni de cunoaștere filosofică, plecând de la modelul științei. Procedura este, așadar, kantiană: de la faptul științei la condițiile de posibilitate ale ei și, apoi, de la această întemeiere la analiza cunoașterii filosofice în pretenția ei de a produce cunoaștere obiectivă și veritabilă. Or, a cunoaște veritabil înseamnă a răspunde la întrebarea: „Cum se produce ceva nou?”, și apoi: „Cum se dobândește obiectivitatea, adică acordul celorlalți?” Iată principala provocare a lucrării *De Caelo...*

Răspunsul la aceste întrebări, susține Noica, este legat intim de modul în care înțelegem ideea de „fapt” (fapt *de* și *în* gândire), pentru că „primul lucru pe care-l cerem unei gândiri este să se acorde cu faptele.”¹⁶⁶

Dar ce înseamnă „fapt”? Ce înseamnă „ceva”? Noica ne propune să facem distincția dintre atitudinea naturală și atitudinea fenomenologică, distincție notorie în universul fenomenologiei de toate orientările. Atitudinea naturală consideră „faptul” ca fiind ceva dat senzorial, existent independent de spirit, și de care acesta, subliniază Noica, *ia* act prin cunoaștere. Cealaltă atitudine, pe care o putem numi „fenomenologică”, „reflexivă” sau „intentivă”¹⁶⁷, pleacă

¹⁶⁵ *De Caelo...*, p. 19.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 21.

¹⁶⁷ A se vedea Lester Ambree, *Analiza reflexivă. O primă introducere în investigația fenomenologică*, Traducere de Ioana Blaj și Nicoleta Szabo. Ediție îngrijită de Ion Copoeru, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 2007, lucrare ce identifică la nivel de sinonimie perfectă accepția „analiză fenomenologică” cu accepția „analiză reflexivă”, „atitudinea fenomenologică” cu „atitudinea reflexivă”, iar „procesele intenționale ale conștiinței” cu „procesele intente ale conștiinței”. Plecând de la această asimilare terminologică, vom folosi și noi seriile sinonimice menționate fără alte precizări, întrucât deosebirile dintre acestea sunt nominale, și nu de semnificație.

de la premisa că „faptul” este ceva construit în conștiință prin actele ei de poziționare atitudinală și experimentare temporală. Prin urmare, în discuție sunt implicate și cele două sensuri ale cuvântului „experiență” la care am făcut, urmând demonstrația lui Vulcănescu, ample referiri. Evident că Noica se plasează pe poziția „reflexivă” în înțelegerea „faptului”, argumentând că numai o astfel de poziție este coerentă cu așteptările gândirii corecte.

Astfel, spre deosebire de „naturalism”, poziția „reflexivă” („fenomenologică” sau „intentivă”) pleacă de la „anumite îndemnuri ale minții noastre”, adică de la poziționările atitudinale care fac ca gândirea să fie permanent „gândire a ceva”, care o deschide către lume prin interiorizarea *etapizată* a ei. Obiectele trec din condiția lor străină conștiinței, din transcendență, în „ceva-ul” conștiinței prin faptul că, într-o primă etapă, „spiritul nu cunoaște la întâmplare și nici ce i se oferă, ci face o *alegere* în materialul brut al cunoașterii”¹⁶⁸. Apoi, într-o a doua etapă, spiritul „pregătește materialul cunoașterii, îl măsoară, îl compară, îl rotunjește și doar după aceea îl lasă liber să se formuleze ca problemă”¹⁶⁹. În sfârșit, în cea de-a treia etapă, se deschide problema ca atare, iar spiritul cu operațiile sale specifice și-l ridică „la rangul de fapt discutabil, clasabil și explicabil în cadrul unei teorii”¹⁷⁰. Prin urmare, mintea noastră *pre-judecă* obiectele care intră în raza conștiinței, iar totalitatea acestora intră în constituția și înțelesul „faptului”. În consecință, așa-zisele „fapte” nu reprezintă nimic altceva decât probleme ale conștiinței. În limbaj fenomenologic, „faptul” este „tema” gândirii.

Evident că pentru Noica admiterea poziției contrare, naturaliste, „obișnuite” în accepția filosofului, conduce gândirea într-o cale înfundată în cel puțin trei privințe de neocolit.

În primul rând, ideea că faptul este ceva dat, obiectiv, existent de dinainte de a intra în pre-judecățile conștiinței, implică acceptarea unui rol marginal al gândirii în cunoaștere. În loc să admitem că gândirea produce cunoașterea, că ea este „a noastră”, trebuie să admitem că ea „reflectă” *doar* lucrurile, ceea ce nu e în întregime

¹⁶⁸ *De Caelo...*, p. 29.

¹⁶⁹ Ibidem.

¹⁷⁰ Ibidem.

corect. Pentru Noica, cunoașterea în ordinea filosofiei este rezultatul unui punct de incidență între reflectare și reflexiune: „În fapt gândirea filosofică a încercat întotdeauna să împacă reflectarea cu reflexiunea: reflectarea lucrurilor cu reflexiunea omului.”¹⁷¹ Revenind, admitând că „faptul” preexistă operațiilor de cunoaștere, vom da peste dificultatea majoră ce constă în aceea că noi nu putem indica un criteriu de selecție între teorii concurente. De unde știm care dintre teoriile concurente – Noica are în vedere cele trei perspective concurente ale lui Kant în privința explicării incongruenței mâinilor – care explică același domeniu de fapte este mai bună și adevărată, în condițiile în care faptele sunt exterioare gândirii? Cum evaluăm ceea ce e exterior gândirii? Ce anume și, mai ales, cum anume comparăm două „realități” distincte care sunt într-o relație de exterioritate completă? Apoi, cum evaluăm progresul cunoașterii pe care-l concepem ca îndreptat către o țintă mobilă, ca o regresie la infinit a „aproprierii de adevăr”? Nu cumva, se întreabă Noica, noi știm ceva despre felul de a fi al lucrurilor, despre „estimea” lor, dinainte de a iniția actele de cunoaștere a „faptului”?

În al doilea rând, poziția naturalistă, „obișnuită” în problematica „faptului”, produce cu necesitate teoria adevărului-corespondență – adecvarea ideilor sau a intelectului la lucruri –, care, la rândul ei, produce confuzii insurmontabile, în ciuda faptului că tradiția a făcut din atingerea acestei înțelegeri a adevărului un scop de nimeni contestat. Invocând critica pe care o face Kant adevărului-corespondență în *Critica Rațiunii Pure*, Noica arată că la nivelul *înțelegerii naturii* acestuia s-a instalat un conflict – perpetuat atât de tradiția cercetării științifice, cât și de investigațiile filosofice – între accepțiunea practică și cea teoretică a adevărului-corespondență. În ciuda faptului că adevărul este considerat de omul de știință ca o *valoare-scop*, dezirabilă și incontestabilă, ce *fundează și orientează* activitățile concrete de cercetare, ceva ca fiind de la sine înțeles în planul rațiunii practice, în planul justificărilor teoretice nu se înțelege cum două entități total deosebite, ceea ce e în exteriorul conștiinței, „faptul” ca atare, și ideile, cunoștințele, obiecte ale conștiinței, se pot

¹⁷¹ Constantin Noica, *Un înțeles pentru gândirea filosofică*, în *Echilibrul spiritual*, ed. cit., p. 342.

conexa între ele. Consecințele acestei inadecvări de natură conduce gândirea într-un conflict insurmontabil cu sine.

Pe de o parte, postularea unei lumi ascunse, a esențelor, a unei lumi în sine, invizibilă și de necuprins, care se retrage continuu în sine, culmea, pe măsură ce avansăm în cunoaștere și în adevăr – o perspectivă ce acceptă distincția dintre fenomen și esență și tot ce derivă de aici în legătură cu dihotomia termenilor primi – a produs continuu încurcături gândirii, prinsă în captivitatea propriilor realizări: „... lucrurile... alcătuiesc o lume-nălucă, o lume în dosul căreia să fie alta, a cărei estime să se afle de asemenea mai departe și niciodată în câmpul cunoașterii...”¹⁷²

Pe de altă parte, conflictul dintre „teoretic” și „practic” în universul de discurs al adevărului-corespondență produce o ruptură între metodologia *de facto* a științei și *conștiința* acestei metodologii, între practica științifică și reprezentările teoretice ale acesteia. Cercetătorul științific nu se îndoiește, la nivelul conștiinței metodologice, că în căutarea acestui adevăr-corespondență se află implicat cu totul și că în lumina acestui scop el își perfecționează continuu utilajul mental și metodele de cercetare. Or, există o asimetrie evidentă între activitatea *de facto* a cercetătorului științei și modul în care acesta își reprezintă propria activitate plecând de la admiterea ideii de adevăr-corespondență ca fiind ceva de la sine înțeles. Ceea ce nu l-a împiedicat pe omul de știință să avanseze în cercetări. Dar nu e treaba omului de știință, subliniază Noica, „să-și de-a seama până la capăt despre înțelesurile și roadele muncii sale”, cât mai degrabă filosoful este chemat, în virtutea faptului că sarcina lui este să se lămurească pe sine și apoi pe alții, „să vadă că scopurile urmărite de cercetătorul științific nu sunt totdeauna pe măsura rezultatelor la care el ajunge și că acestea trebuie interpretate *în propria lor lumină* (subl. n.), iar nu în cea a intereselor care le-a prilejuit”¹⁷³.

Concluzia lui Noica este tranșantă: ideea că adevărul este cel care legitimează și fundează cunoștințele noastre este o *credință* adăugată mersului real al cunoașterii, care o susține motivațional,

¹⁷² *De Caelo...*, p. 30.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 34.

psihologic și moral, dar care „trebuie corectată, dacă vroim să nu ne facem idoli strâmbi, dacă vroim să înțelegem actul cunoașterii în ceea ce poate da el, iar nu în ceea ce ne închipuim noi că obținem prin mijlocirea lui”¹⁷⁴.

Mersul real al cunoașterii constă în încercările oricărui cercetător de a obține *obiectivitatea* opiniilor, adică o stare interioară de *intersubiectivitate testabilă*. Prin urmare, ne îndeamnă Noica, trebuie să facem distincția între *geneza cunoștințelor* și *evaluarea lor*, dintre „adevăr”, ca suport și țintă cu valoare emoțională, și „obiectivitate”, ca acord intersubiectiv cu privire la ideile apărute într-o conștiință, în final, între două concepții epistemologice concurente, numite de Noica „realism” și „idealism”.

„Realismul” consideră că obiectivitatea este o caracteristică a adevărului: „Căci o cunoștință adevărată, spun ei, este, prin aceasta chiar, obiectivă, adică respectă toate condițiile care o fac să se impună orișicând și oricărei conștiințe omenești.”¹⁷⁵ Prin urmare, pentru „realist”, posesia adevărului este concomitent și o posesie a obiectivității, a obiectului, din moment ce el se definește ca relație subiect–obiect: „Obiectivitatea constă, în cazul adevărului, în raportarea la obiect. Ea nu constituie o problemă, nu are nevoie de criterii și de verificări. E simplu: am obiectul, am și obiectivitatea.”¹⁷⁶

În răspăr, „idealismul” este interesat să legitimizeze cunoștințele în pretenția lor de adevăr plecând de la intersubiectivitatea testabilă. El este interesat „de a lămuri chipul în care devine cu puțință ca ceea ce s-a impus drept certitudine *unei* conștiințe să poată fi împărtășit ca atare orișicărei alteia. În a căuta condițiile de apariție și transmitere a certitudinii căpătate, în a arăta cum este posibilă cunoașterea sigură, cea științifică deci, în a construi sistemul unor astfel de cunoștințe sigure – iată în ce constă demnitatea idealismului”¹⁷⁷.

În sinteză, filosofia înțelege cunoașterea plecând de la logica internă a ei, de la distincția dintre actele de producere și evaluare, de la stabilirea modalităților prin care o cunoștință devine certă și, prin

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 35.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 36.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 37.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 37

aceasta, obiectivă, adică intersubiectiv testabilă, fără să nege și rolul credinței în adevăr, care, la nivelul genezei și susținerii psihologice a cercetării, are rol de sprijin emoțional.

Poziția „idealistă” substituie adevărul cu obiectivitatea, cunoștințele probabile cu cunoștințele certe și, prin urmare, dihotomia epistemologică adevăr–eroare este substituită de dihotomia certitudine–incertitudine. Lumea cunoașterii noastre poate oferi *doar* certitudine și niciodată adevăr. Prin această substituție, interesul filosofic este mutat către intersubiectivitatea care produce certitudinea în cunoaștere. Atingerea și dobândirea intersubiectivității este tema centrală pentru analiza cunoașterii în ordine filosofică: „Pusă în fața problemei, incontestabil cea mai grea ce poate fi dată unei conștiințe subiective, problema de a se depăși pe sine prin actele de cunoaștere care să fie valabile pentru oricare alta...”¹⁷⁸ Prin urmare, întrebările corecte pe care trebuie să și le pună conștiința aflată în căutare de sens, de certitudine, sunt în mod esențial două: prima, cum este posibil ceva nou? adică cum poate mintea străpunge cercul propriei naturi; a doua: cum se poate atinge și cuceri intersubiectivitatea?

În al treilea rând, Noica respinge poziția naturalistă, „obișnuită”, care conduce gândirea într-o cale înfundată și pentru faptul că postulează existența unui „substrat” al lucrurilor, o existență, o realitate prin care „oricine e dator să primească afirmația că lucrurile există, indiferent dacă nu va afla niciodată mai mult decât atât cu privire la existența lor”¹⁷⁹. Noica este consecvent până la capăt cu sine: dacă „faptul” se constituie în conștiință și dacă el nu este decât „tema” gândirii („lucrurile sunt probleme ale minții”), atunci când vorbim despre *realitatea lucrurilor* trebuie să avem în vedere limbajul: „În propoziția «lucrurile există», ceea ce există nu sunt atât lucrurile cât afirmația însăși. Aceasta interesează și ea e de cercetat, iar condițiile pentru care o astfel de afirmație ca acesta de mai sus poate fi acceptată de orice conștiință cunoscătoare, ele constituie adevărata problemă a cunoașterii. Că lucrurile totuși există... e probabil dacă nu chiar sigur.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 40.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 39.

Dar existența lor nu are prea mult sens în afară de ceea ce știu eu despre ele și nu pot ști mai mult despre ele decât vrea mintea, cu legile și rânduielele ei, să mă învețe.”¹⁸⁰

Observația este capitală pentru a înțelege modul de gândire al lui Noica în perioada scrierilor de tinerețe, care îmbină cunoașterea anumitor date ale *gândirii vii*, legate de trăirile și actele de constituire a „faptelor” în minte, de descrierea proceselor intentive de poziționalizare și experimentare a „obiectelor” conștiinței etc., cu cele ale *gândirii formulate*, în care limba, gândul și lumea sunt date solidar în limbaj, în *expresia* gândirii.

Obiectele lumii sunt, s-a remarcat, semnificații ale gândirii formulate în limbaj. Folosind actuala terminologie metafilosofică, desigur cu rezerve și doar pentru a stabili analogii de ordin stilistic, Noica unifică „gândirea fenomenologică” cu „gândirea analitică”, în proiectul său de ontologie plecând de la structura formală a raportului dintre Unu și Multiplu, aptă să pună în relație, *ne varietur*, entități pe care le gândim astăzi prin excludere. Se știe, Noica găsea continuu complementarități invizibile privirii obișnuite, cu convingerea că întotdeauna ceea ce pare a fi despărțit este unit de un plan mai profund de realitate. Complementaritatea, în cazul de față, survine din Unul conștiinței, care, într-unu dintre ipostazele sale multiple, e deopotrivă productiv și evaluativ. Actele lui sunt, în același timp, diferite, dar și complementare. În primul caz, productiv, lumea se constituie în conștiință și este amestecată cu propriile ei date; în al doilea caz, lumea conștiinței este evaluată plecând de la produsele ei, de la Unul conștiinței, de la limbaj, de la expresia care prin semnificație constituie obiectele lumii. În fond, avem de-a face cu o descriere a nașterii ideilor și a evaluării lor în *interiorul* cercului conștiinței. Actele conștiinței sunt date împreună cu semnificațiile lor, gândirea vie cu gândurile formulate. Astfel, fără a se cădea în solipsism, conștiința și lumea sunt solidare în propriul său cerc. Vom privi mai analitic această sinteză metodologică pe măsură ce vom descrie în detaliu gândirea identitară a lui Noica ce înțelege individualitatea culturii românești plecând tot de la relația formală Unu–Multiplu.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 39.

Revenind, renunțarea la ideea că „faptul” ține de o lume, străină și exterioară permanent conștiinței, implică ideea amalgamării ideii de „lume” cu ideea de „conștiință” (minte) într-un tot integrat conștiinței înseși: „Ce înseamnă lume? Ceea ce guvernează lumea sunt legile; ceea ce guvernează legile e mintea; ce altceva e lumea decât mintea în propriul ei exercițiu?”¹⁸¹ În consecință, a îndrepta gândirea către scrutarea sensului pe care mintea în exercițiul ei liber îl pune în lume, a decela ce fapte ale minții sunt, prin semnificațiile lor, „fapte” ale „lumii”, este sarcina fundamentală a filosofiei, ce-și justifică prezența în universul spiritului, al culturii și al dialogului pe care-l trebuie să-l întrețină permanent cu știința.

Acest context de angajamente epistemologice nu este fără urmări asupra conștiinței în ansamblul ei. Noica gândește conștiința, cum arătam, ca un Unu multiplu și, prin aceasta, ceea ce se întâmplă într-o parte a ei produce efecte la nivelul întregului. Modelul de conștiință al vederii dinăuntru funcționează integrat, ca un tot viu, în care faptele de conștiință sunt trăite unitar și diferențiat, în același timp, în individul viu asimilat de Noica realității ontologice supreme.

Dacă admitem că la nivelul atitudinii și conștiinței teoretice „faptul” este ceva construit și trăit ca experiență a sensului, atunci și la nivelul atitudinii și conștiinței practice ori atitudinale, legate de domeniul scopurilor, al valorilor și deci al evaluărilor, se produc trăiri complementare. Astfel, și la acest nivel al „conștiinței trăitoare”, în expresia lui Noica, negarea relevanței epistemologice a „faptului” dat și a naturii „gata făcute” – generatoare de stări sufletești de intimidare și îngrijorare – induce trăiri de echilibru existențial și împăcare a omului cu sine însuși, consecință firească a faptului că acesta trăiește într-o lume cu sensuri produse de el însuși. Individul se împacă cu știința care-i părea străină altădată, într-un dublu sens. Pe de o parte, „nimeni nu slujește mai bine idealul *universalității* decât tocmai cel care se trudește să pună înțelesuri, nu să le afle”¹⁸². Pe de altă parte,

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 40.

¹⁸² *Ibidem*, p. 58.

admiterea faptului că a înțelege înseamnă a pune sensuri în lume „deșteaptă în mintea noastră o răspundere gravă: nu sunt de pus decât acele înțelesuri care satisfac condiția obiectivității. Subiectivitatea este... purtătoare de obiectivitate”¹⁸³.

În planul acestei „conștiințe trăitoare”, admiterea ideii de obiectivitate în defavoarea adevărului epistemologic beneficiază, la nivelul conștiinței individuale ce poartă în propria-i subiectivitate întreaga cunoaștere, de trei avantaje: a) individul, prin cunoașterea sa despre lume, *sporește* lumea însăși, „... îi dă o structură, îi impune un echilibru, o configurează... o face să fie ceea ce este lume”; b) individul dă socoteală de existența spiritului în lume și formulează idealul unei cunoașteri de tip matematic, în care obiectul cunoașterii este produs de intelect; c) individul găsește elementele de universalitate în sine, iar cunoștințele sale despre lume sunt sensuri aruncate în lume: „Trebuie să te descoperi purtător de sensuri valabile, și așa regăsești nu obiectul – căci de el te poți lipsi întotdeauna – ci lumea, lumea aceea de care nu te poți lipsi defel, pentru că ai o *substanță* cu substanță în tine”¹⁸⁴.

Cum arătam, *De Caelo*... deschide astfel una dintre cele mai încăpățânate probleme filosofice ale modernității, pusă atât de filosofia individualistă engleză, cât, mai ales, de Kant: raportul dintre libertatea absolută a gândirii și responsabilitatea propriilor ei acte libere. Cum se știe, Kant a avansat teoria facultăților ce se conduc după principii autonome, unificate în unitatea și conștiința de sine a lui *ego cogito*. De o parte, stă rațiunea teoretică, respectiv facultatea de cunoaștere, ce are ca principiu de funcționare sinteza conținutului cunoașterii, livrat de datele simțurilor și organizat de formele apriori ale sensibilității, cu formele apriori ale intelectului și cu ideile regulative ale rațiunii. De cealaltă parte, se află rațiunea practică, respectiv facultatea dorinței, a scopurilor și acțiunii umane, fundată pe principiul libertății voinței, concepută ca datorie a respectării

¹⁸³ *Ibidem*, p. 59.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 63.

propriilor imperative. Postularea celei de-a treia facultăți a rațiunii, facultatea de judecare, estetică, fundată pe principiul finalității și aptă să pună în conexiune celelalte două facultăți, astfel ca împreună cu aceasta să justifice funcționarea conștiinței ca întreg, mai mult decât părțile din care este compusă, nu a convins până la capăt.

Renunțarea la teoria facultăților de către filosofia romantică a repus problema raportului libertate–responsabilitate, simplificând drastic lucrurile la nivelul conștiinței individului, dând un evident câștig de cauză libertății, înțeleasă, de regulă, ca sete de cunoaștere și putere de afirmare creatoare. Exaltarea forțelor creative ale omului, care sporește prin prezența sa sensurile lumii și adaugă creației divine propria creație, a pus într-o stare de defensivă responsabilitatea și a creat o lume monadică, incapabilă de întâlnire intersubiectivă.

Cum împăcăm libertatea absolută a conștiinței creatoare a individului de a da sens lumii, cu ideea tradițională a responsabilității, înțeleasă ca ceva ce se impune din *exterior* conștiinței acestuia? Cum putem vorbi despre unitatea dintre libertate și responsabilitate în absența postulării unei conștiinței în genere, așa cum a făcut Kant? Cum se poate constitui și întemeia spațiul intersubiectiv, într-o lume dominată de monade creatoare ce acționează anarhic? Cum este posibil *spațiul cuminecării*, al împărtășirii reciproce a două conștiințe care stau față în față cu propriile lor sensuri? În fond, cum produce conștiința, în același timp din ea însăși și din propriile principii, atât libertate, cât și responsabilitate?

De Caelo... încearcă un răspuns la aceste întrebări prin formularea unei opțiuni de viață pe care Noica o consideră a fi îndreptățită și în acord cu premisele modelului său filosofic, în care individul creator este pus în centrul lumii ca unitate majoră de producere a sensului. Individul creator, din motive de echilibru existențial, *trebuie* să aleagă responsabilitatea care produce o *selecție de ordin etic* în lumea faptelor sale de creație. Pe acest teritoriu al *alegerii libere* se conectează conștiința cunoscătoare cu conștiința trăitoare, libertatea cu responsabilitatea.

Raționamentele lui Noica sunt în acord cu aceste premise. La nivelul conștiinței trăitoare, cea care imaginează și produce valori și scopuri existențiale, justificând pentru ce trăim, ideea că noi dăm sens lumii implică asumarea unui destin creator. Sensul vieții individuale este adâncirea în subiectivitatea proprie, unică, depozitară a „ceva-ului” mai adânc decât eul arbitrar („detestabil”, cum ar spune Claude Lévi-Strauss) pentru producerea de noi înțelesuri ale lumii și, în pasul următor, spre cucerirea obiectivității. Individul este, așadar, *responsabil pentru sine însuși*, pentru propria sa „avere”, pe care trebuie s-o gospodărească pentru că ceea ce posedă el, prin raportare la întreaga lume, este unic. Individul poartă cu sine o mare responsabilitate; el trebuie să se conceapă pe sine ca și cum ar avea un mandat divin de a continua creația pe acest pământ. În lumina acestei situări ontologice, individul are *obligația* față de sine însuși de a-și gospodări propria avere, pe care a primit-o în dar: „Nu uita că Dumnezeu te-a trimis pe lume să-l înlocuiești: să dai sensuri, să crezi, să duci începutul său înainte. Vezi să nu-ți pierzi timpul.”¹⁸⁵

Este evident, acum, că *De Caelo...* reprezintă punctul în care Noica s-a despărțit definitiv de filosofia de inspirație creștin-ortodoxă a lui Nae Ionescu, în condițiile în care, nimic paradoxal, Noica va rămâne până la sfârșitul vieții în interiorul paradigmei naeionesciene de filosofare, pe care însă o îndreaptă într-o direcție neanticipată de maestrul său. Noica va conduce paradigma de gândire naeionesciană pe o cale exclusiv filosofică, îi va da noi determinații, o va îmbogăți cu o *operă filosofică* de o valoare universală, o va justifica metafilosofic și o va transmite propriilor discipoli.

Prin urmare, adoptarea unui ideal de viață laică, „în veac”, activă, care nu mai urmărește sfințenia și mântuirea, îl pune pe Noica într-o relație de opoziție cu gândirea creștină a lui Nae Ionescu. Adâncind ideea, opțiunea pentru faptă, pentru sporirea sensurilor lumii și a creației pe pământ, îl apropie pe Noica de idealul omului de tip augustinian, occidental, faustic, și nu de cel oriental, adâncit în sine, contemplativ, spiritual, propovăduit de Sfinții Părinți orientali, în frunte cu Vasile cel Mare, modelul și idealul de viață creștine ale lui

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 64.

Nae Ionescu: „Ortodoxia sa (a lui Nae Ionescu, n. n.) e o Ortodoxie contemplativă și radical teocentrică și o transcendență asociată, de inspirație origeană strict răsăriteană, care vede lumea și istoria în păcatul căderii din Dumnezeu și al exteriorității față de Dumnezeu și caută mântuirea numai în contemplarea lui Dumnezeu; această ortodoxie nu poate fi decât opusă ireconciliabil activismului religios occidental de tip augustinian, care vede lumea existând aparte de Dumnezeu și caută mântuirea și pe Dumnezeu în lume, încercând realizarea activă a Împărăției Lui în istorie.”¹⁸⁶

De Caelo... este, așadar, o lucrare paradigmatică și pentru felul în care se realizează concomitent ruptura și continuitatea într-o relație paideică în care discipolul se desparte de magistru, continuându-i pe un alt plan învățătura. Uneori, chiar în conflict cu învățătura magistrului, așa cum s-a întâmplat de regulă în istoria gândirii europene.

Revenind, în convingerea lui Noica, toate concluziile pentru conștiința trăitoare sunt extrase, subliniem încă o dată, din modul în care este configurată știința reală, respectiv, din activitatea *vie* a cercetătorului științific, din practica sa efectivă de cercetare, în ciuda faptului că există o profundă asimetrie, cum arătam, între faptele omului de știință, actul de producere și evaluare a ideilor, și conștiința sa metodologică. Dacă între cercetătorul științific și filosoful interesat de activitatea lui există o asemănare de mentalitate, întrucât sunt amândoi „idealiști”, la nivelul conștiinței metodologice asimetria despre care vorbim produce un divorț de reprezentare globală asupra lumii. În vreme ce omul de știință este „naturalist” – situează conștiința în natură ca parte a sa și, prin acest act, îi știrbește demnitatea plasând-o în iraționalitatea multiplicității care devine fără scop –, filosoful rămâne „idealist”, adică, plecând chiar de la *rezultatele* științei, restituie conștiinței „Unul” ei creator de sensuri,

¹⁸⁶ A se vedea: *Prefață*, în vol. *Predania și un Îndreptar ortodox cu, de și despre Nae Ionescu teolog*, antologie prefăcută și realizată de diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Editura Deisis, 2001, volum care adună toate articolele teologice scrise Nae Ionescu, p. 10.

care ordonează și legiferează lumea în raport cu propria sa „natură”. Prin urmare, unitatea între conștiința cunoscătoare și conștiința trăitoare (între libertate și responsabilitate) este argumentată de Noica *indirect*, prin recurs la starea *de facto* a cercetării științifice (modelul exemplar de producere a sensurilor lumii) și nu prin argumente filosofice de ordin speculativ sau exegetic.

Fără să intrăm în detalii argumentative, reflecțiile lui Noica pe tema asimetriei dintre activitatea de producere a cunoașterii științifice și interpretarea acestora, concomitent, asimetria dintre omul de știință și filosoful științei, sunt de un real interes și folos și astăzi. Mai ales dacă avem în vedere distincția pe care o face Noica între o filosofie a conștiinței și o filosofie a existenței, plecând de la primatul lui *a ști* față de *a fi*, respectiv de la ceea ce numim astăzi, în filosofia științei, „obiectul cunoașterii” și „obiectul real”. În acord cu datele științei, ale fizicii în mod special, „a fi” nu mai înseamnă „ceva” al lumii, pentru că „existența” este un elaborat, un produs al lui „a ști”: „... lumea din afară e, de fapt, în felul cum o gândește cugetul, o elaborare a conștiinței noastre științifice, dacă nu una – cum vor anumiți filosofi de azi – a conștiinței noastre psihologice.”¹⁸⁷

Interesant de știut e că prin această dihotomie, „a fi”–„a ști”, Noica consideră că se detașează de modelul „standard” al conștiinței fenomenologice, de reținut, de pe poziția propriului său model de filosofie a conștiinței, printr-o observație de bun-simț: dacă refuzi că „faptul” este existență în sine pe temeiul că totul este o reconstrucție în interiorul conștiinței intenționale, nu poți investi cu existență ca atare, așa cum fac fenomenologii, conștiința însăși pe ideea că ea este „fenomen originar”, că are o „autonomie absolută” și că produce „norme veșnice” din propria ei natură. Prin urmare, modelul vederii dinăuntru al conștiinței, modelul „fenomenologic” al lui Noica, este opus, în propria sa conștiință filosofică și metodologică, deopotrivă fenomenologiei „standard”, ce postulează „originaritatea conștiinței” ca dat fundamental – cu toate consecințele ce decurg de aici –, cât și „filosofiei existenței”, care face din individ ceva dominat, ceva natural, „fapt ca atare”, sustras el însuși modelărilor conștiinței.

¹⁸⁷ Constantin Noica, *De Caelo...*, p. 67.

Admiterea unor lucruri gata făcute („conștiința originară”, „individul ca dat existențial nereflectat”) sunt respinse de Noica plecând de la propriul său model de conștiință: „Filosofia conștiinței nu face decât... să lupte împotriva oricărui absolut, să înlăture prejudecata lumii și a lucrurilor *gata făcute*, ridicând totul la rangul de problemă.”¹⁸⁸ Prin urmare, acolo unde fenomenologii clasici, prin postularea existenței conștiinței ca fenomen originar, văd o soluție epistemologică pentru reconstrucția atitudinii naturale, Noica vede o problemă.

Critica „filosofiei existenței”, pe care o face Noica în numele „filosofiei conștiinței”, nu are numai o valoare euristică excepțională pentru a înțelege ruptura dintre „maiorescieni” și „naeionescieni”, cei doi poli în jurul cărora s-au coagulat toate dezbaterile filosofice, inclusiv cele legate de identitatea românească și, până la un punct, cele culturale interbelice în ansamblu, ci, concomitent, și o valoare filosofică intrinsecă pentru orice încercare de a înțelege „existența” așa cum este în ea însăși. Observația lui Noica este capitală atunci când susține că, de fapt, cuvintele ontologice din grupa: „a fi”, „a exista”, „fapt”, „realitate” etc. trebuie *scoase* din condiția lor de „substanțe” și înțelese în cercul conștiinței totdeauna cu „sensul de interioritate”; ele sunt cuvinte și, prin urmare, produse, sensuri ale minții omenești. A cerceta fundamentele existenței ca atare sau ale existenței omenești în sine înseamnă a deschide teme și probleme ale conștiinței, și nu a pleca de la „substanțe” preexistente minții. Cuvintele ontologice sunt teme ale gândirii, iar o discuție asupra lor este una legată de fundamentele cunoștințelor omenești și niciodată de faptele ca atare. „A fi” este o chestiune a lui „a ști”, pentru că materialul de lucru ontologic este unul legat de fundamentele *cunoștinței* omenești și, deopotrivă, de o anumită poziționare a minții care face din acest verb și din substantivizarea lui o temă a ei. „Realitățile metafizice” sunt, astfel, înlocuite cu „certitudini epistemologice”: „Exterioritatea nu mai este, pentru intelect, ci devine – în termenii unei probleme sau ai unui sistem de probleme ce au reușit s-o încercuiască, ba mai mult, s-o definească, s-o cheme la

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 69.

cealaltă formă, nesubstanțială, de existență, a certitudinii epistemologice înlocuitoare a realității metafizice.”¹⁸⁹

De pe această platformă teoretică, Noica critică nu numai naturalismul științei, cum arătam, ci și filosofia existențială (existențialistă) pentru absolutismele ei, pentru faptul că postulează „existența” ca atare în om, ceea ce îl apropie de natură și de ordinea ei, fără să-i releve specificitatea: omului este cel ce dă socoteală de lucruri, și nu lucrurile de el.

Nimeni și nimic, consideră Noica, nu poate explica mai bine poziția omului, a individului uman în cosmos, decât transformarea capacității sale creative, de a da rost lumii, prin producerea de sensuri intersubiective, într-un principiu explicativ. Ocultarea acestui principiu îl conduce pe om la grave neînțelegeri, atât la nivelul conștiinței înțelegătoare, cât și, prin consecință, la nivelul celei trăitoare, prin imposibilitatea forjării unui echilibru existențial apt să susțină puțința de a trăi. Așa se explică îngrijorarea lui Noica față de recrudescența „naturalismului”, atât în știință, cât și în filosofie, un ansamblu de prejudecăți care s-au înstăpânit în conștiința noastră cu o forță irepresibilă și împotriva cărora nu putem lupta, pentru că ele sunt golite de subiectivitatea omului, sunt „anonime”.

„Puterile anonime” produc în conștiința individuală ce trebuie să se exercite creativ (centrul de producere a sensului) complexe de inferioritate, stări de diminuare a forței, stări de abandon și de pierdere a identității proprii și, ceea ce e și mai grav, neîncredere: „Căci nu e neîncrederea păcatul cel mai greu al lumii de azi?”¹⁹⁰ De remarcat că aceste puteri anonime sunt transformări ale puterilor vii, creative ale omului, în ceva „solidificat”, „substanțializat”, în ceva străin și exterior conștiinței. În universul de manifestare a acestora, individul uman este pus față în față cu sine și cu condiția sa generică de om. Puterile anonime sunt creații obiectivate ale omului, dar desprinse de creator, ceva produs de conștiință, dar desprins de ea, cu proprietăți specifice naturii: exterioritate, indiferență, forță nimicitoare etc.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 72.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 75.

În numele individualității creatoare, al omului faustic, Noica întreprinde o critică a puterilor anonime, ca „o totalizare de sensuri gata constituite”, propunând spre ilustrare trei studii de caz: cosmosul, istoria și masele ca puteri anonime, ce prind în plasa lor subtilă forța de creație a conștiinței individuale. În aceste studii de caz, în mod diferențiat, Noica subliniază că, deși e posibil să asimilăm conștiința cu ceea ce nu e ea, ca fapt viu și unitate generatoare de sens, nu este legitim cognitiv și nici moral să facem astfel de conexiuni. Conștiința este vie în exercițiul ei creator, *in actu*, atunci când produce continuu sens. Dacă faptele sale obiectivate nu sunt, la rândul lor, prinse continuu în sensuri pentru sine, dacă ea nu mai este prezentă în intimitatea lor, atunci conștiința, acceptând sensurile gata constituite, se destructurează și decade din propria-i centralitate. În acest caz nefericit, nu noi explicăm lumea, ci lumea ne explică pe noi. Din fapt viu, creator, conștiința devine un lucru alături de celelalte lucruri, așteptând să fie explicată, nu să explice.

În primul caz, cel legat de „cer”, conștiința se pierde în propriile cunoștințe solidificate despre cer, despre imensitatea de necuprins a cosmosului trăind în sine zbuciumul exprimat de Pascal, de trestie gânditoare. Nu există însă motive de disperare și de negare a puterilor ei vii față de imensitate și nemărginit cantitativ, pentru că ea, conștiința, nu e ordin de mărime, deci este *diferită* de cosmos prin chiar natura sa. Conștiința, „în felul ei, nici nu *este*, nu este decât pentru sine – așa încât nimic n-o poate umili, afară doar de propriile ei neînțelegeri, de greșitul ei exercițiu”¹⁹¹. Prin urmare, imensitatea cosmosului mai degrabă stimulează creația decât o împiedică.

În al doilea caz, cel al istoriei ca putere anonimă ce derivă din faptele „solidificate”, desprinse de făptuitor, individualitatea umană trebuie să privească cu fața către viitor și nu către trecut, iar în acțiunile sale creatoare „nu istoricitatea unui gest trebuie căutată, *ci valoarea lui omenească intrinsecă*”¹⁹². Individul poate scăpa de condiția de obiect al istoriei anonime, care se conduce după logica sa proprie, și poate deveni subiect *numai* dacă se concepe pe sine într-o

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 80.

¹⁹² *Ibidem*, p. 89.

istorie ca viitor, și nu ca trecut mort și seriat după regularități, un viitor viu în care *doar* actul desăvârșirii de sine primează. Dacă acest act al desăvârșirii este atins prin decizia liberă a individului, atunci ceea ce pare copleșitor în istorie dispare: „Omul nu este ceea ce este prezentul său. El *este* propriul său viitor.”¹⁹³ Dacă privim istoria nu ca pe ceva devenit, ci ca pe ceva care devine, atunci conștiința individuală se poate așeza confortabil în viață pentru a-și împlini destinul pe care singură și-l prescrie: „Niciodată conștiința individuală, al cărei ultim sens e creația, acțiunea, devenirea, n-a putut însemna ceva sub specia devenitului.”¹⁹⁴

În sfârșit, în ultimul caz, cel al puterii anonime a maselor, rezultat al gregarului din om, conștiința individuală se poate conserva pe sine cu toate atributele sale ce vin din creație, în măsura în care nu se predă colectivității din care face parte, ci aderă la acele valori care sprijină și mai mult propensiunea către dezvoltarea individului văzut ca „poartă către universalitate”. Vom reveni asupra acestei forme de putere anonimă când vom discuta pe larg ideea de apartenență identitară a conștiinței individuale de sine la conștiința de sine colectivă.

Trebuie remarcat un fapt esențial în această critică a puterilor anonime. Instrumentul criticii este, se înțelege, unul teoretic, aparținând conștiinței înțelegătoare producătoare de sensuri și cunoștințe, dar și de *evaluare cognitivă* a lor. Numai că puterile conștiinței înțelegătoare de a produce sens și cunoștințe – știința este putere, cum spune Bacon – au o valoare ambiguă. Conștiința înțelegătoare nu ne spune și în ce direcție trebuie utilizate puterile ei de a produce sens. În fond, în ce sens *folosim* producerea de sens, care este *direcția* întrebuințării sensului? Întrebarea vizează, în mod evident, desigur, datele conștiinței trăitoare, pentru că ea instanțiază valorile, stabilind, în ultimă instanță, *direcția* de acțiune a individului responsabilizat de folosirea sensurilor pe care el însuși și le-a dat.

Prin urmare, cercetarea din *De Caelo...* se împlinește, cum ne avertizează Noica însuși, în introducerea lucrării, într-o meditație

¹⁹³ *Ibidem.*

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 90.

asupra moralei. Vorbind despre „cer”, conștiința trăitoare este, de fapt, interogată printr-o procedură de ocolire care trece prin conștiința cunoscătoare: Ceea ce pare a fi plasat în plan secund – datele conștiinței trăitoare sunt o *funcție* a datelor conștiinței cunoscătoare – devine acum o temă de prim-plan. Prin urmare, unei reabilitări a conștiinței individuale în planul cunoașterii trebuie să-i corespundă, nici nu s-ar putea altfel, o reabilitare a individului în planul conștiinței trăitoare. Libertatea conștiinței de a produce sensuri trebuie să se întemeieze, la rândul ei, în cercul propriei naturi, pe responsabilitatea morală a individului de a-și prescrie traiectorii, axe, și de folosire a acestora. Temeiul libertății conștiinței înțelegătoare se află în ideea de responsabilitate a conștiinței trăitoare, după cum conștiința trăitoare își are propriul ei temei în datele conștiinței cunoscătoare. Întemeierea lor este prinsă în cercul hermeneutic al conștiinței individuale dacă și numai dacă ele își corespund, dacă acestea se află în stare de echilibru. Conștiința individuală atinge, astfel, ceea ce caută cu disperare, echilibrul existențial și starea de împăcare cu sine, pentru că lumea își dezvăluie rostul ei și al vieții cuprinse în ea. Totul e personalizat și nimic nu mai este sau devine anonim și amenințător.

A fost închis vreodată acest cerc hermeneutic dător de echilibru existențial plecând de la conștiința individului și de la recunoașterea faptului că el este singura instanță producătoare de sens? S-a încercat doar, răspunde Noica, în Renaștere, odată cu afirmarea doctrinei umanismului. De aici și interesul constant al lui Noica pentru Renaștere, respectiv pentru perioada istorică ce a produs modelul standard de afirmare a individului în cultura europeană. Confruntarea cu datele culturale ale Renașterii¹⁹⁵, în care individul este considerat cheia înțelegerii lumii, este pentru Noica un bun prilej de a-și afirma propria viziune asupra posibilității instituirii cercului hermeneutic desenat de cele două forme de conștiință, cunoscătoare și trăitoare, apte să asigure echilibrul existențial al individului.

Revenind, raportările conștiinței individuale la lumea solidificată produsă de omul însuși, cunoștințele despre cer, faptele obiectivate și

¹⁹⁵ A se vedea și conferința lui Noica *Celălalt umanism*, în vol. *Echilibrul spiritual. Studii și eseuri*, pp. 214–218.

seriate în timp ale oamenilor, istoria, socialitatea intrinsecă individului uman, specifice omului european, care se descoperă pe sine ca individ în opoziție cu lumea, trec din planul cunoașterii în planul evaluărilor, odată cu Renașterea. Ce constată Noica în Renaștere? Că, prin doctrina umanistă, descoperirea individualității creatoare și afirmarea omului în Renaștere a însemnat totodată afirmarea *trufiei* omului în raport cu lumea, l-a plasat pe individ în anumite raporturi conflictuale între sine și faptele sale, între ceea ce e viu și ceea ce deja formulat, între producerea continuă de sensuri și acceptarea unor sensuri gata constituite în sisteme de totalități, conflicte ce s-au perpetuat în modernitate. Atunci se rupe echilibrul între cele două forme de conștiință, teoretică și evaluatoare, în dauna echilibrului individual global. Într-o sumară istorie a ideilor, rând pe rând, susține Noica, individualitatea creatoare s-a pierdut pe sine, printr-o îngâmfare moștenită tot din Renaștere, în sisteme metafizice dogmatice ce susțin în mod contradictoriu că intelectul este ceva independent de realitățile pe care le cunoaște, dar afirmă că structura acestor realități este rațională; ori pozitivismul, care afirmă raționalitatea ca principiu de înaintare în cunoaștere, dar pe care o neagă în același timp, susține că „spiritul nu e în măsură să-l prindă pe *esse*”; în sfârșit, socialismul creat în numele libertății individului, aduce de fapt un triumf al maselor îndreptat împotriva individului¹⁹⁶.

Poate fi salvat umanismul (post)renascentist de excesele sale, în primul rând de anarhism, de faptul că în numele individului este negată legitimitatea oricăror reguli în afara regulii bunului plac, iar ideea de responsabilitate este surclasată? Se poate reveni la norme și la un umanism cultural în care individul, ca întreg viu, să fie principiu de construcție? Se poate imagina un individualism cu răspunderi legate de puterile creative de a da sens lumii, configurat *altfel* decât sub forma liberalismului politic? Se poate cere ceva *de la* individ și *nu pentru el*, în numele lui? Pe scurt, poate fi reabilitat individul împreună cu ideea de responsabilitate, negată de faptul că el are doar drepturi, nu și obligații față de sine și de propria viață?

¹⁹⁶ Constantin Noica, *De Caelo...*, pp. 104–105.

Răspunsul, susține Noica, este afirmativ numai dacă el se dă pe terenul unei reconstrucții morale a individului, și nu pe terenul politicii, al individualismului liberal apt să justifice toate acțiunile omului fără a-l face și responsabil moral. Prin urmare, a citi *De Caelo*... în cheie politică, așa cum ne îndeamnă în mod simplist și eronat abordările ideologice, este nu numai un act de comoditate intelectuală, ci și de o răstălmăcire survenită, *tertium non datur*, fie din ignoranță, fie din rea credință. Contracurarea individualismului anarhic postrenascentist nu este o chestiune de practică politică, ci de ontologie, de raportare a individului la lume și la el însuși. Politicul și practica politică sunt totdeauna o consecință a datelor de fundal ale conștiinței care sunt, *ne varietur*, de natură ontologică și existențială. Revenirea la norme, la responsabilitate și obligații ale individului pus în centrul lumii odată cu Renașterea este *primordial* o problemă de conștiință. Revenirea la norme se poate foarte bine mișca în cadrele idealismului filosofic și ale umanismului cultural: „Ba numai în mijlocul acestora își poate arăta el (spiritul, n. n.) întreaga măsură cu condiția să nu fie tulburat în acțiunea sa, ca până acum, de orgoliul individualist, căruia i se întovărășea prejudecata naturalistă a lui *a fi ceva în fața puterilor anonime*.”¹⁹⁷

Cum poate fi, aşadar, reabilitat individul și în acest plan al obligațiilor? Răspunsul pe care-l dă Noica anarhismului individualist, desprins de norme și responsabilități, cu scopul de a reface echilibrul existențial rupt de semeția conștiinței cunoscătoare în dauna conștiinței înțelegătoare, îl găsim în expresia cu valoare de imperativ moral: „a nu fi ceva în fața puterilor anonime”. El implică două aspecte conexe între ele. Primul se referă la internalizarea datelor științei contemporane cu privire la puterile anonime. Acestea propriu-zis nu există, pentru că „a exista” este o construcție a minții noastre. Prin urmare, este vorba nu despre „existență”, ci despre un anumit mod de raportare a conștiinței cunoscătoare la propria ei natură. Dacă se concepe „naturalist”, așa cum s-a întâmplat deseori în istorie prin erori de autopercepție, atunci pentru conștiință puterile anonime „există”. Or, în realitate, urmând modul real de înaintare a cunoașterii

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 107.

în știință, preeminența obiectivității, trebuie să susținem că „a exista” este subordonat lui „a ști”. Al doilea aspect se referă la *deșteptarea* simțului răspunderii în conștiința vie a individului. Acest fapt nu e posibil prin acțiune politică, ci spirituală. Prin urmare, nu individul ordinii politice este vizat, pentru că el este „plin de drepturi, dar totuși lipsit de puteri... Nimic din societatea contemporană nu e mai slab decât un individ cetățenește înzestrat cu toate drepturile. Căci dacă el are drepturi, știe că, în definitiv, n-are răspunderi: masele i-au suprimat orice răspundere... el se închipuie, cu sau fără voia sa, lovit de responsabilitate¹⁹⁸”.

Doar printr-o acțiune spirituală similară celei în care a învins creștinismul, aptă să readucă responsabilitatea în conștiința vie a individului, s-ar putea realiza echilibrul pierdut. Acesta este terenul nașterii unui nou echilibru existențial diferit de terenul politicii, care identifică, greșit, libertatea cu sistemul drepturilor. Or, libertatea se corelează cu responsabilitatea, în vreme ce sistemul drepturilor îl conduc pe individ la iresponsabilitate. Din exercitarea unui drept nu se naște responsabilitatea, ci dimpotrivă. Noica susține că *înzestrarea* pentru libertate ți-o dă datoria, și nu dreptul care te absolvă de conștiința responsabilității faptelor. Cum arătam, Noica propune o soluție a conflictului între libere și responsabilitate *doar* pe planul spiritului, al vieții date în individ, și nu pe plan doctrinar politic. Soluția este educațională și se referă la *deșteptarea* spiritului existent în conștiința individului către îndatoriri: „Cum i se poate deștepta acesteia răspunderea? Prin drepturi, nu; doar prin îndatoriri, prin sentimentul de *vină*. Trebuie dezvoltat sentimentul de vină individuală. Iată singurul fel în care poate fi făcut rodnic umanismul; nu prin trufia drepturilor, ci prin umilința păcatelor.”¹⁹⁹

Prin raportare la universul nostru actual de prejudecăți și de așteptări morale, soluția lui Noica pare utopică. Așa să fie, oare? Dacă însă privim cu atenție propria noastră viață și înțelegem gândul lui Noica, ne dăm seama că astăzi suntem educați într-un mediu moral dominat mai degrabă de justificări ale faptelor noastre negative, prin

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 109.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

cultivarea în exces a paradigmei concurenței liberaliste. Prin urmare, responsabilitatea se află în plan secund, pentru că succesul nostru se fundează pe insuccesul celuilalt. Se produc cotidian fapte morale imposibil de evaluat, de genul acelor în care dorim să-i convingem pe ceilalți de dreptatea noastră, dreptate pe care însă i-o refuzăm propriei noastre conștiințe. Rezultatul? O acumulare de trăiri negative, o îmbolnăvire a sufletului și o suferință pe care o purtăm cu noi fără să avem posibilitatea de a o ostoi. Dacă am fi învățat să deșeptăm în noi ceea ce vechii greci practica, de pildă, ideea de asumare a greșelilor, unită cu aceea de ispășire sufletească a lor, atunci viața noastră interioară s-ar însănătoși prin propriile ei resurse. Păcatul nu este o fatalitate, susține Noica (constatăm că discuția nu are lor pe teritoriul creștinismului, cu toate că termenii morali implicați au o puternică încărcătură creștină de înțelesuri), atitudine care nu-i dă speranțe de îndreptare ființei umane. Ce înseamnă, în fond, vină? O asumare a noastră de a face răul, dar și de a-l îndrepta. Dacă noi vom pleca de la ideea că totul e justificabil invocând drepturile, atunci nu vom avea niciodată posibilitatea de a deșepta în noi trăirea latentă a responsabilității: „Există în noi atâta virtute câtă trebuie spre a redeveni ființe sănătoase moralicește. Totul e să nu-ți ascunzi păcatele; să le scoți la lumină, învinovățindu-te, și să arzi la flacăra sincerității față de sine.”²⁰⁰ Iată o recuperare a moralei autenticității promovate de Nae Ionescu, dar fără angajamentele sale creștine. Paradoxal, nu-i așa?

Modelele etice invocate de Noica în susținerea moralei asumării vinii și a căinței menite să reabiliteze individul și în planul conștiinței trăitoare sunt cele ilustrate de Platon prin cunoscutele fraze socratice exprimate în dialogul *Criton*²⁰¹ și, firește, modelul de valori cultivat de creștinism și exprimat de Alioșa Karamazov, simbolul credinciosului care se simte responsabil nu numai de propriile vini, dar și de greșelile altora, pe care dorește să le treacă asupra-și.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 113.

²⁰¹ „... este la fel de nelegitim să săvârșești o nedreptate, să răspunzi printr-o nedreptate celui care te-a nedreptățit sau să faci rău din răzbunare celui care ți-a făcut rău”; Cf. Platon, *Criton* [*Despre datorie, dialog etic*], fr. 49 d.

Aceste raportări etice sunt luate de Noica ca argument spiritual (ce ilustrează o transformare interioară a omului fără intervenția politicului) pentru propriul său model de morală, fundat în conștiința cunoscătoare a individului convins că el donează sens lumii și, prin aceasta, este apt să înfrunte forța puterilor anonime. Conștiința individuală care se adâncește în sine pentru a genera sensuri lumii va găsi tot aici, în propriile-i profunzimi, și motivații morale menite să susțină actul creativ: „Coborându-se în sine, conștiința descoperă două lucruri: mobilul acțiunii, pe de o parte, și temeiul comunității morale, pe de alta.”²⁰²

Aceste atitudini derivă din rădăcina constitutivă minții individuale, de la voința acesteia de a fi, a ști și a face. „Voința” este cea care susține opțiunea individului viu, deopotrivă creator și responsabil moral, în propriul său program de reconstrucție lăuntrică. Cum spune Noica însuși, în același verb, „a vroi”, se întâlnesc atât conștiința înțelegătoare, cât și conștiința trăitoare: „Reabilitarea individului... s-ar desfășura prin două serii de manifestări: întâi, ar autoriza pe individ să *vroiască mai mult*, făcând posibilă creația responsabilă; în al doilea rând, ar autoriza pe individ să *vroiască mai puțin*, reabilitând, odată cu individul, faptul neînsemnat, acțiunea lipsită de răsunet.”²⁰³

Propunerile de reformare a individului, subliniem din nou, nu sunt pentru Noica program politic, ci spiritual. El nu are în vedere interesul de grup ori de clasă, nu *oamenii*, ci *omul*, individul trăitor care are în propria sa conștiință puterea de a produce sens și acțiune responsabilă, acte de conștiință și comportament mărginite doar de un deficit de voință. Atât! În acest sens, al cultivării valorii, și nu al notorietății sau al acțiunii publice fondate pe orgoliu și indiferență, caracteristice ale conștiinței omului politic, trebuie interpretată, spune Noica, expresia „mai puțin”, care „ar însemna mai mic, mai fără

²⁰² Constantin Noica, *De Caelo...*, p. 124.

²⁰³ *Ibidem*, p. 125.

răsunet, *pentru* mai puțini, pentru unul singur chiar. Și aceasta ar fi: a nu proclama întotdeauna reforma noastră, ci a o viețui”²⁰⁴.

Reabilitarea individului în planul cunoașterii și al moralei este o acțiune, fără îndoială, ce ține de viitor. Noica este nemulțumit de prezentul în care trăiește pentru că privește mai degrabă către trecut, către puterile anonime care îl copleșesc și-l de-responsabilizează pe individ, și nu către viitor. Or, „substanța” acțiunii individului viu este totdeauna viitorul, pentru că ceea ce e viu se desfășoară în timp. Așadar, individul este o ființă „temporală” care se proiectează pe sine cu sine cu tot și care se construiește pe măsură ce trăiește, producând sensuri pentru sine, pentru propria sa conștiință trăitoare generatoare de echilibru existențial. El, individul, nu este o substanță, ci un potențial temporal, o „rezervă” de timp. Singurul lucru care e al nostru este viitorul! Totul se află la început și trebuie făcut! Numai de pe această platformă individului i se deșteaptă și responsabilitatea pentru propriile sensuri și acte menite să dobândească obiectivitate din întâlnirea cu Celălalt. Eu și Tu (conștiința mea care stă în fața conștiinței tale) pot dobândi împreună „obiectivitate” *doar* pe temeiul acestui dublu act de deșteptare individuală: sensurile lumii și responsabilitatea izvorâtă din asumarea acestora sunt datele vii, generate de o conștiință individuală care-și desfășoară puterile în viitor. Despărțirea de trecut trebuie să fie, pentru profilaxia ei, o normă de conduită zilnică. Apatia generată de idolatrizarea trecutului trebuie depășită în numele agoniei, al permanentei lupte pentru viitor prin încordarea voinței. Individul trebuie să se recucerească pe sine plecând de la propria voință de a face. El are sprijin doar în sine, întrucât „individul a fost calomniat, iar doctrinarii se dovedesc a fi căutat doar să-l intimideze”²⁰⁵.

Prin urmare, voința de resurrecție morală, de transformare lăuntrică și trăită în acord cu forța ta proprie de a da sensuri viitorului este morala pe care o recomandă Noica în *De Caelo...*, o morală

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 126.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 138.

construită pe valori analogice creștinismului (păcat, vină, iertare, nădejde, tărie lăuntrică etc.), dar retrăite într-o conștiință în care individul se face pe sine plecând de la sine însuși. Căci „nu poate fi creștin cel ce nu are norma în el; cel ce nu știe; cel ce nu vrea”²⁰⁶. Noica vorbește, precum Unamuno, pe care-l citează, despre un creștinism al luptei și al credinței în desfășurările sale din viitor, ce-l pun pe credincios continuu în față cu sine însuși și cu propriile îndemnuri de desăvârșire creatoare. Trebuie spus limpede, însă, că etica pe care o putem extrage din *De Caelo...* este fundată pe *faptă laică*, pe valori ale „veacului”, pentru a utiliza terminologia epocii. Etica lui Noica este laică, și nu creștină, pentru că ea nu se fundează pe valoarea fundamentală a eticii creștine: mântuirea. În centrul eticii noiciene se află gratuitatea „faptelor”, ca producere de sensuri, pusă într-o corelație *doar* cu responsabilitatea față de tine. Noica nu vorbește despre recompensă și pedeapsă divină, despre intervenția lui Dumnezeu, prin har, în viața oamenilor, despre nevointă, mântuire etc. În mod paradoxal, Noica vorbește în numele unei morale de pe platforma valorilor creștine, dar în absența unui Dumnezeu. Transcendentul nu există, pentru că „a exista” este o formă a lui „a ști”. Doar individul uman există, pentru că doar în el se produce unitatea între „a exista” și „a ști”.

Nu vom insista asupra subtilităților conceptuale și nici asupra frumuseții limbii, care produc, ambele, stări de reală emoție estetică cititorului lui *De Caelo...* Două observații de ordin metodologic însă se impun.

Prima observație: *De Caelo...* este, în ordine metodologică, o lucrare de meditație și experiment „fenomenologic”. Noica *descrie* modul de constituire a „faptelor” în conștiință în funcție de felul în care sunt poziționalizate prin cele două atitudini, cunoscătoare și trăitoare, experimentându-le apoi prin raportare la timp. Din acest punct de vedere, Noica se vedește a fi un *teoretician al expectanței*, în măsura în care viitorul este privilegiat prin raportare la prezent și

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 149.

trecut. Faptul acesta va fi, cum vom remarca, plin de consecințe în contextul discursului său identitar, care implică rezolvarea a două probleme lăsate de Noica în indecizie. Prima: plasarea istoriei, a trecutului, în rândul puterilor anonime și, pe cale de consecință, imposibilitatea asumării ei, piesă esențială într-un discurs identitar în care trecutul, prezentul și viitorul sunt activate solidar și trăite într-o conștiință individuală. A doua: intersubiectivitatea, punctul comun de întâlnire al conștiințelor care sunt față către față, cea de-a doua piesă a oricărui discurs identitar, este de asemenea lăsată de Noica în plan secund.

Personajul central în *De Caelo...* este, cum s-a remarcat, individul viu, cel care a preluat o serie de atribute ale divinității și care constituie în conformitate cu principiul interior de funcționare – producerea de sens și responsabilitate – o lume monadică lăsată fără armonia prestabilită despre care vorbește Leibniz. Ideea de constituire a obiectivității ca spațiu al intersubiectivității este în *De Caelo...* nesusținută printr-o argumentație convingătoare. Am putea spune că „obiectivitatea” este, în ordinea cunoașterii, un concept polemic menit să substituie conceptul „adevăr” prin susținerea ideii că *doar* individul este cel care bate la poarta universalității. Mai exact, în cunoaștere, obiectivitatea, și nu adevărul se cucerește, susține Noica, dar nu ne explică și care sunt mecanismele de constituire a acestui spațiu de întâlnire dintre conștiințele individuale, și cum este posibilă coabitarea unor sensuri care-și dispută chiar prin condiția lor întâietatea. Problema intersubiectivității intervine și la nivelul conștiinței trăitoare, legată, într-un fel sau altul, și de autoritate, nu numai de responsabilitate. Individul este autoritate pentru sine, întrucât el este cel care donează sens lumii. Prin urmare, nu există autoritate, ci autorități, deci un relativism generalizat. Cum se produce salvarea autorității într-o lume dominată în totalitate de relativism? Este o altă dificultate teoretică pe care Noica o lasă deschisă. În treacăt fie spus, dificultățile lui Noica sunt dificultățile de principiu ale tuturor filosofilor care lucrează într-o cheie fenomenologică, și care sunt constrânși de propriile principii de construcție, derivate din modelul

conștiinței intenționale pe care-l instrumentalizează, să lase deschisă chestiunea intersubiectivității. Noica nu va da o rezolvare de principiu, pe terenul ontologiei ori al filosofiei conștiinței, ci va arăta cum este ea posibilă invocând un studiu de caz: spiritualitatea românească, ce poate fi văzută, într-un fel sau altul, ca o formă particulară de realizare efectivă a intersubiectivității.

A doua observație, în aceeași ordine metodologică, legată intim de prima. În perioada în care Noica își redacta lucrările sale filosofice, în lumea gândirii europene se desăvârșeau cele două cotituri, fenomenologică și lingvistică, analitică, care erau percepute ca orientări complementare, pentru interesul lor comun legat de semantica gândirii și a termenilor comuni aflați în cercetare: expresie, sens, semnificație, referință, condiții de adevăr, adevăr, obiectivitate, intersubiectivitate etc. Discuțiile inițiale, se știe, au început pe teritoriul matematicii și sunt legate de numele lui Frege și Husserl, ambii filosofi matematicieni. Nae Ionescu era la curent cu aceste dezbateri, pe care le-a făcut cunoscute discipolilor săi²⁰⁷, transmițându-le inclusiv motivația de a studia matematicile. Noica însuși, fost student în matematici, era la curent cu dezbaterile europene în domeniu, inclusiv cu polemica dintre Frege și Husserl, dusă pe terenul ideii de „număr”.

În acest context al celor două cotituri care au impus noi distincții filosofice, pe urmele lui Nae Ionescu, dar din convingeri și lecturi proprii, Noica deosebea continuu între gândirea vie, fenomenologică, și gândirea formulată și solidificată în limbaj, dar, contrar prejudecăților filosofice de astăzi, nu le opunea într-un raport de

²⁰⁷ Unul dintre acești discipoli a fost matematicianul Octav Onicescu, inițiatorul unui seminar care a grupat în jurul lui, începând cu anul 1937, o serie de matematicieni și oameni de știință, constituind împreună prima „școală” de filosofie analitică din România. A se vedea: Ilie Pârvu, *Tradiții ale filosofiei analitice în România*, în „Revista de Filosofie Analitică”, Volumul I, 10, Iulie–Decembrie 2007, pp. 1–17. De asemenea, Dora Mezdrea, în *Nae Ionescu. Biografia*, Vol. IV, ed. cit., cap. *Moștenirea spirituală. Școala de filosofie a lui Nae Ionescu*, ed. cit., surprinde filiația de idei între Nae Ionescu și discipolii săi matematicieni: Octav Onicescu și Grigore Moisil, pp. 488–490.

disjuncție exclusivă. Noica s-a folosit de ambele modalități de gândire, pe care le-a rostuit în funcție de propriile nevoi de argumentare. Astfel, când Noica vorbește despre creație, despre producerea sensului, a noului, despre căutarea echilibrului etc., pe scurt, despre actul individual de filosofare, se referă continuu la gândirea vie, respectiv la procedurile de tip fenomenologic de constituire a obiectului în conștiință, prin poziționare atitudinală și experimentare temporală. În acest caz, punctul de plecare în analiză este trăirea, adică actele intentive prin care conștiința tematizează și donează ființă și sens lucrurilor, iar metoda de analiză este descrierea acestor acte la care avem acces nemijlocit prin intuiție. În schimb, când se referă la *rezultatele* gândirii și la evaluări ale gândirii formulate, la *expresii*, înțelege ca unitate a gândiri, limbajului și lumii, Noica folosește proceduri specifice abordărilor analitice, de tipul analizelor semantice și pragmatice. Faptul este vizibil mai ales în lucrarea *Pagini despre sufletul românesc*, în contextul în care Noica propune o gramatică a conceptului „filosofie românească”. Pe de altă parte, Noica dezvoltă în întreaga sa filosofie, prin distincția dintre „a fi” și „a ști”, un program „antiesențialist”, comun, în fond, atât abordărilor fenomenologice, cât și abordărilor analitice.

Prin urmare, pentru Noica, în ordine metodologică, producerea cunoașterii și evaluarea ei sunt, deopotrivă, acte distincte și intim corelate în aceeași conștiință individuală. Conștiința individuală producătoare de sens are la dispoziție chiar propriile sale resurse de evaluare. Totul se petrece în aceeași conștiință care se poziționează distinct în acte și operații diferite. Noica gândește în unitate ceea ce astăzi noi gândim prin excludere, în sensul că opțiunea pentru descrierea actelor de conștiință, a producerii „faptului” prin donare de sens și de ființă, intră într-o relație de disjuncție exclusivă cu opțiunea pentru procedurile analitice de evaluare sintactică, semantică și pragmatică a limbajului. Or, pentru Noica, fenomenologia și analitismul – pe care noi astăzi le numim cu expresia „cotituri filosofice” – reprezentau, ca și pentru inițiatorii acestora, Husserl și Frege, cercetări filosofice complementare survenite din nevoia de a

clarifica mai bine relația dintre adevăr și semnificație, considerate neproblematică în logica aristotelică.²⁰⁸

Noica însuși, cum se poate remarca din *De Caelo...*, respingea logica în forma ei clasică, așa cum o făceau atât Frege, cât și Husserl, pentru că se fundamenta pe teoria adevărului-corespondență, pe ideea că semnificația unei propoziții este ceva dat, de la sine înțeles și, totodată, pe indistincția dintre componenta lingvistică și logică dintr-o propoziție enunțiativă. În logica clasică, se știe, a înțelege o propoziție enunțiativă de tip predicativ însemna un act neproblematic, subînțelegându-se că adevărul survine pe fondul unui înțeles deja fixat din precondiția respectării principiilor logice ce fac posibilă relația dintre subiect și predicat. Semnificația unei propoziții era gândită ca o sinteză, unire a unui subiect cu un predicat și, plecând de la această convingere, logica clasică nu deosebea între componenta lingvistică, gramaticală, și componenta semantică, de înțeles și sens, într-o propoziție enunțiativă. Toate expresiile (propozițiile enunțiative) erau văzute în calitatea lor de enunțuri predicative, *sinteză* între subiect și predicat, adevărul fiind considerat, firește, ca o corespondență și adecvare cu „starea de lucruri”. Nu se înțelegea însă cum este posibilă compararea unor entități de naturi diferite în această relație de corespondență. Cum se pune în acord mintea în care se formulează propozițiile cu ceva ce e în exteriorul ei, cu „starea de lucruri”, cu realitatea? Căci „starea de lucruri”, „realitatea” nu sunt date senzoriale, ci cuvinte care au semnificații, înțeles. „Realitatea” este chiar înțelesul cuvântului *realitate*, ce se stabilește, *caz după caz*, în funcție de anumite contexte lingvistice.

Remarcăm că și Noica, în *De Caelo...*, aduce în prim-plan, printre altele, aceeași problematică comună fenomenologiei și analitismului, a raportului dintre sens și adevăr, pe care o rezolvă în funcție de propriile sale interese filosofice generate de proiectul său de întemeiere a unei ontologii neoclasice. Vom reveni pe larg asupra acestei chestiuni când vom propune o interpretare asupra lucrării *Pagini despre sufletul românesc*, piesa de bază a gândirii identitare noiciene timpurii.

²⁰⁸ A se vedea: Michael Dummitt, *Originile filosofiei analitice*, Traducere de Ioan Biriș, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2004, ce propune o istorie relevantă a rădăcinii comune, dar și a despărțirii, de dată recentă, a gândirii fenomenologice de gândirea analitică.

c) *Schiță pentru istoria lui: Cum e cu puțință ceva nou*

După *De Caelo...*, se știe, Noica a publicat, în ordine cronologică, înainte de instaurarea comunismului, *Viața și filosofia lui René Descartes* (1937), *Schiță pentru istoria lui: Cum e cu puțință ceva nou* (1940), *Două introduceri și o trecere spre idealism* (cu traducerea primei Introduceri kantiene a *Criticii Judecării*) (1943), *Jurnal filosofic* (1940), *Pagini despre sufletul românesc* (1944). Aceste lucrări, împreună cu *Mathesis...* și cu unele articole filosofice apărute în publicistica anilor 1934–1947, reprezintă conținutul filosofiei timpurii a lui Noica. Întrebarea ce se impune din capul locului interpretului filosofiei lui Noica este dacă ordinea cronologică, aleatorie temporal, încorporează o ordine sistematică de înaintare logică a unui proiect interior gândirii ce se desfășoară în timp. Mai precis, gândirea cu proiectele ei proprii se desfășoară în timp, sau mintea interpretului este cea care stabilește o ordine a gândirii din aparițiile temporale întâmplătoare?

În esență, răspunsul la această întrebare vizează, într-un plan general, metoda istoriei filosofiei. De această provocare nu a scăpat nici Noica însuși, în condițiile în care preocupările de istoria filosofiei sunt în tinerețea sa dominante. Cum mai spuneam, Noica filosofează cu istoria filosofiei cu tot, convins că substanța gândirii filosofiei este desfășurarea în timp a filosofiei înseși: „Istoria e într-atât de legată de filosofie, ține într-o asemenea măsură de intimitatea ei, încât destinul celei din urmă e de a purta cu sine pe cea dintâi.”²⁰⁹

Accentuând, Noica ne propune, într-un segment important din gândirea sa de tinerețe, o filosofie despre felul în care trebuie practică filosofia cu istoria ei cu tot. Dar întrucât intențiile prezentei cărți nu sunt monografice, nu vom insista asupra acestui aspect pe care exegeza viitoare va trebui să-l lămurească. Cu toate acestea, trebuie reținute câteva aspecte ideatice, pentru că noi, așa cum am arătat în introducere, propunem o interpretare plecând de la Noica însuși. Mai exact, o interpretare inspirată în mare măsură de „metoda

²⁰⁹ Constantin Noica, *Schiță pentru istoria lui: Cum e cu puțință ceva nou*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 7.

istoriei filosofiei” pe care Noica însuși o propune pentru înțelegerea filosofiei cu istoria ei cu tot. Pe de altă parte, este important de urmărit felul în care Noica folosește această metodă pe cazul istoriei filosofiei europene, pentru a evalua mai bine, în context identitar, concepția lui despre posibilitatea unei filosofii românești prin încorporarea unor desfășurări în timp istorici diferiți.

În ordine sistematică, incursiunile lui Noica în istoria filosofiei sunt întreprinse cu același scop filosofic cu care au fost scrise și lucrările *Mathesis...* și *De Caelo...*: reconstrucția ontologică a temei „clasice” a binomului metafizic Unu–Multiplu în contextul modelului de conștiință „fenomenologic” al *vederii dinăuntru a individului*. În consecință, și în *Schiță...* trebuie să vedem parcursul filosofiei neoclaseice a lui Noica, în înțelesul precizat în capitolele anterioare. Deosebirea față de lucrările amintite constă, ușor de observat, în faptul că „materialul” de reconstrucție este istoria filosofiei înseși, devenită dominantă de reflecție. Desigur că și *Mathesis...* ori *De Caelo...* sunt și ele scrise prin apel la istoria gândirii filosofice într-un mod pe care l-am putea numi „firesc”. Căci nu există lucrare de filosofie cu intenție sistematică care să nu facă trimiteri la istoria filosofiei, cel puțin la istoria problemei abordate. De această dată însă, istoria filosofiei este luată ca *argument* pentru construcția programului neoclasic de gândire pe care l-a urmărit cu obstinație Noica în tinerețea sa.

Astfel, ținând cont de acest context interpretativ, am putea spune că *Mathesis...* ori *De Caelo...* sunt cărți ce pot fi circumscrise unor cercetări de metodă apte să prescrie și să delimiteze direcția gândirii și, prin aceasta, să propună chiar și o preordonare a conținutului ei. În aceste cărți se elaborează acea *Mathesis universalis* a lui Noica, ce constă, cum arătam, în descrierea Unului gândirii însuflețite, a spiritului, în exercițiul multiplicității relației contradictorii Unu *este* multiplu, prin reluarea pe cont propriu a temei ontologice „clasice”, dualitatea formală Unu–Multiplu.

În schimb, odată cu apariția lucrării *Concepte deschise...*, Noica își exercită gândirea istoric, cum mai arătam, în *interiorul* marilor probleme ce configurează identitatea filosofiei cu ea însăși, pentru că acestea apar simultan cu actul de întemeiere a filosofiei ca filosofie. Nu întâmplător, primul capitol din *Schiță...* are drept titlu *Întemeierea platonice a filosofiei înseși*. Prin urmare, redeschiderea oricărei probleme filosofice, cum este, în cazul lui Noica, Unu–Multiplu,

implică *ab initio* stabilirea unui dialog viu cu „colegii morți”, în expresia lui Rorty, cu modul în care ei au pus problema, pentru a filozofa împreună cu ei, pentru a căuta *soluțiile proprii* plecând de la modul în care aceștia își delimitează soluțiile lor.²¹⁰ Istoria filosofiei este scoasă, astfel, din regimul ei de putere anonimă, devenind vie prin conștiința întrebătoare aflată în căutarea propriului echilibru existențial.

Să remarcăm un fapt de explicabilă simetrie survenită din procedurile de tip fenomenologic pe care Noica le mobilizează în primele dintre scrierile sale de tinerețe. Astfel, Noica „experimentează” în sens fenomenologic, adică raportează la timp, într-un mod simetric, „faptele” poziționate de stările atitudinale ale minții. Pentru *Mathesis...*, experimentarea se face din perspectiva datelor prezentului, în vreme ce *De Caelo...* propune o experimentare a viitorului și a stărilor de expectanță. Trecutul, memoria adică, este apoi experimentat în *Concepte deschise...*, pentru a fi tematizat în lucrările următoare. Se poate remarca, desigur, încă de pe acum, o preferință a lui Noica pentru exercițiile fenomenologice focalizate către trecut, înspre memorie. Evident că ceea ce rămâne constant în aceste abordări este subiectul însuși, Unul conștiinței, care-și aproprie înfășurările proprii multiplicități temporale ieșind din fiecare tematizare mai bogat și mai împlinit în sine însuși. Pe scurt, principiul pe care-l aplică consecvent Noica în toate analizele sale, cu precădere în domeniul istoriei filosofiei, este, pentru a-i folosi expresia deseori întâlnită în scrierile de tinerețe, „așezarea în curentul de viață al spiritului”.

Revenind, după determinarea metodei gândirii, act instituit pe activarea temei clasice Unu–Multiplu în contextul vederii dinăuntru a individului, în primele sale cărți, Noica este în căutare de soluții proprii la problemele deschise în proiectul său de ontologie neoclasică – reabilitarea individului în ordinea cunoașterii și moralei,

²¹⁰ Într-un schimb de scrisori cu Sanda Stolojan, Noica spunea despre sine cu modestie, dar și cu orgoliu: „Sunt un biet scripcar filosofic care n-are decât un merit: acela de a nu se sfii de a intra în taraful celor mari, prefăcându-se că și el cântă în orchestră”; Cf. Sanda Stolojan, *Sub semnul depărtării. Corespondența Constantin Noica – Sanda Stolojan*, Prefață de Matei Cazacu, București, Editura Humanitas, 2006, p. 137.

determinarea condițiilor de posibilitate a apariției noului, cucerirea obiectivității și constituirea intersubiectivității etc., printr-o interogare a istoriei filosofiei în devenirea sa, urmând marile cotituri produse de numele majore ce s-au impus în prim-planul gândirii reflexive, gânditori ce au primenit, prin opera lor, actul de filosofare în interiorul filosofiei înseși. Care sunt aliniamentele acestei reconstrucții? Vom invoca *doar* spre exemplificare, cum spuneam, *Schiță...*, întrucât depune mărturie de felul în care istoria filosofiei poate instrumenta și susține proiecte filosofice proprii.

Metoda vederii dinăuntru este aplicată, firește, cu consecvență, de Noica și asupra materialului de analiză pe care-l numim „istoria filosofiei”. În numele acestei metode, Noica respinge atitudinea naturală a acelor istorici ai filosofiei care privesc din „perspectiva obiectului”, atitudine generatoare de iluzia că ființa umană ar fi capabilă să se instaleze în obiectul cercetat, renunțând la propria subiectivitate. Această iluzie metodologică a atitudinii naturale ce confundă „obiectul cunoașterii” cu „obiectul real” produce o istorie muzeală, ceva mort, „fapte” susceptibile de a fi înscrise în rândul puterilor anonime. Perspectiva atitudinii naturale elimină creativitatea și responsabilitatea interpretului, îl absolvă de a gândi pe cont propriu și-l împinge către poveste ori comentariu al ideilor altora, fără ca acestea să fie trăite în conștiință ca probleme personale. Dimpotrivă, atitudinea reflexivă, fenomenologică, se apropie de istoria filosofiei din „perspectiva subiectului” viu și a trăirilor lui de conștiință, din poziția unei gândiri însuflețite ce unifică viața cu actele gândirii, apte să readucă în prezent „izbucnirea de viață din istoria filosofiei”.

Prin urmare, metoda istoriei filosofiei se pune *doar* pentru istoricul care privește din perspectiva subiectului, respectiv a atitudinii reflexive ce implică „cufundarea în modurile unei vieții, a spiritului care e a tuturor”. În funcție de poziționarea atitudinală a minții, de modul în care aceasta tematizează „faptul” istoriei, vom întâlni modalități distincte de retrăire și actualizare în conștiință, respectiv de rescriere și reconfigurare în Unul conștiinței, disipat în multiplicitatea trăirilor lui temporale.

Spre deosebire de atitudinea naturală, care obiectivizează istoria dispunând-o pe axa unui timp ireversibil, de la trecut spre prezent și către viitor, atitudinea reflexivă asupra istoriei permite experimentarea

timpului în conștiință, în funcție de ordinea pe care o impune spiritul. Spiritul care sălășluiește în fiecare individ uman viu se experimentează pe sine simultan în toate dimensiunile temporalității. Rezultatul? Istoria cu majusculă se ramifică în istorii în funcție de atitudinea spiritului, astfel că în această trăire personală a conștiințelor se întâlnesc mai degrabă istoricii decât istoriile lor. Există, desigur, o deosebire esențială între atitudinea istoricului în genere, pus în fața multiplelor fapte pe care trebuie să le ordoneze plecând de la sine, și cea a istoricului filosofiei, care experimentează dimensiunile temporalității plecând de la *nevoia de unitate a spiritului* ce sălășluiește în individul viu, și care propune o ordine fatalmente subiectivă faptelor. Din intersecția acestor subiectivități se naște obiectivitatea istoriei filosofiei ca acord între conștiințe, ca spațiu intersubiectiv de întâlnire între cei care se pricep, un câștig pe care-l ratează o istorie „obiectivistă” producătoare doar de doxografie.

Prin urmare, multitudinea istoriilor filosofiei survine din nevoia de unitate a spiritului cu sine, a Unului conștiinței, risipit în multiplul experimentărilor temporale, dat fiind faptul că risipirea în „istorie” este modul său de a fi. Desigur că spiritul, ca formă a vieții ce sălășluiește în fiecare individ, poartă – prin unitatea sa ce experimentează concomitent orizonturile temporale ale fluxului conștiinței trecut-prezent-viitor – întreaga istorie, numai că o experimentează în raport de poziționările sale ce țin continuu de prezent, de tematizările, de problemele și întrebările pe care și le adresează sieși. Acesta activează sau lasă în stare de potențialitate propriile fapte săvârșite și devenite istorie. Chiar dacă nu sunt activate „acum”, aceste fapte ale spiritului nu sunt niciodată moarte. „Mort” sau „viu” în lumea spiritului dobândește conotații specifice. Cum ceea ce e adus în fața conștiinței, în prezentul ei, ceea ce e viu sau mort ține doar de tematizarea conștiinței, înseamnă că selecția între diferitele istorii se face după criteriul „cantității” și al „exactității faptelor”. În consecință, istoriile filosofiei sunt mai mult sau mai puțin verosimile în funcție de întrebările pe care spiritul și le adresează sieși, și sunt apte să rețină în trăirile actuale ale conștiinței cât mai mult din ceea ce a fost.

O istorie „autentică” a filosofiei este cea care produce o mai mare bogăție de trăire a spiritului, o actualizare cât mai bogată și diversă în prezentul actual al conștiinței a datelor propriului său trecut. Cercul conștiinței își lărgeste orizontul, devenind astfel mai consistent, mai bogat, iar Unul conștiinței se împlinește și mai bine în în-sinele multiplicității sale. El este un *alt* Unu multiplu, mai bogat pentru că a activat în datele prezentului și trecutului cu propriile sale trăiri. Prezentul însuși este mai bogat pe măsură ce trecutul este mai viu și variat trăit în actele conștiinței individuale, în care viețuiește spiritul în Unitatea multiplicității sale. De aceea idealul unei istorii a filosofiei ca istorie a spiritului viu este cel al pierderilor minimale din istorie, în condițiile în care „pierderea”, solidificarea trăirilor conștiinței, ține chiar de natura conștiinței înseși. Căci ea trăiește simultan, ca Unu, totul în prezentul ei în care e dat nemijlocit trecutul prin *deja* trăitul faptelor ei, și viitorul prin *deja* aducerea lui în prezentă: „Ceea ce consacră deci pluralitatea istoriilor este că, pe de o parte, nevoia permanentă de unitate a spiritului îl îndeamnă să poarte cu sine întreg trecutul, dar pe de altă parte e silit, prin natura restrictivă a întrebărilor ce își pune, să piardă ceva din el. Fiecare autentică istorie a filosofiei ni se pare, deci, încercarea de a pierde cât mai puțin.”²¹¹

Cum se poate păstra cel mai mult într-o istorie a filosofiei? Important este, spune Noica, să găsim întrebările potrivite, acele întrebări care sunt integratoare de istoria filosofiei, întrebări care, într-un fel sau altul, trebuie să facă vie în conștiința individuală un segment de filosofare ce actualizează *întregul* filosofiei. „Cum e posibil ceva nou?” este una dintre acestea pentru că ea conservă, mai mult decât alte teme, date esențiale ale trecutului, întrucât se referă la spiritul însuși, la dinamica lui internă, la uimitoarea capacitate de a ieși din sine pentru a produce ceva nou. Această întrebare depășește, prin înglobare, chiar filosofia cunoașterii în manieră criticistă, în forma pusă de Kant: cum sunt posibile judecățile sintetice apriori? „Cum e cu puțință ceva nou, traducând în fapt problema: cum face spiritul să nu fie tautologic, să întâlnească altceva, deci să aibă o desfășurare cu adevărat progresivă – dă socoteală de viața spiritului și deschide porți înspre orice doctrină filosofică, întrucât oricare privește,

²¹¹ Constantin Noica, *Schiță...*, p. 10.

într-un fel sau altul, spiritul. Iată de ce o asemenea întrebare are sorti să devină un adevărat factor de integrare a materialului istoriei.”²¹²

Prin urmare, tematizările spiritului, care poartă cu sine întreaga istorie a lui, țin de filosofie autentică, depășind, astfel, statutul de simplă problemă. Primatul subiectivității, în înțelegerea istoriei filosofiei ca istorie a Unului multiplului conștiinței, conduce gândirea pe drumul „spiritului nemuritor”, al lui *ingenium perenne*, drumul de înaintare către sine cu conținutul lui istoric cu tot. Din această perspectivă, idealul formulat de istoricul obiectivist, redat de expresia atât de uzitată în manuale, *philosophia perennis*, „filosofie durabilă” (universală), care năzuiește „să determine tabloul adevărilor pe care, în decursul desfășurării sale istorice, spiritul le-ar fi proiectat pe ecranul eternității”²¹³, este plasat în plan secund. În fapt, cunoscuta dispută *filosofie științifică vs. filosofie beletristică*, la care am făcut referință în capitolul anterior, reprezintă doar una dintre fațetele acestor două modalități de a practica istoria filosofiei, subiectivist ori obiectivist. În conflict, pe un plan mai general, se află principiul subiectivității și al descrierilor fenomenologice cu principiul obiectivist al explicațiilor științifice. Semnalăm doar că angajamentele metafilosofice implicate în această dispută sunt reflexe ale marilor discuții din epocă: științele spiritului vs. științele naturi, pluralism metodologic vs. monism metodologic.

Prin urmare, ceea ce e legat de obiect și conținut în istoria filosofiei, de succesiunea de idei și de determinarea unui just raport – pe care nimeni nu l-a putut preciza – între continuitatea și discontinuitatea produselor gândirii etc., trebuie să lase loc unor istorii subiectiviste ale filosofiei ce implică, după expresia lui Noica, „așezare în curentul de viață al spiritului”: „O istorie care se ține, pentru că e a spiritului neconținut solidar cu sine; istorie în care există reveniri, întoarceri, insularități și structuri, dar unde continuitatea de fond e asigurată prin unitatea aceluiași spirit; istorie care, deși risipită, nu e decât expresia unei astfel de unități, sau mai degrabă a unei astfel de unificări, e însăși istoria filosofiei.”²¹⁴

²¹² *Ibidem*, p. 10.

²¹³ *Ibidem*, p. 13.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 15.

Fără să intrăm în detalii, Noica reia și în *Schiță...* tensiunea teoretică dintre a face filosofia lui „este” (venită pe filiera aristotelică a privilegierii „ființei”) versus a face filosofia lui „a ști” (caracteristică modernității filosofice), întâlnită în *De Caelo...*, pentru a aduce încă un argument în favoarea unei istorii a filosofiei susținută de aspirația spre unitate a spiritului, ce sălășluiește într-o conștiință individuală, și pentru a respinge istoria susținută de pe poziția naturalistă, interesată de unitatea obiectului, a produsului filosofic, și nu a subiectului. Pe această bază întreprinde și o critică a modului obiectivist de a face istoria filosofiei, cu referire la practica școlii neokantiene de la Marburg, prezentă dominant și în mediul universitar românesc interbelic.

**

Intențiile acestei cărți nefiind de natură monografică, cum precizăm, nu vom face o prezentare amplă a lucrării *Schiță...* și nici nu vom propune evaluări asupra modului în care Noica investighează și evaluează, la rândul său, scenariile filosofice reprezentative pe tema: cum e cu puțină ceva nou la Platon, Aristotel, Augustin, Thoma D'Aquino, în gândirea empiristă ori în cea raționalistă. În intențiile interpretative de față, lucrarea *Schiță...* este văzută din unghiul de vedere al analizei *consistenței și completitudinii* gândirii lui Noica de tinerețe, a modului în care – angajându-se în orizontul unei filosofii subiectiviste – acesta rezolvă într-un mod convingător, în acord cu propriile sale premise „neoclasice”, două dintre marile probleme ale oricărei filosofii a cercului conștiinței: problema creației, a producerii noului, și a intersubiectivității. Înainte de face câteva considerații privind natura și scopurile cercetării întreprinse de Noica în marginea lui „cum este posibil ceva nou” și, firește, asupra concluziilor acestei investigații în universul câtorva modele de gândire europeană, vom formula câteva observații de context.

Ne reamintim că încă din *Mathesis...* Noica a deschis două dintre problemele capitale ale unei filosofii fenomenologice. Prima este cea a intersubiectivității, pe care Noica o redeschide și o acutizează în *De Caelo...*, prin teoria obiectivității ca fiind opusă celei a adevărului, în sinteză, prin distincția „a ști”–„a exista”, fără să propună rezolvări *de principiu* pe deplin întemeiate. A doua problemă, cea legată de natura gândirii și a spiritului, respectiv problema creației,

este pusă explicit acum, în teza de doctorat din *Schiță...*, sub forma cercetării temei: „Cum e cu puțină ceva nou?”

Remarcăm imediat din titlu că tema centrală din *Schiță...* implică „mersul îndărăt”, adică o cercetare transcendențială, o investigare a condițiilor de posibilitate a producerii noului. Prin urmare, cercetarea nu vizează în principal mecanismele de producere a noului, metodele și instrumentele, ele fiind implicate deja în investigație, ci scrutarea posibilității de principiu a producerii noului: „Problema posibilității a ceva nou nu este, pentru noi, căutarea unor cunoștințe noi, nici măcar tema cum e cu puțină un instrument nou, ci este: cum este cu puțină «actul» spiritului de a atinge, printr-un instrument nou, o cunoștință nouă. Accentul cade acum mai puțin pe lucrul inventat, nici măcar exclusiv pe mijlocul invenției, ci asupra spiritului însuși, care îngăduie invenția. Când spunem că filosofia are ca principal obiectiv viața spiritului, către acest fel de a fi viu al spiritului ne îndreptăm privirea.”²¹⁵

Deschiderea temei condițiilor de posibilitate a producerii noului a fost pentru Noica, pare-se, dublu motivată. În primul rând, tema este „fenomenologică” în cel mai înalt grad. Orice gânditor care pune în acțiune acest model de gândire, indiferent în ce variantă fenomenologică s-ar plasa, prin descrierea actelor de constituire a lucrurilor (fenomenelor), urmărește modul în care conștiința intențională produce din sine sens și semnificație. Actele acestea de continuă descriere fenomenologică a înfășurărilor conștiinței care produc încărcături semantice constituind lucrurile și, în acest fel „lumea”, în interiorul conștiinței, în fond acte „creative”, producătoare de nou, trebuie la rândul lor justificate. Or, Noica era „constrâns” oarecum de propriul demers, de opțiunile sale filosofice subiectiviste inițiale, să scruteze această temă: „Din perspectiva ce se deschide, am fi ispitiți să schițăm conturul unei filosofii care, găsind în realitate spiritul iar în spirit viața, atinge, cu o denumire ce nu ar trebui greșit înțeleasă, stadiul unei autentice filosofii a subiectului.”²¹⁶

Mai mult chiar, obiectul însuși al filosofării se identifică cu scrutarea acestei teme: „Dar ce este filosofia altceva decât una a vieții spiritului?... totul ne-a părut orientat înspre regăsirea și valorificarea acestei vieți, iar problema ei fundamentală: cum e cu puțină ca

²¹⁵ *Ibidem*, p. 306.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 316.

spiritul să nu fie la nesfârșit tautologic, ce anume îl însuflețește, în ce măsură devine, cu alte cuvinte, cum se înnoiește neîncetat, stă, chiar atunci când nu e limpede pusă, în inima oricărei filosofii viabile. Un gânditor contemporan pune în lumină (Heidegger, n. n.), drept cea mai adâncă întrebare a filosofiei: de ce există ceva în loc de nimic? Pentru noi, întrebarea limită, dacă nu chiar cea mai adâncă, ar fi: «de ce întreprinde spiritul ceva în loc de nimic?»²¹⁷

Abia acum ni se dezvăluie, în deplinătatea și rotunjimea lui, programul neoclasic al gândirii de tinerețe a lui Noica. Acesta poate fi rezumat sintetic în expresia: „o autentică filosofie a subiectului”, cu următoarele explicitări: realitatea este o dimensiune a spiritului („a fi” este o formă a lui „a ști”), iar în spirit se află viața. Filosofia subiectului este în fapt o filosofie a vieții spiritului. Metoda acestei filosofii este vederea dinăuntru a individului, în termeni consacrați, descrierea fenomenologică a vieții spiritului. Simplu spus, descrierea fenomenologică a Unului multiplu al spiritului este programul neoclasic al filosofiei lui Noica, în chiar cuvintele lui Noica, „revelația primordială a vieții spiritului”²¹⁸.

Deschiderea acestei filosofii este nemărginită pentru că viața spiritului și încercările de descriere fenomenologică a prefacerilor lui interioare sunt nemărginite. Descrierea fenomenologică prin metoda vederii dinăuntru a Unului multiplu al vieții spiritului este programul unei filosofii care are în timp durată vieții omului însuși. Idealul filosofiei de sistem a maioreșcenilor este părăsit în favoarea unei filosofii sistematice a descrierii fenomenologice a vieții spiritului.²¹⁹ Programul nu este, în ideea lui esențială, abandonat niciodată. Noica a lucrat în interiorul lui, în multe privințe, și la maturitate l-a transmis și discipolilor săi.

Noica e de asemenea constrâns să deschidă tema condițiilor de posibilitate a producerii noului, mai simplu, tema creației spiritului, în primul rând de filiația ideatică cu modelul maestrului său Nae Ionescu de a face filosofie, iar în al doilea rând, de datele de context filosofic.

²¹⁷ *Ibidem*, pp. 322–323.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 323.

²¹⁹ Raportările filosofice negative ale lui Noica, în publicistică, față de Maiorescu și școala maioreșciană sunt multiple și realizate de pe platforma programului propriu de gândire. A se vedea, în principal, *Rânduri pentru elevii lui Titu Maiorescu*, în vol. *Moartea omului de mâine, Publicistică, III iulie 1934 – iunie 1937*, ed. cit., pp. 221–224; *Titu Maiorescu. Tip universalist, în fața tinerețului de azi*, în Constantin Noica, *Echilibrul spiritual. Studii și eseuri, 1929–1947*, ed. cit., pp. 103–114.

Dacă înțelegem creația într-un sens deja consacrat – ca o *înnoire ontologică*, întrucât ea face să survină în lume „ceva” ce nu a mai existat, și dacă atribuim această capacitate *doar* omului – ne dăm seama de diferențele esențiale dintre gândirea lui Nae Ionescu și gândirea lui C. Noica, în ciuda faptului că, așa cum am subliniat de mai multe ori, ambii gânditori împărtășesc aceleași date ale paradigmei subiectiviste de filosofie. Un scurt ocol lămuritor va fixa și mai bine relația dialectică, asemănarea și deosebirea dintre Nae Ionescu, maestrul, și C. Noica, discipolul.

De remarcat că Nae Ionescu a atins doar în treacăt problematica *filosofică* a creației, în vreme ce pentru Noica tema are centralitatea obiectului filosofiei înseși. Diferența dintre cei doi gânditori este vizibilă, de-a dreptul izbitoare, dacă avem în vedere această temă. „Despărțirea de Nae Ionescu” în *Schiță...* este, în acest context de tematizare, definitivă. În această din urmă lucrare, Noica împlinește ceea ce a anunțat în *Mathesis...*: proiectul unei filosofii practicate pe fundamente strict filosofice și în răspăr cu fundamentele creștine ale filosofiei lui Nae Ionescu. Faptul este vizibil, cum spuneam, pe teritoriul problemei creației, pentru că aici izbesc chiar diferențele dintre o filosofie practică pe fundamente creștin-ortodoxe și o filosofie practică pe fundamente filosofice (onto-teologice, pentru a folosi cunoscuta caracterizare a lui Heidegger).

În privința temei creației, Nae Ionescu împărtășea, fără diferențe semnificative, perspectiva creștină de înțelegere a lumii, pe care și-a asumat-o explicit ca fundament de credință. O scurtă privire asupra acestor convingeri creștine care au orientat nu doar tema în cauză, ci chiar „substanța” însăși a gândirii lui Nae Ionescu, ar aduce un spor de comprehensiune pentru relația lui Noica cu magistrul său. Cum se știe, pentru orice creștin autentic, ideea de creație divină *ex nihilo*, acoperită de o taină de nepătruns – conceptul fundamental al tradiției ebraice, așa cum este el expus în *Geneza*, prima carte a *Vechiului Testament*²²⁰ – este principiul prim de înțelegere a lumii. Dumnezeu, existența ca atare²²¹, existența fără determinării, *nimicul*, este prin

²²⁰ A se vedea: Edmond Jacob, *Vechiul Testament*, București, Editura Humanitas, 1993, cap. *La originea Vechiului Testament: tradiția vie a unui popor*, pp. 29–42.

²²¹ *Eu sunt cel ce sunt* (Ieșirea, 3:14–14).

actul misterios al creației principiu al existențelor determinate, a ceea ce este temporal și pieritor, impunând o lume a dihotomiilor radicale și a paradoxului incomprehensibil, corespunzător binomului: creator vs. creatură. Dumnezeu, principiul creator, este transcendent lumii create și se situează ca forță deasupra acesteia. El e ceea ce există în sine, prin sine și pentru sine, ceea ce *ființează fără să fie ceva*, eternul, divinul, supranaturalul, incorporalul, spiritualul, perfecțiunea, desăvârșirea, acauzalul și atemporalul, veșnicul, necondiționatul, ceea ce este *Dincolo* etc. Creatura, reprezentată de om și de lumea corporală în totalitatea și varietatea manifestărilor ei, cuprinde tot ce *ființează ca ceva*, o realitate concretă, secundă, derivată și pieritoare, ceva cauzat, corporal, natural, material, lumesc, temporal, decăzut, lumea lui *Aici*, cum ar spune Cioran, lumea (de)căzută în timp.

Raporturile dintre creator și creatură sunt de disjuncție logică exclusivă: afirmarea unui termen implică cu necesitate negarea celuilalt. Termenii nu pot fi gândiți împreună, dar nici negați împreună, pentru că ideea de creație *ex nihilo* îi leagă într-o relație contradictorie, paradoxală, care conduce, în același timp, la o corelare a lor, dar și la suspendarea funcțiilor logice ale gândirii. Căci cum să înțelegem ceea ce pare a fi contradictoriu în mod evident: pe de o parte, să identificăm *nimicul* cu Dumnezeu, adică cu existența în sensul autentic al cuvântului, cu *ceea ce este* fără a fi condiționat de nimic și, pe de altă parte, să susținem că lumea lucrurilor trebuie identificată cu *ceva* care, fiind vremelnic, *nu este*, deci, tot cu *nimicul*?²²²

²²² A se vedea: Viorel Cernica, *Fenomenul și Nimicul. Proiectul fenomenologic – concept și aplicații*, București, Editura Paideia, 2004, în mod special, *Introducere*, p. 7–20. Lucrarea investighează, printre altele, posibilitățile minții de a-l gândi pe cel-ce-nu-se-află-printre-lucruri. În optica autorului, cunoașterea lucrurilor sensibile nu este posibilă decât printr-o poziționare fenomenologică a minții. Această poziționare implică „negarea” modului de a fi al lucrului (punere în paranteze a modului senzorial de apariție a lui) pentru a putea trece „dincolo” de acesta, la *sens*, la altul său „negativ”, către cel-ce-nu-se-află-printre-lucruri. Acest demers interogativ implică anumite trasee specifice ontologiei, teoriei filosofice a ființei, care se vădește a fi posibilă numai prin raportare la meontologie. Prin urmare, ceea-ce-nu-se-află-printre-lucruri poate desemna deopotrivă ființa și nimicul. Un fapt greu de admis, dacă ne raportăm la modul în care noi folosim cuvintele în procesele obișnuite de comunicare. La nivelul conștiinței comune, între ființă și nimic există o relație de excludere logică reciprocă și nu de identitate de sens.

În consecință, creația divină *ex nihilo* a lumii, elementul central al credinței creștine, îl „constrânge” pe credincios să accepte misterul prin credință, taina, ca pe ceva constitutiv lumii, ceva ce *depășește* puterea noastră de cuprindere rațională. Omul, în calitatea sa de creatură, de ființă precară și limitată, nu poate, prin puterile sale raționale, prin forțele *proprii* ale gândirii, să deslușească misterul creației, „înfricoșătoarea taină”, cum ar spune Rudolf Otto, un autor îndrăgit de Nae Ionescu: „Conceptual, misterul nu desemnează altceva decât ceea ce este ascuns, adică ceea ce nu este manifest, ceea ce nu este conceput și nici înțeles, ceea ce nu este obișnuit, ceea ce nu este familiar, fără a arăta, mai îndeaproape, cum este acesta în sine.”²²³

Spre deosebire de cultura greco-latină, de pildă, centrată pe ideea omului demiurg, capabil prin sine să penetreze misterele lumii, credința creștină, prin misterul creației divine *ex nihilo*, îl așază pe om în *totală* dependență de creator. Scopul vieții omului este dobândirea mântuirii, și toate eforturile lui trebuie să fie îndreptate către acest țel final. Credința, forma omenească de „cunoaștere” (trăire) a tainelor, și mântuirea, salvarea, vin din *afară*, căci ele pot fi dobândite doar prin *har*.²²⁴ de omul credincios, *iubitor* de Dumnezeu și de oameni, iar mijloacele atingerii lor sunt *revelate* de autoritatea supremă a *Bibliei*, Legea sfântă, și de Biserică, trupul lui Iisus Hristos pe pământ.

²²³ Rudolf Otto, *Sacral. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu iraționalul*, București, Editura Humanitas, p. 40.

²²⁴ Ideea de har divin, necunoscută lumii antice, se referă la ajutorul *gratuit* pe care Dumnezeu îl acordă oamenilor. Harul este, așadar, ceea ce omul primește *pe degeaba* prin mila și bunătatea ființei divine, iar nu dintr-o relație „tranzacțională”, încheiată cu Dumnezeu. Modelul acesta al dăruirii îl găsim în Cartea lui Iov. Omul dobândește numai prin har mântuirea, răscumpărarea, adică viața veșnică. În Vechiul și Noul Testament, harul Sfântului Duh a fost făgăduit tuturor celor ce vor crede în Iisus Hristos (Isaia: 44, 3; 59, 21; Iezechiel: 36, 27; Fapte: 2, 17–18). Dar harul Prea Sfântului Duh s-a dat cu deosebire Sfinților Apostoli (Ioan: 20, 22; Fapte: 1, 8; 2, 4; 4, 31; 6, 3; 13, 2). Harul este semnul răscumpărării (Efeseni: 1, 13–14; 4, 30). Omul primește harul Prea Sfântului Duh mai întâi la Botez (II Corinteni: 1, 21–22; I Ioan 2, 27; Fapte 8, 15). După Sfântul Botez, harul Sfântului Duh se primește pe calea rugăciunii (Luca: 11, 13). Harul Sfântului Duh se dă celui ce crede în Iisus Hristos și se pocăiește (Fapte: 2, 38; 10, 43–44; Galateni: 3, 14; Ioan 7, 39). Pe larg, <http://biserica.org>.

Dacă credința²²⁵, în sensul cel mai general al termenului, înseamnă convingerea trăită în mod plenar de sufletul omenesc fără să simtă nevoia de dovezi (probe) ale gândirii, în sens creștin, credința în postulatul dogmelor²²⁶, ca formă de cunoaștere a divinității, este intim corelată cu iubirea, ca aversul și reversul unei medalii, acestea fiind principalele instrumente de descoperire a revelației divine. Credința și iubirea așezate în inima credinței creștine sunt exprimate într-o formă clară în Evanghelia după Matei. La întrebarea unui fariseu: „Învățătorule, care poruncă este mai mare în Lege?”, Iisus a răspuns: „Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, cu toată inima ta, cu tot

²²⁵ „Credința este un asentiment sau o adeziune totală, neclintită și necondiționată a sufletului la o realitate ultimă care nu poate fi supusă cenzurii intelectului, sau în alți termeni, la un adevăr indemonstrabil. Oricâte pretenții de demonstrabilitate ar avea un *crez*, el rămâne, și așa și trebuie, în afara logosului. Ceea ce nu înseamnă că nu poate fi comunicat în termeni conceptuali și oferit meditației. Sau că nu este, îndeobște, rezultatul unei revelații. Dar în credință discursul este rostit în vederea *comuniunii*, nu în aceea a comunicării reductibile la o structura logică.” Cf. Petru Creția, *Despre credință*, în *Studii filosofice*, București, Editura Humanitas, pp. 112–113.

²²⁶ Pentru a înlocui evidențele raționale care întemeiau principiul în vechea filosofie greacă, părinții creștini au postulat existența dogmelor. În Noul Testament, cuvântul *dogmă* este folosit cu mai multe sensuri: edict sau decret imperial (Fapte 17, 7; Evreii 2, 23); poruncă sau regulă a Legii iudaice (Ef. 2, 15; Col. 2, 14); hotărâre cu caracter obligatoriu pentru credință a comunității apostolice din Ierusalim: „Și când treceau prin cetăți, le predau învățăturile (dogmata) apostolilor și presbiterilor din Ierusalim” (Fapte, 16, 4). În literatura patristică, *dogma* indică învățăturile fundamentale ale creștinismului, cele care au fost primite de la Dumnezeu însuși, iar în vocabularul sinoadelor ecumenice acest cuvânt este sinonim perfect cu norma de credință. Dogma se corelează intim cu credința. Sensurile credinței sunt fixate de greci prin cuvântul *pistis*, iar de latini prin cuvintele: *credens* (credincios) și *fides* (cunoaștere, încredere). În viziune creștină, credința este facultatea omenească capabilă să primească revelația divină, să intre în contact cu lumea supranaturală, (pentru a o „cunoaște”), de a trece într-o altă ordine de existență. Credința este puncte de legătură între divin și uman, este „temelia celor nădăjduite, dovada celor nevăzute” (Evr. 11, 1). Pe scurt, prin credință se primesc dogmele, formulele prin care Dumnezeu s-a revelat oamenilor, enunțuri ale căror adevăruri sunt de natură extramundă. Ele nu sunt adevăruri omenești, și, prin urmare, nu pot fi puse sub semnul precarității (al interogației și analizei critice). Dogma este un adevăr relevant, cu originea în principiul creator al lumii, care este ininteligibil, respectiv, dogma este un adevăr de credință.

cugetul tău. Aceasta este marea și întâia poruncă. Iar a doua, la fel ca aceasta: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși. În aceste două porunci se cuprinde toată Legea și prorociei” (Matei: 22, 36–40). Așa se explică de ce, pentru Nae Ionescu, iubirea devine instrumentul de cunoaștere a lui Dumnezeu și, prin aceasta, a lumii: „Iubește pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot cugetul tău... înseamnă că nimic din ceea ce simți și din ceea ce gândești să nu fie îndreptat în altă parte decât înspre Dumnezeu: toată inima și tot cugetul tău să fie orientate asupra lui Dumnezeu, adică să trăiești într-un fel atitudinea ecstatică în fața lui Dumnezeu care nu te lasă să mai știi dacă mai există altceva decât El... aceasta e caracteristica iubirii: iubirea confiscă. Iubirea confiscă în adevăr și face să vezi tot ceea ce există printr-un anumit unghi: tot ce există este subsumat obiectului iubirii tale, nu trăiești decât în funcție de această iubire... asta înseamnă că ești identificat cu obiectul care este înaintea ta. Această identificare este în același timp trăire, *transformatio amoris*, trăirea obiectului care este înaintea ta: îl trăiești în așa fel încât... ai posibilitatea ca ceea ce ai trăit atunci să dai în formule conceptuale: și orice trăire traductibilă în forme conceptuale este cunoaștere.”²²⁷

Acestea erau fundamentele creștine asumate *explicit* de Nae Ionescu în metafizica sa²²⁸ și în problema creației, fapt sesizat și comentat de Mircea Vulcănescu în fraze defnitorii: „Un duh demiurgic, care – după Nae Ionescu – e un duh drăcesc, ispitește pe om, îndemnându-l să se substituie, intențional, creatorului, să-l înlocuiască în treaba lui, îl îndeamnă să vrea să forțeze destinul firesc al lucrurilor, să creeze. Creația pentru acest duh e, de la început, un act de răzvrătire, de opunere a omului în fața naturii. Tot Apusul așa vede spiritul, protestând împotriva condiției firești a omului. Nimic mai greșit. Nu poți voi și face nimic din ce nu e copt să se facă. Lucrurile «se fac», nu «le facem». Cel mult dacă putem să

²²⁷ Cf. Nae Ionescu, *Iubirea, act de cunoaștere*, în *Teologia. Integrala publicisticii religioase*, ed. cit., p. 46.

²²⁸ Cu precădere, a se vedea: Nae Ionescu, *Curs de metafizică. Teoria cunoștinței metafizice I. Cunoașterea imediată 1928*, ed. cit., pp. 108–187.

le ajutăm să se nască, aducându-le la cunoștință, pe ele sau temeiurile lor, a căror mînuire ne este posibilă... Trecerea de la fapt la posibilitate nu e un adaos de ființă, ci o istovire a ei, o alunecare de la Dumnezeu, care este suma tuturor posibilităților... Lucrul acesta, Apusul nu-l înțelege, ci numai omul cu mentalitate teologică răsăriteană... pentru el [Nae Ionescu], în atitudinea omului nu primează fapta, ci contemplația înțelegătoare...”²²⁹

Noica a cunoscut filosofia lui Nae Ionescu din interior (cum se știe, el a făcut parte din cunoscutul comitet care a redactat cele patru cursuri), după cum a cunoscut și interpretarea lui Vulcănescu despre maestrul lor comun.²³⁰ Noica a scris explicit despre Nae Ionescu puține lucruri și doar pentru a-l apăra de frecventele acuze ale maioreșcienilor²³¹, cu toate că există pretutindeni referințe în opera sa de tinerețe. Nu vom intra în analiza relației paideice Nae Ionescu–Constantin Noica, surprinse în datele ei esențiale de Dora Mezdrea și Emil Stan, pentru că am depăși intențiile acestei cărți.

Important de reținut este faptul că pe acest teren al viziunii despre creație, care rostuiește diferit poziția omului în cosmos, cum s-ar exprima Max Scheler, Noica s-a despărțit de maestrul său Nae Ionescu.

Ideea de creație, ca faptă lumească, este la Noica obsesivă, însoțindu-l ca o umbră în întreaga sa viață de filosof. Metafora „bănuțului” (o prelucrare noiciană a pildei biblice a talanților din Matei: 25, 14) era pentru Noica o „credință laică” de nezdruccinat. Spiritul se distribuie fără să se împartă în fiecare individ uman, posesor prin aceasta de „bănuț”, și lucrează în el și prin el chiar și dacă individul nu știe de acest lucru. În această privință, deși de pe alte angajamente filosofice, asemănările dintre Lucian Blaga și C. Noica sunt izbitoare. Omul are în lume destin creator. El își depășește

²²⁹ Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*, ed. cit., pp. 148–149.

²³⁰ A se vedea: Constantin Noica, *Jurnal filosofic*, București, Editura Humamitas, 1990, p. 82,

²³¹ Constantin Noica, *Ce învață «filosofii» de la Nae Ionescu*, în *Moartea omului de mâine, Publicistică III*, ed. cit., 321–323.

continuu creația, nu însă și pe aceea de creator. Parafrazându-l pe Sartre, atât pentru Blaga, cât și pentru Noica, omul este condamnat la creație.

Schiță..., cum arătam, este de o actualitate de netăgăduit, printre altele și pentru că ea instanțiază un model de a face filosofie după un gând propriu, apt să absoarbă cât mai mult din istoria semnificativă a filosofiei înseși. Cu toate că, la prima vedere, *Schiță...* pare a fi o lucrare obișnuită de istoria filosofiei, în speță o teză de doctorat ale cărei ipoteze sunt tratate istoric, în realitate avem în față o lucrare de sinteză ce comunică un gând propriu și un mesaj unitar ce nu poate fi regăsit în capitolele erudite luate separat și nici chiar considerate împreună. Motivul acestei situații paradoxale survine din faptul că *Schiță...* propune concomitent mai multe straturi paralele de înțeles, și totuși unificate într-o unitate identică cu sine. În esență, avem aici prezentă tensiunea *formală* dintre Unu și Multiplu, termeni metafizici ce nu pot sta împreună, dar nici separat, și care pot fi gândiți *numai* prin asumarea contradicției logice ca element acceptabil în chiar natura propriului ei demers. Vom reveni pe larg asupra acestei chestiuni când vom vorbi despre modelul dialetheist de gândire al lui Noica.

Elementul de unificare este Spiritul, asimilat cu Unul, iar straturile paralele corespund, se înțelege, multiplului, metamorfozelor, ipostazelor acestuia. Firește că această caracterizare este abstractă și nu dă seama de bogăția *filosofică* de înțelesuri ce poate fi extrasă prin deoalarea învelișurilor („veșmintelor”) semantice ale spiritului ca Unu. Decelarea acestor straturi de înțeles sunt tot atâtea grile de lectură pe care le provoacă conținutul cărții *Schiță...* cititorului doritor să-l înțeleagă pe Noica dinăuntru propriei sale ideății.

Primul înveliș semantic vizibil dintru început este cel metafilosofic. Astfel, *Schiță...* este o lucrare ce justifică metafilosofic modelul unei filosofii practicate prin aplicarea consecventă a principiului subiectivității, a activității spiritului văzut ca Unu în

desfășurările sale istorice multiple, pe scurt o justificare metafilosofică a lui *ingenium perenne*. Prin această întreprindere metafilosofică, modelul subiectivist de filosofie al lui Nae Ionescu, model așezat pe fundamente creștine, este desăvârșit în ordine filosofică – gândirea filosofică este repusă pe fundamente filosofice –, cultura reflexivă românească, în ansamblul ei, având de rezolvat dilema oricărei istorii a filosofiei: *ingenium perenne* vs. *philosophia perennis*. Această metafilosofie trasează harta obiectului filosofiei (spiritul și devenirea lui), metoda filosofiei (descrierea configurațiilor multiple ale Unului ca spirit, respectiv vederea dinăuntru a individului), relația cu istoria interioară ei, cu temporalitatea desfășurărilor spiritului. Filosofia și istoria filosofiei trasează împreună un cerc hermeneutic – filosofia este istoria ei, iar istoria filosofiei este filosofia însăși – care se lărgește pe măsură ce spiritul s-a pus în mișcare printr-un impuls inițial datorat lui Platon, gânditorul care a întemeiat filosofia însăși. Cercul hermeneutic desenat conceptual de filosofie cu istoria ei cu tot, prin raportare la celelalte forme esențiale ale culturii, care stabilesc relații proprii cu trecutul lor, închide relația de identitate a filosofiei cu sine: „Cel care face istorie pur și simplu urmărește înțelegerea și explicarea unui dat: trecutul. Cine face istoria științelor vrea genealogia și etiologia altui dat: adevărul timpului său. Istoria filosofiei nu lucrează asupra vreunui dat; ea are un principiu ce se dă neconținut – spiritul.”²³²

Obiectul filosofiei este, așadar, istoria spiritului însuși, ceva ce este *făcut* continuu, și nu ceva ca dat exterior, în cuvintele lui Noica, „filosofia nu prelungește alte activități intelectuale, ci instituie lumea sa proprie”²³³.

Momentul instituirii filosofiei înseși, ca filosofie a spiritului, este identificat de Noica, firește, odată cu „ruptura” în lumea spiritului pe care o săvârșește Socrate, interogându-se asupra condițiilor de posibilitate a acordului între conștiințe. Prin urmare, deschiderea problemei intersubiectivității de către Socrate și, prin aceasta, a

²³² Constantin Noica, *Schiță...*, p. 16.

²³³ *Ibidem*, p. 23.

filosofiei înțeleasă ca scrutare a datelor conștiinței, operație intelectuală de justificare a „faptelor” înseși ale gândirii, produce o ruptură în chiar interiorul spiritului „liniștit” al presocraticilor, care credeau că-l pot determina pe „este” plecând de la gata-făcutul conștiinței. Prin aceasta, Socrate instituie filosofia cu lumea sa proprie cu tot, filosofia ca analiză a vieții spiritului, care este simultan Unu și Multiplu. În alte cuvinte, analiza „rupturii” dintre „faptele” spiritului și condițiile de posibilitate a acestor fapte în interiorul spiritului însuși, care-și păstrează unicitatea tocmai în măsura în care el este deopotrivă Unu și Multiplu, deci un Unu multiplu, este sarcina filosofiei înseși.

Spiritul este, astfel, pus în mișcare de propria sa condiție duală, iar o descriere a fluxului-refluxului sinelui propriu, ca Unu multiplu, poate face inteligibilă lumea, „este-le”, ființa lucrurilor și a lumii. Iată cum întrebarea socratică: „Cum este posibil raportul între conștiințe?”, „frânge” spiritul, punându-l într-o relație de conflict cu el însuși, și-l angajează în propria sa dialectică a Unului și Multiplului: „În urmărirea problemei sale, Socrate determină două lucruri: funcția de conștiință cunoscătoare, pe de o parte, și o anumită unitate de conștiință, pe de alta. Cum astfel s-ar putea constitui un limbaj de concepte, fără presupunerea unei asemenea unități? Iar unitatea de conștiință are, la rândul ei, două aspecte, unul față de conținuturile ei felurite, făcând cu puțință acordul cu sine, altul prin raport la celelalte conștiințe, și făcând cu puțință acordul între ele.”²³⁴ În această răsfrângere a spiritului asupra-și se află taina nașterii și perpetuării, dincolo de contextele individuale, culturale, istorice etc., a filosofiei înseși în eternitatea ei. Moartea filosofiei ar coincide cu moartea omului însuși și a spiritului care se deșteaptă continuu în el. În consecință, prin Socrate, filosofia ca *ingenium perenne* este o funcție de conștiință.

Gândul lui Socrate este precizat și lărgit de Platon, gânditorul care întemeiază cu adevărat filosofia, prin primatul reflecției asupra lui „a ști”, înainte de a deschide orice altă problemă. „Este-le”, ființa, devine astfel un mod al lui „a ști”, iar întrebarea: „Cum e cu puțință să

²³⁴ *Ibidem*, p. 88.

gândești?” este așezată în chiar „inima filosofiei”. De numele lui Platon, la propriu, se leagă nașterea filosofiei europene, ca „temă” a gândirii, pentru că el „privește” în adâncurile spiritului, răscolește și apoi face vizibilă, pentru spiritul însuși, propria sa tensiune devenită combustia principală a actului de filosofare.

Urmându-l pe Platon, tensiunea Unu–Multiplu, însoțită de multitudinea de dualități exprimate în termeni primi: a exista vs. a ști, obiect vs. subiect, contemplare vs. producere și activism, explicație vs. înțelegere etc. – vor forma corpul tematic al filosofiei conștiinței, descărcându-se în marile expuneri filosofice care l-au succedat: „E în joc, poate, destinul filosofiei înseși. Ea este (la Platon, n. n.), sau sfârșește a fi, o anumită filosofie a conștiinței, mai degrabă decât o filosofie a realității sau a obiectului... Dacă Platon domină filosofia, e fiindcă înțelege și teoretizează acest fapt, fundamental oricărei mari cugetări, de a culmina prin a lua la conștiință de sine spiritul. Iar abia aici își atinge plinătatea cea adevărată drama platonismului... E o dramă de cunoaștere și de contemplare în același timp. Între o conștiință netulburată de contemplare și de cunoaștere în același timp.”²³⁵

Am insistat asupra acestei părți din *Schiță*... întrucât ea este relevantă pentru modul în care Noica înțelege natura filosofiei, dar și pentru a vedea pe „viu” lectura „fenomenologică” a problemelor clasice ale filosofiei, prin urmare, în ce sens putem vorbi, în tinerețea lui Noica, despre un proiect neoclasic de gândire. Un cititor atent al lui Noica nu poate să nu vadă asemănarea izbitoare între problemele dezbătute în *Mathesis*... și interpretarea lui Platon din *Schiță*... Ideea că succesiunea temporală a lucrărilor sale de tinerețe devoalează o anumită structură de înaintare a gândirii devine verosimilă, dacă nu chiar o ipoteză de lucru pentru viitorii cercetători.

Al doilea înveliș semantic pe care-l detectăm în *Schiță*..., la fel de vizibil ca și primul, este legat firesc de domeniul istoriei ideilor. Lucrarea ne avertizează chiar din titlu că intenționează să producă o „schiță”, deci ceva ce nu este încheiat și definitiv, în jurul unei teme:

²³⁵ *Ibidem*, p. 93.

„cum este cu puțință ceva nou”, pe care o tratează cu mijloacele istoricului ideilor filosofice. Prin urmare, avem de-a face cu o cercetare istorică întreprinsă pe o temă determinată. Două precizări se impun în legătură cu acest aspect.

În primul rând, „istoria ideilor”, în înțelesul lui Noica, este de altă factură decât la Isaiah Berlin, filosoful care a lansat, în opinia multora, modelul european actual de practicare a domeniului, istoria ideilor.²³⁶ În vreme ce pentru Berlin întrebarea care persistă este legată de unitatea gândirii sale²³⁷, adică de propriul lui sistem de referință după care a ordonat și justificat teoretic cercetarea ideilor în domenii disparate de exercițiul intelectual, la Noica istoria ideilor, în cazul de față a temei posibilității noului, are loc după o poziție filosofică explicit asumată. Noica caută în această temă pusă cu încăpățănare modul în care s-a răsfrânt *întregul* filosofiei, și nu simplele ei metamorfoze istorice. Apoi, poziția lui Noica este una militantă, spre deosebire de cea a lui Berlin, care „lasă” ideile să vorbească limbajul epocii pentru a le înțelege cu contextul lor de justificări cu tot. Noica, prin cercetarea acestei teme, a condițiilor producerii noului, apără „adevărul” unei anumite filosofii a conștiinței specifică lui *ingenium perenne*. În sfârșit, dacă Berlin dorea să arate că există mai multe moduri de a fi om în istorie, pierzându-l prin aceasta pe „omul” însuși, Noica este în căutarea unui sens global al lumii prin încercarea de a scruta „universalul” din om, adică ceea ce este atât de adânc în el, încât prin diversele sale ipostaze istorice noi recuperăm mai degrabă o unitate decât o diversitate.

²³⁶ A se vedea Isaiah Berlin, *Conceptul de istorie științifică*, în vol. *Adevăratul studiu al omenirii. Antologie de texte*, Ediția îngrijită de Henry Hardy și Roger Hausheer, Traducere din engleză de Radu Lupan, București, Editura Meridiane, 2001, pp. 46–83. În multe privințe, Berlin se intersectează cu Noica în ce privește cunoașterea istorică, mai ales în convingerea că faptele istorice nu pot fi explicate determinist, ci înțelese în potențialul lor transformator asupra mentalităților, dar cu diferențe însemnate privind natura ghemului de idei obstinate care traversează istoria gândirii.

²³⁷ A se vedea Patrick Gardiner, *Introducere*, în vol. Isaiah Berlin, *Simțul realității. Studii asupra ideilor și istoriei acestora*, Traducere și postfață de Laurian Kertesz, București, Editura Univers, 2004, pp. 11–18.

A doua precizare subliniază faptul că tema „cum e cu puțină ceva nou” comportă două dimensiuni intim legate între ele. Prima dimensiune este epistemologică, vizând cunoașterea (judecata) – izvorul și sursele cunoașterii, instrumentele de producere a cunoașterii, sursele invenției și producerii noului, criteriile de evaluare, dinamismul și creșterea cunoașterii, condițiile de posibilitate a cunoașterii în genere etc., iar cea de-a doua este ontologică, vizând raportul dintre „ființă și „neființă”, „a fi” și „a deveni”, „identical” și „diferitul”, respectiv „a fi” și „a ști” etc. Cum face spiritul sinteza între aceste polarități sau, în termenii lui Noica, „Cum e cu puțină gândirea?” Acesta este întrebarea „ontologică” pe care o adresează Noica tuturor filosofilor analizați.

De menționat că aceste două dimensiuni sunt împletite în analiza lui Noica, pentru că el privește tema condițiilor de posibilitate a noului, cum arătăm, din perspectiva întregului filosofiei, văzută ca autodinamism al spiritului. Firește că perspectiva ontologică primează, cu toate că analizele de detaliu sunt realizate pe teren epistemologic. Nici nu s-ar putea altfel, pentru că „accesul” la spirit este posibil plecând, „îndărăt” către el, de la „fapta” principală a lui, respectiv de la cunoștință (judecată).

Nu vom intra în detaliile extrem de laborioase sub aspectul distincțiilor filosofice în care Noica se vadește a fi un virtuos. Important este de reținut că, în plan epistemologic, Noica radiografiază principalele argumente implicate în binomul „descoperire” vs. „invenție”, pus de Platon în fața conștiinței filosofice europene, iar în plan ontologic, binomul „a fi” vs. „a ști”, așa cum sunt ele configurate, după Platon, de către Aristotel, Augustin, Thoma D'Aquino, empirism, raționalism și în gândirea kantiană. Cum spuneam, nu vom monografia, din motivele cunoscute, această lucrare.

Care sunt, în fond, concluziile lui Noica din *Schiță...?* Cititorul le poate dobândi citind capitolul de final al lucrării, *Încheiere*, după care ar trebui să reia lectura, pentru a înțelege mai bine desfășurarea *gândului propriu* noician, în circumscrierea căruia dualitatea metafizică formală Unu–Multiplu (Identitate–Alteritate) este văzută în

corelație cu termenii metafizici legați de conținut, Ființă–Neființă (Devenire).

Trebuie spus că, în ordinea ontologiei, în cultura noastră filosofică demersul lui Noica a fost fără îndoială singular. Era pentru prima dată când în cultura reflexivă românească a fost deschisă în mod explicit problema unității între subiect și obiect, a coapartenenței și solidarității lor în timp, din perspectiva unei filosofii fenomenologice, pusă de Noica sub termenii condițiilor de posibilitate a producerii noului. Preferința lui Noica pentru o filosofie a conștiinței, într-o manieră fenomenologică, cum am arătat, este exclusivă, pentru că de pe această platformă a primatului subiectului se salvează și unitatea obiect–subiect, cu conștiință cu tot (Unul ca spirit) în conceptul lui „este”. „Ființa”, „este-le” asimilat cu realul, cu ceea ce este în timp, capătă sens, în convingerea lui Noica, *doar* din perspectiva filosofiei fenomenologice a vederii dinăuntru: „... un adevărat contact cu ființa nu se întreprinde altfel decât pe dinăuntru. Existența este subiectivă, cel puțin în înțelesul că ea începe de la subiectivitate... E de la sine-înțeles că, dacă un adevărat contact cu ființa se ia numai prin subiect, prima nu e cu necesitate îngădită în cel din urmă... o filosofie care nu e una a subiectului, ea pare că nu poate fi și una a realului.”²³⁸

Ontologia lui Noica în *Schiță...* privește, așadar, Unul multiplul spiritului, pe care-l determină, de această dată, plecând de la tematizarea condițiilor de posibilitate a noului, a creației. Cum precizam, Noica nu face distincție între ontologie și metafizică, între transcendent și transcendental, pentru că distincția e fără sens de pe platforma unei filosofii a conștiinței care vede totul dinăuntru. „A fi ceva”, „a exista ca ceva” sunt moduri ale lui „a ști”, obiectul de analiză al filosofiei spiritului. Accentuând ideea, „a fi” și „a ști” sunt, în fapt, două fațete ale spiritului ca Unu, ele sunt coapartenente spiritului. Or, spiritul este viață, activitate continuă, spor ontologic, creație din sine cu sine cu tot. Spiritul devine continuu ca altul prin mijlocirea cu sine, prezervându-și identitatea pe măsură ce devine, prin multiplicitatea sa în altul. Prin urmare, termenii fundamentali ai ontologiei lui Noica în

²³⁸ Constantin Noica, *Schiță...*, pp. 315–316.

Schiță... sunt identitate–alteritate, ființă–devenire. Cum putem gândi împreună ființa și devenirea, identitatea cu sine a Unului și, în același timp, devenirea sa ca altul? Simplu spus, devenirea Unului (continuu identic cu sine) ca multiplu (ca ceva diferit de sine) constituie la nivel ontologic (metafizic) provocarea filosofică trasată explicit în *Schiță*... și investigată apoi în detaliu în lucrările de maturitate ale lui Noica.

Ordinea epistemologică prezentă manifest în *Schiță*... se află într-o relație de intimitate cu stratul ontologic prin conceptul creației. Simplificând lucrurile, fără să falsificăm gândirea și intențiile lui Noica, în ordine epistemologică, *Schiță*... aduce în prim-plan binomul pus în fața filosofiei de Platon în legătură cu mecanismele de producere a noului și, subiacent, de determinare a condițiilor de posibilitate a apariției lui. Termenii binomului sunt fie: „contemplare” vs. „activitate” (producere, funcție sintetizatoare), fie „descoperire” vs. „invenție” (spontaneitate, creație). Într-un fel sau altul, cu diferențe, multiple și subtile nuanțe, toți filosofii analizați de Noica se încadrează în cele două clase decupate de termenii binomului. Unii accentuează ideile de contemplare și descoperire, alții pe cele de activitate, invenție și creație. Teoriile implicate aici sunt fie cele ale sufletului nemuritor ori a ideilor înnăscute, fie ale tipurilor de facultăți care înregistrează, ordonează sau sintetizează, producând „noul” prin raport cu datele inițiale de intrare.

Trebuie spus limpede că Noica nu caută a „treia cale”. Opțiunile sale sunt ferm de partea taberei care susține punctul de vedere al creației, al sporului ontologic pe care-l aduc omul și spiritul omului în lume, cel care găsește în sine ceva mai adânc decât sine: spiritul însuși, dar nu nedreptățește nici tabăra „contemplativilor”. Desigur, în această chestiune, aderența la tabăra „creaționiștilor” ori la cea a „contemplativilor” este modulată de propriile sale fundamente ontologice. Am putea spune că Noica dezvoltă în *Schiță*... un gen de „ontologie a cunoașterii” pentru că problema lui „cum e cu puțină ceva nou” este ontologică, cu toate că discuția ei se află în terenul epistemologiei: „... cunoașterea ține mai mult decât de simpla

epistemologie: *e revelația primordială a vieții spiritului* (s.n.); e una din tainele acestuia; e, poate, destăinuirea sa dintâi. În înțelesul că ține de un adevărat destin, actul cunoașterii îmbracă o demnitate ce nu poate fi nesocotită.²³⁹

Concluziile lui Noica la cercetarea din *Schiță...* sunt exprimate în formule dialectice memorabile, indicând în ce sens gândirea noastră trebuie să accepte o sinteză contradictorie între descoperire și inovație, între contemplare și creație (act, „sinteză”, spontaneitate, spor ontologic etc.): „... misiunea filosofiei nu e de a spori cunoștințele, nici de a crea instrumente care să îngăduie sporirea lor metodică, ci de a reprezenta luarea de cunoștință a spiritului în act. Filosofia nu este, în mod normal și explicit, viața a spiritului; ea e reflexie asupra vieții spiritului. Negreșit că în orice formă de manifestare a spiritului, în ordinea cunoașterii sau în altă ordine, filosofia e și ea, de fapt, invenție în act, adică manifestare de viață. Ba uneori manifestarea e atât de vădită încât devine mai mult decât stare de fapt: capătă preț teoretic... Înțeleasă deci în orizontul lui cum e cu puțină ceva nou, filosofia devine, în loc de act (deși în parte încă act), o adevărată posteritate a actului. De aceea sarcina ei nu e să găsească ori să întreprindă ceva esențial nou... Departate de a spori lumea, ea se însărcinează abia să o facă într-adevăr cu puțină... ea face din evidențele firești ale bunului simț, problemele nefirești ale cugetării.”²⁴⁰ Noica este, se remarcă, consecvent cu sine. Filosofia fenomenologică este descriere și, prin urmare, ea „consemnează” faptele și actele spiritului, ca expresii ale vieții, spirit aflat, prin dinamism propriu, într-o neostoită căutare de sine: „Sfășiat între contemplație și cunoaștere, între pornirea de a ieși din sine spre a se fixa și cea de a se abandona sieși pentru a se pierde în devenire, spiritul împletește moartea cu viața, năzuind către însuflețirea propriei sale înfăptuiri. Dacă în chip obișnuit contemplația dă pe «dincolo», în timp ce cunoașterea adâncește lumea de aici, de astă dată năzuința spiritului către lumea cealaltă nu e decât o mai

²³⁹ *Ibidem*, p. 323.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 325.

adâncă înțelegere a celei de față. Spiritul sfârșește prin a considera propria desfășurare, împăcând astfel contemplația cu o cunoaștere asupra căreia, iar nu dincolo de care se aplică. În exaltarea sa către fixitate și moarte, el recucerește propria lui viață.”²⁴¹

3. Datele unei gândiri dialetheiste

Învelișurile semantice decelate în *Schiță...*, respectiv învelișul metafilosofic, apoi cel legat de istoria ideilor, cu cele două aspecte ale sale, ontologic și epistemologic, aflate ele însele în unitate, sunt sesizabile chiar și la o primă lectură. Ceea ce este mai greu de sesizat, poate, este *ordinea subiacentă* prezentă în care apar aceste învelișuri luate separat și, firește, împreună. În alte cuvinte, dacă conținutul lucrării este, metaforic vorbind, de prim-plan, metoda care ordonează, îndreaptă într-o anumită direcție aceste conținuturi și, în final, propune un mesaj structurat, nu este, imediat, atât de vizibilă.

Noica deschide tema lui „cum e cu puțină ceva nou” și o analizează, cum arătam, cu erudiția celui care s-a profesionalizat la un înalt nivel în istoria filosofiei. Expunerea și apoi evaluarea unui șir impresionat de gânditori, pe tema condițiilor de posibilitate a noului, au loc într-o cadență atât de strictă, încât cititorului îi este greu să privească în același timp și la datele de fundal ale gândirii lui Noica, în ciuda faptului că el le devoalează continuu. Astfel spus, Noica se raportează critic și face evaluări permanente asupra gândirii europene, prin reprezentanții ei de vârf, de pe o poziție filosofică explicit asumată, filosofia conștiinței, și de pe platforma metodei vederii dinăuntru. Cum arătam, această metodă implică operații de descriere fenomenologică a actelor conștiinței, a Unului multiplu al spiritului.

Dar ce formă concretă îmbracă această metodă a descrierii actelor spiritului la Noica? Sau, în alte cuvinte, cum poate fi privită

²⁴¹ *Ibidem*, p. 330

mai analitic, în ansamblul scrierilor timpurii, metoda de gândire a lui Noica, dincolo de generalitatea expresiilor „vederea dinăuntru” ori „descriere a actelor spiritului”?

Avansăm ipoteza că filosofia de tinerețe a lui Noica, în dimensiunile ei esențiale, ontologie, epistemologie și metodologie, respectiv filosofia culturii, poate fi văzută ca o *variantă a gândirii dialetheiste în configurație fenomenologică*. Folosim expresia „gândire dialetheistă” în sensul teoriei lui Graham Priest, care consideră că cele mai îndrăznețe construcții filosofice deschid tema limitelor gândirii și ale capacității noastre de înțelegere, și că în orizontul acesteia există filosofi care acceptă, încălcând principiile logice, cu precădere principiul noncontradicției, că „unele contradicții sunt adevărate”²⁴²: „Cea mai îndrăzneță, mai simplă și probabil cea mai onestă mișcare este de-a dreptul aceea de a recunoaște că limitele gândirii sunt locul predilect al dialetheilor: contradicții care sunt realmente adevărate. La granița a ceea ce poate fi gândit/descris există lucruri care nu pot fi gândite sau descrise, dar care pot fi totuși gândite sau descrise... Ideea conform căreia o contradicție poate fi adevărată este, desigur, una radicală. Această idee sfidează așa numita «Lege a Noncontradicției»: nici o contradicție nu poate fi adevărată. Cu certitudine, în istoria gândirii occidentale (și a celei orientale) există

²⁴² A se vedea: Graham Priest, *Dincolo de limitele gândirii*, Traducere din limba engleză de Dumitru Gheorghiu, București, Editura Paralela 45, 2007, o lucrare de istorie a gândirii *dialetheiste*, adică a acelor propuneri filosofice care au încercat să-și asume contradicția în structura intimă a argumentării și, pe această bază, viziuni ce au „scurtcircuitat” principiul clasic al non-contradicției (numit principiul „Exploziei”), în încercarea de elaborare a unor logici paraconsistente, cu mai multe valori, opuse logicii clasice aristotelice și principiilor sale de validitate. În acest fel, gândirea se plasează la limitele ei și încearcă să gândească *natura* acestor limite, plecând de la premisa că termenii unei contradicții logice, *dialetheii*, pot fi acceptați ca adevărați. Succesiunea acestor propuneri, numite logici non-explozive, este analizată prin recurs la istoria exemplară a gândirii filosofice europene, Platon, Aristotel, Augustin, Kant și Hegel, Berkeley, Wittgenstein, Heidegger, Quine, Davidson, Ramsey, etc., dar și prin aplicații la școala indiană Nāgārjuna.

filosofi care au respins această «lege». În context occidental, cel mai remarcabil dintre aceștia a fost Hegel.”²⁴³

Ideea că filosofia lui Noica dezvoltată în scrierile sale timpurii aparține familiei filosofilor dialetheiști nu trebuie să fie laborios argumentată, întrucât demonstrația a fost făcută în paginile anterioare: „Îmi spuneai că vrei să înțelegi. Să știi «exact» ce-i cu lumea din jurul tău... În tot ce faci tu e ceva care rămâne în logic și nu vrea să treacă în dialectic. Nu înglobezi, nu integrezi și nu miști: fixezi. Așa te văd și făcând istoria filosofiei. În setea ta de a ști «exact ce a vrut să spună fiecare» fixezi totul și privești totul într-o disperare analitică, cu o acuitate atât de împinsă, încât mă întreb dacă mai poți obține vreo formă de integrare. Căci – o știi și tu bine, după ce ai înțeles exact ce vrea fiecare, trebuie să poți kantianiza pe Platon și platoniza pe Heidegger, dacă nu chiar să dragomirizezi. Altminteri cum faci istoria filosofiei?”²⁴⁴

În fapt, întreaga filosofie a lui Noica, practică cu istoria filosofiei cu tot, tematizează limitele gândirii, iar principalul său efort a fost direcționat spre căutarea unor metode de determinare alternative la logica clasică și la principiul noncontradicției, a unor limite care nu limitează. Important, în acest caz, este să determinăm ce tip de filosof dialetheist a fost Noica, altfel spus, care sunt particularitățile de metodă pe care le mobilizează Noica, în scrierile sale de tinerețe, în contextul „familiei” dialetheiste. Firește că și filosofia de maturitate a lui Noica, printre atâtea altele, stă sub același semn al dialetheismului, căci ce reprezintă *Scrisori despre logica lui Hermes* dacă nu un proiect dialetheist tipic pentru ceea ce Graham Priest numește logică non-explozivă?

Ca filosof dialetheist, în scrierile timpurii, Noica a tematizat continuu limitele gândirii de pe pozițiile sale fenomenologice, a primatului lui „a ști” față de „a fi” și a vederii dinăuntru, prin

²⁴³ *Ibidem*, p. 31.

²⁴⁴ Cf. Constantin Noica, *Corespondență. Constantin Noica către Alexandru Dragomir*, în volumul colectiv *Despre Noica. Noica inedit*, București, Editura Humanitas, p. 141.

întrebarea dintotdeauna a metafizicii: cum este posibil ca Unu să fie și să nu fie Multiplu? sau, în termenii din *De Caelo*..., reluați de mai multe ori în *Schiță*..., „cum face spiritul să nu fie tautologic, să întâlnească altceva și să aibă o desfășurare cu adevărat progresivă... de ce întreprinde spiritul ceva în loc de nimic?”

Cercetarea limitelor gândirii, în ordinea filosofiei de tinerețe a lui Noica, implică cel puțin două precizări. În primul rând, trebuie remarcat că, în genere, întreaga filosofie europeană semnificativă este o interogație a limitelor gândirii libere de orice constrângeri în afara propriilor sale constrângeri. Întrebarea care s-a pus permanent, de la Platon încoace, este dacă aceste constrângeri interioare gândirii sunt de asemenea natură încât gândirea să rămână prizoniera propriei naturi. Poate gândirea, limitată fiind, să-și depășească continuu limitele? Aceasta ar fi problema tuturor problemelor filosofice, pentru că întrebarea despre limitele gândirii nu conduce gândirea doar către o investigație asupra-și, ci și către o cercetare a finitudinii omului însuși. În rezumat, cercetarea limitelor gândirii este o analiză a finitudinii în toate ipostazele ei. A doua precizare are în vedere faptul simplu că o cercetare a limitelor gândirii, ce-l implică cu ființa sa cu tot pe cel care pune problema finitudinii, nu poate primi rezolvări de principiu. În această privință, răspunsul este totdeauna *personal*, pentru că este intim corelat cu un proiect propriu de viață. În consecință, cercetarea limitelor gândirii nu se poate realiza de pe poziția unei neutralități valorice.

Este limpede acum, în lumina celor două precizări, că exegetul gândirii lui Noica are în față răspunsul... lui Noica în privința limitelor gândirii, răspuns pe care, într-un fel sau altul, îl raportează, chiar dacă nu este explicit formulat, la propriul său răspuns. Prescripția metodologică a *precondiției compatibilității* – cercetătorul trebuie să împărtășească cel puțin o parte dintre *supozițiile* de bază ale gândirii lui Noica, astfel încât să se producă o întâlnire de orizonturi afective între cei doi –, despre care am vorbit la începutul acestei lucrări, primește acum un plus de întemeiere. Orientarea exegetică,

oricât ar părea de paradoxal, este în funcție de acceptarea sau respingerea concluziilor lui Noica privind atât limitele gândirii, cât și înțelesul *său* asupra finitudinii omului, cum arătam, dacă există o coincidență sau nu în proiecte de viață. Dacă exegetul acceptă concluziile lui Noica, dacă are loc un proces de împărtășire a aceluiași proiect de viață, atunci ni se înfățișează un *anume* Noica, diferit de Noica celui care își maschează, voit sau nu, propriile răspunsuri în chestiunea limitelor și crede că interpretarea pe care o propune este „obiectivă”. Or, în actele de interpretare nu există obiectivitate și neutralitate valorice care pot fi dobândite prin simple declarații de intenție. Fără producerea cercului hermeneutic interpret–interpretat, actele de exegeză se risipesc înmulțind, în mod inutil, numărul celor care au anumite „părerii personale” despre Noica, având și pretenția de a fi luați în seamă.

Subliniem, într-un scurt ocol, că astăzi exegeza gândirii lui Noica suferă de prea mult „obiectivism”, în sensul în care se cercetează „obiectiv” sursele sale de gândire, angajamentele sale politice, diverse teme rupte din contextul viu al gândirii sale, pentru a fi evaluate în funcție de profesionalizarea interpretului, într-o temă sau alta, relația lui Noica cu discipolii săi etc. Expertizat astfel, descoperim tot atâtia Noica câți interpreți „obiectivi” avem. Genul acesta de exegeză nu poate fi oprit, având, oarecum, îndreptățirea lui. Numai că în astfel de interpretări se pierde pe parcurs chiar scopul în vederea căruia a fost inițiată exegeza. Dacă, de pildă, vrem să-l înțelegem pe Platon plecând de la sursele gândirii sale, socratism, eleatism, heraclitism și pitagorism, după modelul lui Diogenes Laertios, de pildă, atunci l-am pierdut pe Platon însuși și am pierdut, totodată, gândirea pe care credem că o interpretăm²⁴⁵.

Când vorbim despre cercetarea „obiectivă”, nu vrem să criticăm strădaniile interpretative profesionalizate, obiective (fără ghilimele),

²⁴⁵ A se vedea critica unei astfel de perspective „sursologice” în Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia în Grecia veche*, București, Editura Albatros, 1984, în mod special, pp. 254–259.

ale unor exegeți ce-și propun să releve sursele gândirii lui Noica pentru a determina, în cunoștință de cauză, care i-a fost contribuția personală într-o chestiune sau alta²⁴⁶, și nici apropierea lui Noica de anumiți gânditori sau de anumite curente filosofice străine sensibilității filosofice noiciene. Și acest fapt nu-l justificăm doar pentru că noi înșine l-am raportat pe Noica la Graham Priest și la modelul dialetheist de înțelegere a istoriei filosofiei, ci pentru faptul că aici detectăm un simptom de maturizare a exegezei în sensul în care ea este realizată de pe o platformă interpretativă explicit asumată²⁴⁷. Simplu spus, dacă exegetul își asumă *ab initio* o serie de angajamente explicite, „riscă” să fie criticat el însuși că nu a făcut alegerea corectă, în vreme ce interpretul „obiectivist”, care lasă impresia că este deasupra „slăbiciunilor” alegerilor proprii, ratează, tocmai prin acest fapt, actele unei interpretări vrednice de luat în seamă.

²⁴⁶ A se vedea: Laura Pamfil, *Noica necunoscut. De la uitarea ființei la reamintirea ei*, Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof, care propune, printre altele, un model de analiză și înțelegere a ontologiei lui Noica cu sursele sale de gândire cu tot. Autoarea întreprinde o analiză profesionistă a gândirii dialectice hegeliene pentru a stabili care este tipul de dialectică ce structurează conținuturile gândirii ontologice noiciene. Pe această bază exegetică, autoarea răspunde apoi la o întrebare pusă de mai multe ori, dar ocolită cu prudență de interpreți: cât de „hegelian” este Noica? Pe de altă parte, Laura Pamfil face și o serie de evaluări și propuneri hermeneutice, cu un pregnant potențial interpretativ pentru viitorii exegeți, prin aplicarea procedurii dublei lecturi, specific filosofiei comparate. Astfel, plecând de la tema ființei (uitată și regăsită), Heidegger și Noica sunt citați, comparați și evaluați împreună, prin raportare la marea tradiție a gândirii europene, operație intelectuală ce-i permite autoarei să susțină ideea că ontologia lui Noica decupează un profil distinct în filosofia europeană de actualitate.

²⁴⁷ A se vedea: Andrei Dragoș Giulea, *Ființă și proces în ontologia lui Noica*, București, Editura Humanitas, 2005. Autorul propune o interpretare a ontologiei lui Noica având drept grilă de lectură orientarea procesualistă din gândirea anglo-saxonă inițiată de australianul Samuel Alexander, de englezul A. N. Whitehead și teoretizată astăzi de americanul Nicholas Rescher. Avem de-a face cu un experiment interpretativ „extrem” – similar cu tipul de interpretare recentă a lui Blaga din perspectivă pragmatică – întrucât multiplul, devenirea, neființa, procesul etc. sunt privilegiate în analiză făcând abstracție de faptul că ele apar la Noica în cupluri categoriale de termeni primi ce nu pot fi gândiți decât împreună. Interpretarea probează potențialul de semnificație uriaș al ontologiei lui Noica, apt să răspundă unor provocări străine de intențiile noiciene, cât și de coerența internă a unei gândiri închise relativ la propriile sale principii de construcție.

Revenind la întrebarea inițială, „Ce tip de gândire dialetheistă promovează Noica în scrierile timpurii?”, trebuie spus clar că orientarea către tematizarea noțiunilor prime, a categoriilor, îl particularizează pe Noica în familia dialetheistă și că, de pe această platformă specificatoare, filosoful român poate fi comparat cu oricare dintre filosofi considerați de Priest ca fiind dialetheiști.

Gândirea filosofică neoclasică ce tematizează binomul formal central al metafizicii, Unu–Multiplu, prin asimilarea Unului cu spiritul, produce, așa cum s-a putut remarca din itinerariul analizei realizate până acum, pe scrierile timpurii ale lui Noica, o gândire saturată de concepte polare. Fără îndoială, gândirea lui Noica este *categorială*, și nu *disciplinară* (atât la tinerețe, cât și la maturitate), în contrast cu faptul că Noica este simultan metafizician și epistemolog, istoric al filosofiei și filosof al culturii, publicist și eseist.²⁴⁸ În ciuda acestei aparente risipiri, gândirea lui Noica este unitară prin simplul fapt că toate domeniile filosofice cultivate sunt deschise în orizontul problematic al *termenilor primi* specifici domeniului abordat, într-un fel sau altul, forme „degradate” ale dualității formale fundamentale Unu–Multiplu. Prin urmare, domeniile filosofice din scrierile timpurii sunt gândite unitar din dubla perspectivă intersectată, metafizică și dialetheistă, recognoscibilă de la *Mathesis...* la *Pagini despre sufletul românesc*.

Folosind o singură expresie, Noica este un „metafizician dialetheist” în condițiile în care dualitatea formală reciproc contradictorie Unu–Multiplu este acceptată ca adevărată, chiar dacă admiterea acestui lucru produce „explozia”, încălcarea principiului noncontradicției.

²⁴⁸ Distincția între „filosofia disciplinară” și „filosofia categorială” a fost impusă sistematic în cultura filosofică românească de scrierile lui Alexandru Surdu, în contextul reconstrucției pentadice a filosofiei. Ca discipol al lui Noica, Alexandru Surdu se raportează continuu la maestrul său, subliniind diferența între logica tetrică a lui Noica și logica pentadică promovată în lucrările sale, în condițiile în care ambii gânditori cultivă același tip de gândire: filosofare categorială. A se vedea: Alexandru Surdu, *Pentamorfiza artei*, București, Editura Academiei, 1993, cap. *De la dialectica binară la dialectica pentadică*, pp. 29–40, și Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*, București, Editura Academiei Române, 2007, cap. *Carențele filosofiei disciplinare*, pp. 15–22 și *Filosofia categorial sistematică*, pp. 23–31.

Adâncind lucrurile, prezența dualității în actele de gândire trebuie văzută într-o dublă deschidere: prima dintre aceasta implică o serie de distincții la nivelul *facultăților* gândirii; a doua are în vedere tematizarea unui itinerar reflexiv legat de *metodă*, de întrebuintarea gândirii în actele ei de cunoaștere (predicare). Fiind vorba de termeni primi (categorii, noțiuni prime), referirea (aplicarea, predicarea) acestora la un subiect logic determinat nu poate fi nici realizată simultan și nici respinsă simultan. Nu putem enunța, în același timp și sub același raport, că A este A (*unul este unul; unul este unitate; ceva este ceva*) și, totodată, că A este B (*unul este altul; unul este multiplu; acel ceva este altceva*), cu toate că *suntem constrânși de fapte*: întreaga cunoaștere pleacă de la premisa că *ceva este ceva* și, totodată, că *acel ceva este altceva*. Prin urmare, constrânși de principiul noncontradicției, noi nu putem produce simultan astfel de enunțuri contradictorii, în vreme ce, constrânși de fapte, suntem obligați să formulăm astfel de enunțuri ce produc „explozia”. Fiecare dintre acești termeni sunt coprezenți cu aceeași tărie în actele de gândire, în dualitatea lor și, din acest unghi de vedere, sunt corelativi. Ei nu pot fi gândiți împreună decât sub supoziția suspendării actelor gândirii înseși, întrucât gândirea nu poate accepta enunțarea de predicate contradictorii despre același subiect logic.

În cazul nostru, operațiile logice aplicate tuturor formelor degradate ale dualității fundamentale Unu–Multiplu sunt reciproc contradictorii: de o parte stau operațiile de predicare care elimină (suprimă logic) deosebiri pentru a reține unitatea, uniformitatea și identitatea, „statul pe loc”; de cealaltă parte sunt operațiile de predicare ce constată și rețin diferențele, deosebiri, curgerea, mișcarea și devenirea, pentru a le contrapune unității și identității permanente cu sine.

În paranteză fie spus, dialetheismul, adică gândirea prin dualități, prin dialethei, pentru a folosi terminologia lui Priest, nu este, la nivelul gândirii românești, specifică doar lui Noica. O întâlnim, de pildă, la Blaga, în ideea antinomiei transfigurate, respectiv a cunoașterii orientate către plus și minus, și mai ales în

gândirea de maturitate a lui Mircea Florian, în ideea recesivității ca structură a lumii și a cuplului polar dominant–recesiv. Viitorii interpreți ai gândirii lui Noica ar putea face o incitantă analiză comparativă între acești doi dialetheiști români.²⁴⁹

Revenind, în ce sens putem aplica termenul de „adevărat” binomului în cauză? Apoi, care sunt temeiurile pentru care Noica admite că sunt adevărate contradicțiile logice, încălcând prin aceasta înseși principiile gândirii, așa cum au fost ele stabilite încă de Aristotel? Vom vedea că ambele întrebări comportă un răspuns intersectat.

Ne reamintim că în *De Caelo*... Noica argumentează extins asupra temeiului renunțării la teoria adevărului ca adecvare a ideilor la realitate, de sorginte aristotelică, pledând cu argumente irefutabile în favoarea unei „cunoașteri obiective”, și nu a unei „cunoașteri adevărate”. Ne reamintim, totodată, că ideea de „obiectivitate” se referă la relația între conștiințe, cu „obiectele” ei cu tot, și nicidecum la relația conștiinței cu „realitatea”, văzută empirist (ansamblu de

²⁴⁹ Trebuie precizat că Mircea Florian desemnează înțelesurile raportului de recesivitate în sens logic și filosofic, independent de felul în care este definită relația dominant–recesiv în biologie și genetică. Pentru Florian, *raportul de recesivitate este un raport logic între noțiuni*. Relația de recesivitate mediază contradicția dintre termenii primi, raportul lor de coordonare, astfel încât gândirea poate să opereze cu ei (să-i poată afirma simultan, de pildă) fără să se autosuspende ca urmare a încălcării principiilor ei de funcționare corectă. În raportul de recesivitate, termenii aflați în relație, (relatele, factorii, relativii) nu sunt coordinativi: „... raportul factorilor nu este de coordonare, ci de subordonare, în sensul cel mai obiectiv al acestui termen. Un factor este *dominant*, primar, celălalt este *recesiv*, secundar. Raportul între ei este în general ireversibil, fără a exclude principial reversibilitatea. (...) Deci dualitatea recesivă nu presupune termeni cu putere egală (*isostenici*) și de valoare egală (*isotimici*), ci unul din termeni prevalează asupra celuilalt. În privința puterii, primul termen este prevalent și supravalent, cel de-al doilea este subvalent. Expresiile de supravalent și subvalent pot induce în eroare, dacă asimilăm raportul de «forță» cu raportul de «valoare». Există un termen mai «tare» decât altul, însă termenul recesiv nu are o semnificație mai «slabă». Factorul recesiv, deși este subordonat, are o semnificație existențială mai înaltă, de exemplu, materia domină spiritul, care este recesiv, dar spiritul are o semnificație majoră și tot așa la celelalte dualisme”. Cf. Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Editura Eminescu, București, 1983, p. 55.

percepții și reprezentări derivate din percepții). Ne reamintim, totodată, că „a exista” („realul”) este un mod al lui „a ști”. Prin urmare, Noica corelează cunoașterea cu obiectivitatea, văzută ca intersubiectivitate, acord între conștiințe, și nu cu adevărul, adecvarea conștiinței cu existența, plecând de la primatul lui „a ști” în raport cu „a exista”.

De pe această poziție fenomenologică, a vederii dinăuntru a individului, Noica se detașează de Aristotel, atât în *De Caelo*..., cât mai ales în *Schiță*..., printr-o critică ce astăzi, după interpretarea heideggeriană a Stagiritului, pare a fi mult prea severă, dacă nu chiar exagerată. Oricum am evalua azi această atitudine – detașarea de Aristotel, în fond o constantă a întregii vieți filosofice a lui Noica –, critica gândirii Stagiritului este în acord cu premisele filosofiei lui Noica. Ca adept al unei filosofii a conștiinței și al unui idealism asumat, Noica nu s-a împăcat cu filosofia lui Aristotel pentru „realismul” ei²⁵⁰, pentru ceea ce Noica numește primatul ființei: „Nimic nu dezmințe, ba totul întărește primatul ființei în gândirea aristotelică... ființa este adevăr, deoarece e cauză de adevăr. De aceea misiunea oricărei științe este să își ridice privirea către ființă.”²⁵¹

Cum spuneam, preferința aproape exclusivă pentru „filosofia mare” a lui Platon și opunerea acesteia „filosofiei de liceu” a lui Aristotel vine în conflict cu audiența de care se bucură Aristotel, mai ales după ce Heidegger s-a considerat cu modestie un comentator al Stagiritului. Există interpretări, inclusiv ale unor filosofi români, care demonstrează, cu argumente irefutabile, că la Aristotel „metafizica

²⁵⁰ Termenul „realism” are în gândirea de tinerețe a lui Noica o ambiguitate sistematică. El desemnează, pe de o parte, toate orientările materialiste, empiriste și senzualiste etc., care sunt filosofii ale obiectului, existenței sau ființei (înțeleasă naturalist). Pe de altă parte, numai orientările idealiste, cele care pleacă de la subiectivitatea umană, sunt cu adevărat realiste, pentru că „realul” poate fi atins numai de conștiința însăși, întrucât el este un obiect interior ei. „A fi real” ține de o semnificație a conștiinței, și nu de o dimensiune a lumii văzută ca un „în sine” fără prezența conștiinței. A fi „real” ține de ceea ce tematizează conștiința.

²⁵¹ Constantin Noica, *Schiță*..., p. 99.

ființei nu este decât o parte a metafizicii spiritului – și nu invers”²⁵². Cum evaluăm această situație? Răspunsul ni-l dă chiar Noica în *Concepte deschise...* sau în *Schiță...*, prin opțiunea pentru istoria filosofiei ca *ingenium perenne*, ca istorie subiectivă. Important este să te situezi în „curentul de viață al spiritului”, adică să vezi istoria gândirii ca pe ceva viu ce se dezvoltă pe măsură ce înaintează în istorie. Importantă este coerența cu sine a ordonării faptelor de gândire și apoi, de pe această platformă, trebuie să ne chestionăm asupra cuceririi obiectivității. Până la urmă, trebuie să ne obișnuim cu faptul că și în filosofie există preferințe, mai ales dacă vrem ca logica internă a actului de filosofare să fie în acord cu logica vieții înseși ca sistem de alegeri.

Revenind la firul argumentației, trebuie spus clar că logica deductivă, respectiv teoria raționamentului și principiile logice pe care se fundează întreaga teorie aristotelică a gândirii formale, pe scurt, logica clasică, nu este negată de Noica, ci doar limitată la domeniul ei de aplicație. Pe linie kantiană și hegeliană, Noica face distincții între facultăți ale gândirii care sunt guvernate de principii distincte și autonome în „genul” lor. Distincția frecventă care apare acum, în perioada tinereții sale, este aceea între conștiința cunoscătoare și conștiința trăitoare, unificate prin ideea direcționalității, a intenționalității sau intenționalității. Conștiința, indiferent de modul în care este

²⁵² A se vedea: Ștefan Vianu, *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*, București, Editura Humanitas, 2005, p. 190. Întreaga lucrează deoalează structura internă a principalelor etape ale metafizicii spiritului în filosofia occidentală, inspirată, argumentează conștient autorul, de cartea a X-a a *Metafizicii* lui Aristotel (capitolele 7 și 9 ale cărții) și de capitolele 4 și 5 din cartea a III-a tratatului *Despre suflet*. Sunt analizați pe această filieră a metafizicii spiritului Plotin, Scotus Eriugena, Meister Eckhart și Hegel. Am fi tentați să întrebăm: cine are dreptate? Care interpretare este corectă? Ambele, este răspunsul! Cu toate că atât Noica, cât și Ștefan Vianu folosesc același termen, „spirit”, contextul de înțeles din expresia „metafizica spiritului” este diferit. La Noica, „metafizica spiritului” are în vedere, în exclusivitate, spiritul uman ca principiu ce însufleștește gândirea omului, iar intelectul divin „este” doar în măsura în care devine o temă a gândirii, în vreme ce, la Ștefan Vianu, „metafizica spiritului” se referă la relația intelect divin–intelect uman, în condițiile în care modelul intelectului uman se află în cel divin.

întrebuințată, în ordine teoretică ori morală, este totdeauna o conștiință a ceva; acel ceva, obiectul conștiinței, este „este-le”, văzut ca sens și semnificație. Or, problemele pe care le ridică acest mod de a vedea conștiința, în principal problema intersubiectivității și a cuceririi obiectivității, sunt, firește, de altă natură decât cele ridicate de Aristotel la nivelul *gândirii formale*: „Prin proprietatea aceasta a filosofiei (filosofia privește ființa ca ființă, n. n.) se explică, după Aristotel, unele dintre temele și însărcinările ei. De exemplu, cercetarea tuturor principiilor gândirii – și va fi vorba de cercetarea principiilor logice, nu de modalitățile principale ale conștiinței cunoscătoare (de pildă, în cazul categoriilor, nu problema platonice a amestecului lor, nici problema kantiană a deducției și funcției lor transcendente, ci descrierea și defnirea lor îl vor interesa pe Aristotel) – îi revine filosofiei. Cel mai sigur principiu dintre toate, principiul contradicției, cum îl numim noi astăzi, revine, după gânditorul antic, în chip explicit filosofiei, căci e legat de ființă. Îndreptățirea sa nu o dă nimeni altcineva decât existența.”²⁵³

Noica nu neagă datele gândirii formale teoretizate de Aristotel, principiile logice, teoria silogismului, schemele de raționare etc., ci limitează domeniul lor de aplicare, punând sub semnul întrebării *legitimitatea* argumentării aristotelice în această problemă. Dacă în viziunea lui Aristotel principiile logice nu sunt ale spiritului, ci ale existenței, înțeleasă naturalist, realist, iar „a exista” este o formă a lui „a ști”, atunci cum devin ele reguli necesare de conduită ale spiritului? Cam în acești termeni ar putea fi rezumată, pe scurt, obiecția lui Noica la universalitatea și necesitatea respectării principiului noncontradicției.

În concluzie, Noica este un gânditor dialetheist și prin faptul că limitează *aria* de aplicare a principiului noncontradicției. Mai mult decât atât, întreaga sa filosofie de tinerețe este dialetheistă, întrucât Noica este interesat, precum Platon, de modul în care dialetheii (categoriile, noțiunile prime) sunt în „mișcare”, se amestecă în „substanța” lumii cu lume cu tot, cum aceștia produc anumite combinații, cum se deduc unii din alții ori cum în fiecare dualitate se

²⁵³ Constantin Noica, *Schiță...*, p. 100.

regăsesc toate celelalte dualități în același cerc al conștiinței etc., și nu de radiografierea, clasificarea și stabilirea unor raporturi logice între termenii primi (așa cum ar proceda un gânditor ce lucrează sub inspirație artistotelică, cum este de pildă Mircea Florian). Prin urmare, conchide Noica, Aristotel nu trebuie luat în seamă, pentru că realul, ființa, este un mod al lui „a ști”, iar principiul noncontradicției, în linie aristotelică, nu are de-a face cu spiritul, cu principiul care însuflețește gândirea. Spiritul fiind simultan Unu–Multiplu, însăși viața sa este contradicție. Spiritul este, am putea spune, „contradicția însăși”.

Principiul noncontradicției, ce pare de neocolit pentru că doar el asigură, în conformitate cu prescripțiile logicii clasice, *coerența* într-o argumentație, este „depășit” de gândirea dialetheistă a lui Noica prin ideea autodinamismului gândirii. În mod paradoxal, poate, Noica depășește principiul noncontradicției, dar nu-l încalcă niciodată. Noica este, cum am remarcat de atâtea ori, consecvent și coerent cu sine, calități ce survin doar dintr-o gândire care respectă în mod neabătut principiile gândirii și toate celelalte legi formale ale gândirii. Depășirea dialetheistă a principiului noncontradicției se face la Noica cu respectarea neabătută a acestui principiu. Cum e posibil să respingi ceva ce deja ai acceptat? Ce înseamnă până la urmă „a depăși”? Răspunsul este simplu și, firește, coerent. „A depăși” înseamnă, banal vorbind, a lăsa în urmă, a merge *continuu* mai departe. Depășirea are sens numai pentru ceea ce e în mișcare. Prin urmare, la nivel de înțeles, depășirea este un nume al mișcării *neîntrerupte care înglobează, al producerii noului*.

Rezumând, Noica este dialetheist, cum de altminteri ar trebui să fim cu toții, pentru că filosofia sa a spiritului pleacă de la starea de fapt a mișcării gândirii. A gândi este o acțiune, este o „faptă” a minții noastre, ceva viu care ține de faptul că noi existăm ca indivizi conștienți. În stare de veghe, dacă prin accident gândirea se oprește din activitatea ei de flux continuu, atunci ne pierdem conștiința de sine, iar gândirea nu mai există. Modul de a exista al gândirii este chiar activitatea ei, faptele ei. Ea funcționează chiar și în somn. Ea nu

este ceva, o entitate, ci o funcție a vieții, ceva care se mișcă neîncetat într-o direcție ce-și are principiul în felul de a fi al vieții.

Prin urmare, gândirea este o activitate ce ne conduce într-o direcție pe care nu o anticipăm pe deplin niciodată. Care este fapta principală a gândirii? Faptul că ea gândește, faptul de a-l produce pe „eu știu!” Activitatea ei fundamentală este că produce „știință”, „obiecte”, „realitate”, „lume”, adică înțelesuri. De aceea Noica, în orice analiză, nu acceptă decât primatul gândirii, al conștiinței, primatul lui „a ști”. Dar care este direcția gândirii? Nu o cunoaștem niciodată pe deplin, pentru că ea produce din sine noul, ceea ce nu e anticipat în totalitate niciodată. În acest caz, gândirea se identifică cu creația. Gândirea este creație. În acest înțeles al gândirii, ca realitate vie, misterioasă, ce se conduce după „legi proprii”, aplicarea principiului noncontradicției este o operație fără sens. Gândirea în mișcare poate fi *doar* descrisă, nu și explicată în genul exactității științifice, pentru că structura ei intimă este creația, iar aceasta, la rândul ei, este dialetheistă. Structura ei contradictorie, pe care o detectăm în noi înșine prin faptul că punem în acțiune clipă de clipă noțiunile prime, categoriile organizate polar în jurul dualității formale Unu–Multiplu, îi asigură dinamismul interior și inepuizabilitatea actelor. Concluzia pe care o extragem derivă cu necesitate logică din premisele și conținutul argumentării: când avem în vedere gândirea vie, principiul noncontradicției este continuu depășit și, prin urmare, raza sa de acțiune nu ajunge până la mecanismele gândirii vii.

În schimb, dacă avem în vedere gândirea formulată, gândirea încorporată în toate tipurile de judecăți și propoziții enunțiative, ansamblurile de propoziții relative închise la anumite principii, adică teoriile gata constituite, atunci apelul la principiul noncontradicției ține de un comportament intelectual elementar. În acest orizont al gândirii formulate, principiul noncontradicției este „la el acasă” pentru că pe el se fundează întreaga coerență a gândirii cu ea însăși. Aici este terenul în care se pot aplica „exactitățile”, procedurile de analiză logică și conceptuală care pot determina și corecta greșelile pe care gândirea, în exercițiul ei, nu le poate evita.

Prin urmare, metodele și procedurile de cunoaștere filosofică sunt diferențiate în funcție de cele două registre de gândire. La nivelul gândirii vii, metoda aplicată este, firește, descrierea fenomenologică a faptelor contradictorii ale conștiinței prin procedurile specifice ale vederii dinăuntru – vorbim în principal de proceduri hermeneutice –, în vreme ce la nivelul celuilalt registru, al gândirii formulate, se aplică metode analitice și proceduri de extracție conceptual-logice. Pentru a utiliza terminologia metafilosofică actuală, Noica, precum maestrul său Nae Ionescu, a mobilizat în expunerea propriilor viziuni asupra lumii atât metode și procedee specifice filosofiei continentale, cât și orientării analitice. Noica aparține, așadar, simultan ambelor stiluri de filosofare, pe care noi astăzi le percepem în disjuncție, orientări topite într-o filosofie a conștiinței și creației umane. Faptul aceasta, al coapartenenței la cele două stiluri de gândire, continental și analitic, este pus și mai bine în relief în segmentul de gândire identitară, cel de-al doilea pol al gândirii de tinerețe a lui Noica. Cum vom remarca, în acest univers identitar hotărnicit de „aria și zarea conceptuală” a filosofiei „spiritualității românești”, gândirea de tinerețe a lui Noica se împlinește, prin unificarea tuturor perspectivelor, într-un *proiect antiesențialist* transformat într-o grilă de lectură a culturii (reflexive) românești producătoare de sensuri universale.

Terenul logicii non-explozive care reprezintă, cum spuneam, ordinea subiacentă a gândirii lui Noica în tinerețea sa, dialetheismul lui metodic, este exprimat mai „tehnic” într-un articol intitulat *Notă despre principiul contradicției*, apărut în *Izvoare de filozofie* în 1943, în fapt un comentariu prilejuit de editarea *Cursului de logică* al lui Nae Ionescu, îngrijit împreună cu prietenii săi, Constantin Floru și Mircea Vulcănescu, articol ce sintetizează oarecum perspectiva prezentată până acum, dar care aduce și unele precizări privind distincția între gândirea vie și gândirea formulată.

Nu vom recenza acest articol și nici nu vom formula obiecțiile ce pot fi făcute în legătură cu percepția destul de simplificată pe care o avea Noica, în acel moment, în legătură cu teoria termenilor

particulari și negativi în contextul în care susține că principiul noncontradicției are aplicabilitate *doar* în raporturile formale dintre judecăți. Important însă de reținut este ideea că întreaga disciplină a logicii ca teorie a gândirii corecte ori ca teorie a raționamentului (inferenței) trebuie să se fundeze, în viziunea lui Noica, pe o „experiență de gândire” analog discursului teoretic al esteticii care se fundează pe o „experiență a frumosului”. Așa cum putem vorbi *cu sens*, doar aposteriori, despre o anumită specie a frumosului, *numai* după ce l-am trăit într-o experiență emoțională – nu putem evalua estetic, de pildă, o anumită interpretare a *Imperialului* lui Beethoven înainte de a asculta concertul – tot astfel și logica trebuie văzută ca dând seama despre faptul de gândire trăit într-o conștiință individuală. Prin urmare, logica nu trebuie să tematizeze *doar* problemele și conceptele pe care ea însăși le-a formulat și le-a produs odată cu constituirea ei ca disciplină de sine stătătoare. Ea nu este știința logicului pur ce ține cont doar de raporturile *formale* dintre „precipitatele gândirii”, conceptele și judecățile ce se formează prin conexiunea lor, făcând abstracție de *actele* vii ale gândirii, de gândirea în act. Limbajul logicii nu trebuie să fie *doar* autoreferențial, ci dimpotrivă, „logica și construcțiile ei au sensul de a fi despre altceva. Să nu spunem chiar că logica e o știință descriptivă: că ar descrie naturalist gândirea formulată. Dar chiar dacă nu face decât să *reflecteze* experiența de gândire și să dea socoteală de ea, logica nu e o știință a logicului pur, ci știința unui real: faptul de gândire... Căci există ceva concret: faptul de gândire. Așa cum există o experiență a frumosului și pe baza ei se constituie estetica, există o experiență de gândire, iar pe baza ei se constituie logica. Oricât de rarefiată ar fi, logica trebuie să exprime viața aceasta a spiritului. Orice logică e angajată în ceva, căci e desprinsă dintr-o experiență concretă. Odată «gândirea formulată», firește, îi poți vedea schema, adică o poți analiza logicicește»²⁵⁴.

²⁵⁴ Constantin Noica, *Notă despre principiul contradicției* în vol. *Echilibrul spiritual. Studii și eseuri*, ed. cit. pp. 254-255.

Atitudinea negativă a lui Noica, se remarcă, nu este împotriva logicii, ci împotriva orientării ei într-o direcție unilaterală în care tematizarea își are izvorul în problemele *interne* ale logicii ca tip de preocupare intelectuală desprinsă de procesele reale de gândire și, deopotrivă, în limbajului construit de logicienii înșiși. Logica devine astfel o activitatea care și-a pierdut obiectul real, faptul de gândire, „ceea ce se petrece efectiv în gândire”, concentrându-se pe analizele formale ale unor limbaje artificiale, cum se întâmplă și în cazul principiului noncontradicției. Căci ce este, se întreabă Noica, *non-A* în raport de *A*, dacă nu o perspectivă a lui *A*, un construct formal între care putem stabili mai multe legături logice decât cele de excludere reciprocă care ar putea epuiza un întreg? Și în fond, ce înseamnă particula *non* din presupusa relație de contradicție *A* și *non-A*? Argumentând că particula *non* indică o direcție, Noica slăbește tensiunea presupusă a fi de excludere reciprocă între *A* și *non-A*, indicând, pe lângă această relație logică, și alte trei tipuri de relații posibile asupra cărora nu vom insista.

Reținem însă faptul că obiecțiile lui Noica privind valabilitatea universală a „exploziei” sunt de fond, firește, dacă acceptăm relevanța distincției dintre judecata ca *act* al gândirii și judecata ca *produs* al gândirii și, pe această bază, dacă acceptăm și o discuție despre relevanța diferită a sensului contradicției în cele două registre diferite de ființare ale procesului judecării (act și produs). Apoi, trebuie să reținem că metoda dialetheistă ține de ordinea lăuntrică a gândirii lui Noica și că asumarea contradicției ca principiu metodic de înaintare a gândirii către propriile sale temeuri prin producere continuă de sens nu este la rândul ei contradictorie. Doar gândirea comună este bivalentă și „explozivă”, iar a-l judeca pe Noica din perspectiva acestei gândiri este un act profund nefilosofic. ”Nu este o preocupare gratuită aceasta de-a distinge viața de logică și de-a oferi logicii o cuprindere mai mare și calități mai variate decât n-a avut până acum. Și, de fapt, exercițiile noastre în acest sens nu privesc întru nimic disciplina aceea care didacticește se numește logică. Logica noastră s-a vădit că o necesitate formală sufletească, ca un instinct de libertate și ca un tribut de forță la realizarea deplină a lumii...”²⁵⁵

²⁵⁵ Constantin Noica, *Logica națională*, în vol. *Echilibrul spiritual. Studii și eseuri*, ed. cit. pp. 38-39.

Capitolul III

SPIRITUALITATEA ROMÂNEASCĂ – TEMATIZĂRI LOGICO-ONTOLOGICE

1. Preliminarii. Către o abordare ontologică a culturii

Gândirea de tinerețe a lui Noica este unitară și simultan orientată enciclopedic: preocupările filosofice din această perioadă pot fi văzute ca tot atâtea fațete dialetheiste ale descrierii Unului multiplu al spiritului prin aplicarea consecventă a metodei vederii dinăuntru a individului. Gândirea lui Noica din această perioadă este, cum am argumentat, o ontologie de factură fenomenologică în care tematizările filosofice ale sensului sunt de prim-plan. Problema creației și producerii sensului, problema constituirii și întemeierii intersubiectivității, problema cuceririi obiectivității, iată nucleele de înțelegere a gândirii lui Noica din tinerețea sa.

Pe scurt, programul neoclasic al filosofiei noiciene timpurii este ontologic în măsura în care toate dimensiunile gândirii sale sunt derivabile din asimilarea Unului multiplu cu spiritul ca formă de viață. Primatul ontologiei în toate abordările sale filosofice este recognoscibil și de prim-plan și în analizele gândirii românești puse în conjuncție cu o înțelegere filosofică a culturii românești, văzută în unitatea multiplicității sale (cultură tradițională și cultură savantă).

Prin urmare, în acest sens *ontologic* trebuie înțelese și scrierile numite generic „identitare” sau „idiomatice”, prin care Noica scrutează unitatea și identitatea din multiplul conștiinței de sine românești, atât din perioada tinereții, cât și din aceea a maturității depline.

Impulsul existențial pentru astfel de preocupări identitare își are rădăcina în formula personalității lui Noica, fiind un răspuns de echilibru interior la marile dileme generate de existența a „două Români”, cum spunea Mircea Vulcănescu: a două idei despre om, a două inserții contradictorii a omului românesc în cosmos, dileme ce au fracturat unitatea „tinerei generații”. Noica a fost preocupat, ca toți intelectualii români ce și-au asumat în mod voluntar responsabilități comunitare, să-i pună pe români în acord cu ei înșiși și cu propria lor

cultură sfâșiata lăuntric după întâlnirea cu valorile spiritualității Vest-europene. În fond, nu a existat și nici nu va exista vreodată un intelectual *român* care să nu resimtă în propria sa conștiință reflexivă tensiunea între „tradiția internă” și „tradiția externă” a culturii românești, tensiune care produce dezechilibre interioare ce pot primi rezolvări *doar* prin răspunsuri personale.

Firește că scrierile identitare ale lui Noica ne pun în față răspunsul său personal la aceste provocări existențiale. Cu toate acestea, cum vom remarca, în multe privințe, răspunsul său poate fi și al nostru în măsura în care reflecția rațională devine, precum la Noica, dominantă în raport cu orice alte considerente subiective. Pe de altă parte, viziunea identitară proprie lui Noica are valoarea unei răsturnări de perspectivă (a unei „revoluții copernicane identitare”), ceea ce ne îngăduie să operăm, când vorbim despre fundamentele filosofice ale identității românești, cu scizura: „înainte de Noica” – „după Noica”.

Conținutul acestei răsturnări de perspectivă poate fi exprimat simplu: analizele identitare sunt noologice (spirituale) și au loc în interiorul *aceleiași* conștiințe de sine. Descrierile interconexiunilor între conștiința de sine și conștiința de altul în interiorul *aceleiași* conștiințe de sine constituie prescripția metodologică a acestei răsturnări.

Prin urmare, „după” Noica, în ordine *filosofică*, identitatea românească nu mai poate fi concepută, coerent și întemeiat, în termeni de: etnic, „caractere naționale”, „naționalitate”, „comportament etnic”, „psihologie etnică” etc., ci în termeni de „spirit” și „spiritualitate”, plasați în corelații ontologice de tipul Unu multiplu al spiritului în *interiorul* conștiinței de sine românești. Subliniem încă o dată, în ordine filosofică, de la Noica încoace sistemele de identificări de tip esențialist, exprimate în enunțuri de tipul: „românii sunt...”, trebuie să treacă în plan secund în favoarea analizelor noologice și conceptuale de tip identitate–alteritate. Obiectul analizei trebuie deplasat de la „a fi” la „a ști”, fie în orizontul *aceleiași* conștiințe de sine românești, fie în orizontul investigațiilor terminologice și conceptuale specifice abordărilor analitice ale limbajului. În enunțuri de tipul: „românii sunt...” ori „românii nu sunt...”, noi nu avem de-a face cu entități identificatoare, ci cu „teme ale gândirii”. „A exista ca român”, într-un

fel sau altul, nu trimite la ceva „substanțial”, ci la trăiri ori acte ale conștiinței intenționale ce tematizează această stare în interiorul ei. „A fi român” este o temă a gândirii, și nu „ceva” ce există în absența conștiinței cunoscătoare și trăitoare. Prin urmare, conștiința este chestionată în legătură cu faptul de a fi (român), pentru că „a fi” este o „temă a conștiinței”. Vom reveni pe larg asupra acestor distincții.

Întrucât există în jurul scrierilor identitare ale lui Noica un halou de neclarități mai vechi și mai noi produse de o serie de interpreți, câteva observații preliminare se impun.

*

Prima observație este de natură terminologică. Prin „scrieri identitare”, „scrieri idiomatice” sau „filosofie identitară” („gândire identitară”), înțelegem tematica acelor articole, studii, cărți și luări publice de poziție (jurnal, conferințe etc.) în care, în mod *manifest*, C. Noica investighează individualitatea culturii românești, identitatea din multiplicitatea manifestărilor conștiinței de sine, specificul românității în lumea culturilor europene în contextul descrierii experienței alterității și, deopotrivă, *sensul* unei gândiri românești în orizontul mai larg al sensului unei filosofii universale. Pe scurt, când vorbim despre „scrieri identitare”, „scrieri idiomatice” sau „filosofie identitară” („gândire identitară”), avem în vedere *perspectiva ontologică* pe care o propune Noica spiritualității românești (culturii românești ca Unu multiplu valoric).

Plecând de la premisa că cea mai importantă relație de cunoaștere este dată de raportarea la sine, atunci gândirea identitară este în același timp actul continuu de reflecție îndreptat de gândire asupra-și și rezultatul ce derivă din această întâlnire cu sine. Gândirea identitară este o gândire despre sinele individual și lărgit ce deține în el însuși alteritatea.

Opera de scrutare a identității românești, a Unului din multiplul conștiinței de sine românești, gândită solidar cu sensul unei filosofii românești, constantă a filosofiei lui Noica din tinerețe până la sfârșitul vieții, este exprimată sistematic în lucrările: *Pagini despre sufletul românesc* (1944), *Rostirea filosofică românească* (1970), *Creație și*

frumos în rostirea românească (1973), *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii române* (1975), *Sentimentul românesc al ființei* (1978), apărute în timpul vieții sale și într-o serie de studii, articole, eseuri și conferințe, risipite în presa culturală interbelică și adunate, de la începutul anilor '90, în volume distincte, îngrijite de filosoful și editorul Marin Diaconu: *Semnele Minervei. Publicistică, I 1927–1929* (1994), *Între suflet și spirit. Publicistică, II 1930 – iunie 1934* (1996), *Moartea omului de mâine. Publicistică, III iulie 1934 – iunie 1937* (2004), *Echilibrul spiritual. Studii și eseuri, 1929–1947* (1998), *Despre lăutărism* (2007). Repertoriul de investigații pe tema înțelegerii de sine românești s-a îmbogățit apoi, postum, prin apariția unei lucrări inedite, *Manuscrisele de la Câmpulung. Reflecții despre țărănime și burghezie* (1997). Totodată, în același orizont de preocupări identitare, trebuie introduse și reeditările cu adăugiri de genul: *Istoricitate și eternitate. Repere pentru o istorie a culturii românești* (1989), *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru* (1992), *21 de conferințe radiofonice, 1936–1943* (2000), *Introducere la miracolul eminescian* (2003).

Criteriul ce îngăduie ca aceste lucrări diferite să fie grupate într-o unitate este dat de faptul că în întreaga listă detectăm, în contextul culturii române, într-un mod sau altul, raportări ale *ego*-ului individual la experiența alterității, *ego* care găsește în sine ceva mai adânc decât el însuși, raportări ale individului românesc la conștiința de sine românească (la ființa comunitară din ființarea sa individuală), în sfârșit, raportări ale conștiinței de sine românești la alteritatea din ea însăși, reprezentată de alte culturi, rezultatul sistematic al acestor raportări împlinindu-se într-o construcție teoretică identitară, parte integrantă a gândirii ontologice a Unului multiplu al spiritului.

În toate aceste lucrări cultura română este „văzută” de Noica în sens fenomenologic, *față către față*, în conjuncție cu marile culturi cu tradiție filosofică, cu precădere acele culturi care erau prezente și în România, în configurația culturii savante, nu numai la ele „acasă”. Este vorba despre culturile vii în conștiința de sine românească, la rândul ei un elaborat european, cele care au contribuit la „deșteptarea” conștiinței de sine românești prin experiențele interioare ale alterității. Riguros vorbind, în aceste lucrări întâlnim o descriere a experiențelor

conștiinței de sine românești *aparținând lui Noica*, experiențe survenite din contactul cu alteritatea reprezentată de alte culturi.

Plecând de la premisa că unitatea gândirii lui Noica ține acum, după devoalarea din interior a gândirii sale, de domeniul evidenței – acesta fiind, oarecum, laitmotivul prezentei cărți –, nu ne vom angaja în sterila polemică a raportului dintre național și universal în gândirea lui Noica, „hrana uscată”, fără excepție, a tuturor abordărilor ideologice. A vorbi despre un Noica tăiat în două și analizat separat de Noica însuși ca întreg, un Noica care este contrapus unui alt Noica, așadar a încerca să-l înțelegi pe Noica cel viu plecând de la doi Noica, unul „european” și „universal”, și un altul „naționalist” ori „idiomatic”, ține de o operație similară cu disecția unui cadavru, realizată cu scopul de a-l readuce la viață. Este, în fond, o veritabilă procedură marxistă care interpretează istoria în termeni de „elemente viabile” și „neviabile” în gândirea unui filosof sau a altuia. Acest partizanat intelectual, reflex al luptei de clasă, „e *cu* noi sau e *ca* noi” vs. „altfel decât noi” și „împotriva noastră”, nu este, firește, exercițiu filosofic de cunoaștere, ci banal mijloc public de promovare a intereselor meschine ale unor „comentatori” atenți cu toții la strategii de „promovare a imaginii” aducătoare de succes social și instituțional.

Că există o tensiune între lucrările „universaliste” și lucrările „idiomate” ale lui Noica, semnalată cu vigoare de Gabriel Liiceanu, este un fapt indubitabil.²⁵⁶ Numai că această tensiune este *filosofică*,

²⁵⁶ În capitolul *O tensiune nerezolvată: idiomate și universale*, Gabriel Liiceanu semnală: „Noica a încercat să evite această tensiune, afirmând că este important să lucrezi în și pentru cultura română cu mijloacele și valorile culturii universale. Nu este mai puțin adevărat că cele două laturi au rămas în opera sa într-o stranie exterioritate, lucrările ce le alcătuiesc rânduindu-se în două orizonturi distincte și autonome; pe de o parte, lucrări din istoria filosofiei europene, de metafizică, hermeneutică și logică, ce văd un adevărat cult pentru filosofia elină și filosofia clasică germană... pe de altă parte, lucrări ancorate în exclusivitate în fenomenul autohton și având toate în titlu cuvântul «romănesc»... Ridicolul de primă instanță la care se expune o asemenea abordare este limpede. Poate oare filosofia – care de la greci și până astăzi a rămas un exercițiu în marginea universalului și care, în momentele ei mari se ferește și de antropologie, preferând să vorbească nu în numele unei rațiuni umane, ci al uneia în general... valabilă deopotrivă pentru oameni îngeri și zei – să coboare până într-atât în regional, încât să vorbească de la nivelul și în numele spiritului unei nații?”; Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, București, Editura Humanitas, 1996, pp. 276–277.

întrucât ea ține, cum subliniază Gabriel Liiceanu, de *legitimitatea* unei practici filosofice care *trebuie* să fie în acord cu filosofia însăși, ca o cercetare a universalului. Interpretarea acestei tensiuni într-un mod ideologic, fără justificări de natură metodologică, într-un mod tipic naivității conștiinței comune – ce consideră că punctul din care ea privește nu poate fi la fel de eronat ca și erorile pe care consideră că le denunță –, așa cum au făcut Brădățan, Laignel-Lavastine și atâția alții, este îndoielnic că poate produce noi perspective de înțelegere. Prin urmare, evaluările unei tensiuni filosofice trebuie, în ordinea îndreptățirii compatibilității metodologice, să fie tot filosofice.

Cum evaluăm *filosofic*, aşadar, această tensiune între lucrările „universaliste” ale lui Noica și lucrările „idiomatice”, în condițiile în care Gabriel Liiceanu lasă problema deschisă? Oare Noica însuși și-a văzut propria operă într-o tensiune ireconciliabilă și, prin urmare, Gabriel Liiceanu semnalează doar o stare de fapt? Nu cumva grila de lectură și propriile sensibilități filosofice ale discipolului „văd” o scizură într-o gândire care este permanent unitară și în acord cu sine? Firește că în răspuns vom detecta implicit atât tipul de interes filosofic al întrebătorului, care se află el însuși în întrebare, cât și poziția din care el „vede”, cu metoda și instrumentele sale de investigație.

Dacă ar fi să ne plasăm inițial pe poziția lui Noica însuși, cum este și firesc, pentru că despre el vorbim aici, atunci trebuie să avem în vedere cele două răspunsuri corespunzătoare marilor perioade ale creației lui Noica: scrierile din tinerețe și scrierile din perioada maturității.

Gândirea lui Noica este, cum am argumentat continuu, unitară într-un sens dialetheist. Prin urmare, noi trebuie să privim această unitate într-o mișcare lăuntrică în sensul în care *ordinea subiacentă gândirii rămâne constantă, în vreme ce tematizarea dialetheilor este variabilă*. Precizând, gândirea lui Noica este unitară într-un sens dialetheist pentru că se fundează pe o metodă și o logică internă non-explozivă, aflată într-o mișcare dialectică de stingere a tensiunilor logice existente în universul termenilor primi, al formelor degradate ale Unului multiplu, cu scopul armonizării lor într-un tablou al *activității* spiritului însuși, ce se mișcă în cerc generând prin această activitate sens, noutate. Mișcarea gândirii lui Noica constă, aşadar, în faptul că analizele fenomenologice tematizează cupluri diferite de

dialethei. În consecință, gândirea dialetheistă a lui Noica este constantă prin metoda ei pe fondul schimbării continue a cuplurilor dialetheiste ale căror raporturi de excludere reciprocă sunt descrise fenomenologic și „împăcate” în mișcarea spiritului către el însuși, ca Unu multiplu. Astfel, dialetheii, aflați inițial într-un raport logic de disjuncție exclusivă, sunt puși de Noica într-un raport de asimilare reciprocă prin trecerea unuia în celălalt, în condițiile în care fiecare rămâne în identitate cu sine. Disjuncția exclusivă devine astfel, prin „mișcarea” dialetheilor, disjuncție permisivă ori conjuncție, ceea ce-i permite gândirii producerea unei stări de coerență cu ea însăși.

Aceasta ar fi *rezolvarea de principiu* a tensiunii semnalate de Gabriel Liiceanu: fiind vorba despre o gândire dialectică, în mișcare, ce-și asumă contradicția pentru a o depăși continuu, atunci trebuie căutată soluția în mecanismele de depășire pe care le propune Noica dualității „idiomatic” vs. „universal”. A spune că în filosofia lui se poate vorbi despre posibilitatea „eternizării” unui cuplu dialetheist, în cazul de față „idiomatic” vs. „universal”, înseamnă a te așeza în afara gândirii lui Noica însuși.

În ciuda acestei rezolvări de principiu, lucrurile sunt mult mai complexe și nu se opresc doar la nivelul abstract al unei caracterizări generale. Dacă privim opera lui Noica din perspectiva celor două mari perioade de creație, corespunzătoare tinereții și maturității sale filosofice, dăm peste o și mai mare dificultate. În ordinea gândirii identitare, avem doi Noica sau unul singur? Când vorbim despre tensiunea dintre „idiomatic” și „universal”, pe care Noica îl avem în vedere: pe cel din scrierile din tinerețe (să-l numim convențional Noica I), ori pe cel din scrierile de maturitate (să-l numim convențional Noica II)? Cumva, în contextul acestei tensiuni, avem în vedere *toate* scrierile identitare ale lui Noica, după principiul că nu există un Noica I și un Noica II? Dar mai înainte de accepta această ipoteză, nu trebuie să argumentăm existența unei unități a operei lui înainte de a postula existența acesteia? Apoi, nu este oare o falsă problemă, pentru că Noica pune întrebări la tinerețe pe care le rezolvă la maturitate?

Nu vom tematiza până la ultimele consecințe această problemă, ce se așază în chiar inima gândirii lui Noica, întrucât ar necesita elaborarea unei noi lucrări dedicate filosofului român, pe această

temă. În cele ce urmează, vom propune doar câteva scurte reflecții personale asupra dualității „idiomatic” vs. „universal”, ținând cont de *poziția* observatorului din perspectiva căreia se face evaluarea.

Dacă ne plasăm în orizontul ontologiei de tinerețe a lui Noica, atunci „idiomaticul” este, îndubitabil, numele unei generalități. „Cultura română”, „spiritualitatea românească” sunt generalități specifice, „specificități” cu care lucrează orice filosof interesat de domeniul valorilor și al faptelor de cultură (fapte de creație producătoare de nou), ce ni se înfățișează, *de facto*, în configurații stabile și relative închise la o limbă. Toate culturile sunt – indiferent de extensia sau de ierarhiile valorice mai mult sau mai puțin arbitrare pe care le facem noi –, în acest sens, „idiomatice”, ca forme ale multiplicității Unului identic cu sine. În consecință, pentru Noica I această tensiune „idiomatic–universal” este *doar* o fațetă degradată a dualității formale Unu–Multiplu, un caz particular al tensiunii metafizice „supreme” în care Unu *este* multiplu fără să-și piardă condiția sa de Unu. „Idiomaticul” este în acest caz o unitate, o generalitate, deci o formă de multiplicitate, căci se știe, unitatea nu este Unul.

Cum „stinge” Noica însuși această tensiune? În calitatea lui de gânditor dialetheist care lucrează *numai* cu noțiuni prime corelative – între care există permanent raporturi logice de excludere reciprocă (afirmarea unei noțiuni implică *ab initio* negarea celeilalte noțiuni cu care prima noțiune face un cuplu) –, cu *dialethei*, adică cu aspectele degradate ale Unului multiplu al spiritului, va *descrie* prin procedura mersului îndărăt, a transcendentalului, unitatea spiritului din multiplicitatea faptelor sale într-un drum ascensional către Unu ca spirit. „Revelația primordială a vieții spiritului”, expresia lui Noica din *Schiță...*, se realizează prin mersul îndărăt plecând de la „idiomatic”, în calitatea lui de multiplu unitar al spiritului. Procedura se desfășoară în funcție de poziționalitatea propriei conștiințe: a) propria cultură este analizată reflexiv, sub forma alterității din propria conștiință; b) culturile – ele însele unități ale unor multiplicități, așa-zicând „specificități” – pot sta *față către față*, caz în care conștiința de sine românească descrie în ea însăși alteritățile culturale. Prin urmare, totul se petrece în cercul propriei conștiințe individuale, a lui Noica însuși, pentru că „a fi ca alteritate” este o formă a lui „a ști”.

Dacă ne plasăm în ontologia de maturitate a lui Noica, vom constata că „idiomaticul” apare acum, în contextul rostirii (filosofice) românești, noul principiu de construcție al gândirii identitare care va lua locul „spiritualității românești” din scrierile de tinerețe. În această perioadă, gândirea ontologică a Unului multiplu al spiritului trece în fundal pentru a lăsa binomul „devenirea *întru* ființă” să ocupe prim-planul filosofiei lui Noica, „idiomaticul” urmând același traseu ascensional, devenind chiar condiție de posibilitate a lucrărilor „universaliste”. „Idiomaticul” devine acum element al principiului de construcție a lucrărilor „universaliste”, în măsura în care ele devin cu putință datorită virtuților ontologice înscrise în prepoziția românească „*întru*”, conectorul logic apt să producă sinteza dialetheistă între cele două mari filosofii ale lumii²⁵⁷: „*Întru* înseamnă și *în spre* și *în*; așadar, spune *nici înăuntru*, *nici în afară*, și una și alta; este un fel de *a nu fi în*, înțeles cu *a fi în*; sau mai degrabă, un *a fi în*, înțeles ca un *a deveni în*. Ca atare, el indică deopotrivă faptul de *a sta* și de *a se mișca în*, o odihnă care e și neodihnă, după care exprimă o *deschidere* către o lume *închisă*, măcar determinată, ori, sub un alt unghi, o *căutare* în sânul a ceva *dinainte găsit*.”²⁵⁸ De asemenea, particula *întru* a mlădiat și rafinat gândirea dialetheistă „universalistă” și „idiomatică”²⁵⁹ a lui Noica, pe care o tematizează în logica non-explozivă a lui Hermes, opusă logicii lui Ares: „În timp ce logica lui Ares este cea a războiului, logica lui Hermes ar fi a interpretării, să spunem. Prima logică așază partea în întreg, și de vreme ce întregul... reține totul pentru el, partea devenea o simplă variabilă, disparentă sau oricând gata să fie sacrificată. În logica lui Hermes însă partea... nu mai este

²⁵⁷ „Nu există decât două filosofii mari: filosofia greacă și filosofia idealismului german; filosofia ființei și filosofia spiritului. Iar ce e interesant e că amândouă s-au născut în marginea devenirii. Refuzând devenirea, filosofia greacă a găsit ființa. Integrând-o, cea germană a găsit spiritul. Poate că prima și ultima problemă a filosofiei e: curgerea, pierderea, viața”; Constantin Noica, *Jurnal filosofic*, București, Editura Humanitas, 2008, p. 29.

²⁵⁸ Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, ed. cit., p. 27.

²⁵⁹ „În *întru* am concentrat divinul, românescul, speculația, experiența mea de viață și nebunia mea”; Constantin Noica, *Carte de înțelepciune*, Ediție de Oana Bărnă, București, Editura Humanitas, p. 99.

indiferentă și revocabilă: ea este, de fiecare dată, o interpretare a întregului.²⁶⁰

Dar poate cel mai important lucru de semnalat sub raportul gândirii identitare este că, la maturitate, Noica preia programul hermeneutic de analiză a identității românești aparținând lui Vulcănescu, pentru a-și minimiza propriul program de analiză fenomenologică a „spiritualității românești”. Cu alte cuvinte, gândirea identitară a lui Noica I este fenomenologică, în vreme ce gândirea identitară a lui Noica II, pe urmele lui Vulcănescu, este hermeneutică. Noica I pune accentul pe descrierea fenomenologică a Unului multiplu al spiritului, în vreme ce Noica II face hermeneutica rostirii (filosofice) românești, adică interpretează ceea ce e *deja* interpretat ontologic de către limba română.

Dacă ne plasăm, în schimb, pe un punct de vedere exterior gândirii lui Noica (pe care, firește, ar trebui să-l precizăm mai înainte), atunci tensiunea dintre cele două tipuri de scrieri noiciene poate să însemne, în funcție de poziția observatorului, mai multe lucruri deodată.

Dacă, de pildă, evaluăm această tensiune între lucrările „universaliste” și lucrările „idiomatice” ale lui Noica cu ochii naivi ai gândirii comune care se împiedică la tot pasul de propriile sale limite și prejudecățile dogmatice ale faptelor de la sine înțelese, atunci Noica nu trebuie luat în seamă pentru că, nu-i așa, se contrazice sigur. Este absolut evident că de pe platforma unei atitudini naturale nu-i putem citi pe gânditorii dialetheiști care fac din încălcarea principiului noncontradicției axioma unei gândiri în mișcare, pe care o putem numi, generic, dialectică. În ordine metodologică, nu-l putem citi pe Noica aplicând naivitatea punctului de vedete natural de pe poziția unui realism de tip aristotelician. Trebuie îndeplinită, cum arătam, precondiția compatibilității metodologice.

Ei bine, plecând de la această observație, trebuie să admitem faptul că Noica este un filosof de construcție, și nu un comentator interesat de explicitări ale unei gândiri deja formulate. Gândirea sa este continuu într-o mișcare lăuntrică, iar clarificările terminologice

²⁶⁰ Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, în vol. *Devenirea întru ființă. Scrisori despre logica lui Hermes*. Studiu introductiv de Sorin Lavric, București, Editura Humanitas, 1998, p. 403.

care să asocieze semnificații cuvintelor înainte de le folosi sunt foarte rare. Prin urmare, semnificațiile terminologice sunt determinate de contextele de folosire a termenilor și devin din ce în ce mai precise pe măsură ce se conturează mai bine un mesaj la nivelul întregului construcției conceptuale. Prin urmare, a încerca să-l înțelegem pe Noica plecând de la înțelesul cuvintelor luate separat, și nu de la propoziții și fraze, înseamnă a rata șansa înțelegerii și interpretării. Drumul înțelegerii este de la mesajul întregului și al *ordinii* interne a acestui mesaj către înțelesul cuvintelor, și nu invers. Gândirea lui Noica poate fi înțeleasă, așadar, dacă ne plasăm pe propria sa poziție metodologică și refacem în mintea noastră drumul acestei gândiri. Elucidarea obiecțiilor formulate în legătură cu „idiomaticul”, de pe poziția lui Noica însuși, trebuie să aibă în vedere, *permanent*, faptul că Noica *nu este un gânditor substanțialist, ci funcționalist*. Prin urmare, el nu caută să determine „esențele” care stau în spatele cuvintelor, pentru că ele nu există. „A exista” este o formă a lui „a ști”, și, prin urmare, Noica lucrează cu fenomene și trăiri de conștiință pe care le descrie. „A fi obiect” ține de o tematizare a conștiinței ce devine reflexivă și metodică interogându-se asupra sensului pe care ea însăși îl instituie. Noica operează, așadar, cu fenomene în sens fenomenologic, și nu cu obiecte în sens substanțialist (realist): „Fenomen este, prin urmare, ceea ce se arată, în măsura în care se arată. Asta înseamnă, în primă instanță, că fenomenul este prezent el însuși ca atare: nu e reprezentat prin alt lucru, nu este vizat în mod indirect și nu este reconstruit într-un fel. «A fi fenomen» este, așadar, un mod de «a fi obiect», și anume unul privilegiat. Prin urmare, acest cuvânt nu spune încă nimic despre conținutul reic al obiectului și nu indică încă nici un domeniu obiectual anume. Cuvântul «fenomen» numește în mod privilegiat «a fi obiect».”²⁶¹

În acest sens, bun comun în familia fenomenologilor, folosește și Noica ideea de „fenomen”. Cum precizam, Noica mobilizează resursele de înțelegere ale conștiinței intenționale și – fără să mărturisească explicit, dar faptul este pretutindeni prezent – ale intuiției categoriale, piesele de bază ale oricărei abordări fenomenologice, pentru a le pune la

²⁶¹ Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutica facticității*, Traducere de Christian Ferencz-Flatz, București, Editura Humanitas, 2008, pp. 121–122.

lucru în propria sa filosofie a spiritului. În acest înțeles de „fenomen” trebuie să înțelegem „obiectele” pe care le desemnează *toate categoriile* (noțiunile prime, dialetheii) prinse de Noica în țesătura construcției sale filosofice. Vom înțelege acum că termenii dialetheiști „idiomatic” vs. „universal” vizează obiecte de conștiință, adică înțelesuri, și nu realități reice, susceptibile de a fi detectate senzorio-perceptiv. „Idiomatic” și „universal” sunt intuiții categoriale recognoscibile în propria noastră conștiință intențională atunci când reflectăm la multiplele straturi de înțelegere a modului de a fi om: individ, membru al unor totalități multiple în care el este înglobat ca ființă comunitară și culturală, membru al umanității generice. Noica nu privilegiază nici una dintre aceste situații existențiale ale omului, dobândite prin poziția lui în cosmos, ci, dimpotrivă, încearcă să le îndreptățească pe toate. „Idiomatic” și „universal” sunt *contraziceri în planul gândirii*, și nu opoziții reice, „reale”, ce aparțin unei realități care ar exista dincolo de om și de prezența conștiinței sale. În spatele termenilor „idiomatic” și „universal” nu se află „ceva”, o esență care ar subzista în „lucruri” și pe care Noica nu o surprinde corect prin actele gândirii sale, fiind îndreptățiți să-l criticăm. Pentru Noica, subliniem încă o dată, „a fi” e un mod al lui „a ști”. Acesta este înțelesul *filosofic* al cuplurilor dialetheiste cu care operează Noica. Faptul că aceste cupluri pot fi interpretate sociologic, antropologic, culturologic, ideologic etc. nu mai cade în sarcina filosofiei, cu toate că analiza reflexivă a tipului lor de interpretare este tot filosofică. Ca și în cazul celorlalte cupluri categoriale, dialetheii „a fi românesc” („idiomatic”) și „a fi universal” primesc același tratament filosofic de trecere a unuia în celălalt, de asimilare reciprocă și de armonizare în cercul viu al conștiinței. Ei nu pot fi ruși de gândirea lui Noica și tratați separat în alte contexte, pentru a-i reproșa apoi lui Noica că a fost inconsecvent cu sine. Mai degrabă o astfel de perspectivă interpretativă, scoaterea din context a gândirii lui Noica și aseasonarea ei cu practicile retorice ale minții, probează ea însăși inconsecvență logică și morală.

**

A doua observație pe care trebuie să o facem în legătură cu „scrierile identitare” („scrierile idiomatice”) se referă la *tipul* de

tematizare pe care-l propune Noica în aceste scrieri. Trebuie spus clar că în aceste scrieri, obiectul gândirii lui Noica, în ordine filosofică, este *intersubiectivitatea*, acordul între conștiințe, care este, se știe, problema tuturor problemelor filosofilor ce lucrează în cheie fenomenologică, acuzați continuu de solipsism. Cum s-a văzut, problema acordului între conștiințe, stabilirea condițiilor de posibilitate a producerii sensului (noului) și cucerirea obiectivității sunt cei trei versanți pe care vrea să-i cucerească filosofic, prin explicitare, Noica în tinerețea sa. Soluția pe care o propune în problematica intersubiectivității, a cercetării condițiilor de posibilitate a întâlnirii între ego-urile intenționale care reconstruiesc în ele însele lumea, precum monadele lui Leibniz, plecând de la conceptul de „spiritualitate românească”, un fel de analogon al conceptului de „acasă” al lui Heidegger, este prin potențialul ei de creștere, incitantă și astăzi. Un scurt ocol de context ar lămuri și mai bine lucrurile.

Tematizarea intersubiectivității ca soluție la solipsism este pusă, într-o formă dramatică, de părintele gândirii fenomenologice, de Husserl însuși, în *Meditații carteziene*, mai exact în cea de-a cincea meditație, *Dezvăluirea sferei transcendente de existență ca intersubiectivitate monadologică*: „Reducția transcendentă mă leagă de fluxul trăirilor pure ale conștiinței mele și de unitățile constituite prin actualitățile și potențialitățile lor. Atunci pare de la sine înțeles faptul că astfel de unități sunt inseparabile de *ego*-ul meu și că ele aparțin, prin urmare, înseși ființei sale concrete. Cum se prezintă situația cu celelalte *ego*-uri care nu sunt totuși niște simple reprezentări, niște simple obiecte reprezentate de mine, simple unități sintetice ale unui posibil proces de confirmare ce are loc în mine, ci sunt tocmai «ceilalți»?... din punct de vedere fenomenologic, problema referitoare la posibilitatea adevăratei cunoașteri transcendente, în primul rând referitoare la posibilitatea și la felul în care pot ieși din *ego*-ul meu absolut, pentru a ajunge la celelalte *ego*-uri care nu se află totuși cu adevărat în interiorul meu în calitate de alte *ego*-uri... Trebuie să vedem în ce mod, prin intermediul căror intenționalități, sinteze și motivații, se formează în mine sensul „*celuilalt ego*” grație experienței alterității și în ce mod se confirmă el ca existând și fiind prezent el însuși în persoană, în felul său. Aceste experiențe și rezultatele lor sunt fapte transcendente ale sferei mele fenomenologice. Cum aș

putea atunci să explicitez exhaustiv sensul existenței celorlalți altfel decât analizând aceste fapte?”²⁶²

Cum arătam în capitolele anterioare, Noica a cunoscut această lucrare pe care a și recenzat-o în 1933, în *Revista de filosofie*, prin scurte descrieri ale celor cinci meditații. Interesante sunt, în contextul de față, remarcile lui Noica în privința celei de-a cincea meditații: „... intersubiectivitatea merge mai departe, constituindu-se într-una transcendentală, în comuniunea intențională a faptelor... Așadar, nu poate fi vorba de solipsism, cu toate că tot ceea ce există pentru mine nu-și ia sensul existențial decât din mine.”²⁶³

Revenind, spre deosebire de Husserl, care caută un răspuns de principiu, apriori, privitor la condițiile de posibilitate a experienței alterității²⁶⁴, Noica optează pentru o descriere a modului efectiv de realizare a intersubiectivității. Nu este în obiectivul nostru să facem o analiză comparată între Noica și Husserl, purtători a două moduri distincte de a practica filosofia în cheie fenomenologică. Semnalăm doar două deosebiri fundamentale. Prima este legată de scop. În vreme de Husserl este interesat în a întemeia filosofia în mod științific (o filosofie ca știință riguroasă, ca temei pentru toate științele), cu preocupări centrate dominant pe tematizarea filosofiei cunoașterii științifice, Noica este un metafizician, un ontolog interesat să reinstituească în contemporaneitate calea originară, grecească de a face filosofie, într-o lectură fenomenologică și într-un program pe care l-am numit, cu precizările de rigoare, neoclasic. A doua deosebire este legată de metodă. În vremea lui Husserl problema metodei se identifică cu scopul inițial, reformarea filosofiei ca știință riguroasă

²⁶² Edmund Husserl, *Meditații carteziene. O introducere în fenomenologie*, Traducere, cuvânt înainte și note de Aurelian Crăiuțiu, București, Editura Humanitas, 1994, pp. 123–125.

²⁶³ A se vedea: Constantin Noica, *Méditations cartesiennes. Introduction à la phénoménologie*, în vol. cit., pp. 130–131.

²⁶⁴ „O fenomenologie elaborată în mod riguros construiește, așadar, *a priori*, însă cu o necesitate și o generalitate esențială riguros intuitivă – formele lumilor imaginabile; ea le construiește în cadrul tuturor formelor de existență imaginabile în general și în cadrul sistemului articulațiilor sale. Aceasta are însă loc într-un mod originar, adică în corelație cu *a priori*-ul constitutiv, cu cel al operațiunilor intenționale care le construiește”; Edmund Husserl, *Meditații carteziene...*, ed. cit., p. 194.

este posibilă doar prin aplicarea metodei fenomenologice, la Noica metoda este dialetheistă (dialectică) în măsura în care este și fenomenologică. Așa se explică în parte de ce Noica nu a simțit nevoia să tematizeze, în principiu, problema intersubiectivității pentru a indica care-i sunt condițiile de posibilitate, ci a făcut filosofie postulând existența ei dintru început. „... există în noi ceva mai adânc decât noi înșine. Nu cine ești interesează, ci care-ți este sinele. Căci sinele e mai vast decât tine... Întâi, sinele poate fi înțeles în *pasivitatea* eului, ca o conștiință mai adâncă a acestuia: ca familia lui spirituală, clasa, poporul, cultura, ceasul lui istoric. Este sinele ce stă sub semnul necesității și care adesea nu știe de *sine*. În al doilea rând, sinele poate ține de *alegerea* eului ca expresie activă a lui. Este ordinul în care te-ai încadrat, idealul tău, conștiința ta etică mai adâncă – libertatea ta. În al treilea rând, sinele poate fi expresia *lucidității* eului, și atunci el ține de libertatea care și-a aflat necesitatea... În toate aceste trei modalități, cum se ivește în istoria omului, sinele ne însoțește dintru început, în măsura în care *omul este dintru început o ființă comunitară* (s. n.).”²⁶⁵ Noica operează continuu în gândirea sa identitară din tinerețe cu aceste înțelesuri ale sinelui, chiar dacă abia la maturitate le adună într-un tot, pe măsură ce a simțit nevoia unor explicitări suplimentare rezultate din contactul intim cu graiul vechi românesc.

Prin urmare, intersubiectivitatea ține de condiția *ontologică* a ființei omenești, ca ființă vie. Ea este dată ca *temei* în ființa noastră identificată de Noica cu spiritul ca viață. Intersubiectivitatea este chiar condiția de posibilitate a existenței eului ca eu. Ea este prezumată ca prezentă în toate actele eului, fiind prealabilul din noi înșine către care mergem îndărăt pentru a o tematiza și a o face „să fie” prin cunoaștere. Intersubiectivitatea, de reținut, *nu este* o substanță, „ceva” care subzistă, ci o posibilitate, este viitorul nostru deschis către *orice* fel de experiențe. Intersubiectivitatea este sinele nostru ca posibilitate, ceea ce face posibil eul ființei individuale într-o triplă ipostază, *pasivitate*, *alegere* și *luciditate*, care, împreună cu eul astfel structurat, constituie comunitatea. Intersubiectivitatea este comunitatea, întregul

²⁶⁵ Constantin Noica, *Rostirea filosofică românească*, în vol. *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987, p. 13.

elementelor, iar ca întreg este ceva mai mult decât elementele. În ultimă instanță, intersubiectivitatea sau ceea ce e același lucru, comunitatea, este viață omenească care se „petrece” într-o lume omenească făurită de omul însuși. În această lume, nimic nu este predeterminat, pentru că ea există în măsura în care omul își păstrează condiția sa creatoare. Creația umană, sporul ontologic care nu a fost prevăzut în momentul creației divine, are punct de plecare și de sosire intersubiectivitatea (comunitatea).

În alți termeni, intersubiectivitatea este unitatea însăși din multiplul debordant al formelor de viață omenești. Totul se petrece, așadar, în interiorul intersubiectivității, al comunității noastre omenești, în formele noastre de viață date ca prealabil într-un ego individual. Noi suntem în interiorul vieții, iar aceasta ne conduce într-o direcție pe care o aflăm în noi înșine prin producere de sens. Aflăm de noi înșine, de comunitatea noastră de oameni, ca formă de viață, doar atât cât sens putem pune noi în noi înșine. Iată cum conștiința individuală a eului este dată împreună cu alteritatea sa cu tot. Eu sunt eu numai în măsura în care, din mine însumi, țâșnește ca sens alteritatea. Experiența fenomenologică este posibilă, iar monadele au ferestre. Întreaga lume interioară și exterioară mie se află în propria mea interioritate și așteaptă să fie descrisă prin creația mea, prin capacitatea mea de a produce sens. Intersubiectivitatea este viața care lucrează în noi într-o formă pe care trebuie s-o numim comunitate sau ceea ce este același lucru, dar numit diferit, umanitate. Comunitatea, umanitatea, intersubiectivitatea sunt nume ale universalului din om, universal adăpostit în fiecare individ uman, chiar dacă cei mai mulți dintre noi nu știu acest lucru. Cu fiecare individ, universalul își face încercarea. Prin urmare, „disputa” dintre „localiști” și „universalisti” are loc pe terenul atitudinii naturale naive care pleacă de la premisa că universalul este „ceva”, o substanță misterioasă pe care încă n-o putem preciza, ori că este dimensiunea „internațională” a unui element național văzut și el ca „ceva”, ca substanță.

Dacă la nivel ontologic intersubiectivitatea este numele vieții spiritului, viața specifică omului, condiția de posibilitate a tuturor faptelor omului, la nivel epistemologic, deci la nivelul faptelor de conștiință producătoare de sens, intersubiectivitatea (comunitatea) *preîncarcă cu înțeles* toate lucrurile înainte de a face ceva cu ele;

această preîncărcare este trăită în conștiința noastră ca „eu individual” dotat cu conștiință de sine, punct de plecare și de sosire a tot felul de experimentări ale lumii. Preîncărcarea înseamnă că eu-ul se află în lumea lui omenească dată ca posibilitate de explorare și experimentare internă și externă cu datele lui de fundal cu tot. Cunoașterea este, astfel, posibilă pentru că ea se mișcă în perimetrul cercului desenat de comunitate. Dar de aici nu trebuie să deducem că omul are o deținere prealabilă a adevărului pe care-l descoperă în sine, ori că închiderea cercului este o revenire a „aceluiiași-ului” nietzschean. Noica, după cum știm, respinge ipoteza cunoașterii bazată pe descoperirea a „ceva” ce este dat, și nu produs de conștiința însăși. Omul ca ființă creatoare produce în mod *actual* sens, pentru că în mod *potențial* poate să-l producă. Această posibilitate dată ca intersubiectivitate (comunitate) constituie un fel de „cadre ontologice” în *interiorul* cărora se produce sensul cu aceste cadre cu tot.

Viziunea filosofică a lui Noica este, cum am mai precizat, funcționalistă, și nu substanțialistă. Pentru Noica, realitatea ontologică supremă este individul viu, posesorul unei conștiințe ce funcționează producând continuu noi sensuri ale lumii ce nu au fost prevăzute în schema inițială a creației divine. Așa se explică de ce pentru Noica raportarea la sine este cea mai importantă relație de cunoaștere, pentru că actualizează și experimentează în propria conștiință individuală posibilitățile de a fi ale unei lumi care este mai mult decât viața însăși: este *lumea vieții spiritului*, ca lume de sensuri, dată ca posibilitate în conștiința fiecărui individ. „Lumea vieții spiritului”, numele intersubiectivității în ordine epistemologică, *nu* este o prelungire a vieții înseși. Noica *nu* este un vitalist care gândește naiv, generalizând datele gândirii comune: conștiința este forma supremă în care se realizează viața și, prin urmare, cercetarea ar trebui să găsească elementul ei de specificitate în genul „viață”. Lumea vieții spiritului este mai mult decât viața însăși, este ceea ce nu a fost prevăzut în creație: posibilitatea însăși. Viața spiritului și lumea de sensuri este ceva supraadăugat vieții, uneori chiar împotriva vieții în sens biologic. Din această perspectivă, în mod paradoxal pentru așteptările noastre, Noica nu numai că nu „fetișizează” viața, ci o concepe ca pe un... auxiliar: „Dar viața însăși este un auxiliar. Iar omul contemporan tinde să dea rang de absolut vieții. Medicina ar fi gata... dacă i-ar sta în

puteri, să dea tuturor atributul unei vieți mult prelungite, dacă nu chiar al celei veșnice... spiritualicește, o asemenea aspirație e mai mult decât nelegitimă; e vrednică de osândit... Viața este și ea un mijloc, moment auxiliar. În clipa în care faptul ei este absolutizat, în clipa în care viața devine totul, ea sărăcește, până la desființare spirituală, subiectul trupesc și moral pe care-l veșnicește.”²⁶⁶

Fără să tematizăm pe larg cărei familii de fenomenologi îi aparține Noica, înclinăm să-l vedem mai aproape de Max Scheler decât de Husserl, cel puțin în măsura în care intersubiectivitatea este o consecință epistemologică a condiției ontologice a omului, „locuitor” al unei lumi pe care el singur o produce: lumea vieții spiritului (lumea spiritului ca viață). Spiritul cuprinde în sine însuși, integral, *toate facultățile*, intuiția, intelectul, rațiunea, imaginația etc., fiind mai mult decât unitatea lor. El este „viața” acestora, mișcarea și trecerea reciprocă a unora în celelalte, este Unul devenirii lor ca o permanentă deschidere către lumea sinelui său. În fapt, cei doi filosofi se întâlnesc, simplu spus, în ideea că spiritul are o existență fenomenală și deschidere către lume: „Eu afirm că esența omului și ceea ce numim *poziția* lui specială stă cu mult deasupra a ceea ce, de obicei, se consideră drept inteligență și capacitate de alegere... Ceea ce face din om un adevărat om nu este o nouă treaptă a vieții... *ci un principiu opus, în general oricărei vieți, inclusiv vieții omenești*: un fapt de esență cu adevărat nou... Și grecii au vorbit de un asemenea principiu și l-au numit «rațiune»... noi vrem să folosim, mai degrabă, un cuvânt mai cuprinzător... – care pe lângă *gândirea rațională* mai cuprinde și o formă determinată de intuiție: cea a fenomenelor originare sau a conținuturilor de esență, în continuare o clasă determinată a *actelor volitive și emoționale* ca binele, iubirea, regretul, onoarea... – *cuvântul spirit* (s.n.). Acel centru acțional, însă, în care apare spiritul în interiorul sferei de existență finite, noi îl numim «persoană»; în opoziție radicală cu acele centre funcționale de viață care, cercetate

²⁶⁶ Constantin Noica, *Intelligentia quae non intelligit sau moartea spirituală a timpului nostru prin primatul auxiliarului*, în vol. *Echilibrul spiritual. Studii și eseuri*, ed. cit., p. 247.

din interior, le numim tot centre «sufletești».”²⁶⁷ Firește că deosebiriile dintre cei doi filosofi sunt cu mult mai pregnante decât asemănările. Teocentrismul și personalismul lui Max Scheler nu poate fi armonizat cu supozițiile laice ale gândirii lui Noica, pentru care fenomenele și comportamentele religioase ale oamenilor sunt tematizate la nivelul înțelegerii cultural-filosofice.

În sfârșit, a treia observație în legătură cu „scrierile identitare” („scrierile idiomatice”) se referă la faptul că analiza noastră se va opri, în mod deliberat, *doar* la gândirea identitară din tinerețea lui Noica, asumându-ne riscul unei perspective interpretative parțiale, dintr-o serie de motive deja arătate, și pe care le vom mai preciza pe măsură ce înainteză prezenta exegeză. Vom face doar câteva trimiteri către lucrările (identitare) de maturitate ale lui Noica, doar în măsura în care ele luminează mai bine conținutul scrierilor din tinerețe. Ne rezumăm doar la analiza gândirii identitare noiciene prezentă în scrierile timpurii, întrucât ea se află într-un raport de scizură cu gândirea identitară de maturitate. Cum arătam, aceste scrieri sunt fondate pe principii diferite de construcție, punând în acțiune metode diferite de analiză. În gândirea identitară timpurie, împlinită în *Pagini despre sufletul românesc*, Noica mobilizează, în principal, datele metodei fenomenologice în descrierea „spiritualității românești”, într-o abordare ontologică a culturii românești, în vreme ce la maturitate, prin ciclul „rostirii”, Noica mobilizează datele metodei hermeneutice, pe care le aplică cuvintelor ontologice ale limbii românești, cercetându-le în putința lor de a semnifica filosofic lumea prin comparație cu jargonul filosofic universitar de import occidental.

²⁶⁷ Max Scheler, *Poziția omului în cosmos*, Traducerea Vasile Muscă, Postfață de Alexandru Boboc, *Max Scheler în gândirea contemporană*, Pitești, Editura Paralela 45, 2003, pp. 39–40. Un comentariu al acestei lucrări, prin raportare la întreaga sa operă, poate fi citit în Claudiu Băciu, *Conceptul de funcționalizare la Max Scheler și Heinrich Rombach*, București, Editura Academiei Române, 2006, în mod special cap. V, *Funcționalizarea spiritului de la antropologie la metafizică*, pp. 186–216. Interesantă este și încercarea de profil filosofic a lui Mircea Vulcănescu, în Mircea Vulcănescu, *Max Scheler (1874–1928)*, în *Opere I*, ed. cit., pp. 230–253.

O cercetare a gândirii identitare a lui Noica în integralitatea ei trebuie să fie *obligatoriu comparativă*, prin faptul că Noica, la maturitate, continuă, în bună măsură, programul „metafizicii românești” pe care Mircea Vulcănescu l-a expus în lucrările: *Omul românesc*, *Dimensiunea românească a existenței* și *Existența concretă în metafizica românească*. În acest context comparativ, conceptele centrale ale gândirii lui Vulcănescu, „ispita”, „insul”, „firea”, „ființa ființei”, „firea ființei”, „rostul și soarta” „dimensiuni ale existenței” etc. și, firește, modul în care acestea se conexează într-o viziune personală asupra lumii românești ar trebui comparate cu conceptele centrale ale gândirii identitare din cele două perioade de creație ale lui Noica, „spiritualitatea românească” și „rostirea românească”, inclusiv cu ceea ce Alexandru Surdu – unul dintre puținii filosofi care s-au încumetat la o astfel de dublă lectură Vulcănescu–Noica – numește „sistemul rostirii filosofice românești”: „Primul moment al sistemului îl constituie «clasicul» în sine, atât de cunoscut în limbile tradițional filosofice... căruia Noica îi găsește o pereche corespunzătoare de termeni românești, «sinele» și «sinea», care nuanțează aspecte obiective și subiective ale necondiționatului, excluzându-se și completându-se reciproc. Urmează «ciclul ființei», în cadrul căreia «rostirea», «întru» și «firea» presupun nuanțări subtile ale raportului dialectic dintre «a fi» și «a exista», nuanțări care presupun interiorizare și, în același timp, raportare la altceva, statornicie, perisabilitate; ceea ce conduce de la sine către momentul următor, «al devenirii». Ciclul acesteia începe cu «petrecerea» și, trecând prin «vremuire» și «înfinire», ca ilustrații ale devenirii în timp și spațiu, săvârșește cu «troienirea», cu excesul falimentar al devenirii nestăvilite care necesită «rânduiala». Aceasta începe cu ctitoriile prefixului «în», care scoate ființa din talazurile devenirii dezlănțuite, «înființând-o», esențializând-o, găsindu-i astfel «temeiul», «cumpătul». Există între aceste patru momente ale sistemului o surprinzătoare coerență, ceva care le reunește, le adună și le orânduiește aproape deductiv. Aceasta este în fond «rostirea filosofică românească» – rostirea propriilor sale momente, sistemul acestei rostiri.”²⁶⁸

²⁶⁸ Alexandru Surdu, *Comentarii la rostirea românească*, Brașov, Editura Kron-Art, 2009, p. 86.

Putem vorbi și la Vulcănescu de un sistem al rostirii (filosofice) românești? În ce sens duce mai departe Noica gândul lui Vulcănescu, cel al analizelor hermeneutice ale limbajului (filosofic) românesc și în ce măsură abandonează analiza fenomenologică a „spiritualității românești”? Ce a luat Noica de la Vulcănescu și de ce *gen* sunt contribuțiile proprii? Sunt contribuții legate de metodă? Păstrează Noica nucleul de gândire identitar al lui Vulcănescu și-l lărgeste păstrându-i specificitatea? La nivel de conținut, ce înțelesuri adaugă Noica la cuvintele filosofice pe care Vulcănescu le supune unui tratament hermeneutic? În alți termeni, pentru a-l parafraza chiar pe Vulcănescu: ce dobândă a adăugat Noica împrumutului pe care i l-a dat Vulcănescu? Au folosit ambii aceleași surse de gândire? Cum se armonizează ambele construcții identitare cu alte încercări de analiză înrudite, cum ar fi de pildă cele ale lui Nicolae Iorga, Ovidiu Papadima, Dumitru Cristian Amzăr²⁶⁹, Ernest Bernea... etc.? Iată doar câteva dintre întrebările la care trebuie să răspundă în viitor exegeza noiciană și istoricul filosofiei românești. Prin urmare, a face o evaluare filosofică într-o dublă lectură Noica–Vulcănescu implică o cercetare separată și direcționată de alte ținte decât prezenta lucrare.

Revenind, la cea de-a treia observație în legătură cu „scrierile identitare” („scrierile idiomatice”) și problematica relație dintre cele două momente în creația lui Noica, interpretul operei lui Noica remarcă cu ușurință că în ciuda dominanței categoriei „rostirii” asupra „spiritualității” și a metodei hermeneutice față de descrierea fenomenologică, gândirea dialetheistă rămâne ceva constant. Noica din perioada maturității sale este un Noica împlinit pe linie dialetheistă. Problematika metafizică a Unului multiplu al spiritului nu este abandonată; ea se retrage în profunzimile gândirii noiciene, fiind înscrisă în chiar datele ei de fundal. Lucrarea *Șase maladii ale spiritului contemporan*, de pildă, este o lucrare în întregime dialetheistă, iar capitolul de sfârșit al acestei cărți de maturitate, „Cumpătul vremii și spiritul românesc”, poate fi văzut ca un

²⁶⁹ A se vedea: Dumitru Cristian Amzăr, *Răduiala, legea lăsată lumii de către Dumnezeu*, Ediție îngrijită de Dora Mezdrea și Dinu D. Amzăr, București, Editura România Press, 2006.

subcapitol la lucrarea de tinerețe *Pagini despre sufletul românesc*, în cuprinsul căreia Noica dezbate problema „maladiilor”²⁷⁰.

Cu referință acum la „scrierile identitare”, fără îndoială că după criteriul principiului de construcție și al metodei de gândire, putem vorbi despre un Noica I și un Noica II, dar unificați în același orizont al gândirii dialetheiste. Această ordine subiacentă a gândirii, dialetheismul, irumpe chiar în ultima lucrare scrisă și încheiată de Constantin Noica, o culegere de eseuri ce tematizează unitatea și diversitatea culturii europene, pe care le publicase într-o serie de reviste culturale cu puțin înainte de a trece la cele veșnice. Gândirea filosofică a lui Noica se încheie ea însăși în cerc, pentru că „fratele risipitor” s-a întors acasă la prima sa carte, *Mathesis sau bucuriile simple*. Opera lui Noica se încheie, așadar, cu problematica Unu multiplu al spiritului pe care o deschisese, ne aducem aminte, cu o năucitoare serie de întrebări în *Mathesis*... Încă o dată se vede că gândirea sa este într-o mișcare de autoîmbogățire continuă de înțelesuri, a devenirii întru ființa lui Noica, gânditorul care a păstrat continuu ceea ce a depășit în drumul către sine însuși. Din acest punct de vedere, Noica face parte din rândul celor puțini pentru care autoreferențialitatea gândirii capătă valențe de model. Modelul devenirii întru ființă se aplică și sieși. Va fi răspuns Noica la toate întrebările puse inițial în timpul scurs între *Mathesis*... și *Modelul cultural european*? Cu siguranță că în viitor cercetătorul filosofiei românești va răspunde și la această întrebare.

Vom înțelege acum mai bine *structura formală* a gândirii identitare de tinerețe, felul în care Noica a propus o interpretare ontologică a culturii românești plecând de la descrierea propriei conștiințe de sine românești, a Unului multiplului al spiritului în configurație românească (a „spiritualității românești”), parcurgând de această dată, în ordine temporală, drumul invers, de la „sfârșit” către „început”, adică plecând de la ultima sa lucrare, *Modelul cultural*

²⁷⁰ A se vedea: Constantin Noica, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, București, Editura Humanitas, 2008, *Cumpătul vremii și spiritul românesc*, pp. 156–174.

european. Riguros vorbind, „sfârșit” și „început” au cu totul alt sens în filosofia lui Noica, pentru că mișcarea gândului lui este în cerc și, prin consecință, și al exegetului gândirii sale trebuie să fie astfel. Pe scurt, *Modelul cultural european* ne ilustrează forța explicativă a dualității metafizice Unu multiplu al spiritului, care permite o abordare ontologică a *tuturor* registrelor realității, firește, și a faptelor cultural-valorice ce pot fi gândire, în același timp, în unitatea și diversitatea lor, în universalitatea și specificitatea lor, în ființa și devenirea lor.

Cultura română, ca ansamblu de valori, poate primi astfel o întemeiere ontologică prin raportarea la sine însăși cu scopul de a-și determina Unul multiplul ei ca „spiritualitate românească”, dacă este înțeleasă în relația: model–schemă–structură–valoare, *pilonii formali* ai gândirii dialetheiste vii aplicabile culturii, văzută ca fenomen de creație încorporată în valori sintetice.

În primul rând, „axioma” care imprimă o anumită structură formală pe care o putem extrage din gândire „românească” vie a lui Noica este identitatea de înțeles între conștiința de sine românească și conștiința de sine europeană.

Cultura europeană, prin conștiința sa istorică, ca o cultură deschisă către toate culturile știute, este pentru Noica numele conștiinței de sine a oricărei culturi de lume: „Europa... nu reprezintă o cultură între altele... ea a educat și educă în continuare tot globul, după cum tot ea a descoperit restul lumii, iar nu restul lumii pe ea. Mai mult încă: nu numai civilizația, cu chiar cultura ei educă *dinăuntru* alte lumi și rase, potrivit-li-se într-astfel de parcă valorile, științele, metodele europene ar fi fost descoperite de ele.”²⁷¹ Cultura europeană a educat *dinăuntru* și cultura română. Ea este prezentă în conștiința oricărui om educat din România pentru că învățământul, ca toate celelalte structuri societale, *forme*, în expresia lui Maiorescu, sunt europene. Fiind „purtătoare de cuvânt” pentru toate celelalte culturi, ea, cultura europeană, vorbește și în numele culturii române. Este „vocea” culturii române din conștiința de sine a oricărui român educat.

Prin urmare, conștiința de sine românească este deopotrivă europeană și românească, iar elementele dinăuntru acestui cerc se află

²⁷¹ Constantin Noica, *Modelul cultural european*, București, Editura Humanitas, 1993, cap. *Ce poate însemna o cultură*, pp. 30–31.

într-o continuă relație tensională specifică dualității identitate–alteritate. Cercul hermeneutic – înțelegerea culturii române are ca date inițiale, de pornire, cultura europeană, în vreme ce cultura europeană însăși reprezintă conștiința de sine a culturii românești –, odată deschis în propriile lui orizonturi, va permite ca termenii dualității identitate–alteritate să-și schimbe poziția, să treacă unul în altul, astfel ca, în „final”, să se poată asimila și completa reciproc.

Ce anume face ca Europa și cultura europeană să fie modelul culturii în genere, „*cultura deplină*” în expresia lui Noica, în vreme ce toate celelalte culturi – numite de Noica „*configurații culturale*”, sunt „*parohiale*” (este tot expresia lui Noica)? De ce modul de existență al culturii europene, în fond o cultură locală ca oricare alta și cu o tradiție mai „recentă” decât vechile culturi, indiană și chineză, trebuie identificat cu modelul culturii în genere, în vreme ce toate celelalte culturi sunt doar „abateri” de la model? De ce cultura europeană este Unul culturilor, arătându-le celorlalte culturi „parțialitatea” lor, în vreme ce ea însăși și-a dobândit această poziție de centralitate împrumutând de la celelalte culturi? La aceste întrebări, cât și la altele ce se pot ivi din identificarea culturii europene cu Unul multiplicității culturilor, Noica răspunde într-un mod care satisface și cele mai exigente minți. Nu vom insista asupra elaborărilor teoretice și nici asupra distincțiilor pe care le face Noica, prezentând în detaliu lucrarea²⁷².

Reținem doar, pentru contextul interpretativ al acestei lucrări, următoarele idei ale lui Noica, ce justifică asimilarea culturii europene cu Unul culturilor prin descrierea stării de fapt a ei: a) cultura europeană este ecumenică – ea cultivă omul deplin, iar modul său de a exista este deschis chiar și spațiului extraterestru; b) cultura europeană vrea să înțeleagă iraționalul în mod rațional, „misterul ei e de a nu

²⁷² A se vedea: Ioan N. Roșca, *Modelul cultural european în concepția lui Constantin Noica*, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. V, ed. cit., pp. 28–42, studiu aproape monografic al lucrării despre care vorbim, interesat în a sublinia cheia fenomenologică de interpretare pe care o propune Noica culturii europene. A se vedea, totodată, Georgeta Marghescu, *Constantin Noica și modelul culturii europene*, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. V, ed. cit., pp. 89–101, un articol comparativ ce raportează ideile lui Noica din *Modelul cultural european* cu alte încercări de înțelegere a poziției Europei în lumea culturii contemporane.

avea mister... cultura europeană nu reclamă inițiere: rațiunea ei filosofică, metodele ei științifice în frunte cu matematicile, valorile ei morale și politice (demnitate umană, libertate, ideal de echitate) stau la îndemâna oricui” ; c) raportarea la natură prin transfigurarea și stăpânirea ei tehnologică și depășirea actelor de venerare magică și religioasă ale celorlalte culturi; d) cultura europeană este o structură istorică deschisă, ce valorizează timpul prin creație: „Toate acestea sunt cu puțință prin modul de existență al modelului european, o existență în neodihna *creativității*. De ce e creatoare cultura europeană? Tocmai pentru că nu e inițiativă. Ea e transmisă permanent altora și însoțită de ei. Trebuie deci să creeze noul permanent, spre a fi. E felul ei de a fi. Nimic nu pune capăt și țintă spiritului creator... O cultură este autentică în clipa în care trezește în ea izvoarele neîncetatei reînnoiri. Ce este mai viu nu se află atunci în îndărătul ei, ci înaintea ei... Actul de cultură, cu luciditatea și interogativitatea pe care le aduce, este prospectiv.”²⁷³ În rezumat, cultura europeană este Unul culturilor, pentru că numele ei este al creativității umane, modul de a fi al omului însuși ca ființă ce trăiește în timp. Ea îngăduie proiecția continuă a omului în viitor.

Această stare de fapt a culturii europene trebuie instituită într-o stare de drept care să justifice de ce cultura europeană a devenit „un cifru” valabil pentru înțelegerea culturilor „incomplete”. Cu alte cuvinte, în ce constau justificările de drept ale instituirii culturii europene într-un model de analiză pentru alte culturi? În primul rând, faptul că modelul ei de a fi conștiința de sine a altor culturi își supraviețuiește sieși. Apoi, răspunzând simplificat, întrucât modelul, „ca sistem de studiere indirectă a altui sistem mai complex, inaccesibil direct... care aduce o simplificare... în esențial”²⁷⁴, nu apare decât în cultura europeană (ca model-prototip la Platon și model-idee de lucru în știința europeană) și se aplică cu succes sieși în procesele de autoînțelegere.

Această metodă de înțelegere ontologică a culturilor lumii prin raportarea lor la un „standard”, la un „canon” instituit de cultura europeană însăși, pe care îl putem numi „metoda modelării”, implică și alte două operații de esențializare (operaționalizare) prin

²⁷³ Constantin Noica, *Modelul cultural european*, ed. cit. p. 33.

²⁷⁴ Ibidem, p. 39.

simplificarea „modelului” într-o „schemă”, a acesteia din urmă într-o „structură” (generativă), iar a structurii în valoare autonomă (văzută ca structură în act).

Tabloul schematic al culturilor pe care-l prezintă Noica în această ultimă lucrare ne este cunoscut pentru că el reproduce, în datele lui esențiale, în privința raporturilor logic posibile, articolul *Unu și Multiplu* din 1943, pe care l-am prezentat (se vede că nu întâmplător!) în extensie. De această dată însă, cele cinci raporturi logice posibile sunt interpretate „material”, diferit față de articolul amintit, întrucât universul de discurs este cel al culturilor, și nu al cunoașterii: „Ni se pare că *raportul dintre Unu și Multiplu* (sub ultimul trebuie să se înțeleagă atât diversitatea calitativă, cât și pluralitatea cantitativă). El nu înseamnă același lucru cu unificarea unui divers, care făcea problema cunoașterii. Ar putea fi dimpotrivă, în cazul culturilor diversificarea Unului (s.n.)”²⁷⁵

Interpretarea lui Noica este laborioasă întrucât, în funcție de accentul pus pe un raport sau pe altul dintre cele cinci posibile, propune o tipologie a culturilor lumii care ilustrează *formal*, indiferent de timp și de loc, primele patru raporturi logice: culturi de tip totemic, culturi de tip monoteist, culturi de tip panteist etc. Culturi europene îi revine, cum este de așteptat, „... *Unu multiplu*, pur și simplu. Pe acesta îl vom atribui culturii europene, și el reprezintă, cu structura pe care o aduce, precum și cu modelul ce se constituie și se afirmă în istorie, raportul care a făcut cu puțință miracolul european. Excepția devine acum regula. De rândul acesta, nici Unul nu primează, nici multiplul, ci Unu este de la început multiplu, *distribuindu-se fără să se împartă... în cultura europeană Unu dă unități, de fiecare dată autonome ca monadele. Cultura europeană va fi acest ansamblu de unități, ce se diversifică, la rândul lor, întocmai Unului prim ... filosofia..., vie și neparalizată de absolut, concepe din plin distribuirea absolutului unic în unități și a ființei în deveniri* (s.n.)”²⁷⁶.

Trecerea Unului în ansamblu de unități *similare lui* coincide cu generarea de structuri, pe care le-am putea numi – urmând teoria modelării în gramaticile generative, preocupate să înțeleagă misterul

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 44.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 51.

competenței lingvistice printr-o abordare combinatorie și transformațională a relațiilor formale dintre cuvinte – „structuri generative” vii, apte să producă din datele inițiale, prin combinări și recombinații permanente, „ceva” nou petrecut în *interiorul* unității, ce survine în chiar procesele transformaționale: „Ce s-a întâmplat, odată cu apariția culturii europene? Schema a trecut în structură, respectiv în structuri... Schemele sunt... *inerte* și rămân așa... Structurile însă sunt active și devin adevărate *forme structurante*...”²⁷⁷

Prin urmare, la nivelul justificărilor „de drept”, cultura europeană se află ontologic în poziția „modelului”, întrucât ea este „... un *alt* fel de Unu, generativ, decât cele dominante până la ea, un anume Unu care se distribuie întru sine, așa cum avea să se distribuie mai departe în unități capabile ele însele să se diversifice pe modelul Unului inițial. Unul multiplu dă, prin natura sa, unități multiple”²⁷⁸.

Cultura europeană este nu doar diferită pentru că posedă un *alt* fel de Unu, ci pentru că *Unul ei este generativ*, expansionist într-un sens universalist. Unitatea culturii europene nu este *doar* unificatoare, în sensul în care multiplicitatea ei, diversul, multiplul, este adunat în Unul ei. Ea nu este doar un *tip comun* de unitate, în ordine metodologică, o abstracțiune și o formă de reduccionism, adică de unificare a unei diversități. Cultura europeană, mai mult decât atât, este o *unitate sintetică*, adică o unitate care se diversifică și se multiplică, o unitate care este *în expansiune*. Unitatea sintetică europeană este generativă, produce unități multiple *de același fel*, și localismul ei este identic cu universalismul ei. Pentru a da un plus de intuitivitate unității sintetice, specifice Unului culturii europene, Noica folosește exemple din științele actuale, inclusiv actuala ipoteză cosmogonică „pornind de la unitatea complexă a concentrării originare de materie, prin explozie (big-bang) și expansiune, a dat cosmosul”²⁷⁹. Unitatea sintetică, Unul culturii europene, este generativă și produce fără ostioire expansiune: „valori în expansiune, categorii de gândire în expansiune, ca și o istorie în expansiune, în fond toate

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 52.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 53.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 56.

limitații care nu limitează...²⁸⁰”, ceea ce face ca prototipul culturii depline să fie cultura europeană.

De ce numai cultura europeană a devenit o „structură generativă” care naște alte structuri similare ei prin proceduri de „clonare” – pentru a utiliza metafora cea mai răspândită astăzi în lumea experimentelor genetice –, iar celelalte culturi au rămas închise în „Unul” lor? Pentru faptul că structura aceasta generativă a „Unului diferit întru sine”, cum zicea Heraclit citat de Noica, este *totdeauna în act*, în sistemele autonome de valori pe care le-a produs cultura europeană. Nu trebuie nici o clipă să pierdem din vedere faptul că Noica vorbește continuu despre Unu multiplu ca spirit și despre modul în care acesta „se arată” în cultura deplină – modelul după care judecăm culturile parohiale – prin ceea ce nu este el. În cultura europeană, Unul „se arată” ca valoare autonomă ce asemenea lui, Unului, se distribuie fără să se împartă, unificând-i și înglobându-i pe oameni. Prin urmare, structura generativă în act, adică valoarea ce ridică „bunul”, obiectul unei dorințe, la nivelul spiritului, explică și mai bine de ce neodihna și expansiunea este legea sub care stă cultura europeană: „Valoarea își păstrează ființa și unitatea, în propria ei distribuie... Când trece deci în «structură», schema Unului multiplu, devenită unități multiple ce se diversifică și distribuie păstrându-se, își găsește în valoare o perfectă ilustrare. Dacă valoarea nu exprimă unica modalitate a Unului multiplu, rămâne adevărat că *pentru cultură*, înțeleasă ca sistem de valori, acestea din urmă sunt cele care dau măsura și organizarea în model a schemei pe care o pune în joc, trecând-o în unități sintetice, cultura europeană.”²⁸¹

Cultura europeană este o cultură deplină chiar prin faptul „nașterii” ei: „... cultura europeană se naște printr-o categorică *ruptură*: față de natură în primul rând, față de rațiunea obișnuit cunoscătoare, în al doilea rând, și în ultimul rând față de antichitate.”²⁸²

În vreme ce toate celelalte culturi se nasc, într-un fel sau altul, într-o prelungire a naturii, cultura europeană, odată cu conciliul de la

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 61.

²⁸² *Ibidem*, p. 64.

Niceea din 325 – când s-a stabilit dogma trinității a Unului multiplu, Dumnezeu este ființă în trei persoane, stabilindu-se că Fiul e de aceeași ființă cu Tatăl, că este născut, și nu făcut, și s-a întrupat ca om pentru salvarea păcatelor omenirii etc. –, s-a născut printr-o afirmare a spiritului opusă naturii, care este „căzută” în timp, născându-se astfel *legea spiritului* ce pune în ordine întreaga lume devenită, în multiplicitatea manifestărilor ei, simple cazuri particulare ale legii (spiritului). Supremația spiritualului trinitar încifrat în taina creației, a vieții și morții, a învierii și dăinuirii după moarte devine pentru lumea europeană un adevăr de dincolo de om. Dogmele exprimate în paradoxuri logice „au impus drept adevăr *contradicția vie*, tensiunea aceea spirituală care, desacralizată până la urmă, avea să facă posibilă și să dea sens culturii noastre... care este una a *întrupării legii în caz*: ca atare cu manifestările ce decurg din întrupare, ea proclamă peste tot ceva întreit... Trei *sunt* efectiv una. În termeni filosofici, ființa *este* și ea trinitară, neînsemnând numai *legea*, nici realitatea *individuală* numai, ci laolaltă *legea*, realitatea individuală și determinațiile sau procesele lor”²⁸³.

Față de rațiunea obișnuită, cea care armonizează diversul într-o unitate, „unitatea de sinteză”, rațiunea europeană este sintetică, adică „... unitatea care își dă ea un divers... ce intră în expansiune...” Așa se explică de ce doar în cultura europeană a apărut știința, pentru că întruparea legii în caz este totdeauna bine determinată.²⁸⁴

Logica internă a ultimei lucrări noiciene, *Modelul cultural european*, se îndreaptă către justificarea unui nou mod de a practica morfologia culturii, teorie atât de influentă și astăzi nu doar în filosofia culturii, plecând de la reciprocitatea raporturilor dintre universal și particular, respectiv de la o altă înțelegere a timpului: „Față de teza relativistă a filosofiei culturii ce pretinde că fiecare cultură își are simbolul ei spațial, ideea ei originară și morfologia ei, cutezăm a spune că morfologia este *una* pentru toate culturile: e morfologia ipostazelor spiritului, al căror modest efort îl reprezintă morfologia gramaticală.”²⁸⁵ Această încercare de reîntemeiere a morfologiei culturii prin plasarea timpului în prim-plan, și nu a

²⁸³ *Ibidem*, p. 71.

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 174.

spațiului, așa cum procedau clasicii teoriei, justifică și mai bine de ce cultura europeană este cultura deplină la care Noica raportează culturile parohiale ca la modelul lor.

Cultura europeană este *kairotică*, adică iese din uniformitatea timpului naturii pentru a „produce” un *alt* timp: timpul „accelerat”, timpul culturii, un timp în care omul face din viitorul lui principala resursă de a trăi în prezent. Omul european este, astfel, un *alt* om decât omul culturilor parohiale pentru că el își dă timpul vieții sale, și-l creează și se schimbă pe sine prin acest act de intervenție în timp: „Omul european este, atunci, cronofag: el devorează timpul, în loc să se lase devorat de el. A ști să pui în capsule, să încapsulezi timpul, se dovedește a fi principala sa virtute.”²⁸⁶

Considerațiile lui Noica privind reîntemeierea abordărilor morfologice din filosofia culturii depășesc abordarea Unului multiplu al spiritului din tinerețea sa. Avem de-a face cu un *alt* Noica, un filosof împlinit în propria sa gândire după marile experimente constructive din anii maturității depline. Exegeza viitoare va trebui să cerceteze unde se oprește gândirea de tinerețe, de unde începe gândirea de maturitate și care sunt punctele lor de contact și de interferență în gândirea vie a lui Noica.

Model–schemă–structură–valoare (structură generativă, act de creație a diversului unificat), *pilonii formali* ai gândirii dialetheiste vii, aplicabilă culturii văzute ca fenomen de creație încorporată în valori, sunt, cum spuneam, datele abordării ontologice a culturii din perioada de tinerețe a lui Noica. Toate analizele pe care le întreprinde Noica asupra „materialului românesc” de cultură au loc din poziția „observatorului” european care operează cu acest instrument de analiză.²⁸⁷

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 184.

²⁸⁷ Una dintre preocupările constante ale lui Noica, atât la tinerețe, cât și la maturitate, este legată de elaborarea de *mijloace de gândire*. O „lectură metodologică” a gândirii lui Noica ar confirma, cu multe șanse de izbândă, observația lui Viorel Cernica potrivit căreia există trei dominante ale filosofiei lui Constantin Noica, printre care: „Prima dintre dominante are a face cu *venerația instrumentului*. Înstăpânită într-o formă pe care aș putea-o reda prin expresia «unealta face calea», constând în preeminența, la nivelul construcției filosofice propriu-zise, a instrumentului față de metodă...Cumva, însăși preocuparea pentru instrument, apoi transformarea unei metode în «tehnică instrumentală», prezente în construcțiile filosofice ale lui Noica (mai cu seamă în ontologia sa), dovedesc aceeași preocupare pentru «cum este» ceva, iar nu pentru ceea ce este aceasta”; Viorel Cernica, *Modelul ontologic noician*, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. V, ed. cit., pp. 290–291.

În esență, în ce ar consta *specificul* abordării „spirituale” a culturii în perioada de tinerețe a lui Noica, spre deosebire de analizele din „ciclul rostirii” de la maturitate? Simplu spus, în tinerețe avem de-a face cu un demers ontologic asupra culturii, fundat pe valoare, ca structură generativă. Valorile sunt, cum spune Noica, centre de „autogeneză”, gratuități ale spiritului, creații ce dau sens vieții. „Gratuitatea e printre singurele valori de viață suportabile, realizabile fără durere, practicabile fără consumație efectivă. Actul gratuit e actul pur și simplu, căruia nu-i lipsește decât încrederea ta. Activezi ca și cum ai obține ceva, dar știi bine că n-ai să obții nimic. Și, de aceea, deși gestul tău e la fel de ferm, deși cheltuială exterioară e aceeași, efectiv totuși nu te cheltuiești cu nimic. Pentru că e o valoare care nu consumă, gratuitatea ar trebui practică pe o scară întinsă.”²⁸⁸

În acest model, *valoarea este numele Unului multiplu al spiritului în act*, este unitatea sintetică ce-și produce din sine, prin multiplicarea propriei naturi, diversul sub care stă ca unitate aflată în mișcarea către sine însăși în procesul ei de distribuire care nu se împarte. Valorile sunt, prin urmare, entități ontologice generative, unități sintetice în jurul cărora diversul uman se unifică prin fapte de creație, înfăptuindu-le. „Frumosul”, de pildă, ca valoare autonomă generativă, se multiplică pe sine în fiecare dintre operele individuale de artă, indiferent de timp și de loc, făcând din fiecare dintre acestea „un caz particular al întrupării legii”. Operele de artă ca întrupare a „legilor frumosului” îi prezervă acestuia statutul de Unu al multiplicității, dar într-un *alt fel* de Unu. Un Unu mai îmbogățit în sine, „mai sintetic” pe măsură ce „păstorește” multiplicități de multiplicități. La fel se întâmplă și cu celelalte valori cardinale, *autonome* unele de altele, care-și produc, ca structuri sintetice generative, propriul divers în comportamente morale sau opere științifice.

Valoarea este, prin urmare, ceea ce animă din interior Unu multiplu pentru că este, în cele din urmă, „numele” modului uman de fi în lumea sa proprie, ca lume a spiritului născută și susținută în neodihna faptelor de creație ce cad sub lege. Valoarea adună într-un

²⁸⁸ Constantin Noica, *Mathesis...*, p. 70.

Unu faptul multiplicității creației, deopotrivă ca act și ca produs. Cultura, ca ansamblu de valori autonome (în act și în produs), ca ansamblu de unități sintetice ce-și produc în mod *propriu* diversul lor, cazurile particulare întrupate în lege, este astfel întemeiată ontologic într-un mecanism ce poate explica mișcarea vie a culturilor către ele însele, adică către universalul, către Unul pe care-l adăpostesc pentru a-l face apoi comunicabil prin gând: „... gând există în toate comunitățile din istorie ridicate la treapta culturii.”²⁸⁹

Care ar putea fi gândul comunității românești ridicată la treapta culturii istorice prin întâlnirea cu modelul culturii europene ce a trezit-o la conștiință de sine? Ce a fost „înainte” de întâlnirea culturii românești cu modelul cultural european și ce este „acum”, după ce a dobândit conștiință de sine? Cât de parohială este cultura română în actualitate și cât de europeană este în posibilitate? Sunt întrebări la care Noica a încercat să răspundă în gândirea sa identitară din tinerețe, scrutându-și, în spațiul de joc dialetheist al schimbării reciproce a termenilor identitate–alteritate, eu–celălalt, propria conștiință de sine europeană, pe care o descrie cu mijloacele specifice fenomenologiei. Prin urmare, dualitatea „înainte” vs. „după” (a se remarca ideea de temporalitate) ce structurează polar întregul culturii române va fi cercetată de Noica, cu mijlocele filosofiei, pentru a primi o întemeiere ontologică.

O întrebare de final nu poate fi evitată. Care ar fi avantajele la nivelul conștiinței de sine românești (al percepției de sine colective și al mecanismelor subtile de autodefinire pe care le practicăm cotidian fără să le tematizăm) pe care le putem extrage dintr-o operație de întemeiere ontologică a culturii, așa cum a procedat Noica? Altfel spus, la ce bun întemeierea ontologică a culturii românești?

În ordine existențială, răspunsul este simplu. Prin această operație de întemeiere, românii se pun în acord cu ei înșiși și cu propria lor cultură sfâșiată lăuntric de existența celor „două Români”. Nu a existat și nici nu va exista vreodată un intelectual *român* care să nu resimtă în propria sa conștiință reflexivă tensiunea dintre tradiția

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 90.

internă și tradiția externă a culturii românești, tensiune ce produce dezechilibre interioare care pot primi rezolvări *doar* prin răspunsuri personale.

În ordine filosofică, noi avem acum în față răspunsul *personal* al lui Noica, pe care l-am putea împărtăși sau nu. Însă indiferent de opțiunile noastre personale și de soluțiile personale la care am ajuns, răspunsul lui Noica este, ca ingeniozitate filosofică și argumentație logică, susceptibil de a fi preluat și de cele mai exigente minți care există printre noi. În problematica autodefinirii noastre ca ființă comunitară, „faptul de a fi român”, gândirea ontologică a lui Noica aduce un plus de coerență și înțelegere prin trecerea de la modelul substanțialist al conștiinței de sine românești, dominant în toate sistemele tradiționale de autopercepție românească, la un model funcționalist, în care conștiința de sine românească nu este „ceva”, ci o funcție de timp, o unitate sintetică între două trăiri noetice temporale: eternitate și istoricitate.

Noica gândește realitatea aceasta generică, „faptul de a fi român”, într-un program antiesențialist care poate fi expus în patru puncte:

a) renunțarea la modul aristotelic de a gândi identitatea românească, „faptul de a fi român”, plecând de la primatul lui „a ști” față de „a fi”. În acest fel, Noica propune o cale filosofică de înțelegere a identității românești, complementară analizelor etnologice, etnografice sau sociologice (de tip monografist), dominante în interbelicul românesc, analize care, într-un fel sau altul, prelungeau atitudinea naturală a conștiinței comune ce caută „esențe” și „adevăr” în lumea lui „a fi”.

b) renunțarea la ideea principiului anteriorității culturii tradiționale în evaluarea și definirea culturii române ca întreg (a românescului spiritual), prin aplicarea structurii formale a modelului cultural european, locul de întâlnire, la nivelul conștiinței de sine românești, al identității și alterității; pe această bază, Noica reelaborează conceptual și ideea de „conștiință de sine românească”, ce cuprinde, în datele ei interne, identitatea și alteritatea într-o relație dialetheistă în cadrul căreia „a fi român” și „a fi european” nu sunt acte reciproc contradictorii.

c) remodelarea filosofică a conceptului „spiritualitate românească”, asimilat conceptului intersubiectivității prin descrieri fenomenologice și analize terminologice și conceptuale.

d) redefinirea și fixarea conceptului „filosofie românească” prin intermediul unei analize antiesențialiste de tipul „gramatica conceptului”.

Aceste patru puncte sunt ele însele elemente cuprinse în modelul de conștiință de sine românească, o *unitate sintetică temporală* în care eternitatea și istoricitatea, sinele și alteritatea sunt intuite și apoi descrise dialetheist de Noica în scrierile sale identitare. Conștiința de sine românească este, astfel, o realitate vie ce posedă principiul propriei sale dinamici în structurile-i lăuntrice. Conștiința de sine românească nu mai este „ceva originar”, de ordinul esenței, ce subzistă în sine, ci o funcție dinamică de natură temporală survenită din permanentele autoraportări punctuale ale gândirii la ea însăși. Conștiința de sine românească este o funcție de timp, o unitate sintetică între două trăiri noetice temporale: eternitate și istoricitate.

Acestea sunt „avantajele” teoretice pe care le putem extrage din abordarea ontologică a culturii pe care Noica o propune în scrierile de tinerețe. Le vom analiza pe rând, plecând de la contextul dezbatelor interbelice în jurul celor „două Românii”, un *alt* cadru precomprehensiv de înțelegere a gândirii identitare noiciene.

2. Date de context. Cele două Românii

Temele majore ale gândirii identitare noiciene din perioada tinereții sunt răspunsuri filosofice la *provocările existențiale* ale culturii române moderne, exprimate într-o conștiință de sine românească sfâșiată lăuntric de o serie de dualități ce se impuneau gândirii cu aceeași forță. Aceste provocări sunt tematizate filosofic (ontologic) de Noica prin procedeul descrierii fenomenologice a Unului multiplului spiritului, *dat* în configurația multiplului românesc. Altfel spus, Unu multiplu al spiritualității românești, exprimat la nivelul conștiinței de sine, primește din partea lui Noica o tratare filosofică pe măsură ce se generalizează în toate domeniile culturii noastre umaniste, în debateri aprinse, temă de prim-plan a lumii culte interbelice, sintetizată de Mircea Vulcănescu în expresia: „cele două Românii”.

Noica a fost preocupat, cum arătam, ca toți intelectualii români ce și-au asumat în mod voluntar responsabilități comunitare, să răspundă acestei situații producătoare de disonanțe cognitive și să-i pună pe români în acord cu ei înșiși și cu propria cultură sfâșiată lăuntric după întâlnirea cu valorile culturale și civilizaționale Vest-europene.²⁹⁰

Să precizăm că tema „cele două Românii” este o reluare, pe un alt plan, la alte dimensiuni și de pe platforma unui nou instrumentar conceptual, a temei tuturor temelor dezbătute în cultura noastră, responsabilă de trezirea conștiinței de sine românești. Este vorba despre tema „formelor fără fond”, un ghem de probleme și răspunsuri de o varietate debordantă: „... lipsa de fundament intern pentru formele din afară, lipsa de conștiință a necesității fondului intern, pașoptismul, latinismul și etimologismul, precaritatea nivelului de pregătire politică a actorilor sociali și politici, lipsa burgheziei românești, pătura superpusă, inadecvarea formelor moderne la situația reală a țărănimii, discrepanța dintre scop și mijloace, dintre necesități și posibilități, diferențe dintre instituții importate și fondul intern, lipsa efortului de gândire proprie și acțiune proprie, nedeșăvârșirea gândului sau a actului, lipsa de aderență a fondului intern la instituțiile moderne, modernizarea instituțională, tradiție și schimbare, devierile de la modelul occidental (clasic) de modernizare, beția de cuvinte, politicianismul, falsitatea (neadevărul), etatismul, funcționarismul, accentuarea formelor, spiritul critic... Ea [teoria formelor fond] ridică o serie de probleme cu privire la influențe, împrumuturi, aculturație, modele culturale, raporturile dintre culturi, și abordează modernizarea

²⁹⁰ „Gânditorul nostru [Noica] pornește de la identificarea tensiunii dintre permanență și devenire; dintre permanența care vine de o mie de ani, depusă într-o Românie patriarhală, sătească, «anistorică», și aspirația generației tinere, a românilor cu viitor către devenire, spre a fi o «Românie actuală». Este tensiunea dintre civilizația sătească, din care venim de două mii de ani, și cea orășenească, înspre care aspirăm. (Reamintesc că tema centrală a Congresului internațional de sociologie care trebuia să aibă loc la București, în septembrie 1939 – amânat *sine die*, din pricina declanșării războiului ce urma să devină mondial – urma să fie *Satul și orașul*; congres pentru care stau și azi mărturie câteva volume, cu comunicări tipărite în preajma deschiderii sale)”; Marin Diaconu, *Modelul ontologic românesc al lui Constantin Noica*, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. V, ed. cit., pp. 165–166.

structurilor culturale naționale în cadrul comunicării dintre culturi.”²⁹¹ Încăpățânarea cu care s-a discutat această temă vreme de aproape două secole l-a motivat pe Constantin Schifirneț să o califice inspirat și, deopotrivă, ironic cu expresia „brand românesc”: „Putem spune că formele fără fond sunt marca, sau brandul, cum se spune astăzi, societății românești. Întrucât exprimă realități și activități din alte culturi, termenul fiind preluat ca atare de români, brandul însuși este o formă fără fond, ceea ce este tragic și ironic în același timp.”²⁹²

Dezbaterea în jurul existenței celor „două Românii” a devenit de prim-plan pe măsură ce vocea „tinerei generații” a fost tot mai prezentă în cultură. Cum remarcă Vulcănescu, mentalitatea comună a „tinerei generații” nu era una de soluții, ci de problemă, de tematică. Ea a promovat o atitudine comună față de câteva valori și teme ce au remodelat dezbaterea tradițională a formelor fără fond în contextul binomului cultură vs. Civilizație.²⁹³ În esență, această atitudine viza o împăcare și o armonizare a tensiunii dintre fond și formă prin postularea primatului „fondului” românesc, al *originarului românesc*, asupra formelor culturale de import apusean, ce au produs un sistem de conflicte lăuntrice din care „bătrânii” nu au reușit să iasă.

În plan valoric, atitudinal, tânără generație neagă valorile-scop ale „bătrânilor”, prin instituirea de noi practici culturale, în numele altor valori-scop. Cum arătam, în ordine identitară, noii generații i s-a impus ca valoare-scop modelarea și transformarea culturii române „de supraviețuire” într-o cultură competitivă valoric, cu evoluție voluntară, în acord cu modelul imprimat, prin expansiune, întregii lumi, de marile culturi occidentale, dar de pe poziția primatului originarului românesc.

²⁹¹ Constantin Schifirneț, *Formele fără fond, un brand românesc*, București, Comunicare.ro, 2007, p. 245.

²⁹² *Ibidem*, p. 271.

²⁹³ A se vedea: Gheorghică Geană, *Studiu introductiv*, în vol. Simion Mehedinți, *Cultură și civilizație, Concepte, definiții, rezonanțe*, Îngrijirea ediției, studiu introductiv și note de Gheorghică Geană, București, Editura Trei, 1999, pp. 5–38, în care autorul face o radiografie sintetică a surselor europene ale dezbaterii românești cultură–civilizație. A se vedea și: Constantin Aslam, *Palimpsestul identității românești*, București, Editura Crater, 2000, pp. 163–176; Grigore Georgiu, *Filosofia culturii. Cultură și comunicare*, Editura Comunicare.ro, 2004, cap. III, *Cultură și civilizație. Distincții și interferențe*, pp. 51–84.

Prin cultura de supraviețuire (cultura militantă), tânăra generație înțelegea cultura dirijată de valori și imperative situate în afara ei – cultura care ascultă de stimulii și condiționările exterioare ei, de motivațiile și interesele nonculturale, în cazul românilor, de interese politice. Prin cultura competitivă valoric, numită simplu, „cultură”, cu referință la valorile și imperativele situate în interiorul ei, tânăra generație înțelegea cultura liberă de angajamente exterioare ei, cultura ce realizează *în context românesc*, prin scrutări ale sinelui propriu, valorile cardinale, adevărul, binele și frumosul, în opere. Acest al doilea înțeles al culturii era orientat către standardele modelului cultural occidental („canonul occidental”) luat de tânăra generație ca reper și criteriu de evaluare a eforturilor creative românești rezultate din confruntarea sinelui românesc cu el însuși. „Europa”, cu izbânzile ei culturale, științifice, filosofice, instituționale și tehnice, reprezintă pentru tânăra generație, la nivelul conștiinței de sine, modelul de echilibru și performanță pe care trebuie să-l atingă, din interior și prin efort propriu, cultura română. Ce reprezintă modelul european pentru cultura română și în ce măsură ea poate deveni europeană ca *partener egal* – prin afirmarea propriei originalități – în dialogul culturilor, este una dintre cele mai importante asumții precomprehensive ale înțelegerii lumii interbelice. Doar plecând de aici avem astăzi posibilitatea să recreăm, în propria noastră minte, această lume ce a dispărut din istorie în împrejurările dramatice ale celui de-al Doilea Război Mondial și ale instaurării comunismului în România.

Odată cu dobândirea conștiinței de sine și a misiunii pe care o are de îndeplinit²⁹⁴ în numele culturii²⁹⁵, „tânăra generație” s-a

²⁹⁴ Momentul culminant al dobândirii acestei conștiințe de sine este situat de Vulcănescu în 1932, când la București a luat ființă *Asociația Criterion*, o asociație de litere, filosofie și arte, ce-și propusese să realizeze conferințe și dezbateri pe teme stringente, de actualitate, prin intermediul cărora „tânăra generație” să-și facă cunoscute punctele de vedere și valorile în jurul cărora se solidarizează. Din asociație au făcut parte: Petru Comarnescu, Mircea Eliade, Constantin Noica, Emil Cioran, Mihail Sebastian, Mircea Vulcănescu, Eugen Ionescu, Mihail Polihroniade, Alexandru Cristian-Tell, Vasile Voiculescu, Sandu Tudor, Dan și Emil Botta, Eugen Jebeleanu, Zaharia Stancu, Alexandru Vianu, Haig Acterian, Sandu Tudor etc.

autoplasat în centrul criticii culturale a tradiției, până la instaurarea comunismului. Astfel, „tânăra generație” s-a angajat în „marele proces de lichidare a secolului al XIX-lea, început în domeniul criticii de idei de generația precedentă. Dar în acest proces, generația tânără a avut prilejul unic de a trăi chiar momentul de ruptură, de tăiere a punților, în urma căreia întoarcerea a devenit imposibilă”²⁹⁶. În alte cuvinte, „tânăra generație” și-a propus la nivelul unei conștiințe de sine, public asumate, să refondeze și să reorienteze practicile culturale în sensul în care și noi, astăzi, percepem aceste fapte la nivelul întregii culturi europene. „A fonda – act ireductibil la simpla apariție în timp – constă în a structura cu ajutorul anumitor forme, în a depăși fărâmițarea primară, pentru a ajunge la principiile unificatoare, acelea care conferă ființă și spirit caracterului cotidian și inform al vieții empirice. Orice fondare este salvatoare, căci ea actualizează categorii spirituale inedite. A fonda înseamnă totodată a inaugura, a începe și a transforma în dreaptă și justă naștere – cu adevărat legitimă – simplul debut temporal. Orice fondare presupune, deci, o trecere de la o stare de fapt la o stare de drept, aducerea la lumină a unui principiu sau a unui fundament, menite organizării unei culturi, a unei gândiri sau a unei civilizații.”²⁹⁷

Ruptura și imposibilitatea reîntoarcerii tinerei generații la tradiția culturii militante, despre care vorbește Vulcănescu, s-a dat pe terenul dezbaterilor ce au coagulat întreaga cultură interbelică, dezbateră în jurul existenței a „două Români”. Am putea spune că

²⁹⁵ Vom folosi de acum încolo termenul „cultură” în sensul ei propriu, de activitate ce-și are rațiunea în propriile sale imperative, aceea de a realiza valori (cardinale) în opere.

²⁹⁶ Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație. Crize vechi în haine noi. Cine sunt și ce vor tinerii români?*, ed. cit., p. 70.

²⁹⁷ Jacqueline Russ (coord.), *Istoria filosofiei*, vol. I, *Gândirile fondatoare*, traducere de Alexandru Valentin, București, Editura Univers Enciclopedic, 2000, pp. 7–8.

tânăra generație a re-descoperit, prin intermediul mentorilor²⁹⁸, România însăși, existențial și cultural, o Românie *fracturată pe interior*, pe care au supus-o unei analize sistematice și unei critici culturale neîncercate înainte de Primul Război Mondial.

Acest proces de confruntare la nivelul înțelegerii de sine cu propriile date de context, cu ideea unei Români fracturate și măcinate de multiple conflicte interioare, a fost percepută în drept sarcină colectivă de prim ordin, atât politic, cât și cultural. Acum se nasc instituțiile specializate de cercetare a lumii românești originare, Institutul Social Român, de pildă, se formează o școală de gândire profesionalizată în cercetarea monografică a fenomenului românesc, iar învățământul universitar umanist primește o modelare curriculară europeană, dar orientată înspre analiza fundamentelor vernaculare ale culturii savante românești.

Efortul creativ și mobilizarea energiilor în acest proces de autocunoaștere de sine colectivă și de recuperare a unității fenomenului românesc este bine ilustrat, printre altele, de apariția celor patru volume din *Enciclopedia României*, lucrare unică, de peste 4000 de pagini, cunoscută azi, din păcate, doar de un cerc restrâns de specialiști. Desigur că idealul de autocunoaștere colectivă a fost formulat odată cu Cantemir și cu *Descrierea Moldovei*, fiind, în fapt, constanta istorică a culturii savante românești care și-a schimbat

²⁹⁸ „Am avut mentori spirituali profesori de la vechea Facultate de Litere și Filosofie a Universității din București. Recapitulez, în mod sumar: N. Iorga ne demonștra cu fervoare că istoria noastră națională deține în ea nuclee de universalitate. În cercetările sale monografice asupra satului românesc, D. Gusti deschidea drumuri înspre o mare știință de sinteză: știința națiunii. C. Rădulescu-Motru, acest autentic patron de gândire filosofică românească, ținea să precizeze: românismul există de când existăm noi ca popor; N. Cartoianu roștea răspicat: scrierile noastre vechi nu sunt doar, cum spun unii esteticieni, un simplu material documentar, deci, mai mult un capitol de istorie culturală, ci au în ele și relevante conținuturi de simțire emoțională. În această atmosferă de preocupări, încărcată de idei și sentimente, plutea și vocația lui Ovid Densusianu, cu descoperirile sale sensibile, în tradiția și mișcările păstoritului românesc. Trebuie, în acest context de cercetători în domenii de fenomenologie românească, să-l amintesc pe Lucian Blaga, doctrinar al așa-numitului *apriorism românesc*. Este important de știut că aceste teme inițiatice nu se izolau în zone proprii, ci intrau într-o întrepătrundere reciprocă, sub tutela unui climat spiritual îmbietor la studiu, ca și la contemplație.” Ion Zamfirescu, *Cuvânt de început*, în *Spiritualități românești*, ed. a II-a, București, Editura Vivaldi, 2001, p. 5.

continuu datele autopercepției colective, sub impactul culturii occidentale, de la o generație la alta. Numai că acest ideal nu a irupt cu toată forța sa, așa cum s-a întâmplat după Marea Unire din 1918, devenind irepresibil, fapt subliniat chiar în prefața semnată de Dimitrie Gusti la volumul I (și reluată în cel de-al doilea volum) din *Enciclopedia României*: „A doua zi după războiul ce a adus la lărgirea unor hotare neîncăpătoare și nedrepte, știința s-a pus la lucru ca să păstreze și să întărească. O formă ca și cealaltă de viață, se dovedeau drept expresia unui același avânt. Istoria ideilor și istoria pragmatică se îmbină, explică una prin alta și se combină, pentru că sunt numai două înfățișări ale unui singur act vital... Ceea ce deosebește *Enciclopedia României* de toate publicațiile asemănătoare... este că la temelie ei a fost pusă Națiunea. Iată programul științific și editorial al Enciclopediei de astăzi. Ideea universalistă în forma ei clasic raționalistă a lui d'Alembert și Diderot... a fost lăsată deoparte. Adevărata realitate, care este mereu prezentă și interesează până la acaparare, rămâne ideea națională. Neamul românesc, așa cum se alege el, cu multiplele înfățișări și năzuințe, din cercetarea monografică a satelor și orașelor, a problemelor și a oamenilor, face corpul plastic și variat al acestei Summe de un nou fel... *Enciclopedia României* va fi deci o Enciclopedie națională, nu universală, și vie, nu abstractă, a timpului în care trăim; ea va fi deci expresia vieții și a unei epoci... *Enciclopedia României* este marea datorie împlinită a unei generații, ce are o profundă conștiință de propria-i forță și de propria-i misiune.”²⁹⁹

În cele ce urmează, vom insista asupra datelor de context ale gândirii filosofice identitare din tinerețea lui Noica pentru că, într-un fel sau altul, aceste date sunt aduse în fața conștiinței sale reflexive și tematizate filosofic. Noica va propune, cum vom remarca, o alternativă comprehensiv-filosofică la *toate* celelalte modalități teoretice ale înțelegerii de sine românești, situându-se în răspăr atât cu tradiția etnografică promovată de curentul european al psihologiei popoarelor, cât și cu paradigma științifică promovată de Școala de sociologie de la București, „standardul” autoînțelegerii naționale. Ceea ce părea a fi o *summa* a înțelegerii de sine-românești, perspectiva monografistă asupra satului și aplicarea principiului continuității între

²⁹⁹ Dimitrie Gusti, *O enciclopedie românească*, în „Enciclopedia României”, Vol. II, 1938, pp. VIII–IX.

valorile satului și valorile orașului, pentru Noica a devenit un prilej de tematizare și critică filosofică. Când majoritatea reprezentanților de vârf ai „tinerei generații”, în frunte cu cel mai bun prieten al lui Noica, Mircea Vulcănescu, erau angajați în cercetări monografice, cu convingerea că în valorile culturii tradiționale vom găsi cheia pentru a descifra „misterul românesc”, Noica pune sub semnul întrebării metodologia monografică însăși, chestionând ceea ce părea tuturor că fiind de la sine înțeles: fundamentul național al unei științe. În convingerea lui Noica, fundamentele științei nu sunt la rândul lor științifice și, cu atât mai puțin, naționale. Ele sunt filosofice și, prin urmare, permanent chestionabile.

Pentru a sublinia contrastul și, de ce să nu o spunem, chiar singularitatea lui Noica în privința tematizării identității românești, am acordat un spațiu de prezentare extins *semnificațiilor filosofice* ale cercetărilor sociologice întreprinse de Dimitrie Gusti și școala sa.

*

Tema „cele două Românii” și a scrutării *originarului românesc* își are rădăcina, printre altele, în *cotitura epistemologică*, științifică, înfăptuită de Dimitrie Gusti și de membrii școlii monografice de la București, în frunte cu Mircea Vulcănescu, cel care a justificat filosofic această cotitură în cercetarea fenomenului românesc.

Cum se știe, investigațiile identitare românești au fost dominate timp de câteva decenii de paradigma „psihologiei popoarelor”³⁰⁰, ce încerca să identifice „harta sufletului”, mentalitatea și caracterul poporului român, calitățile și defectele etc. Acest program de descriere

³⁰⁰ A se vedea: Dimitrie Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*, Îngrijire de ediție și note, Elisabeta Simion, Studiu introductiv, Virgil Constantinescu-Galiceni, lucrare paradigmatică pentru ce înseamnă un studiu identitar românesc ce mobilizează resursele metodologice ale presupuzițiilor „psihologiei popoarelor”. În această cheie metodologică se înscriu, într-un fel sau altul, și alte lucrări interesate de descrierea și tipologizarea psihologiei poporului român, printre care și: Pompiliu Eliade, *Înfluența franceză asupra spiritului public în România. Originile. Studiu asupra societății românești în vremea domniilor fanariote*, traducere din limba franceză de Aurelia Dumitrașcu, București, Editura Humanitas, 2002; A.D. Xenopol, *Națiunea română*, Antologie, îngrijire de ediție, studiu introductiv și note de Constantin Schifineț, București, Editura Albatros, 1999; C. Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român*, Antologie, studiu introductiv, îngrijire de ediție și note de Constantin Schifineț, București, Editura Albatros, 1999; Mihai Ralea, *Fenomenul românesc*, studiu introductiv, note, îngrijire de ediție de Constantin Schifineț, București, Editura Albatros, 1997.

a psihologiei etnice, dominat, în mare măsură, de arbitrariul opiniilor personale și de considerații speculative, este înlocuit cu studiul științific al fenomenului românesc în toată complexitatea sa, prin sociologia monografică fundată, la rândul ei, pe o viziune filosofică coerentă. Mai precis, prin această substituție de metodă și, firește, de instrumentar de cercetare (speculațiile abstracte sunt abandonate în favoarea cercetărilor de teren, care urmau să verifice ipoteze de cercetare), s-au înlocuit *conceptele generice* ale analizei poporului român – specifice programului de cercetare „psihologia popoarelor”, cu *concepte tipologice*, specifice abordărilor sociologice. De regulă, atunci când se discută fenomene extrem de complexe, în care sunt implicate conștiința de sine a marilor colectivități, popoare și națiuni, trecerea de la conceptele generice la cele tipologice aduce un spor de analiticitate și cunoaștere. Investigațiile identitare, prin folosirea excesivă a paradigmei „psihologia popoarelor”, identificau partea cu întregul, concepeau popoarele ca totalități omogene și „substanțializau” realitatea fluidă a comportamentelor individuale în însușiri generice neîmpărtaşite de *toți* indivizii, întrucât se vedeau incluși arbitrar în anumite determinații psihologice cu care nu se identificau și pe care nu le recunoșteau ca fiindu-le definitorii: „... nu există trăsătură a unui popor care să se regăsească în fiecare din indivizii care îl compun. Desigur, există comunitate de limbă, moravuri, obiceiuri, origine. Dar, totodată, înăuntru acestora sunt posibile diferențe atât de mari, încât oamenii ce vorbesc aceeași limbă pot rămâne străini unii de alții, de parcă nu ar aparține aceluiși popor... Mentalitatea de a-i judeca pe oameni, de a-i judeca și caracteriza în colectiv este deosebit de răspândită. Astfel, caracterizările germanilor, ale rușilor sau ale englezilor nu vizează niciodată concepte generice (Gastungsbegriffe) cărora le-ar putea fi subsumați indivizii, ci concepte tipologice (Typenbegriffe) cărora indivizii le corespund, mai mult sau mai puțin. Confundarea conceptelor generice cu cele tipologice reprezintă indiciul considerării oamenilor prin colectivitatea căreia îi aparțin... Un popor ca întreg nu există. Toate delimitările pe care le facem pentru a-l defini sunt depășite de către realitate. Limba, cetățenia, cultura, destinele comune nu coincid, ci se intersectează. Poporul și statul nu coincid, nici limba și destinele comune și cultura.”³⁰¹

³⁰¹ Karl Jaspers, *Conștiința culpei*, în vol. *Texte filosofice*, Traducerea din limba germană și note de George Purdea, București, Editura Politică, 1986, pp. 45–46.

Influența Școlii monografice a lui Dimitrie Gusti a fost decisivă în stabilirea *agendei românești* de cercetare aparținând „tinerei generații”, care era, cum se știe, formată în același timp la mari universități europene, inclusiv în SUA (cazul lui Petru Comarnescu, Eugeniu Speranția ori Nicolae Mărgineanu), prin faptul că aducea în prim-plan – prin redescoperirea satului românesc ca realitate transistorică, vie, „naturală”, ce a supraviețuit prin vitalitatea sa expansiunii culturii Vest-europene – ideea de „originar”, de „primordial” în analizele identitare românești. Se părea că, în sfârșit, conștiința de sine românească și-a identificat *arheul*, principiul explicativ, unitatea de sens prin intermediul căreia individualitatea culturii române și „omul românesc” pot fi puse într-o relație semnificativă cu valorile cardinale, universale, cu umanitatea generică, realizate și contextualizate prin intermediul ei.³⁰²

Cotitura săvârșită de cercetările monografice asupra fenomenelor de autopercepție românească a fost deopotrivă științifică și filosofică. Fundamentele filosofice ale cercetărilor sociologice au fost așezate de Dimitrie Gusti însuși și rafinate și desăvârșite de Mircea Vulcănescu.

Astfel, urmând sugestiile lui M. Vulcănescu, filosoful Școlii sociologice de la București, de la bun început trebuie spus că D. Gusti *gândește filosofic* statutul și misiunea sociologiei, pe care însă o *practică științific*. Ca sociolog, Gusti este un cercetător cu o *viziune*

³⁰² Redescoperirea satului românesc a însemnat reevaluarea tradiției culturii savante românești. Sunt aduși în prim-plan acei intelectuali români din secolul al XIX-lea care au intuit că satul românesc este izvorul renașterii culturii românești, în frunte cu Eminescu. În fapt, tânăra generație credea că duce mai departe proiectul acestor intelectuali de forjare a conștiinței de sine românești, așa cum a încercat, de pildă, Eminescu însuși. Iată ce spunea Eminescu: „Momentul întâi poporul învață a cugeta, momentul al doilea cugetă asupra lui însuși – al treilea cugetă asupra lumii întregi și pentru lumea întreagă. Cel dintâi e receptiv, cel de-al doilea emancipă individualitatea națională de sub sarcina recepțiunii, făcând-o a cugeta asupra ei însăși, al treilea în fine e floarea de aur ce lucește lumii întregi (ms. 2257, f. 62 v), apud Mihai Ciurdariu, *Pentru o ediție critică a textelor filosofice eminesciene*, în vol. *Avataruri ale manuscriselor eminesciene*, Cuvânt înainte de Eugen Simion, Culegere alcătuită de Anca Silvia Bogdan și Marin Diaconu, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2009, p. 60.

integratoare³⁰³, preocupat de a rezolva marea dilemă a sociologiei europene, explicativ vs. comprehensiv: lumea socială trebuie explicată după modelul științelor naturii, prin raporturi cantitative și sisteme de legi, sau ca rețele de sensuri și practici de viață, „fenomenologic”? În alte cuvinte, sociologia trebuie să analizeze lumea socială „din afară”, prin explicație, sau „dinăuntru”, prin înțelegere?³⁰⁴

Gusti propune prin conceptul *voinței* – „voința este germenul a tot ceea ce e social, atât în elementele sale de simțire, cât și în cele de reprezentare” – termenul mediu al celor două opțiuni, o teorie unitară din care derivă apoi o metodologie unitară: „Ideea metodologică care a stat la baza expunerii din această lucrare³⁰⁵ se poate rezuma într-o frază: științele sociale, sociologia, politica și etica aparțin din punctul de vedere al cunoașterii teoretice și al metodologiei unui tot unitar, închegat, care se întemeiază pe sine însuși și se vrea construit de sine însuși... Contradicțiile dintre științe, contradicții artificiale create prin considerarea arbitrară ca fiind în opoziție unul față de altul a unor concepte la modă, și-a găsit acum rezolvarea. Deoarece, aceste sloganuri la modă, ca: formă-materie, critic-genetic, inducție-deducție, explicativ-normativ (a fi – a trebui să fie, teorie-practică), cauzalitate-teleologie (scop-mijloc), analiză-sinteză (întreg-parte, general-particular, unitate-pluralitate, abstract-concret) nu constituie contradicții și de aceea nu se pot utiliza ca atare decât în mod necondiționat; ele nu au fost folosite decât atunci când a fost necesar pentru o unitate a cunoașterii... Fiecare experiență în problema socială are o parte statică și o parte dinamică. Voința socială în stare statică este obiectul

³⁰³ „Profesorul D. Gusti nu este autorul unor sisteme disparate de sociologie, etică și politică, ci al unui *singur sistem despre întreaga realitate socială* (s.n.), sistem unitar în care cele trei științe corespund unor perspective necesare pentru lămurirea completă a obiectului lor comun”; Traian Herseni, *D. Gusti, un sistem de sociologie, etică, politică*; în „Arhiva pentru știința și reforma socială”, nr. 3–4, 1932, p. 210.

³⁰⁴ Pentru un inventar al discuțiilor actuale asupra raportului dintre explicație și înțelegere a se vedea: Martin Hollis, *Introducere în filosofia științelor sociale*, București, Editura Trei, 2001, în mod special Capitolul 12, *Concluzie: Două discursuri*, pp. 234–245.

³⁰⁵ Este vorba despre *Științele sociale, sociologia, politica și etica în interdependența lor unitară*, în Dimitrie Gusti, *Opere*, vol. II, ediție îngrijită de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, Editura Academiei, 1969.

unei cercetări strict cauzale, obiectul științelor sociale și al sociologiei, iar în stare dinamică, obiectul aprecierii și normării teleologice, obiectul politici și eticii (cauzalitate: motivul devine cauză, consecință, efect, teleologie: consecința devine scop, motivul mijloc). Științele sociale și sociologia trebuie să găsească valori de cunoaștere, politica și etica trebuie să proclame judecăți de valoare și să dea legile întemeiate pe acestea.³⁰⁶

Gândirea lui D. Gusti este rod al formației lui filosofice, orientată sintetic. Marile dihotomii tradiționale ale sociologiei sunt topite într-o viziune unitară ce a luat forma sociologiei națiunii și, ceea ce este demn de reținut, într-o perioadă în care teoreticienii națiunii și naționalismului veneau din domeniul istoriei: „Gusti a tipărit un studiu sociologic asupra națiunii în 1919, fiind primul *sociolog* care și-a asumat explicit problematica; după cum relevă volumele de istoria domeniului consacrate astăzi, toți pionierii cercetării națiunii și naționalismului interbelici au venit dinspre istorie... sociologii asumându-și chestiunea mai târziu, câteva decenii după sfârșitul celui de-al doilea război mondial...”³⁰⁷

Sociologia națiunii este, așadar, *arche*-ul din care putem deduce atât structura internă a sistemului sociologic gustian, cât și dimensiunile (fundamentele) sale filosofice: „Viața socială a omenirii civilizate se înfăptuiește în cuprinsul națiunilor. Națiunea este realitatea centrală, care însumează toate aspirațiile firești ale indivizilor și de la care pornesc, nu spre o nouă ființă, ci spre un nou plan de relații, toate manifestările internaționale. Națiunea este singura unitate socială care își ajunge sieși, în înțelesul că nu cere pentru deplina ei realizare o unitate socială mai cuprinzătoare, fiind în stare să-și creeze o lume proprie de valori, să-și stabilească un scop în sine și să-și afle mijloacele de înfăptuire, adică forța de organizare și propășire în propria ei alcătuire. Nici o altă unitate socială nu ocupă un loc asemănător în domeniul vieții sociale... Națiunea merită însă complet denumirea de unitate socială, pentru că ea nu depinde de o unitate mai

³⁰⁶ *Ibidem*, pp.12–13.

³⁰⁷ Dan Dungaciu, *Sociologia și știința națiunii: Dimitrie Gusti un precursor ignorat și moștenirea lui*, în vol. *Națiunea și provocările (post)modernității*, București, Editura Tritonic, 2002, p. 192.

mare... Statul nu este astăzi decât o formă de manifestare a națiunii, deci o unitate subordonată funcțional acesteia... internaționalismul adevărat nu desființează națiunile, ci le privește doar în raporturile dintre ele. Pe calea aceasta dobândim și conceptul just despre umanitate. Căci națiunile laolaltă în eforturile noastre comune pe căile civilizației dau naștere umanității, nu în sensul antinaționalist, al umaniștilor fără patrie, ci în sensul naționalist, ca realitate care reflectă ființa națiunilor și energia creatoare a lor. Dincolo de națiuni nu se ivește umanitatea ca o lume de sine stătătoare, ci umanitatea ca totalitate a națiunilor, ca armonie a ființelor naționale originale, specifice. Națiunea însumează așadar în ființa ei toate eforturile creatoare ale indivizilor și formează singura realitate care compune umanitatea adevărată.”³⁰⁸

În ordine sociologică, „două sunt ipostazele sub care poate fi radiografiată teoria «sociologiei națiunii» la D. Gusti, în acord perfect cu întregul ansamblu arhitectonic al operei profesorului: pe de-o parte, aspectul teoretic – sociologia *cogitans* a națiunii – pe de alta, aspectul practic, aplicat – sociologia *milans* a națiunii. Cea dintâi secțiune cuprinde aspecte precum definiția națiunii, perspectiva de sociologie istorică asupra chestiunii, disputarea altor teorii etc., cea de-a doua, în special concepția sa despre cercetarea concretă a națiunii – strategie și metodă – și problematica statului cultural”³⁰⁹.

În ordine filosofică, sociologia națiunii este fundată pe ideea de umanitate. Spre deosebire de teoriile europene asupra națiunii aflate la acea vreme în circulație³¹⁰, D. Gusti propune o *viziune ontologică asupra societății*³¹¹, prin asimilarea națiunii cu umanitatea, și un

³⁰⁸ Dimitrie Gusti, *Știința națiunii*, în *Enciclopedia României*, vol. I, *Statul*, p. 17.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 193.

³¹⁰ Pentru o prezentare a teoriilor concurente asupra națiunii, a se vedea: Ion Zamfirescu, *Concepția sociologică a lui D. Gusti, în raport cu știința națiunii. Știința națiunii. Monografia sociologică. Perspective*, în vol. *Spiritualități românești*, Ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Vivaldi, 2001, pp. 458–468.

³¹¹ Gusti distinge în mod sistematic „regiunile” ontologice ale lumii: „Natura și societatea sunt două mari fețe ale realității, care formează două mari cuprinsuri ale experienței. Cu partea fizică a realității se ocupă științele matematice și așa-zisele științe ale naturii, cu partea socială a realității se ocupă științele așa-zise ale spiritului sau sociale. Filosofia științelor matematice și ale naturii formează filosofia teoretică; filosofia științelor sociale formează filosofia practică”; apud. Traian Herseni, *op. cit.*, p. 38.

proiect de filosofie practică, fundat pe ideea voinței sociale, *causa movens* a existenței națiunii și umanității³¹².

Națiunea este concepută, așadar, în cadrele inteligibilității principiului filosofic. Ea are plinătatea Ființei. Afirmarea ei este condiție primă de inteligibilitate, chiar precondiție a dobândirii sensului în toate actele noastre de simțire, vorbire și cunoaștere. Națiunea este înțeleasă de Gusti, filosofic vorbind, ca Unu, universalul suficient sieși, temeiul din care derivăm tot ce există fără ca acesta să derive din altceva. Sugestia lui Vulcănescu privitoare la originile aristotelice ale gândirii lui Gusti pot fi duse mai departe. Gusti gândește națiunea într-o schemă ontologică artistotelică: națiunea se află în identitate cu ea însăși, ea este unitatea care nu poate fi cuprinsă de o altă unitate. Națiunea este suprema unitate, temeiul și condiția celorlalte unități sociale – familia, satele, orașele, biserica, școala etc., în sens logic și ontologic.

Logic, națiunea se află într-o relație de omologie cu proprietatea lumii sociale de a fi Unu, sau, ceea ce este același lucru, cu umanitatea omului ca Unu. Ea este unică și identică cu sine în toate manifestările, prin urmare, când noi gândim, și lumea gândește prin noi. „Identicul în sine, spune Aristotel, se întrebuințează în atâtea sensuri câte are și Unul în sine. Căci identic în sine se zice despre lucrurile a căror materie este una, fie ca specie, fie ca număr, cât și despre acelea a căror substanța este una. De aici este limpede că identitatea este un fel de unitate, o unitate de existență a unei pluralități sau aceea care rezultă din considerarea mai multor lucruri ca unul...”³¹³

Ontologic, națiunea este gândită în calitate de principiu al lumii sociale, astfel încât ea întemeiază în ordine explicativă multiplicitatea (varietatea și pluralitatea) lucrurilor. Faptele sociale nu au un comportament haotic, ci constituie, prin felul lor de a fi, rețele ordonate și armonice. Sunt fapte cu sens extrase din unitatea primordială de sens: umanitatea. Unitatea, ordinea și armonia faptelor

³¹² „Națiunea este o creație sintetică voluntară, o unitate socială care reprezintă un sistem voluntar, cu o motivare cosmică, biologică și psiho-istorică, cu voința socială drept *causa movens* a procesului de naționalizare și cu manifestările creatoare, pe tărâmul sufletesc, economic, juridic și politic, ale vieții naționale, care formează cultura națională”; D. Gusti, *Sociologia națiunii și a războiului*, București, Editura Floare Albastră, 1995, p. 33.

³¹³ Aristotel, *Metafizica*, V, 9, fr. 1017 b –1018 a.

sociale devin inteligibile prin raportare la principiul lor explicativ, prin originea lor comună, dar și prin natura comună. Ele sunt fapte integrate națiunii, umanității. Națiunea determină natura (*physis*) faptelor sociale, prin determinarea elementului comun, unic, Unu multiplicității faptelor, cadrelor și manifestărilor, în limbaj sociologic, care intră în alcătuirea ei, element ce conferă coerență modul lor de fi în lume. Lumea socială este o ordine și o unitate. Indiferent de varietatea lor, faptele sociale au în alcătuirea lor intimă Unu, umanitatea. Toate sunt forme de manifestare ale acesteia. Națiunea, în înțeles ontologic, poate explica atât unitatea lumii sociale, cât și diversitatea ei.

Universalul este Unu ca principiu al lumii sociale – nu pot exista două sau mai multe principii – și, deopotrivă, universalul este Unu, ca principiu al cunoașterii. Ca și Aristotel, Gusti gândește că obiectul oricărei științe este universalul – știința studiază universalul din fenomene; individualul ori particularul sunt inexprimabile prin ele însele. Așadar, și într-un caz, și în altul, universalul trebuie gândit ca Unu. Faptul acesta se constituie într-o precondiție a gândirii înseși, care nu poate înainta în cunoaștere în absența supozițiilor ontologice legate de ideea de principiu al lumii sociale, ca Unu, ca ceva identic cu sine în toate manifestările. Pe de altă parte, și admiterea principiului ca Unu, în ordinea cunoașterii, se instituie tot ca o precondiție a gândirii, în sensul în care cunoașterea este ori universală, ori nu este deloc. Pe această bază, și alteritatea devine inteligibilă. În ordinea unității, alteritatea nu poate fi decât umanitate. În ordinea diversității, alteritatea se explică prin cadre și manifestări determinabile sociologic, adică prin moduri de a fi ale națiuni, ale umanității.

Aplicarea acestui model aristotelic de analiză, în ordinea lui formal ontologică, la conceptul științei națiunii, pare a fi artificială în condițiile în care Gusti nu face niciodată astfel de trimiteri explicite. Fără îndoială, Gusti a fost, pentru a folosi o metaforă, contemporan cu secolul lui, un intelectual care făcea parte din rândurile elitei științifice și filosofice europene. Or, a spune că sursele gândirii clasice l-au inspirat în creația sa științifică înseamnă a nu ține cont de originile reale ale gândirii sale și de modul în care Gusti s-a perceput pe el însuși.³¹⁴

³¹⁴ „Nu aparțin nici unei școale filosofice, sunt pentru o filosofie științifică, pentru o filosofie critică-realistă, adică pentru o filosofie sintetică-critică a realității analizate de științele particulare”; apud. Traian Herseni, *op. cit.*, p. 38.

Pe de altă parte, este tot atât de adevărat că teoria sociologică a lui Gusti, ca orice teorie socială majoră, poate fi explicitată, raționalizată și reordonată din multiple perspective filosofice. Acest fapt reprezintă un simptom sigur al forței explicative a unei teorii sociale, care poate comunica adevăruri în funcție de datele prealabile ale interpretului sau, cum se spune astăzi, de orizontul de așteptare al hermeneutului. Pentru o minte neantrenată epistemologic și filosofic, interpretările de acest gen ar putea fi văzute ca exagerări sau exerciții gratuite, fără relevanță explicativă. În realitate, astfel de teorii cu o mare putere de unificare a faptelor eterogene și cu forță explicativă și hermeneutică fertilă, rezistente în timp și „confirmate” continuu prin „proba faptelor”, pot primi justificări filosofice surprinzătoare.

Ilustrativă în acest sens este interpretarea de pe pozițiile unei *fenomenologii culturale*, interpretare pe care Mircea Vulcănescu o propune – în „Arhiva pentru știința și reforma socială” (1933) – cercetărilor monografice și sistemului sociologic gustian, văzute împreună din perspectiva unei ontologii regionale. Replica a venit imediat, probă a modului de receptare în epocă a sociologiei și a metodei monografice ale lui D. Gusti, prin Constantin Georgiade, doctor în psihologie la Paris, autor de importante cărți în domeniu: „Ni se par surprinzătoare... părerile unora dintre colaboratori, intelectuali distinși de altfel, care consideră sistemul și cercetările derivate de el [Gusti, n.n.] drept: o ontologie regională a existenței sociale, în sensul apropierei de Husserl și Aristotel sau de metafizica vitalistă a devenirii. Ce legătură directă are, de exemplu, vatra satului Cornova sau mentalitatea mistică cvasiafricană a țăranilor noștri cu fenomenologia lui Husserl sau cu aristotelismul. Avem impresia că acești cercetători disociază unitatea sistemului profesorului lor, atribuindu-i o contradicție între teorie și aplicație, care de fapt nu există la origine. Speculația filosofică pe care acești discipoli o încearcă... specularea și exagerarea unor slabe virtualități ale sistemului... ni se par artificiale, slab justificate și absolut inutile în stadiul actual de dezvoltare al științelor sociale și îndeosebi al științelor sociale românești.”³¹⁵ Răspunsul lui M. Vulcănescu la obiecțiile lui C. Georgiade sunt memorabile și pot fi însușite, în

³¹⁵ Apud. Marin Diaconu, *Note și comentarii*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Prolegomene sociologice la satul românesc*, ed. cit., p. 350.

ordinea valabilității, și astăzi: „Ce raport are acest punct de vedere cu vatra satului Cornova? Unul esențial. Dacă n-ar exista convingerea, derivată din sistem, că orice formă de viață actuală e determinată, printre altele, și de formele de viață anterioare, nimeni nu s-ar ocupa de Cornova. Fenomenologia e deci însuși motivul care justifică cercetarea... E de găsit *esența* unor manifestări și semnificația veche a unor împrejurări pe care astăzi și-au pierdut-o sau și-au schimbat-o. Prin ce procedeu se descoperă această semnificație? Prin punerea *faptului în funcțiune de totalitatea condițiilor de viață* în care a apărut... Iată un exemplu: un descântec. După ce reproduce o serie de imprecășii magice, sfârșește cu formula: *Descântecul meu, Leacul lui Dumnezeu*... Care e natura acestui fapt? Vădește el o mentalitate magică, sau o mentalitate religioasă?... Numai pătrunzând înțelesul..., trăind direct în actualitatea faptului, poți deosebi ce este supraviețuire... Ea impune o identificare simpatetică cu obiectul cercetat, o contopire sufletească cu el, o trăire în însăși condițiile lui... sistemul profesorului Gusti nu e numai o școală de reflecție severă de contact cu realitatea. Ci și o școală tot atât de severă de gândire, de reflecție asupra acestei realități.”³¹⁶

Într-adevăr, teoria sociologică a lui D. Gusti este susceptibilă de fi „citită” și din unghiul fenomenologiei culturale. Este posibilă chiar și o lectură din perspectiva filosofiei pragmatice. Căci ce propune în esență Gusti, dacă nu o teorie a acțiunii sociale, așa cum a încercat și pragmatismul european și american? Cum spuneam, în ordine filosofică, D. Gusti propune o *viziune ontologică asupra societății*, prin asimilarea națiunii cu umanitatea și, *totodată, un proiect de filosofie practică* fundat pe ideea voinței sociale, concepută de Gusti drept *causa movens* a existenței națiunii și umanității³¹⁷.

³¹⁶ A se vedea: Mircea Vulcănescu, *Sociologia românească. Răspuns d-lui C. Georgiade, op. cit.*, pp. 167–175.

³¹⁷ „Din domeniul filosofiei practice fac parte: întâi, realitatea socială care este în esența ei voință socială; apoi, procesul de cunoaștere cauzală a acestei realități, care este un proces analitic-cauzal – obiectul științelor particulare...”; D. Gusti, *Realitatea, știința și reforma socială. Câteva indicații asupra metodei*, în „Arhiva pentru știința și reforma socială”, apud. Mircea Vulcănescu, *Școala sociologică a lui D. Gusti*, ed. cit., p. 47.

Corolarul întregii argumentații este exprimat de Gusti însuși în cuvinte care au devenit pentru „tânăra generație” axiomă de reconstrucție culturală: „Cea mai veche cultură din Europa orientală, care este cea românească, trebuie să simtă, azi mai mult ca oricând, ceea ce își datorește ei însăși, și ceea ce este în stare a da umanității. Ea trebuie să aducă culturii universale contribuția românească, pe care omenirea este în drept să o aștepte, turnând sufletul românesc în formele eterne și universale ale creației.”³¹⁸

Imaginea școlii monografice prin personalitatea științifică de mare prestigiu a lui Dimitrie Gusti și prin justificările filosofice ale lui Mircea Vulcănescu constituia, am putea spune, imaginea „standard” a conștiinței de sine românești. La formarea acestei imagini au contribuit din interior, ca membri ai echipelor monografice, zeci și sute de tineri studenți, precum și o serie de reprezentanți de vârf ai „tinerei generații”. Cu toții vorbeau despre o „Renaștere românească” ce-și avea izvorul în valorile satului, depozitarul valorilor autentice românești neluate în seamă, dacă nu chiar negate, de „bătrânii” intelectuali de orientare maioreșciană.

**

Ideea de „Renaștere românească” și tema „cele două Românii”, atât de dezbătută de „tânăra generație”, își au rădăcina în tezele ce pot fi extrase din cuvintele lui Gusti: cultura română, identificată cu ceea ce are ea tradițional, cu valorile satului, este cea mai veche din Europa orientală: prin urmare, cultura română este expresia originalității, întrucât ea a supraviețuit în istorie prin energii proprii și forță interioară, păstrându-și identitatea de sine printr-o continuă și reluată acțiune (voință) asupra ei înseși; în noile condiții ale modernității, sarcina românilor constă în a produce, în consonanță cu aceste date structurale venite prin tradiție, opere cu semnificații universale, general umane.

Ideile lui Gusti privind centralitatea satului în cultura și civilizația românească era o generalitate de nimeni contestată, nici măcar de Noica însuși, care, în singularitatea lui, a tematizat ceea ce părea de la sine înțeles: știința cu fundamente naționale, și nu

³¹⁸ D. Gusti, *Discurs cu prilejul aniversării a zece ani de la Unire*, apud, Dan Dungaciu, *op. cit.*, p. 193.

filosofice, inclusiv ideea primatului culturii tradiționale asupra culturii savante românești în mecanismele autoînțelegerii comunitare.

În paranteză fie spus, cercetătorul filosofiei românești interesat de contextul gândirii lui Noica ar putea să invoce la fel de bine filosofia culturii elaborată de Lucian Blaga, atât de admirată de Noica, ori gândirea identitară a lui C. Rădulescu-Motru, cel care folosește pentru prima dată într-un context filosofic ideea „spiritualității românești”. Am ales, pe de o parte, exemplul lui Gusti, pentru că el este, prin Mircea Vulcănescu, mai apropiat de C. Noica și de filosofia sa identitară. Pe de altă parte, pentru a denunța și prejudecata exegetică – indusă de Noica însuși la maturitate, în cunoscutele cuvinte: „A existat în generația noastră un om care ne domina pe toți: prin lecturile lui, prin fantezie, prin grația intelectului, prin conștiința morală. Se numea Mircea Vulcănescu” – ce acceptă ideea că o prietenie de suflet, așa cum a fost între Vulcănescu și Noica, se fundează, în mod automat, și pe o similaritate de viziune. În realitate, în ciuda prieteniei și a proiectelor culturale comune, în materie de gândire identitară cei doi filosofi împărtășeau convingeri diferite, dacă nu chiar ireconciliabile.

Revenind, obsesia originarului și aplicarea consecventă a principiului anteriorității culturii tradiționale în raport cu formele savante ale culturii românești de extracție occidentală au produs binomul celor *două Românii*, în fapt, sinteza pluralelor paradoxuri ale modernității românești, semnalate deja de tradiția dezbaterii formelor fără fond: economie sătească *versus* economie capitalistă, cultură tradițională *versus* cultură savantă, boierime *versus* burghezie, sat *versus* oraș, tradiționalism *versus* progresism, naționalism *versus* cosmopolitism, barbarie *versus* civilizație, răsăritean *versus* apusean, tradiție *versus* inovație, individ *versus* societate, agrar *versus* industrial etc.

Fiind vorba despre sinteză, conceptul „două Românii” conține, în intensiunea sa, mai mult decât pluralitatea de paradoxuri semnalate: „E o problemă de alegere nu între forme de administrație, nici chiar între forme de societate, ci între *două idei despre om* (s. n.), între două inserții ale omului în cosmos, între două civilizații... Aici, în jurul

problemei celor două Românii, stă miezul esențial al întrebării despre viitorul nostru ca neam... În alegerea dintre stilul organic de existență a băștinașilor acestei țări și stilul hibrid de existență a plevei orașelor noastre. Tot ce are preț din viața acestui neam e venit de la sat, sau măcar trecut prin sat. Nimic trainic nu s-a încheșat între aceste hotare fără el... Problema rămâne astfel pusă conștiinței românești mai departe: două Românii: sate, orașe. O alegere între ele se impune și azi, pentru că de ea atârână totul. Dar cum să facem această alegere? În ce sens? Cu ce riscuri?”³¹⁹

Dezbaterile în jurul temei „cele două Românii” au avut drept consecință o destructurare și mai accentuată a vechii conștiințe de sine românești ale cărei rădăcini le putem detecta, cum argumentează Constantin Schifirneț, chiar la începuturile actelor de modernizare culturală a României. Dacă generațiile anterioare de intelectuali, începând cu reprezentanții Școlii Ardelene, au construit scenarii identitare luând ca termen prim cultura apuseană, în acest caz cultura română fiind văzută ca specie *subdezvoltată* a lumii Vest-europene, sarcina ei fiind aceea de a recupera *decalajele*, „tânăra generație” inversează datele prime de construcție, plecând de la principiul *anteriorității culturii tradiționale* și, pe această bază, de la formularea unei noi sarcini intelectuale, *critica culturii savante românești de import occidental*.

Se încerca, astfel, recuperarea *tradiției-lest*³²⁰, într-o perspectivă *unificatoare* a culturii savante românești ce și-a produs, sub impactul modernizării, propria sa *alteritate*, cultura tradițională, pe care a respins-o ca fiindu-i potrivnică. Se știe, procesul de modernizare a României și a culturii savante proprii acesteia s-a realizat accelerat,

³¹⁹ Mircea Vulcănescu, *Cele două Românii II*, în volumul *Opere II, Chipuri spirituale. Sociologie*, ed. cit., pp. 685–687. Problema celor două Românii a fost reluată recent și de Adrian Dinu Rachieru pe fondul transformărilor survenite în primii ani de după Revoluția din decembrie 1989. A se vedea: Adrian Dinu Rachieru, *Cele două Românii*, Timișoara, Editura Helicon, 1993, în mod special cap. *Poporul mioritic*, pp. 31–50.

³²⁰ Vezi Constantin Aslam, *Palimpsestul identității românești. Reflecții asupra fundamentelor culturale ale filosofiei*, op. cit., cap. *Despre tradiție – precizări conceptuale. Tradiția palimpsestică – propriul culturii române*, pp. 176–180.

începând din secolul al XVIII-lea, prin importul decisiv al *formelor* instituționale și culturale ale lumii occidentale, dar și al *tradiției* acestor forme. Or, tradiția culturală românească (cultura țărănească, dar și formele ei culte fondate pe valorile ortodoxiei) *nu a produs prin sine* cultura modernă românească, în care să se recunoască și să se legitimizeze pe sine, așa cum s-a întâmplat în Apus. Această tradiție, *de facto*, extrem de vie și dominantă în viața reală românească este percepută, desigur, cu excepții, la începuturile modernității românești, *de jure*, ca ceva muzeal, pe cale de dispariție, ca un „apendice” ce trebuie extirpat treptat prin știință, educație și civilizație de inspirație occidentală.

Începuturile modernității românești coincide, paradoxal, cu *nașterea unei tradiții a respingerii tradiției* românești și, pe cale de consecință, cu apariția unei conștiințe de sine românești puse în fața armonizării unei dualități produse chiar de ea însăși.

România în modernitate a fost permanent în conflict cu sine pentru că, în ordine culturală, metaforic vorbind, *stătea într-un picior*. Ea se identifica, la nivelul conștiinței de sine, cu ceea ce-i era *străin*, cu formele culturii savante de import occidental, și respingea ceea ce-i era *specific*, lumea satului românesc, cultura tradițională și valorile imemorale atașate ei. Această dualitate exprimată sintetic în binomul „barbarie–civilizație” ori „Orient–Occident”, cuvintele-cheie ale modernității românești, contraria regulile elementare ale gândirii sănătoase, nevoită să formuleze despre aceeași entitate colectivă, cultura românească, predicate contradictorii. La nivelul identificărilor de sine, în ordine logică, românii era constrânși, *de jure*, să aleagă între predicate reciproc contradictorii – când, *de facto*, la nivelul sensibilității identitare, lumea românească se înfățișa ca unitară. În consecință, perioada de început a modernității românești (ce debutează cu reprezentanții Școlii Ardelene și se încheie, convențional vorbind, cu sfârșitul Primului Război Mondial), a produs, la nivelul identificărilor de sine românești, un climat intelectual dominat de disonanțe cognitive. Cu cine să se identifice românii? Cu țărănescul, cu valorile *atemporale, colective*, ale satului românesc, dominante, de altfel, *de facto*, în lumea *reală* românească, sau cu valorile *istorice, individuale* de civilizație, progres tehnologic și instituțional, propagate

de cultura savantă, fundată pe forma modernă de conștiință occidentală, dominante *de jure*, dar fără extensie în viața reală românească? Este limpede că afirmarea unui predicat însemna negarea celuilalt, fapt care producea, cum arătam, evidente disonanțe cognitive.

„Tânăra generație” a vrut să reia, printr-o *reinterpretare a tradiției*, cultura românească „pe ambele picioare” și să-i pună pe români, la nivelul conștiinței de sine colective, în acord cu ei înșiși, într-o reconciliere cu propria lor cultură. Pe scurt, „tânăra generație” a încercat să gândească, într-un tot unitar și necontradictoriu, ceea ce se înfățișa conștiinței identitare românești moderne ca fiind în contradicție.

Pe baza principiului *anteriorității culturii tradiționale*, „tânăra generație” a propus o nouă proiecție identitară, un nou model al conștiinței de sine, pe care-l putem numi convențional „modelul celor două picioare ale culturii”, menit să specifice românitatea în lume prin *creație* – tema obsesivă a scrierilor de tinerețe a „șefului” „tinerei generații”, Mircea Eliade³²¹ –, dar și o nouă agendă filosofică proprie, trasată cum vom remarca, de filosoful „tinerei generații”: Constantin Noica.

În datele acestui paradox se fundează programul intelectual-filosofic al „tinerei generații”, de *reconciliere a românilor cu propria lor cultură*. Programul a generat, cum spuneam, printre altele, și o agendă filosofică proprie, ce fixa anumite *priorități de cercetare*

³²¹ „Sensul vieții și datoria fiecărui om este creația... singura datorie a statului este a îngădui și a ajuta pe orice om să creeze... Naționalismul nu poate face nici el excepție, *creația* și, deci, *eternitatea* sunt axele și premisele sale... Există o sete de eternitate în fiecare om, sete pentru neamul și țara lui... un salt dincolo de istorie, prin care o țară și un neam intră și rămân în eternitate. Un salt pe care l-a făcut vechea Grece, Italia, Franța, Anglia, Germania, Rusia”; Mircea Eliade, *România în eternitate*, în *Vol. cit.*, 2, București, Editura Roza Vânturilor, 1990, pp. 127–128; „Destinul nostru era exclusiv cultural. Aveam de răspuns la o singură întrebare: suntem sau nu suntem capabili de o cultură majoră, sau suntem condamnați ca să producem ca până la 1916, o cultură de tip provincial traversată meteoric, la răstimpuri, de geniuri solitare ca Eminescu, Hajdeu, Iorga? Apariția lui Vasile Pârvan, L. Blaga, I. Barbu, Nae Ionescu... îmi confirmase încrederea în posibilitățile creatoare ale neamului românesc”; Mircea Eliade, *Memorii*, vol. I, București, Editura Humanitas, 1991, p. 45.

specifice comunității filosofice românești (izvorâte din materialul românesc de reflecție) fiind diferită de agenda canonică europeană numai prin aceste priorități.

Această stare de fapt trebuie înțeleasă, și nu opusă mecanic filosofiei europene, ce-și avea ritmul propriu de cercetare cu extensie internațională, ce cuprindea inclusiv România. Nici un filosof român semnificativ nu a susținut vreodată că filosofia pe care o practică nu e europeană și, cu atât mai mult, nici filosofii „tinerei generații”, în fond, cei mai culti și mai „europeni” filosofi ai noștri.

Revenind, problematica extrem de contradictorie a modernității românești *impunea o intervenție a mijloacelor filosofice de analiză*, a metafizicii și ontologiei, a filosofiei culturii și istoriei, a filosofiei cunoașterii și epistemologiei, a axiologiei etc., domenii ilustrate în România, așa cum ne indică *Istoria filosofiei românești* a lui Nicolae Bagdasar, la nivel european, chiar cu performanțe și priorități în anumite domenii cum ar fi logica.³²²

Dar cum se poate gândi acceptând contradicția? Aici se află provocarea filosofică a „materialului românesc” și „sarcina de a limpezi gândirea românească”, în fond, programul filosofic identitar al lui C. Noica de conciliere a românilor cu propria lor cultură. Ideea e afirmată, în alți termeni, și de Tudor Vianu: „Cultura română se găsește într-un proces de adaptare la propria sa logică internă. Cultura română a început să se cugete pe sine, să se interogheze asupra ei și a ținutelor ei. Toți gânditorii de seamă și-au pus această problemă.”³²³

În jurul acestei dileme a modernității românești – „românii, popor între două lumi”³²⁴ – va rezona sufletește C. Noica și, totodată, în acest orizont vom regăsi atât angajamentele sale *existențiale*, cât și rădăcinile filosofiei lui identitare. Opinia comună, astăzi, ce susține ideea că impulsul spre filosofare este la Noica *doar* de natură livrescă, survenit prin lecturi și meditații permanente exercitate asupra unora

³²² A se vedea: Alexandru Surdu, *Contribuții românești în domeniul logicii în secolul XX*, București, Editura Fundației România de Măine, 2001.

³²³ Tudor Vianu, *Înțelesul integral al activismului. Problema românească*, în *Studii de filosofie a culturii*, București, Editura Eminescu, 1982, p. 120.

³²⁴ Mircea Vulcănescu, *Despre spiritul românesc*, în vol. *Opere I*, ed. cit., p. 975.

dintre clasicii gândirii grecești și germane, este acum greu de acceptat. Rădăcinile gândirii ontologice noiciene, trebuie spus clar, sunt de natură existențială, și ele sunt produse de asumarea condiției de român, o condiție umană sfâșiată de existența a două lumi interioare, a „două idei de om” ce se exclud reciproc și care-și împart dihotomic întregul culturii române: prima, ideea fundată pe *anistoric și etern*, pe cultura tradițională românească, pe oralitate și folclor, pe valorile Răsăritului legate de tradiția greacă, de slavonism, pe valorile ortodoxe de contemplare interioară etc.; cealaltă, ideea fundată pe *istorie și progres*, pe tradiția latină a culturii europene, a științei, a libertății și drepturilor individuale, pe acțiune și faptă protestantă etc., modelul exclusiv de inspirație al culturii savante românești. Cum se pot armoniza cele două lumi, cele „două idei de om”?

Surprinzător, poate, pentru așteptările noastre de azi, care-și au izvorul într-o anumită imagine a lui Noica, pe care l-am putea numi un „un Noica al contrastelor”, văzut ca un om ce a *venerat* cultura tradițională românească și a încercat să-i prelungească valorile în propria sa filosofie – opinie susținută, dar valorizată *diferit*, atât de admiratorii, cât și de criticii interesați ai lui Noica –, ei bine, în contrast cu această imagine, Noica a supus unei analize critice fundamentele filosofice ale ideii monografice și consecința firească a acesteia, anume ideea că „Renașterea românească” își are originea în valorile anistorice ale satului, care, prin aplicarea postulatului continuității de valoare, ar putea impune spiritualitatea românească în lume.

Răspunsul *filosofic* pe care-l dă Noica va fi în răspăr cu imaginea „standard” propusă de Gusti și justificată filosofic de Mircea Vulcănescu, atât în ce privește abordarea „aristotelică” a satului românesc, cât și în ce privește principiul anteriorității culturii tradiționale. În ordine epistemologică, „aristotelismul” este respins în măsura în care Noica consideră că mersul gândirii de la „a ști” la „a fi” este cel corect, în vreme ce primatul anteriorității culturii tradiționale în raport cu cultura savantă trebuie substituit, în analizele reflexive de autocunoaștere comunitară, cu principiul anteriorității culturii europene, în calitatea de conștiință de sine românească.

În gândirea identitară de tinerețe, Noica este consecvent cu supozițiile sale, ce fundează ontologic demersul său de filosofie a

culturii. Orice analiză filosofică a culturii trebuie să plece de la modelul european de cultură, de la valorile autonome ca structuri generative, respectiv de la conștiința de sine, care este un elaborat în exclusivitate european. Cu alte cuvinte, conștiința de sine românească este, în fapt, europeană. Există o identitate între cele două conștiințe în măsura în care trezirea la sine este un act de universalitate, caracteristica de bază a culturii europene. Înțelegem de aici că, în același timp, conștiința de sine este solidară cu alteritatea sa. A fi alteritate depinde aici de poziția temporară pe care o ocupă analizele. Noica descrie, în fond, datele propriei sale conștiințe de sine, care este simultan europeană și românească. Această descriere se realizează prin restructurarea celui mai discutat concept în interbelic: „spiritualitatea românească”.

3. Spiritualitate – sensuri filosofice

Preocupările filosofice ale lui Noica din tinerețe sunt, cum arătăm, orientate enciclopedic. În ciuda acestui fapt, toate scrierile sale pot fi aliniate și deduse sistematic dintr-un principiu unitar de construcție: spiritul.

Acesta este Unul multiplul gândirii lui Noica și poate fi luat ca termenul prim apt să introducă unitate în diversitatea creației intelectuale din perioada scrierilor sale timpurii. Nu am greși dacă am considera că Noica poate fi văzut ca un *filosof al spiritului*, ceea ce ne permite să-l plasăm în marea familie europeană a acestei orientări (cu rădăcini în filosofia idealismului german ce se împlinește în Hegel) și, deopotrivă, să-i recunoaștem unicitatea gândirii în ansamblul filosofiei românești.

„Axioma” de construcție filosofică a lui Noica poate fi rezumată simplu: odată cu nașterea spiritului ca principiu de însuflețire a gândirii, a luat naștere o nouă lume, *ruptă* de lumea experienței cotidiene. Este *lumea spiritului*, o lume de sensuri proprii numai lui, cu origine în activitatea spiritului însuși, ca structură autogenerativă de factură individuală și istorică. Logica internă a lumii spiritului este *opusă* logicii interne a lumii experienței cotidiene. Aceste lumi, având principii de organizare diferite, se află permanent în conflict. În vreme

ce lumea experienței cotidiene consideră că lucrurile sunt de la sine înțelese, lumea spiritului se fundează pe o creație neostoită de sensuri de cunoaștere și de valori morale ce produc echilibrul existențial cerut de conștiința oricărui om care vrea să știe pentru ce trăiește și de ce moare.

Prin urmare, unitatea și unicitatea gândirii lui Noica din tinerețe își au rădăcina în „spirit” și în ipostazele lui, individuală și individual-colectivă, de apariție în lume. Simplu spus, tematizarea spiritului ca Unu multiplu este marca filosofiei de tinerețe a lui Noica. Orice abordare a modului în care Noica a gândit și tematizat conștiința de sine românească trebuie să aibă în vedere binomul Unu multiplu al spiritului în configurația lui românească.

Orientarea filosofiei lui Noica către o gândire fenomenologică centrată *în* spirit este, desigur, determinată de formula personalității sale filosofice, respectiv de o serie de opțiuni asupra cărora exegetul poate face doar ipoteze. Pe de altă parte, Noica a ales „spiritul” ca temă a gândirii și pentru că, într-un fel sau altul, debaterile din perioada noastră interbelică l-au stimulat în această alegere. Perioada era saturată (chiar sufocată) de multiplele contexte, reciproc contradictorii, de apariție a „spiritului”, încât am putea spune că termenii: „spirit”, „spiritualitate”, „spiritualitate românească” decupează identitar, prin raportare la întreaga gândire românească, filosofia interbelică în integralitatea ei. Toate orientările filosofice se raportau la „spirit” și „spiritualitate”, cu convingerea că în cuprinsul înțelegerii acestora își pot mobiliza mai bine propriul potențial vizionar și argumentativ. Recunoașterea acestui fapt și asumarea lui ca o precondiție a înțelegerii și interpretării gândirii timpurii a lui Noica se impune cu toată forța dacă avem în vedere că „tânără generație” se autodefinia și-și decupa identitatea concurențial față de generațiile anterioare, cu ajutorul expresiei: „noua spiritualitate”. Această marcă identitară, „noua spiritualitate”, a generației cu care Noica s-a identificat și la a cărei solidaritate interpersonală a contribuit el însuși, l-a determinat, e de presupus, pe tânărul gânditor în alegerile sale filosofice identitare.

Conceptul-cheie al gândirii identitare din tinerețea lui Noica este „spiritualitate românească”. Noica nu-l definește explicit, ci contextual, cu convingerea că operația ar fi redundantă din moment ce

„noua spiritualitate” era unul dintre conceptele prin care „tânăra generație” se autodefinia prin raportare la celelalte generații intelectuale românești. În optica lui Mircea Vulcănescu, „spiritualitatea” era una dintre cele patru caracteristici, alături de „setea de experiență”, „autenticitatea”, „tensiunea dramatică” („tragismul”, „criza”) care defineau „tânăra generație”: „Al treilea caracter e *spiritualitatea*, voința de a te depăși, nevoia de absolut, pe care tânărul autentic o găsește în sufletul său, cerința de veșnicie.”³²⁵

La nivel de precizări terminologice și conceptuale, este demn de reținut faptul că termenii compuși: „spiritualitatea românească”, „suflet românesc” și „om românesc”, în perioada interbelică, sunt la nivel de înțeles asimilabili și interșanjabili, diferențele fiind, de cele mai multe ori, doar nominale. Apoi, că „spiritualitate românească” desemna numele *originarității* și *originalității* culturii române, o configurație *specifică* de valori unită în jurul „sufletului românesc” și al „omului românesc”.

În rezumat, „spiritualitatea românească” este sinonim perfect cu expresia „cultură românească”, ca sinteză valorică cuprinsă în universul de fapte ale limbii române. Lumea interbelică a preferat termenul „spiritualitatea românească”, și nu pe cel de „cultură românească”, întrucât dezbaterile europene aprinse în jurul binomului „cultură vs. civilizație”, transpuse pe caz românesc încă din 1904, odată cu apariția lucrării lui C. Rădulescu-Motru, *Cultura română și Politicianismul*, au produs fluidități semantice specifice unui concept vag. Noica însuși și-a manifestat preferința pentru termenul de „spiritualitate românească”, în condițiile în care a folosit fără ezitări și sintagma „cultură românească”, pentru potențialul ei filosofic de analiză. Toate fenomenele culturii sunt pentru Noica de natură spirituală. Faptele culturale sunt creații ale spiritului și pot fi înțelese *filosofic* doar dacă ne situăm pe poziția spiritului însuși, ca Unu multiplu în desfășurare valorică. Teza aceasta este o constantă a gândirii sale chiar de la apariția lucrării *Mathesis...*, când argumenta în favoarea unificării gândirii cu viața în conceptul de spirit.

Revenind, „tânăra generație” se autodefinia, prin urmare, prin Mircea Vulcănescu, și își trasa propriile „hotare” prin raportare față de

³²⁵ Mircea Vulcănescu, *Tânăra generație*, ed. cit., p. 70.

celelalte generații ale românilor, plecând de la *obiectivele* culturale de prim ordin, derivate toate din centralitatea „sufletului românesc” și a spiritualității modelate de acesta. Acestea, obiectivele, erau văzute în termeni de destin comun, transindividual, cu conotațiile religioase implicate în termenul de „misiune universală” (datorie, în sens creștin): „Cea dintâi misiune a tinerei generații este *să asigure unitatea sufletească a românilor*;... A doua misiune a tinerei generații este *să exprime în forme universale acest suflet românesc*... Legând roadele unei adaptări inteligente cu firul tradițiilor noastre, ispitind sensul diverselor straturi pe care le-a depus istoria în sufletul și în structura civilizației românești, de la vechiul suflet tracic și până la cele din urmă înrâuriri constitutive – această generație va trebui să descopere acea configurație, de dozaj specific al influențelor și al eficienței lor, care definește un suflet propriu;... A treia misiune a acestei generații este *pregătirea pentru ceasurile grele care pot veni*;... În sfârșit, pentru unii, această generație mai are o misiune universală. Aceea de a pregăti *ivirea omului nou*. De a se integra în ritmul creației universale omenești și de a contribui la pregătirea omului de mâine, către care se îndreaptă nădejdea și eforturile întregii creații omenești.”³²⁶

Remarcăm imediat că „tânăra generație” și „spiritualitatea” trasează împreună contururile unui cerc hermeneutic în al cărui orizont de înțeles trebuie să plasăm și gândirea de tinerețe a lui Noica, *filosoful* acestei generații. Nu este vorba aici doar de date *exterioare* de context ce, în mod aleatoriu, pot fi invocate sau nu fără a afecta substanța unei interpretări. Contextul gândirii lui Noica trece, prin prelucrări filosofice, în chiar conținutul gândirii sale identitare prin faptul că, la acest nivel de interpretare, impulsul către filosofare este generat de probleme existențiale, și nu, în mod exclusiv, de interese exegetice desprinse din autonomia filosofiei înseși.

Existența acestui cerc hermeneutic, „tânăra generație–spiritualitatea”, explică interdependența dezbatărilor aprinse care au avut loc în interbelicul românesc și la care au participat, cum am arătat în capitolul „Orizonturi precomprehensive”, cele trei generații diferite ce și-au intersectat viața în acel timp istoric. Așa se explică de ce

³²⁶ *Ibidem*, pp. 72–74.

dezbaterele în jurul „spiritualității” s-au intersectat cu cele legate de tematizarea conceptului „tânără generație” și, mai departe, de ce trebuie să privim cele două concepte în complementaritatea lor hermeneutică.

Firește că și în jurul „spiritualității” s-au propus, în ordine *filosofică*, în principal, două modele distincte de înțelegere, corespunzătoare, *relativ*, celor două modele de conștiință: modelul raționalist, clasic sau iluminist al conștiinței, și modelul atitudinal, reflexiv-orientat, specific unora dintre reprezentanții școlii naționale de gândire. La nivelul textelor reprezentative, primul model de înțelegere, cel „maiorescian”, este expus de Constantin Rădulescu-Motru în lucrarea *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*. În aceeași cheie maioresciană se înscrie și volumul lui Ion Zamfirescu, *Spiritualități românești*, o teză de doctorat inspirată de înțelesul pe care Rădulescu-Motru îl propune conceptului „spiritualitate”.

Textele semnate de Vulcănescu și Mircea Eliade, în principal, conturează „modelul atitudinal” al spiritualității, *relativ* opus față de modelul „maiorescian”, întrucât și unii, și alții încercau să identifice spiritualitatea românească în „ceva” care i-ar putea specifica pe români în lume. În schimb, cum vom remarca, atitudinea antiesențialistă a lui Noica îl va conduce la elaborarea unui concept diferit de „spiritualitate românească”, opus atât maioreșcienilor, cât și viziunii celor doi prieteni ai lui, Mircea Vulcănescu și Mircea Eliade. Cum vom remarca, în ciuda faptului că metoda fenomenologică îi unește, interpretarea diferită a *originarului românesc* îi desparte.

Pentru Noica, *originarul românesc* nu este „ceva” de ordin substanțialist, o entitate sustrasă devenirii, „formele eterne” produse de cultura tradițională românească, de valorile satului ori de valoarea „veșnică” a sacralului, ce au întâietate ontologică și epistemologică în analiza conștiinței de sine românești. Originaritatea trebuie văzută plecând de la „a ști”, și nu de la „a fi”. Prin urmare, în această răsturnare de perspectivă, Noica se desparte atât de Vulcănescu, cât și de Eliade, care, într-un fel sau altul, vedeau faptele de cultură românești plecând de la continuitate și *nu* de la „ruptură”, cum le va înțelege Noica. Vom reveni pe larg asupra acestei chestiuni.

Contextul dezbaterii și al pozițiilor exprimate în legătură cu „spiritualitatea românească” este, firește, cu mult mai bogat decât schematismul pe care-l aplicăm acum. Vom face abstracție, din

motivele exterioare cunoscute, de lucrările lui Nicolae Iorga, de lucrările expuse de Lucian Blaga în *Trilogia culturii*, de articolele lui Dumitru Stăniloae³²⁷, Vasile Băncilă, ori de lucrările lui Nichifor Crainic, piese de bază în orice încercare de monografie a temei. Punctul de maximum al acestor dezbateri se situează în deceniul al patrulea, în fapt, momentul istoric de maximă tensiune în încercarea de definire a specificului românesc în lume.³²⁸

*

Identificarea „spiritualității românești” cu întreg fenomenul cultural românesc, în ansamblul său de manifestări umaniste, apare pregnant în prim-planul publicisticii noastre odată cu revista „Gândirea” (1921). Inițial, termenul „spiritualitate românească” viza creația umanistă în limba română, literatură, poezie, teatru. Treptat dezbaterile în jurul „spiritualității” au luat o turnură teologică, printre altele, întrucât prin el se desemnau îndeosebi valorile creștinismului ortodox, investit în funcția etnică de conservare a identității românești.³²⁹

Tot în această perioadă, termenul „spiritualitate românească” este folosit și într-un sens filosofic de Marin Ștefănescu, în prima lucrare de istorie a filosofiei românești, din 1922: „Așa a fost, deci, filosofia românească, o armonie spiritualistă sau un spiritualism armonic.”³³⁰

³²⁷ A se vedea: Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, București, Editura Elion, 2004, lucrare ce argumentează ideea spiritului de sinteză Occident–Orient, latinitate–ortodoxie, ce caracterizează spiritualitatea românească.

³²⁸ A se vedea: Gabriel Stănescu, *Pentru o definire a specificului românesc*, Note bibliografice de Marin Diaconu, București, Editura Criterion Publishing, 2006, o antologie reprezentativă de texte pe tema autodefînirii românești semnate de C. Rădulescu-Motru, Nicolae Iorga, Mihai Ralea, Vasile Băncilă, Tudor Vianu, Dan Botta, Nichifor Crainic, Emil Cioran, Ion Petrovici, Mircea Vulcănescu, Simion Mehedinți, George Călinescu, Ernest Bernea, Ion Zamfirescu, Constantin Noica, Lucian Blaga, Ion Buricescu, Mircea Eliade, Anton Dumitriu, Dumitru Stăniloae.

³²⁹ A se vedea: Mona Mamulea, *Dialectica închiderii și deschiderii în cultura română modernă*, București, Editura Academiei Române, 2007, cap. *Ortodoxie și identitate etnică*, pp. 233–240, și cap. *De la discursul cultural la discursul politic*, pp. 240–244.

³³⁰ Marin Ștefănescu, *Filosofia românească*, Studiu introductiv, îngrijire de ediție și note de Constantin Schifirneț, București, Editura Historia, 2008, p. 422.

Memorabilă este, în schimb, încercarea lui C. Rădulescu-Motru de a întemeia, după Primul Război Mondial, o „știință a spiritualității”, idee urmărită într-o serie de articole adunate în volumul *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, piesă de bază în înțelegerea temei noastre, întrucât autorul propune, concomitent, o abordare teoretică (terminologică, conceptuală, respectiv istorică și sistematică), dar și practică (în termenii lui C. Rădulescu-Motru, „program de muncă” și de „disciplină morală”). Lucrarea continuă aceeași atitudine critică pe care Rădulescu-Motru o mobiliza în *Cultura română și politicianismul* (1904), dar de pe o altă platformă teoretică și din unghiul unor noi realități românești, survenite după Mare Unire.

Ce însemna pentru C. Rădulescu-Motru întemeierea unei „științe a spiritualității” și ce consecințe urma să extragă din această întemeiere?

Intențiile și scopurile întreprinderii intelectuale pe care le întrevede Rădulescu-Motru derivă chiar din înțelesul conceptului: „Pentru noi, spiritualitatea este complexul de idei și sentimente, în special complexul de interpretări simbolice, prin care societatea unei epoci își justifică credința într-o ordine perfectă și eternă pe care este sortită a o realiza în decursul timpului viața pe pământ. Fără credința într-o ordine perfectă și eternă, care să dea înțelesul vieții pe pământ, nu există spiritualitate.”³³¹

Remarcăm ideea că sfera conceptului „spiritualitate” este cu mult mai largă decât cunoscutul ei sens religios, ca desemnând relația de credință a omului cu Dumnezeu și cultura spiritual-teologică fundată pe această relație. În accepția lui Rădulescu-Motru, „spiritualitatea” este văzută la plural, ceea ce permite includerea în sfera sa a tuturor formele culturii care, într-un fel sau altul, se fundează pe credința în perfecțiune. În termenii lui Rădulescu-Motru, „toate sistemele mari de gândire în materie de viață socială și politică sunt de fapt spiritualități, adică *justificări pentru anumite credințe*”³³² (s.n.).

³³¹ Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, Ediție îngrijită și note de Gh. Al. Cazan, București, Editura Științifică, 1992, p. 17.

³³² *Ibidem*.

Rădulescu-Motru distinge două tipuri de spiritualități, sisteme de justificări în istoria modernă a românilor. Primul aparține secolului al XIX-lea și justifică credința în ordinea juridică a suveranității naționale, un principiu de drept internațional importat în care românii au crezut și au acționat insuflați de el, izbutind astfel să realizeze România Mare. Această spiritualitate este numită de C. Rădulescu-Motru „naționalism” și justifică idealul individualist al modernității, constituit dintr-o serie de credințe în contractul social, suveranitate națională, democrație. Naționalismul, ca spiritualitate ce justifică credința în libertatea individului și organizarea liberalistă a societății – „faptul existenței naționale era înțeles ca o totalitate sumativă de indivizi în cadrul mai larg al omenirii”³³³ –, este, constată C. Rădulescu-Motru, părăsit în Europa postbelică și, prin urmare, trebuie înlocuit cu un alt tip de spiritualitate, un „nou naționalism”, numit de filosof „românism”: „Noul naționalism pleacă de la credința că fiecare națiune formează o istorie de sine stătătoare, avându-și istoria și destinul ei propriu... poporul devenit națiune își are destinul său, deosebit de al tuturor celorlalte națiuni. Întocmai, cum în mecanica nouă, bazată pe legea relativității, fiecare sistem de energie își are timpul său local, tot astfel fiecare națiune își are istoria sa locală. Cum nu există un cadran de ceasornic, același pentru toate universurile, tot așa nu există o scală de valori, pentru toate națiunile. Fiecare națiune aduce la lumină ceea ce stă în firea sa ca energie și valoare.”³³⁴

Ideea de a te situa pe poziția științei și a științificității, opusă opiniilor arbitrare, neprofesionalizate, ori părerilor interesate în a justifica retoric interese individuale și de grup, axioma conduitei intelectuale și culturale a lui Rădulescu-Motru, este aplicată și la doctrina noii spiritualități, a românismului. Astfel, Rădulescu-Motru denunță atât „mitul conștientismului cartezian după care conștiința actuală a individului este unicul izvor al realității sufletești... pe care se fundează viața istorică a popoarelor”, cât și ideea „omului abstract” care își urmărește doar interesele sale individuale, inclusiv doctrina mâinii invizibile, specifică liberalismului economic și politic. La fel cum „istoricii de astăzi urmăresc descoperirea unor adevăruri cu mult

³³³ *Ibidem*, p. 42.

³³⁴ *Ibidem*, p. 43.

mai presus de interesele actualității... având pretenția să explice prezentul din cursul vieții istorice așa cum explicau ceilalți oameni de știință toate cazurile individuale din legile generale ale naturii”³³⁵, Rădulescu-Motru își propune să cerceteze spiritualitatea românească din perspectiva „eternității, și a nu a actualității”.

Ce este în esență românismul și ce credință anume justifică acest nou tip de spiritualitate în viziunea lui Rădulescu-Motru? Noua spiritualitate justifică „științific” (filosofic), teoretic și practic credința în destinul, unicitatea și originaritatea etnicului românesc, fundamente ale afirmării națiunii și culturii române în lume, credințe afirmate, de pildă, de Eminescu și Hasdeu. Faptele sufletești ale românilor creatoare de valori unice trebuie stimulate, susține Rădulescu-Motru, în dauna importului de forme străine, care au pervertit și au îndreptat energia creativă românească pe căi înfundate. Românismul implica un ansamblu de acțiuni dirijate: reabilitarea spiritualității creștine, a ortodoxismului, reabilitarea tradițiilor și instituțiilor de baștină în care a trăit poporul român, sporirea grijii pentru latura biologică și etnică a populației românești, producerea unor noi forme de viață spirituală care să continue „opera începută de sufletul colectiv al poporului.”³³⁶ În materie de viață publică, „politica Românismului nu o poate face decât clasa socială care a susținut și în trecut povara destinului de român: țărănimea prin fiii ei”³³⁷.

În esență, românismul ca tip de spiritualitate justifică afirmarea de sine a Românei în lume prin ea însăși și prin propriile ei valori de unicitate, ansamblul de dispoziții sufletești adăpostite, dar nevalorificate de etnicul românesc, conform convingerii că trebuie părăsită în totalitate ideea importului de cultură: „Cultura în sine, model de imitat, nu există. Fiecare popor dă la lumină, ca operă de cultură, ceea ce are înăscut în predispozițiile sale.”³³⁸

Ideea lui Rădulescu-Motru, că în fondul ei intim fiecare cultură își produce un sistem propriu de spiritualități, adică de justificări ideatice și simbolice ale vieții prinse în sisteme de gândire și

³³⁵ *Ibidem*, p. 81.

³³⁶ *Ibidem*, p. 76.

³³⁷ *Ibidem*, p. 78.

³³⁸ *Ibidem*, p. 84.

reprezentări explicite sau difuze ce susțin din „interior” orice comunitate omenească și-i conferă individualitate și specificitate, punând-o într-o relație de identitate–alteritate cu alte comunități, este continuată de Ion Zamfirescu, filosof al culturii și sociolog apropiat de Dimitrie Gusti.³³⁹

Spre deosebire de Rădulescu-Motru, care este interesat în a justifica științific și filosofic existența unei noi spiritualități, românismul, opusă vechii spiritualități, naționalismul, accentuând potențele etnicului românesc ce trebuie să-și urmeze în viitor propria sa vocație de afirmare a specificității sale, Ion Zamfirescu este interesat mai degrabă de trecut și de modul în care aceste „spiritualități” au conservat identitatea românească: „Ideea de spiritualitate este posibilă tocmai pentru faptul că ea definește realități care sunt produse ale unor integrări treptate de experiențe, conform cu legile generale de evoluție a culturii. Însă, odată apărută și instaurată ca atare în sentimentul de sine al unei colectivități, existența ei se consolidează, pentru că ea devine atunci o coordonată, aproape o condiție de a fi, a acelei colectivități. Cu alte cuvinte, din acea clipă, spiritualitatea devine o bază și totodată un cadru pentru toate manifestările spirituale ale colectivității în chestiune, în special pentru manifestările menite să-i creeze o autonomie și specificitate culturală.”³⁴⁰

³³⁹ A se vedea: Marin Diaconu, *In Memoriam Ion Zamfirescu*, în „Revista de filosofie”, Tomul LII, 5–6 septembrie – decembrie 2005, pp. 993–1005. Aici sunt prezentate pe larg datele biografice, lista principalelor lucrări publicate de Ion Zamfirescu, studiile și articolele apărute în perioada 1932–1999 și comunicarea *Conceptul european de universalitate*, rostită de acesta la Institutul de Istorie Universală „N. Iorga”, în ziua de 11 mai 1946. Datele biografice, traseul formativ și etapele creației lui Ion Zamfirescu pot fi găsite, de asemenea, în Marin Diaconu, *O personalitate raționalistă și umanistă*, în „Mozaicul”, Revistă de cultură fondată la Craiova, în 1838, de Constantin Lecca, Serie Nouă, Anul V, Nr. 1–2 (39, 40), 2002, pp. 3–4; A se vedea și Constantin Aslam, *Ion Zamfirescu: ultimul maiorescian din gândirea românească a secolului al XX-lea*, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, Vol. IV, Coordonator: Viorel Cernica, Ediție îngrijită de Mona Mamulea, București, Editura Academiei Române, 2008, pp. 131–151.

³⁴⁰ Ion Zamfirescu, *Spiritualități românești*, op. cit., p. 14.

Prin urmare, în interpretarea lui Ion Zamfirescu, spiritualitățile sunt deopotrivă cadre și conținuturi ale conștiinței de sine românești. Spiritualitățile desemnează, așadar, conștiința de sine generată de experiențe interioare. A cerceta aceste „spiritualități” presupune a cerceta datele conștiinței de sine românești, modul în care românii se văd pe ei înșiși în raport cu alții. Cu alte cuvinte, spre deosebire de curentele culturale și intelectuale, de orientările ideologice cu o durată variabilă în timp etc., spiritualitățile se referă la ceea ce e constant și intră în constituția sufletească de bază a „românescului” ca mod unic de a fi al colectivității noastre: „... spiritualitățile nu se anulează, ci coexistă funcțional, integrând astfel sistemul de bază pe care se întemeiază viața spirituală a unei colectivități. Prin urmare, noi nu vedem spiritualitățile în luptă una cu cealaltă, disputându-și primatul sau drepturi exclusive asupra unei colectivități anumite, ci le vedem condiționând, tocmai prin conexiunea lor funcțională și prin mulțimea insesizabilă a interferențelor lor continue, ceea ce este mai adânc, mai legitim, mai necesar și mai specific în manifestările spirituale ale unei colectivități anumite.”³⁴¹

Ion Zamfirescu se concentrează pe descrierea a patru tipuri de spiritualități care au alcătuit țesătura și cadrele conștiinței de sine românești, ortodoxismul, tradiționalismul, etnicismul și naționalismul, cu convingerea că ele au un dublu rol: pe de o parte, definesc *actual* românitatea în lume și, pe de altă parte, aceste spiritualități sunt *structuri anticipative*, în sensul că ele numesc un sistem de credințe și aspirații către ceea ce vrem să fim în viitor. În consecință, spiritualitățile sunt sisteme de corelații sufletești, puncte de incidență ce unifică viața spirituală a indivizilor și-i transformă într-o colectivitate solidară în care fiecare se recunoaște în trecutul și viitorul său anticipat. Spiritualitățile, așadar, în același timp, definesc și anticipează, corelează la nivel de sens viața individului cu aceea a colectivității, libertatea individuală cu datoria față de ceilalți, realul cu idealul, prezentul cu credința într-o lume mai bună și mai fericită. Rădulescu-Motru împlinește în fond, în doctrina spiritualităților, idealul de personalitate energetică creatoare, ce se corelează continuu cu o serie de determinări: „Determinarea sa socială îi conferă

³⁴¹ *Ibidem*, p. 15.

personalității energetice și o contextualizare națională. Ea nu se poate realiza decât acolo unde poporul cere un ideal înscris într-un mesianism. Iar idealul, ca și mesianismul, își au «locul natural» în cultură.³⁴²

Ion Zamfirescu preia modelul de gândire al „spiritualităților” în datele lui Rădulescu-Motru, îl precizează și-l rafinează prin analize de detaliu, ducând mai departe și în aceeași direcție viziunea maestrului său. În alte cuvinte, Ion Zamfirescu se plasează în interiorul aceluiași model comprehensiv asupra spiritualității românești, cu o influență considerabilă în toate abordările identitare românești ce plecau de la convingerea că faptele de cultură, faptele spirituale producătoare de sens al vieții trebuie explicate (înțelese) în genul lor, fără recurs la schema materialist-marxistă ce consideră că faptele materiale sunt cauze ale faptelor ideale.

Am insistat asupra modelului de conștiință românească fundat pe teoria spiritualităților pentru că influența lui asupra „tinerii generații” a fost majoră, recunoscută de Nae Ionescu, de Vulcănescu și de Noica chiar și atunci când Rădulescu-Motru a fost contestat într-o aprinsă dispută metafilosofică³⁴³.

De reținut este faptul că Rădulescu-Motru a fixat *cadrele filosofice* ale discuției privind conștiința de sine românească, în vreme ce Dimitrie Gusti a fixat *cadrele științifice* ale acestei tematizări.

³⁴² Viorel Cernica, *C. Rădulescu-Motru și proiectul antropologic kantian*, București, Mihai Dascal Editor, 2000, p. 144.

³⁴³ A se vedea: Constantin Schifirneț, *C. Rădulescu-Motru, Viața și faptele sale*, București, Editura Albatros, 2004, cap. IX, *Relațiile cu Nae Ionescu*, și Dora Mezdrea, *Nae Ionescu, Biografia*, Volumul III, Brăila, Editura Istros, 2003, pp. 5–88. Ambele lucrări relevă, printr-o analiză a documentelor epocii, contextul cultural, intelectual și universitar al rivalității dintre „maiorescieni” și „naeionescieni”, inclusiv reacțiile pamfletare ale lui Lucian Blaga din revista „Saeculum”, 5/1943, articolul *Automatul doctrinelor*, la articolele semnate de Rădulescu-Motru pe tema stilisticii gândirii românești. A se vedea, de asemenea: C. Rădulescu-Motru, *Învățămintul filosofic în România*, în vol. *Filosofie și națiune*, ed. cit., pp. 120–1291, C. Rădulescu-Motru, *Ofensiva contra filosofiei științifice*, în vol. *Filosofie și națiune*, pp. 285–298; Mircea Vulcănescu, *Filosofie științifică, Universitate și Ortodoxie*, în vol. *Opere, I. Dimensiunea românească a existenței*, ed. cit., pp. 309–324, și Mircea Vulcănescu, *La sărbătorirea profesorului Rădulescu-Motru*, în *Opere, I*, pp. 320–324.

În orizontul acestor cadre de gândire, științifice și filosofice, s-au plasat și dezbaterile „tinerei generații” privind tematica spiritualității românești. Chiar dacă sub impactul și prestigiul științific al cercetărilor monografice conduse de Gusti s-a diminuat influența etnopsihologiei, cel puțin în ordine metodologică, analizele filosofice asupra etnicului românesc (sufletului românesc) inițiate de Rădulescu-Motru au avut un impact major în conștiința tinerei generații prin ideea că faptele studiate sunt fapte vii, de viață: „Știința etnicului este știința vieții sufletești a unei națiuni existente în viață, ca atare este știința unui suflet, iar nu știința unui organism mort, pe care l-am avea de reconstituit din rămășițele trecutului. Sufletul unei națiuni, în firea lui, se continuă același, de la nașterea și până la moartea națiunii, așa că acela care vrea să-l cunoască trebuie să-l cerceteze în întregimea lui... Etnicul nu este un obiect de reconstituire după date istorice; el este viu în ființa oricărei națiuni și trebuie numai dezvăluit pentru a se vedea în întregime; explicat pentru a se înțelege unitatea organică.”³⁴⁴ Pe de altă parte, spiritul critic cu care a abordat problematica conștiinței de sine românești încă din 1904, de la volumul *Cultura română și politicianismul*, a făcut ca numele lui Rădulescu-Motru să fie rostit cu respect în lumea „tinerei generații”, care respingea multe idei ale „bătrânilor” numai pentru faptul că nu erau ale „tinerilor”.

Poate părea surprinzător, dar chiar ideile lui Mircea Eliade, „șeful tinerei generații”, privind naționalismul, se mișcă în aceleași cadre fixate de Rădulescu-Motru, chiar dacă accentuează ideea de creație, cum am arătat, axul în jurul căruia s-au solidarizat „tinerii” și s-au constituit într-o generație: „Naționalismul este – și lucrul acesta se știe, de la Eminescu încolo – un act de creație spirituală. Conștiința de sine a unei comunități omenești, conștiința participării la o lungă durată istorică, și mai ales valorificarea vieții prin această participare – sunt acte de trăire spirituală. Miturile, apocalipsele,

³⁴⁴ C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc. Comunitate de origine, limbă, destin; Naționalismul. Cum se înțelege. Cum trebuie să se înțeleagă*, Îngrijire de ediție, Introducere și Note Constantin Schifirneț, București, Editura Albatros, 1996, pp. 108–109. A se vedea și sinteza finală a principalelor teze despre etnic ale lui Rădulescu-Motru, sistematizate de Constantin Schifirneț în șase puncte distincte, pp. XLI–XLII.

misiunile istorice pe care le revendică orice națiune – nu au nimic de-a face cu viața biologică sau economică a unei așezări omenești. Ancorată prin însăși ființa ei în spiritualitate – o națiune nu poate avea decât un singur destin: să creeze valori spirituale ecumenice. Să impună, cu alte cuvinte, tuturor celorlalte popoare, *universalismul ei...* *universalismul* se dobândește prin adâncirea până la epuizare a specificului, a localului, a particularului. Actul adevăratei creații spirituale este tocmai această valorificare completă de trăire individuală.”³⁴⁵

Amplizarea dezbaterilor în jurul conceptului „noua spiritualitate” poate fi pusă în lumină prin inițiativa lui Petru Comarnescu, cel care a amorsat o amplă anchetă, în paginile ziarului „Tiparița Literară” (1928), prin întrebarea: „Observați, în cadrul preocupărilor d-voastră, sau ale întregii culturi, deosebiri care ar întemeia încrederea într-o nouă spiritualitate de adâncă și generală semnificație?”³⁴⁶

În contextul unei ample diversități de păreri formulate de reprezentanții celor „trei generații”, Mircea Vulcănescu introduce rigoare, ca de obicei, prin subtile distincții conceptuale cu relevanță pentru înțelegerea *mizei* comprehensive a conceptului „spiritualitate românească”, indicându-i sursele europene, teologice și filosofice. Cu alte cuvinte, dezbaterile privind „spiritualitatea” erau inspirate în mare măsură de bibliografia europeană a discuțiilor, dar particularizată în descifrarea contextului românesc al spiritualității.

„Spiritualitate e un termen mult întrebuințat în cultura românească de după război, mai ales de către publiciștii din generația tânără, în perioada anilor 1925–1929. Termenul e echivoc. El înseamnă exact *stare de spirit*. Echivocitatea lui se datorește diversității înțelesurilor cuvântului *spirit* din care derivă.”³⁴⁷

Vulcănescu distinge trei înțelesuri tipologice ale cuvântului „spiritual”, nucleul de înțeles al „spiritualității”. „Spiritual” desemnează, în primul sens, caracteristici ale vieții interioare legate de

³⁴⁵ Mircea Eliade, *Naționalismul*, în vol. *Profetism românesc*, 2, ed. cit., pp. 193–194.

³⁴⁶ Marin Diaconu, *Note, comentarii, variante*, cap. *Noua spiritualitate*, în vol. Mircea Vulcănescu, *Opere I*, ed. cit., p. 1068.

³⁴⁷ Mircea Vulcănescu, *Spiritualitate*, în vol. *Opere I*, ed. cit., p. 15.

omul viu, nou, autentic, iar spiritualitatea înseamnă: „*trăire intensă a clipei, indiferent de valoarea calitativă a conținutului sufletesc trăit*, adică activitate, frământare, entuziasm, pasiune etc.” În al doilea sens, cultural, „*spiritualitate înseamnă trăire cu sens, trăire pentru un ideal, pentru o valoare*. Nu orice trăire e spirituală în acest sens, ci numai trăirea valabilă, orientată axiologic... «Spiritual» în această accepție e *omul de geniu*, creatorul și înfăptuitorul de valori”. Spre deosebire de primul sens, cel subiectiv, sensul cultural al spiritualității se raportează la caracterul ideal și immanent al valorilor în maniera în care vorbește Kant, sursa istorică a acestei orientări. În al treilea rând, spiritual e *omul sfânt*, cel care trăiește în comuniune cu Dumnezeu și, din această perspectivă, „*spiritualitate înseamnă viață veșnică, trăire în universalitatea absolută, în Duhul Sfânt; asceză și viață mistică*”³⁴⁸.

Firește că sensul cultural al „spiritualității” este important în economia acestei lucrări, pentru că Noica în această a doua categorie se încadrează, cum, de altminteri, chiar Vulcănescu însuși îl plasează în paginile dedicate discuțiilor românești pe această temă. Reținem faptul că Vulcănescu, corespunzător celor trei înțelesuri europene ale spiritualității, va găsi corespondențe și în cultura românească, asupra căroră nu vom insista, cu excepția varietății românești care se repartizează celui de-al doilea sens, cultural, al spiritualității: „Această categorie are trei, poate patru varietăți principale, deosebite după sfera grupurilor pe care se sprijină: a) marxismul, care pune accentul pe clasă; b) naționalismul integral, care pune accentul pe neam; c) umanismul neoclasic, care pune accentul pe om în genere; d) spiritualismul, ca care pune accent pe absolut.”³⁴⁹

Din cel de-al treilea grup „... constituit din cei care cred în *idealul cultural neoclasic*, umanist, universalist, echilibrat și spiritualist”, face parte Constantin Noica alături de Dan Botta, Ion Cantacuzino Pentru Comarnescu, Mihail Sebastian, Tudor Vianu, Camil Petrescu și, cu rezervele lui Vulcănescu, Șerban Cioculescu. Caracterizarea acestui grup este demnă de a fi cunoscută: „Opuși deopotrivă marxismului, întemeiat pe clasă, și naționalismului

³⁴⁸ *Ibidem*, pp. 15–16.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 20.

întemeiat pe neam, întrucât sfera lor de referință este constituită de lumea întreagă, aceștia se deosebesc, în special de marxism, prin spiritualismul lor, opus materialismului istoric, iar de naționalism, în special, se deosebesc prin idealismul lor, opus realismului acestuia.”³⁵⁰

Se va fi regăsit Noica în această caracterizare a lui Vulcănescu? Nu avem nici o mărturie în acest sens și, prin urmare, putem *doar* să facem o serie de supoziții plecând de la înțelesul pe care l-a fixat Noica termenilor „spirit”, „spiritualitate”, „spiritualitate românească”.

**

Termenul „spiritualitate românească”, cum arătam, a fost utilizat în interbelic ca un *alt* nume al „culturii românești”. În epocă, expresia „cultura românească” era înlocuită de o serie de sinonime care dezvăluie nu numai anumite preferințe lingvistice, ci și o serie de perspective distincte asupra fenomenului cultural românesc. În genere, termenul de cultură era considerat ambiguu în contextul dezbaterii general europene „cultură vs. civilizație”. Rădulescu-Motru prefera termenul de „etnic”³⁵¹, pentru a justifica cercetările de tip etnologic fondate în ideea culturii ca unitate de fapte sufletești și valorice; Gusti și adepții școlii monografice preferau termenul „națiune românească” – „națiunea însumează în ființa ei toate eforturile creatoare ale indivizilor și formează singura realitate care compune umanitatea adevărată”³⁵², pentru a justifica ideea de „știință a națiunii”; Nae

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 22.

³⁵¹ „Etnicul, după etimologia sa (din grecescul *ethnos*), are înțelesul cuvântului *național*, pe care-l găsim în mai toate limbile europene format din latinescul *natio*, și care denumește comunitatea de naștere. În limba latină, clasică și medievală, cuvântul *natio* are o întrebuințare rară; în locul lui este întrebuințat cuvântul *ethnicus*, pentru a denumi pe barbarul sau păgânul (*gentilis*) după neamul de origine. Cu organizarea popoarelor europene în state naționale, cuvântul *național* câștigă în răspândire, înlocuindu-l peste tot pe *ethnicus*. Cuvântul înlocuit revine la viață prin constituirea științei, etnografia... Astfel, *ethnos*, *ethnicus*, *etnicul*, se încetățenesc din nou în vorbirea curentă, dublând înțelesul cuvântului național”; Constantin Rădulescu Motru, *Etnicul românesc, Comunitate de origine, limbă și destin*, Îngrijire de ediție, introducere și note de Constantin Schifirneț, București, Editura Albatros, 1996, p. 106.

³⁵² Cf. Dimitrie Gusti, *Știința națiunii*, în *Enciclopedia României*, Vol. I, *Statul*, ed. cit., p. 2.

Ionescu prefera expresia „cultură românească”, în vreme ce Iorga vorbea despre „țara rumânească”; Mircea Eliade folosea termenul de spiritualitate. Mircea Vulcănescu prefera termenul de „spiritualitate românească”, dar vorbea în același timp și de „ethosul românesc”, pe care-l corela cu „ispita românească”, „reziduul actual al încercărilor prin care a trecut un neam... rezumatul latent al experiențelor trecutului – personanțe, cum ar zice dl Blaga – care caracterizează un suflet, care schimbă un orizont fizic sau spiritual”³⁵³. Ispita reprezintă un ansamblu de virtualități care desemnează ceea ce este viu din trecutul unui popor și care se prezintă sub forma unor potențe similare unui pat germinativ. Dacă ceva se întâmplă actual, înseamnă că acel ceva este posibil să se întâmple. *Ethos*-ul unui popor este un ansamblu de astfel de *ispite* (virtualități) care se actualizează în orice comportament cu toate că „nu sunt caractere dominante, pentru că ele nu se manifestă ca existențe depline, ci numai ca veleități, ca tendințe...”³⁵⁴. În comportamentele colective actuale ale fiecărui popor se aduc în prezență aceste *ispite* care pot fi văzute, totodată, ca un fel de pre-scheme de comportament și de gândire venite prin tradiție. Ele sunt active în mod potențial, păstrându-și, totuși, în mod actual, perenitatea și vitalitatea germinative: „Fiecare popor, fiecare suflet popular se poate caracteriza printr-un anumit dozaj al acestor ispite, care reproduce în structura lui lăuntrică interpenetrațiunea în actualitatea sufletească a vicisitudinilor istorice prin care a trecut poporul nostru.”³⁵⁵ Ele sunt responsabile, până la urmă, de ceea ce are specific un popor ca arhitectură lăuntrică, sau, în cuvintele lui M. Vulcănescu, ispitele alcătuiesc „identitatea formativă primordială”. *Ethos*-ul românesc actualizează, așadar, un set de ispite – dacică, greacă, bizantină, slavă, germană, franceză... printre care unele sunt, kantian vorbind, regulative, iar altele constitutive.

În pofida varietății debordante de poziții ce s-au conturat în interbelicul românesc în jurul tematizării „spiritualității românești”,

³⁵³ Mircea Vulcănescu, *Ispita dacică*, în vol. *Dimensiunea românească a existenței*, ed. cit., p. 42.

³⁵⁴ *Ibidem*.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 43.

cercetătorul poate remarca anumite *constante atitudinale*, aflate într-o interdependență hermeneutică, pe care Noica însuși le-a sesizat, raportându-se critic la ele de pe poziția filosofului interesat de o întemeiere ontologică a culturii.

Prima constantă atitudinală este legată de *atitudinea esențialistă* comună pe care s-au plasat – cu excepția notabilă, *doar* în anumite privințe, a lui Mircea Vulcănescu, adept al metodei descrierii fenomenologice³⁵⁶ – toți teoreticienii „spiritualității românești”. Indiferent de poziția lor filosofică sau științifică, „spiritualitatea românească” era identificată cu „ceva”, cu o „substanță”, cu o „esență” ce trebuie descoperită și arătată lumii. Spiritualitatea *este* românească și nu franceză, engleză, germană etc. pentru că există un element original, un arhetip, o entitate atemporală etc. adăpostite în adâncurile ființei românești, în firea românului ori în credința sa creștină, în cultura populară, în viața satului etc. Ea e ceva ce rămâne identic cu sine, simplitatea care se constituie în suport al manifestărilor fenomenale, în limbajul logicii clasice, subiectul de predicate ce nu poate fi, la rândul său, predicat despre vreun alt subiect.

Din acest punct de vedere, atât programul cercetărilor etnologice și caracteriale, cât și acela al aplicării metodei monografice doreau *descoperirea originarului românesc* încifrat și mascat sub fenomenalul comportamental, caracterial, sufletesc, ori al formelor de viață ancestrale³⁵⁷. Obsesia interbelică a defînirii specificului național al românilor este fundată pe această atitudine esențialistă, iar diferența de poziții diferă prin identificarea tipului de „esențe” care conferă specificitatea în lume a românității.

³⁵⁶ „Ceea ce urmărim este mai curând o descriere fenomenologică a ideii de existență în gândirea românească, adică desprinderea câtorva cotituri și răspântii esențiale ale acestei gândiri atunci când reflectează asupra existenței așa cum ni se înfățișează în experiența imediată a gândirii fiecăruia, de îndată ce se încearcă să se formuleze în românește”; Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, în *Opere*, vol. I, ed. cit., p. 1018.

³⁵⁷ A se vedea, în acest sens, Daniel Barbu (coordonator), *Firea românilor*, București, Editura Nemira, 2000.

A doua constantă atitudinală este legată de postularea *anteriorității culturii tradiționale* românești ca principiu ontologic și epistemologic în actele de înțelegere a spiritualității românești. Cultura tradițională, identificată cu *originaritatea și originalitatea* manifestărilor sufletului românesc, era plasată în poziția unui *fundament valoric* pentru toate manifestările specifice culturii savante. Mai precis, teoreticienii spiritualității românești doreau refacerea unității pierdute între fond și formă, între cultura tradițională și cultura savantă românească pe temeiul anteriorității culturii tradiționale. Acesta era și mesajul cercetărilor monografice românești, care doreau să păstreze și să „exporte” ethosul culturii tradiționale la oraș. Problema celor „două Românii” își avea rezolvarea în ideea anteriorității axiologice a satului românesc, iar proiectele de organizare politică a României, ca în cazul lui Rădulescu-Motru, trebuiau să se fundeze pe un „stat țărănesc”. Până și Mircea Vulcănescu, un antiesențialist³⁵⁸ ce concepea spiritualitatea românească mai ales din perspectiva potențelor ei ca ansamblu de ispite, dar și din unghiul creației continue, plasa cultura tradițională în postura de principiu de construcție a culturii savante și a „omului nou românesc”: „Dincolo de noi, un singur lucru: simțământul *existenței unei ordine românești de valori*. A unei ordine absolute, care deși nemărturisită și poate disprețuită, dăinuiește de totdeauna în noi, chiar împotriva-ne, ordine pentru care fiecare din noi e martor și instrument chemat s-o strălucească în fața universului întreg, ca pe o justificare proprie. Ceva care, de e poate întunecat azi, va străluci sigur mâine. Ceva a cărui împărăție va veni ca un destin, ca un mijloc de universalizare a noastră înșine, de mântuire: *vedeam ordinea lucrurilor românești*.”³⁵⁹

³⁵⁸ „Suportul principal al unui neam variază de la o vreme la alta, cu semnul principal de recunoaștere al celor ce-l alcătuiesc. Este... dar numai virtual... în puțință. *Actual*, neamul românesc nu este decât în ceea ce vom fi noi în stare să facem din el. Dar un neam nu e niciodată o realitate închisă, sfârșită; ci o realitate vie. El nu e numai o realitate naturală, ci o realitate etică; destinul unui neam nu e dat odată pentru totdeauna, el se actualizează problematic pentru fiecare generație și pentru fiecare om”; Mircea Vulcănescu, *Omul românesc*, în *Opere*, vol. I, ed. cit, pp. 933–934.

³⁵⁹ Mircea Vulcănescu, „*XIII Gemina*”, *ibidem*, pp. 913–914.

În sfârșit, cea de-a treia constantă atitudinală în jurul tematizării „spiritualității românești”, în fond o sinteză a primelor două, este legată de ideea *organicității*, adică a refacerii continuității și comunicării axiologice între cultura tradițională și cultura savantă, domeniială, de import occidental, structurată în jurul valorilor autonome ce compuneau împreună întregul *fracturat* al spiritualității românești. Cultura savantă românească, rezultată a scrierilor sapiențiale și religioase, a activității cronicărești încununate de opera lui Dimitrie Cantemir (redescoperit după a doua jumătate a secolului al XIX-lea), denumită cu expresia „cultura veche românească”, fundată pe ideea de *organicitate*, adică de continuitate atitudinal-axiologică cu cultura populară, orală, românească, dădea conținut idealului „Renașterii” românești și al „omului nou românesc”, obsesia „tinerei generații”. Una dintre cheile înțelegerii dinamicii lumii culturale interbelice și, prin consecință, a gândirii identitare noi, este recuperarea *conștientă* a acestei organicități – ilustrată de modul în care cultura veche românească era generată în ordine axiologică de fondul tradițional al culturii orale – și reșezarea culturii savante românești de import occidental pe fundamente românești. Cum arată și Constantin Schifirneț în monografia dedicată istoriei formelor fără fond, ideea dezvoltării organice s-a născut simultan cu „complexul Europei”, adică odată cu debutul modernității instituționale și culturale românești³⁶⁰, și a continuat până la programul realizat de Gusti prin știința națiunii: „*Practic*, teoria formelor fără fond a stat la baza luptei împotriva imitației servile și superficiale a unor forme neviabile de civilizație, a inflației de mediocrități, a falselor valori, a criteriilor subiective de judecare a adevăratei culturi, de estompare a exaltării naționale nedublate de contribuția reală la progres.”³⁶¹

³⁶⁰ A se vedea: Constantin Schifirneț, *Formele fără fond, un brand românesc*, ed. cit., Capitolul 1, *Antemaiorescienii*, în cuprinsul căruia autorul argumentează, printr-o cercetare a scrierilor semnate de Dinicu Golescu, Eufrosin Poteca, Ionică Tăutu, Barbu Paris Mumulean, Costache Conachi, Alecu Russo, Simion Bărnuțiu, Gh. Lazăr, Gh. Asachi, Ion Heliade Rădulescu, Ion C. Brătianu, Mihai Kogălniceanu, Ioan Maiorescu, George Barițiu, D. Pop Marțian, Ion Ghica, Bogdan Petriceicu Hasdeu, că teoria formelor fără fond este un elaborat premaiorescian și că toate dezbaterile de la Maiorescu până azi au avut loc în orizontul de înțelegere trasat de autorii citați mai sus.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 271.

Raportarea lui Noica la aceste trei constante atitudinale, aparținătoare simțului comun, este realizată de pe poziția atitudinii reflexive, fenomenologice. Prin urmare, supozițiile majore ale gândirii identitare românești exprimate la nivelul celor trei atitudini naturale, *esențialismul, originaritatea și organicitatea axiologică*, sunt scoase de către Noica din regimul faptelor de la sine înțelese și tematizate plecând de la conceptul *filosofic* de spirit. Cu alte cuvinte, „spiritul” și contextualizarea lui din expresia „spiritualitate românească” primesc prin Noica o întemeiere ontologică, fapt care va permite o *răsturnare de atitudine* în abordarea fenomenului românesc.

Cum precizăm, Noica atribuie un înțeles *filosofic* conceptului „spiritualitate românească”, plecând, firește, de la înțelesurile cuvântului „spirit”, pe care, cum arătăm, nu-l definește abstract, ci lucrează continuu *cu* el și *în* numele lui. Am putea spune că scrierile de tinerețe ale lui Noica pot fi descifrate ca o veritabilă *gramatică a cuvântului* „spirit”, în înțelesul în care Wittgenstein folosește termenul de gramatică³⁶², operație intelectuală pe care Noica, așa

³⁶² Avem în vedere stabilirea înțelesului unui concept plecând de la contextele lui de utilizare, de la „jocurile de limbaj” ce lămuresc modul de folosire a cuvintelor, care se luminează unele pe altele, și nu de la compararea cuvântului „spirit” sau a sintagmei „spiritualitate românească” cu o „esență” exterioară. Gândirea identitară a lui Noica, fundată pe un program de ontologie fenomenologică, refuză orice înțelegere esențialistă. Noica nu caută „esențe”, după „modelul augustinian” al semnificației, criticat de Wittgenstein, adică nu stabilește *înțelesul unui cuvânt prin ceva exterior* lui – un anumit obiect, sau gând (idee, noțiune) ce ar corespunde cuvântului, ci prin cuprinderea înțelesului prin raportare la alte cuvinte și contexte în care ele apar. Noica își scoate înțelesurile conceptelor specifice filosofiei sale din *alte* contexte lingvistice – limba română veche sau nouă, cultura română în complexitatea formelor ei de manifestare, înțelesurile grecești și germane etc. –, ceea ce indică faptul că poziționarea minții sale e *hermeneutică*, și nu *esențialistă*. Pentru înțelesurile cuvântului „gramatică a conceptului” ca modalitate de stabilire a înțelesului noțiunilor cu un înalt grad de abstractizare, filosofice, vezi Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, Traducere de Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian Paul Iliescu, Notă introductivă de Mircea Flota, București, Editura Humanitas, 1993, în mod special paginile dedicate de Wittgenstein analizei gramaticii cuvintelor „a dori”, „a gândi”, „a înțelege”, „a crede”, pp. 55–78. De asemenea, a se vedea: Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, Traducere din germană de Mircea Dumitru și Mircea Flonta în colaborare cu Adrian Paul Iliescu. Notă istorică de Mircea Flota. Studiu introductiv de Adrian Paul Iliescu, în mod special, *fragmente* numerotate cu: 29, 150, 182, 187, 199, 304, 353, 371, 373, 392, 492, 496, 497, 520.

cum se va vedea, o aplică și expresiei „filosofie românească”. Ce este, în fond, lucrarea *Schiță...*, dacă nu devoalarea unei gramatici a spiritului, pe care Noica o întreprinde în istoria spiritului însuși?

În rezumat, ce este „spiritul” pentru Noica? Unificarea gândirii cu viața, ne reamintim din *Mathesis...*, este „spiritul”. Spiritul este principiul care însuflețește gândirea; nu este gândirea ca atare, ci principiul gândirii, cum subliniază Noica în *Schiță...* Spiritul este lucrarea gândirii ce se gândește pe sine ca activitate în care facultățile sunt date, în mișcare, în integralitatea lor³⁶³. Gândirea este instrumentul de autocunoaștere a spiritului; el se cunoaște pe sine prin activitatea sa ca sensibilitate, ca emoție etc.; toate facultățile sunt multiplul, moduri de a fi ale spiritului, fără ca ele să fie spiritul însuși. Spiritul trăiește ca activitate, și din această perspectivă nu există nici o ierarhie între facultăți și atitudini; toate sunt date continuu în sine ca Unu ce-și păstrează continuu poziția sa. Dar spiritul este ceea ce devine ca altul prin propria sa multiplicitate; spiritul este gândirea în mișcare, simplu spus, gândirea vie. Noica identifică, cum precizam, Unu cu spiritul. De fapt, spirit la Noica este un *alt cuvânt* pentru Unu. Deosebirea dintre Unu și spirit este doar nominală. Opțiunea pentru această identificare nu este, în convingerea lui Noica, arbitrară. Toate faptele culturii, începând de la Renaștere încoace, indică faptul că identificarea este legitimă. Spiritul este activitatea lăuntrică a gândirii care este multiplă prin facultățile ei, care devine multiplicitate păstrându-și nealterată unitatea. Spiritul ca activitate este precum Dumnezeu: simultan unitate și multiplicitate.

Noica este, cum arătam, un filosof al spiritului. Este firesc ca odată cu trecerea anilor el să-și rafineze continuu înțelegerea asupra spiritului, apelând, firește, la marea lecție europeană a filosofiei spiritului, la Fichte, la Schelling și, mai ales, la Hegel. La maturitate, „Constantin Noica apela, pentru testarea cunoștințelor filosofice, la trei întrebări, referitoare la distincția dintre intelect și rațiune, dintre suflet și spirit și dintre transcendent și transcendental”³⁶⁴.

³⁶³ „Sufletul nu are decât trei demersuri: intelect (de la senzații etc.), sentiment, voință. Spiritul este totalitatea lor *conștientă* și îmbogățirea lor cu rațiunea. Intelectual caută să dea *cunoștințe*, rațiunea dă *înțeleșuri*. Primul se oprește (cu grecii, de ex.) și se sperie (antinomii, infinit) de irațional; al doilea integrează iraționalul”; *Jurnal de idei*, ed. cit., p. 368.

³⁶⁴ Alexandru Surdu, *Filosofia modernă. Orientări fundamentale*, Îngrijirea ediției, prefața și antologia textelor filosofice: Viorel Vizureanu, București, Editura Paideia, 2002, p. 8.

Toate precizările de mai târziu în legătură cu termenul „spirit” largesc de fapt interpretarea din *Schiță...*, Unul multiplu al spiritului (ca gândire însuflețită) fiind corelat cu celelalte facultăți ale gândirii – intelectul, rațiunea, imaginația, intuiția, sentimentul, voința etc., așa cum face, de pildă, în *Despărțirea de Goethe*: „... intelectul e facultatea conceptelor, în timp ce rațiunea este a ideilor; intelectul prinde, înțelege, reflectă lumea, pe când rațiunea se reflectă și pe sine în lume. Definiția lui Hegel pentru rațiune, «unitatea cea mai înaltă a conștiinței cu conștiința de sine, sau a științei despre un lucru cu știința despre sine»... e de ajuns spre a vedea unde se situează filosoficește Goethe. Nu poate avea organul rațiunii filosofice cineva pentru care nu e posibilă nici măcar o *conștiință de sine*...”³⁶⁵

Fără să insistăm, pe măsura trecerii anilor, Noica se va referi continuu la „spirit” plecând de la sugestiile lui Hegel³⁶⁶, dar într-un

³⁶⁵ Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, ed. cit., pp. 128–129.

³⁶⁶ Noica atribuie înțelesuri termenului „spirit” urmând, în principal, paradigma hegeliană a acestuia și distincțiile pe care Hegel le propune. În mica notă *Sugestii de lecturi filosofice pentru un om de știință*, la secțiunea *Suflet și spirit*, Noica indică lucrarea lui Aristotel *De anima*, din Hegel indică *Filosofia spiritului* (partea a III-a din *Enciclopedia*), Cap. I, despre Spirit, din *Fenomenologie*, din L. Klages, *Spiritul ca tăgăduitor al sufletului*; Constantin Noica, *Douăzeci și șapte de trepte ale realului*, București, Editura Humanitas, 1999, p. 148. Distincția dintre intelect și rațiune pe care Noica o face încă din tinerețea sa – nu atât de explicit ca la maturitate, este inspirată de lecturile hegeliene, în mod special de lucrarea de docență a lui Hegel. A se vedea: G. W. F. Hegel, *Deosebirea dintre sistemul filosofic al lui Fichte și sistemul filosofic al lui Schelling*, în vol. *Studii filosofice*, Traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1967, în mod special cap. *Diverse forme care pot fi întâlnite în filosofia actuală. Tratarea istorică a sistemelor filosofice*, pp. 133–160. Ideea că ruptura este izvorul nevoii de filosofie și că rațiunea are menirea de a suprima opozițiile rigide formulate de intelect, ca prelucrări contradictorii ale formelor de viață, sunt idei de bază ale acestei lucrări ce i-au condus lui Noica pașii către dibuirea unui itinerar propriu de reflecție. Cu timpul, distincțiile capitale pentru înțelegerea gândirii lui Noica, suflet–spirit, intelect–rațiune, sunt precizate urmând *îndeaproape* sensurile hegeliene din *Enciclopedia științelor filosofice*, Prima parte, *Logica*, și Partea a treia, *Filosofia spiritului*, în vreme ce metoda dialectică hegeliană din *Fenomenologia spiritului* este transpusă, pas cu pas, în *Povestiri despre om*. Sursele hegeliene, uneori mascate sub alte formulări terminologice, responsabile pentru „fertilizarea” gândirii lui Noica, au fost puse în lumină de Laura Pamfil. A se vedea: Laura Pamfil, *Noica necunoscut. De la uitarea ființei la reamintirea ei*, ed. cit., în mod special cap. III, *Din critica hegelianismului. Liniaritate și gândire neutră*, pp. 87–106.

înțeles propriu în orizontul căruia accentul cade continuu pe creație și pe capacitatea de a face sinteze între dialethei. Constant pentru Noica, „spiritul” numește *capacitatea universală* a minții noastre de a fi *creativă*, adică de a deveni ca altul prin mijlocire cu sine, de a „produce” noul, plecând de la structura sa lăuntrică. Spirit înseamnă „*facultatea productivă*”, *autotelică și conștientă de sine*; cea care posedă, în resursele ei interne, principiul mișcării și devenirii, al *istoriei*, al creației prin propria sa exteriorizare; este facultatea gândirii ajunsă la conștiința de sine care-și întrebuințează cu *metodă* resursele ei interne pentru a atinge scopurile pe care ea însăși și le fixează. În alte cuvinte, „spiritul”, într-o anumită accepție, e un nume al omenescului care se definește în raport cu o faptă ce-i este proprie *numai* lui: creația. Pe de altă parte, „spiritul” este numele Unului gândirii ca integralism al facultăților însuflețite ce se apleacă asupra-și pentru a se înțelege ca gândire.

„Spiritualitate românească” și „filosofie românească” sunt înțelese de Noica plecând continuu de la gramatica fluidă a „spiritului”, ce apare permanent în contexte de unificare a diversului multiplu, introducând astfel inteligibilitate ontologică faptelor individuale dispartate ale omului.

Revenind la firul argumentației, cum remodelează *filosofic* C. Noica conceptul „spiritualitate românească” astfel încât să răspundă celor trei mari supoziții majore ale gândirii identitare românești exprimate la nivelul celor trei atitudini naturale, *esențialismul*, *originaritatea* și *organicitatea axiologică*?

Pe scurt, Noica scoate aceste supoziții din regimul faptelor de la sine înțelese, le tematizează fenomenologic pentru a le vedea dinăuntru, plecând de la conceptul *filosofic* de spirit. Astfel, Noica produce, cum spuneam, o *răsturnare de atitudine* în abordarea fenomenului românesc (a ființei românești), întrucât pleacă de la premisa fenomenologică după care conceptele ontologice: „realitatea”, „ființa”, „existența” etc. trebuie înțelese plecând de la subiectivitatea individuală purtătoare a conștiinței intenționale și, în ordine metodologică, de la descrierea faptelor de conștiință ca „gândire a

ceva”, în condițiile în care acel „ceva” este elaborat în interiorul conștiinței înseși. „Răsturnarea” este ontologică, în sens fenomenologic, și constă în aceea că gândirea poate stabili un *contact cu ființa pe dinăuntru, prin admiterea ideii că existența este subiectivă*, idee exprimată în cuvântul de încheiere a lucrării *Schiță...*: „Numai că un adevărat contact cu ființa nu se întreprinde altfel decât pe dinăuntru... Existența este subiectivă, cel puțin în înțelesul că ea începe de la subiectivitate.”³⁶⁷

Noica aplică în dezvoltarea sensurilor cuprinse în ideea de „spiritualitate românească” metoda „reducerii existențiale” – un tip de reducere fenomenologică a faptelor gândirii la Unul spiritului – pe care gândirea o aplică la conceptele ontologice, și care constă într-un șir de pași ce reproduce, în sinteză, drumul istoriei depășirii atitudinii naturale printr-o *înțelegere a faptelor spirituale din interiorul spiritului*: „... trebuia dizolvarea obiectului în relațiile și problemele aduse de spirit... *trecerea de la substanțialism la funcționalism*; trebuie... să se cucerească o poziție critică, de provizorie dar decisivă suspendare a temelor metafizicii precum și de înlăturare a oricărui naturalism, pentru că, desființându-se obiectul, să se poată institui *acel primat al subiectului în orizontul căruia ființa să recapete sens...* cât o filosofie nu e una a subiectului, ea pare că nu poate fi și una a realului.”³⁶⁸

„Reducerea existențială”, în primul ei pas, aplicată pe cazul spiritualității românești, înseamnă renunțarea la substanțialism și esențialism, la primatul lui „a fi” în raport cu „a ști”, în favoarea unei perspective funcționaliste, în maniera în care configurațiile culturale ale diferitelor popoare sunt *spații intersubiective*, locuri în care se produc și se deslușesc sensurile pe care spiritul, ca Unu multiplu, le pune în lume prin autoactivitate. Toate culturile sunt „funcții ale spiritului” în care se realizează *valoric* Unul multiplu al spiritului. Ideea este atinsă încă în *Mathesis...*: „Am reușit astfel trecerea de la

³⁶⁷ Constantin Noica, *Schiță...*, p. 315.

³⁶⁸ *Ibidem*, pp. 315–315.

local la universal; saltul sufletesc de la locul unic la locul comun. *Marile locuri comune ale spiritului*. Toată cultura, cu teoremele ei de geometrie, cu legile ei naturale, cu febra ei estetică și înnobilarea religioasă, ce sunt lucrurile acestea decât locuri comune pentru toate structurile individuale, întâlnirile cu sine ale spiritului divizat în lume?”³⁶⁹

Ce este, în fond, „spiritualitatea românească” din perspectiva reducerii existențiale? Noica schimbă, pentru a folosi o expresie a lui Heidegger, „punctul de observație” în raport cu ceea ce se considera prin tradiție ca fiind „spiritualitatea românească”. Spre deosebire de tradiție, dominată de iluzia naturalistă, Noica „observă” din perspectiva spiritului, care nu poate „privi în afară” decât cu sine cu tot, adică subiectiv.

În acest sens, spiritualitatea în genere este rezultatul faptelor spiritului, un ansamblu de valori ca unități sintetice ale Unului spiritului care se multiplică pe sine, care se distribuie fără să se împartă. Spiritualitatea ca ansamblu de valori sintetice ce-și produc din ele însele, ca Unu, diversul formelor de manifestare reprezintă chiar modul de a fi al spiritului în lume, atât ca act, cât și ca produs.

Dar spiritualitatea nu există în genere; ea apare totdeauna individualizată în anumite configurații culturale ce sunt trăite într-o conștiință individuală vie, ce o recunoaște și o certifică în specificitatea ei în fiecare act al vieții spiritului.

„Spiritualitatea românească” sau, ceea ce e același lucru, spiritualitatea în configurație valorică românească este o *trăire* despre sine și simultan despre altul în spațiul aceleiași *conștiințe individuale*, în cazul de față, a lui Noica însuși. Continuu vorbim aici, prin aproximări succesive și din punctul în care exegetul însuși trăiește la nivelul conștiinței sale individuale, despre mărturisirea lui Noica despre sine și despre altul din propria sa conștiință. Fuziunea aceasta de orizonturi de înțelegere este la rândul ei posibilă pentru că acestea sunt, anterior ontologic și epistemologic, plasate în spațiul intersubiectiv al spiritualității românești (al culturii românești). Prin

³⁶⁹ Constantin Noica, *Mathesis...*, ed. cit., p. 21.

urmare, o cultură văzută ca fenomen de spiritualitate este constituită dintr-un număr indefinit de rețele de sens, spirituale, rezultate din interconectări ale unor conștiințe individuale și, în acest caz, rețelele sau, ceea ce e același lucru, spațiul de interconexiune ca spațiu de intersubiectivitate, sunt o condiție de posibilitate a unei comunicări vii, „față către față”, a conștiințelor individuale.

Prin urmare, culturile ca fenomen de spiritualitate nu sunt „ceva” exterior unei conștiințe individuale la care aceasta se raportează ca la ceva străin de sine, ca la un obiect, lucru, esență, originar etc. Cultura „preexistă” ontologic doar ca intersubiectivitate, în măsura în care este condiție de posibilitate a funcționării spiritului. „Preexistența” ei este transcendentală, și nu transcendentă. Spiritualitatea românească, în acest înțeles al reducerii existențiale, „este” în măsura în care ea se înfățișează de pe poziția lui „a ști” unei conștiințe de sine ce *predeține* în ea însăși, în același timp, și conștiința de altul, conștiința alterității. În rezumat, spiritualitatea românească concepută ca un câmp intersubiectiv și loc de întâlnire a unor rețele interconectate de conștiințe individuale, purtătoare, în eul propriu, ale lumii vaste a sinelui, nu este o substanță, ci o „funcție de spirit”, condiție de posibilitate a realizării creației prin neodihna spiritului în configurația lui românească.

Înțelegând „spiritualitatea românească” ca un „spațiu” intersubiectiv generator de identități într-o permanentă construcție de sine, Noica viza relația de *identitate*, care e o funcție spirituală, un sens pe care-l dobândești din relația cu altul, și *nu* relația de *identificare*, obsesia școlii etnologice și monografiste deopotrivă, care căutau pentru români o substanță, o esență, „ceva” care le aparține numai lor și-i specifică în lume. Ideea de a căuta definiții aristotelice prin gen proxim și diferență specifică pentru a determina „spiritualitatea românească”, „specificul românesc”, „națiunea română”, „cultura română”, „omul românesc” etc. este continuu denunțată de Noica.

Mai mult decât atât, „spiritualitatea românească” nu este *doar* o stare de fapt. Ea este locul *posibil și dezirabil* de realizare a unui

proiect de *reformă spirituală*, de naștere a „noului om românesc”, adică a omului cu voință de a crea, trezit la „categoria personalității” de conștiința de sine românească. Acest „nou om românesc”, care „e sortit să țină treaz duhul românesc în istorie” și care are menirea „de a traduce pasivitatea românească în termeni activi” este condiție și rezultat în același timp al existenței spiritualității românești ca *realitate vie în istorie*: „... acum suntem în stare să limpezim în ce înțeles vorbim despre spiritualitate românească. Când un popor se luptă pentru buna lui stare, pentru înfrângerea tiraniei, pentru unitate sau pentru independență, el face succesiv: mișcări economice, sociale, politice și naționale. Când însă se ridică spre a da... și un alt tip de om, un tip autentic de om, atunci face o reformă spirituală... Reforma spirituală nu e pentru oameni, ci pentru om. Ea nu se mulțumește să capete ceva pentru toți; vrea să ceară ceva de la fiecare. Pentru că tipul de om românesc se face în Ardeal îndrăzneam noi să spunem că acolo e și centrul spiritualității românești.”³⁷⁰

Prin urmare, spiritualitatea românească este, la Noica, mai degrabă o posibilitate istorică decât o realitate de fapt pe care o poți identifica cu „ceva” anume. Acum ne dăm mai bine seama cât de ridicole sunt acele perspective ideologice care îi atribuie lui Noica „îsmele” de care s-ar face „vinovat” filosoful și de care ar trebui să se rușineze și toți cei care îl citesc și îl comentează. A-i reproșa lui Noica diversele esențialisme închipuite de pe poziția altor esențialisme, reale de această dată, a condamna la alții ceea ce faci tu însuși, arată ce forme rebele de iraționalism îmbracă conștiința celor care se cred gardienii publici ai raționalismului.

În cel de-al doilea pas al reducerii existențiale, ființa capătă sens doar prin postularea primatului subiectului – cum se remarcă, în strânsă legătură cu primul, adoptarea unei perspective funcționaliste –, conceptul „spiritualitate românească” dobândește sens *doar* dacă este pus în conjuncție cu o conștiință de sine românească. Ea „este” numai în măsura în care este trăită într-o conștiință de sine

³⁷⁰ Constantin Noica, *Ardealul în spiritualitatea românească*, în vol. *Pagini despre sufletul românesc*, ed. cit., pp. 104–105.

românească și este „mărturisită” de acea conștiință ce trăiește concomitent și conștiința alterității, conștiința de altul. Prin urmare, spiritualitatea românească este într-o relație de identitate cu conștiință de sine românească și posedă „ființă” *doar* în trăirea acestei conștiințe. Situația este analogă cazului credinciosului: Dumnezeu există *doar* în conștiința credinciosului. Acesta îl trăiește ca existență și-l mărturisește ca fiind ceva transcendent propriei sale conștiințe. Dar raportarea la transcendent se face continuu de pe poziția interioară a conștiinței credincioase, din poziția transcendentalului.

Conștiința de sine deține în ea însăși alteritatea, în alte cuvinte, conștiința de sine este simultan conștiința de altul, cele două fiind trăiri corelative. A vorbi despre altul înseamnă a descrie conștiința de altul în propria ta conștiință, iar a vorbi despre sine implică continuu o raportare la altul străin. Sinele dobândește sens numai în corelație cu altul său. Răsturnarea de perspectivă realizată de Noica în privința identității cu sine a spiritualității românești, prin aplicarea metodei „reducerii existențiale”, este memorabilă prin ingeniozitate și coerență ontologică: *conștiința de sine românească este europeană*. Binomul „românesc”–„european” dă seamă de date interioare, trăiri în sens fenomenologic ale conștiinței de sine românești. Prin urmare, conștiința de sine românească este o unitate sintetică ce se exprimă în binomul identitate–alteritate în interiorul aceleiași conștiințe individuale. Conștiința de sine românească, înveliș mai profund al eului individual, exprimă starea de ruptură în măsura în care ea este o sinteză de predicate contradictorii, de dialethei care produc automișcarea spiritului în mersul lui îndărăt.

Conștiința de sine românească este europeană pentru că se proiectează în timp și face din timp propriul ei orizont de înțelegere. Riguros vorbind, cultura europeană nu e „ceva”, ci un mod de raportare la timp și transformarea acestui mod într-un orizont de autoînțelegere. Timpul în acest context cultural este neodihna spiritului, mișcarea sa către sine, către Unul său prin faptele sale multiple producătoare de sens. Timpul este chiar modul de a fi al spiritului, mișcarea *accelerată* către sine, cum spune Noica, *kairos*, timpul culturii, un timp în care omul face din viitorul lui principala resursă de a trăi în prezent și a înțelege trecutul său. Cultura europeană

este conștiința de sine a oricărei culturi care se interoghează asupra-și într-un orizont de autoînțelegere dominat de creație, de producerea noului, totodată, care face din proiectarea sa de sine în viitor un mod de a înțelege prezentul și trecutul.

În sinteză, acesta este conținutul schimbării de atitudine, dacă termenul nu ar fi tocit, o „revoluție copernicană”, pe care o produce Noica în modul de a înțelege spiritualitatea românească ca *un nume al intersubiectivității date într-o conștiință de sine individuală concepută ea însăși ca funcție de timp, ca unitate sintetică între trăirile noetice identitate–alteritate*.

Asumarea în sine a *rupturii ca mod de a fi* (a unor sinteze dialetheiste) și a *timpului (istoriei)* ca orizont de autoînțelegere, plasează în identitate de înțeles conștiința de sine românească cu conștiința europeană. Cultura românească (spiritualitatea românească) este întemeiată astfel ontologic, în calitatea ei de configurație valorică. Ea este o configurație, o unitate valorică, o formă a multiplicității Unului european al culturilor. „Europa”, în acest înțeles, nu e ceva geografic, o cultură a unor popoare care trăiesc într-un spațiu geografic anumit. „Europa” este un mod de a te raporta la timp și de a transforma timpul ca viață a spiritului în resursă de viață personală; „Europa” este un principiu de însuflețire, mai precis, numele însuflețirii spiritului care face din propria sa resursă, creația în timp, un mod de a fi. „Românitatea” devine și ea „europenitate” în măsura în care își integrează spiritul european, timpul și ruptura ce-l caracterizează ca Unul al culturilor.

Spiritualitatea românească este, deci, o unitate contradictorie, este ea însăși și, în același timp, alteritatea sa, după cum conștiința de sine românească este conștiință de altul. A vorbi despre toate acestea implică continuu prezența unei conștiințe individuale vii care le tematizează. Conștiința de sine individuală are concomitent mai multe straturi. Ele nu sunt date dacă nu sunt tematizate. A fi înseamnă a fi obiect al gândirii. Conștiința de sine românească nu e „ceva”, ci o stare a conștiinței survenită în momentul raportării la celălalt, la alteritate. Ea este o specie a conștiinței de sine; un înveliș al ei care precizează și mai bine datele conștiinței individuale prin raportare la

celălalt. A vorbi despre conștiința de sine românească înseamnă a vorbi continuu despre alteritate, despre celălalt prezent în propria conștiință. Celălalt poate fi Dumnezeu, dușmanul, străinul, prietenul, vecinul, persoana pe care o iubești, chiar tu însuși etc. Cine este celălalt din mine însumi? Cine este cel pe care-l percep ca străin, dar care este continuu prezent în conștiința mea? Cum pot înțelege straniețea propriei mele conștiințe, care mă constrânge să accept că eu sunt altul? Sunt întrebările „tinerei generații” orientate către spiritual și spiritualitate, respectiv către locul de întâlnire cu Celălalt, la care Noica a răspuns filosofic de pe platforma dialetheismului implicat în conceptul de „spiritualitate românească”, apt să producă comprehensiunea întâlnirii cu propriul tău sine ca o întâlnire cu ceva străin și totuși apropiat și cunoscut ție.

Noica a deschis în scrierile sale toate aceste probleme, dar în principal a vorbit despre conștiința de sine românească plecând de la descrierea culturii tradiționale românești, alteritatea cea mai apropiată și depărtată în același timp față de cultura savantă românească. Discursul identitar este, prin urmare, unul despre alteritate. Toate culturile sunt date ca alteritate în interiorul conștiinței de sine românești prin raportarea ei la principiul de inteligibilitate: Unul culturii europene care a trezit sinele propriu culturii românești. Înainte de întâlnirea cu europenitatea, sinele nostru era adormit, pentru că îl consideram ca fiind de la sine înțeles. Europenitatea este interioară spiritualității românești pentru că este numele spiritului românesc trezit. Prin urmare, „Europa” este în conștiința noastră individuală, care știe că are un sine mai adânc decât eul nostru, pe care trebuie să-l reveleze.

Remarcăm ce răsturnare de viziune produce Noica în privința înțelegerii spiritualității românești prin aplicarea „reducerii existențiale” și renunțarea la punctul de vedere al atitudinii naturale. Încă o dată se remarcă faptul că Noica nu este un comentator oarecare al fenomenului românesc, ce ar putea fi integrat în diverse tipologii ale cercetării românității.

Noica desprinde ideea de spiritualitate românească de etnic, de naționalism, de sufletul românesc, de tradiția sătească etc. pentru a o plasa în lumea spiritului și a vieții lui proprii legate de creație, de Unul sintetic al spiritului, adică de valoare. Spiritualitatea românească este o situație a spiritului de a fi ca Unu în multiplu. Spiritul este continuu „în” și, pe această bază, existența omului este, ontologic vorbind, „în”. Spiritualitatea românească particularizează spiritul în situația de „a fi român”. Ești în situația de a fi „în”, alături cu ceilalți.

Simplu spus, spiritualitatea unui popor vizează faptul de a fi împreună al unor conștiințe scăldate continuu într-un mediu de intersubiectivitate. Întotdeauna individul uman se află „într-o situație”, într-un multiplu, într-un anumit gen de intersubiectivitate. El se află cu situația lui cu tot. El este român nu prin cetățenie, deși acest lucru nu poate fi neglijat, ci prin conștiința sa de sine românească, vie, trezită la altul. Spiritualitatea românească este o lume a spiritului, adică spiritul care se află într-un multiplu. Românesc este multiplu, ca și franțuzesc, englezesc etc. Spiritul ca Unu nu există în genere. El este totdeauna cineva, un principiu de acțiune. El nu este ceva, ci *cineva*. Spiritualitatea este cineva-ul din tine, ceea ce este mai adânc în tine decât tu însuși.

Noica, se poate cu ușurință remarca, e, cum spuneam, un om de viziune și de construcție conceptuală, și nu un sistematizator încadrabil într-un curent sau altul. Ceea ce era de sine înțeles atât în abordările etnologice, cât și în cele monografice, *esențialismul*, *originaritatea și organicitatea axiologică*, pentru Noica devine obiect al gândirii prin tematizări complexe. Esențialismul este substituit de funcționalism, iar originaritatea și organicitatea, în calitatea lor de concepte ontologice, sunt văzute pe dinăuntru. Pentru Noica, *originarul românesc* nu este „ceva” de ordin substanțialist, o entitate sustrasă devenirii, „formele eterne” produse de cultura tradițională românească, de valorile satului ce au întâietate ontologică și epistemologică în analiza conștiinței de sine românești. Originaritatea trebuie văzută plecând de la „a ști”, și nu de la „a fi”.

Prin urmare, în această răsturnare de perspectivă Noica se desparte atât de Mircea Vulcănescu, cât și de Mircea Eliade care, într-un fel sau altul, vedeau faptele de cultură românești plecând de la continuitate și de la ideea că experiențele interioare ale culturii românești tradiționale sunt generatoare de conștiință de sine românească, și nu, așa cum consideră Noica, de la „ruptura” produsă în sine prin deșteptarea sinelui la creația istorică de sine.

Fără să propunem o analiză de detaliu, comparația lui Noica cu Mircea Vulcănescu este sugestivă pentru ceea ce înseamnă o teorie *organică* și *comunitară* asupra lumii românești, aflată în multiple intersecții cu gândirea lui Noica, dar *diferită* sub aspectul viziunii.

Teza de la care pleacă Vulcănescu în înțelegerea de sine românească, exprimată în fraze explicite, pornește de la premisa unicității faptelor de creație divină și de la lucrarea pe care a săvârșit-o poporul român asupra lui însuși: „Impresia de la care plecăm este următoarea: fiecare popor are, lăsată de la Dumnezeu, o față proprie, un chip al lui de a vedea lumea și de a o răsfrânge pentru alții. Fiecare își face o idee despre lume și despre om, în funcție de dimensiunea în care i se proiectează lui însuși existența... Mai mult decât atât... fiecare popor e absolutist în felul său de a vedea. Judecata lui despre existență este un tipar cu care judecă pe alții... dacă noi existăm nu numai ca o colectivitate biologică, dar și ca o ființă spirituală, nu se poate să nu avem o față a noastră proprie, un chip neasemănat de a răsfrânge lumea aceasta a lui Dumnezeu... gândurile acestea ale noastre... își dezvăluie un interes acut. Suntem, cu ele, în centrul împărăției românești adevărate: împărăția valorilor românești. Căutăm axa de orientare a spiritului românesc în existență și rațiunea prin care justificăm dreptul de a fi români în fața spiritului pur.”³⁷¹

³⁷¹ Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, în *Opere*, vol. I, ed. cit., pp.11–113.

În scrierile sale identitare, Mircea Vulcănescu cercetează, de pe platforma metodei fenomenologiei culturii³⁷², originarul românesc, adică ceea ce este prim și nederivat, principiul intern al ființei și dinamicii culturii noastre, „fondul”, fundamentul dinlăuntru al culturii românești în limbaj maiorescian, într-o dublă perspectivă: ontologică și epistemologică.

În ordine ontologică, ceea ce este originar se identifică, pentru Vulcănescu, cu *limba*. Ea, prin potențele, latențele ei – „veleități”, în expresia lui Vulcănescu – trasează harta unei *identități formative primordiale*, în care este plasată sensibilitatea și gândirea ca *altul* limbii. Identitatea formativă primordială, *sufletul românesc* sau, ceea ce este același lucru pentru Vulcănescu, *ethos-ul (axiologicul) românesc*, nu este o „substanță”, în sens esențialist. Originarul, identitatea formativă primordială a *ethosului* românesc, *neamul*, este un *compositum* de virtualități, de latențe, „este..., dar numai virtual..., în puțință. *Actual* neamul nostru nu este decât ceea ce noi vom fi în stare să facem din el. Dar un neam nu este niciodată o realitate închisă, sfârșită; ci o *realitate vie* (s. n.). El nu e numai o realitate naturală, ci și o realitate etică; destinul unui neam nu e dat odată pentru totdeauna, el se actualizează problematic pentru fiecare generație, pentru fiecare om”³⁷³. Originarul este condiție de posibilitate, cadru preexistent generat de „configurația limbii și de structura simbolurilor expresive cu circulație generală în poporul

³⁷² Vulcănescu menționează explicit că se detașează în ordine metodologică de linia științifică și explicativă cultivată de psihologia popoarelor, preferând autori precum Curtius, Max Scheler, ori Max Weber, cei care au ales calea descrierii și comprehensiunii: „Când vorbim deci de un suflet național, nu putem face abstracție de o anumită viziune intuitivă a materialului asupra căruia vorbim. Aceia care, ocupându-se cu realități sociale, cred că pot face abstracțiune de asemenea viziuni intuitive și folosi metodele riguroase ale științelor experimentale, să ne ierte...”; Mircea Vulcănescu, *Ispita dacică, Opere*, vol. I, ed. cit., p. 958.

³⁷³ Mircea Vulcănescu, *Omul românesc*, în vol. *Dimensiunea românească a existenței*, ed. cit., pp. 15–16.

românesc; altfel zis, de calapoadele de gând pe care s-au croit cuvintele”³⁷⁴.

În ordine epistemologică, Vulcănescu îndreaptă gândirea identitară românească spre propriile ei resurse întrebându-se *Cum gândim fenomenul românesc?* sau, pentru a folosi limbaj kantian, *Care sunt condițiile de posibilitate ale gândirii fenomenului românesc?* În termenii filosofiei culturii, aceeași întrebare ar putea lua forma: *Care este contribuția propriei noastre culturi, a tradiției ei interne, la configurarea profilului ei interior?* Analogic vorbind, direcția pe care o imprimă Vulcănescu discursului identitar românesc este similar cu încercarea unora dintre noi de a determina ce-am pus noi înșine în formula propriei noastre personalități, cum ne-am format prin deciziile libere ale voinței, în ciuda faptului că personalitatea unui om este, fără îndoială, un produs al educației, al influențelor formative de tot felul.

Vulcănescu așază, așadar, într-o încercare de autocunoaștere, cultura română în fața propriei sale tradiții, populară și savantă. Cultura română se privește pe sine ca într-o oglindă „în care eul este retras din centrul privirii și ceea ce vede în oglindă este *altceva...* această oglindire ridică probleme grele asupra modului de *a fi*. Căci vezi în neant ceva ce e aieva”³⁷⁵. Din acest unghi de vedere, Vulcănescu produce primul model filosofic al confruntării culturii noastre cu propriile sale resurse creative, „spre adâncirea și descoperirea realităților noastre proprii, a configurației autohtone a sufletului nostru”³⁷⁶.

Spre deosebire de Noica, M. Vulcănescu pune față către față *diferitele ipostaze ale întregului culturi românești* – cultură pe care

³⁷⁴ Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea...*, p. 1010.

³⁷⁵ Mircea Vulcănescu, *Prodrom pentru o metafizică a oglinzii*, în vol. *Pentru o nouă spiritualitate filosofică, Dimensiunea românească a existenței* (I), Ediție îngrijită de Marin Diaconu și Zaharia Balinca, București, Editura Eminescu, 1992, p. 94.

³⁷⁶ Mircea Vulcănescu, *Ispita dacică*, în vol. *Dimensiunea românească a existenței*, Ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1991, p. 44.

Vulcănescu o gândește într-un mod solidar cu principiul ei intern de organizare, cu ceea ce se constituie într-o originalitate intrinsecă, *limba* – într-un raport identitar, ontologic și logic, de tipul *identitate–diferență*, *același–altul*, *identitate–alteritate*. Astfel, cultura populară, tradițională, este raportată la formele culturii savante de inspirație occidentală; apoi, formele culturii savante tradiționale românești sunt puse în „oglindă” cu formele culturii savante de sorginte occidentală, iar întregul culturii românești – transformat în criteriu de semnificare, ordonare și evaluare – este raportat la cultura altor popoare. Ingeniozitatea unei astfel de proceduri hermeneutice creează premisele abordării comprehensive autonome a culturii, prin intermediul căreia cultura este examinată în termenii ei proprii și solidar cu principiile ontologice care o întemeiază și-i justifică *din interior* prezența în lume.

Vulcănescu este, prin urmare, în căutarea originalității culturii românești, înscriindu-se, astfel, într-un demers întemeietor de ontologie a culturii. Termenul prim al viziunii sale constructive își are obârșia într-un cuvânt cu valoare de principiu atât în ordine ontologică, cât și în ordinea cunoașterii, *ispita*³⁷⁷. Spre deosebire de modul în care Noica face hermeneutica cuvântului „ispită” la

³⁷⁷ Cuvântul *ispită* face parte din seria cuvintelor fundamentale în mai multe limbi europene. Astfel, „*ispită*, subst. (*tentație*), și a *ispiti*, vb., identificate în latină cu *tentatio*, -onis = tentație, *ispită*, *tento* (*tempto*), -are, -avi, -atum = a atinge, a pipăi, a ataca, a lovi, a răni, a încerca, a proba, a seduce, a corupe, a tenta, în greaca veche cu *πειράσμος* - *ispită*, *πειράζειν* - a încerca, a *ispiti*, corespund în gotică lui *fraistubni* (*fraistobni*) = *ispită*, *tentație*, *fraisan* = a încerca, a *ispiti*, a tenta, a ademini, *usfraisan* = a *ispiti*, a încerca *freison* = a încerca, a *ispiti*.

În limbile romanice, la *ispită* și a *ispiti* se spune *tentation*, *seduction* și *attirer*, *seduire*, *tenter*, *mettre a l'epreuve* în franceză, *tentazione*, *allettamento*, *seduzione*, *peccato* și *allettare*, *tentare*, *adescare*, *sedurre*, *indurrein* *tentazione* în italiană, *tentacion* și *tentar* în spaniolă, *tentanção*, *atracção*, *sedumça*, *pecado* și *tentar*, *atrair*, *embair* în portugheză, iar, în cele germanice moderne, *Versuchung* și *verlocken*, *verführen* în germană, *temptatio* și *to tempt* în engleză, *verzoeking* și *verleiden* în olandeză, *frestelse* și *rörleda*, *locka*, *fresta* în suedeză, *Fristelse*, *Forførelse*, *Forledense*, *Tillokkelse* și *trække*, *medføre*, *forføre*, *forlede*, *forsøge*, *prøve* în daneză, *fristelse* și *friste* în norvegiană”. Cf. Paul Găleşanu, *Biblia Gotică. Studiu Lingvistic român – got. Dicționar etimologic – semantic*, Editura Pentru Literatura Națională, 2002, pp. 317-318.

maturitate³⁷⁸, Vulcănescu preia sugestiile creștine, pe care le întrețese cu cele filosofice.

Ispita poate fi văzută și ca o „cheie” a sistemului de gândire identitar al lui Vulcănescu, locul *în care* și *din care* sunt coagulate diversele „regiuni intelectuale” ale preocupărilor lui. El poate fi pus în analogie semnificativă cu „totdeauna”, alt cuvânt cheie al expunerii gândirii lui Vulcănescu. Totodată, ispita este și numele a ceva nederivabil, ceva așezat în ființa noastră lăuntrică dintru început. Ispita face ca religiosul și filosoficul – în fond, poziționări distincte și autonome ale minții – să se întrepătrundă în aceeași rădăcină. Ea este „posibilitate de a fi”, este, așadar, o specie a ființei, dar și un nume de „categorie”, deci o fațetă a realității.

Spre deosebire de alte cuvinte, „ispita” este un cuvânt ce poate fi izolat și tratat autonom. Ispita are o autonomie intrinsecă; ea leagă omenescul din noi cu *cosmosul*. Ispita nu este un obiect, ci un câmp dinamic de forțe complementare și contradictorii corespunzătoare istoriei forjării sufletului românesc. Ispita întemeiază ontologic identitatea românească, este rădăcina care susține diversitatea de reacții și actualizări ale creației culturale și intelectuale. Este numele identității românești. Identitatea culturală nu apare ca atare. Ea nu este un obiect. Imposibilitatea de a da definiții convenabile este resimțită frustrant. Identitatea trebuie privită într-o constelație de alte cuvinte ce poate lumina parțial înțelesul. Ispita este un cuvânt viu, și nu un concept logic - abstract.

În vreme ce Vulcănescu propunea o grilă de lectură a culturii europene plecând de la datele culturii tradiționale românești, Noica răstoarnă acest raport prin postularea unității de înțeles între conștiința de sine românească și conștiința de sine europeană.

De ce ne-au trebuit 2000 de ani să ajungem aici, la conștiința noastră de sine ca fapt istoric, se întreba Noica urmându-l pe Cioran din *Schimbarea la față a României*? La această întrebare capitală va încerca să răspundă filosoful român în *Pagini despre sufletul românesc*.

³⁷⁸ A se vedea, Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987, articolele: *Ispitire*, *Despre ispitele gândului*, *O lumea fără ispite*, *Ispitire, iscodire, iscusire*, pp. 220-237.

Capitolul IV

IDENTITATE ȘI ALTERITATE. IPOSTAZE ALE SPIRITUALITĂȚII ROMÂNEȘTI

1. Preliminarii. Izotopii identității românești

Răsturnarea de perspectivă realizată de Noica în privința identității cu sine a spiritualității românești, prin aplicarea metodei „reducerii existențiale”, poate fi exprimată sintetic, cum arătam, în enunțul: *conștiința de sine românească este europeană*, o unitate sintetică temporală în care eternitatea și istoricitatea, sinele și alteritatea sunt intuite și apoi descrise dialetheist. Conștiința de sine românească este, astfel, o realitate vie ce posedă principiul propriei sale dinamici în structurile-i lăuntrice. Ea nu este, cum arătam, „ceva originar”, de ordinul esenței ce subzistă în sine, ci o funcție dinamică de natură temporală survenită din permanentele autoraportări punctuale ale gândirii la ea însăși. Conștiința de sine românească este o funcție de timp, o unitate sintetică între două trăiri noetice temporale: eternitate și istoricitate.

La rândul ei, spiritualitatea românească, ca nume al intersubiectivității date într-o conștiință de sine individuală, este o realitate sintetică, de la început *plurală*, similară fenomenului izotopiei despre care vorbește Noica în *Modelul cultural european*³⁷⁹. Identitatea cu sine a spiritualității românești deține în ea însăși alteritatea sa, întrucât ele sunt trăiri ale *aceleiași* conștiințe de sine românești, ce se deține pe sine în măsura în care deține și alteritatea sa. Prin urmare, atunci când vorbim despre gândire identitară în înțeles noician, trebuie să avem în vedere unitatea sintetică român–european (izotopii identității românești), trăită în aceeași conștiință de sine care este simultan și

³⁷⁹ „Și poate exemplul științific cel mai impresionant pentru un *alt* tip de unitate pe care trebuie s-o punem în joc este fenomenul izotopiei. Dacă aproape orice substanță este de la început *plurală*, nefiind ce este decât laolaltă cu izotopii ei, atunci înseamnă că tema unității și a multiplicității, poate chiar dezbateră platoniciană a Unului și Multiplului trebuie reluate filosofic din cu totul altă perspectivă decât cea clasică”; Constantin Noica, *Modelul cultural european*, ed. cit., pp.55–56.

românească, și europeană. Sufletul românesc trezit la conștiința de sine înseamnă descoperirea europenității din el însuși.

Asumarea gândirii dialetheiste îi creează posibilitatea lui Noica de a corela multiplul cu Unul culturilor, adică de a vorbi *simultan* despre *configurația* culturală românească, în datele ei de cultură parohială, *deopotrivă*, despre conștiința de sine a acestei *configurații*, care este europeană. Despre cultura română (spiritualitatea românească), în unicitatea și identitatea ei cu sine sau, ceea ce e același lucru, despre conștiința de sine românească în unicitatea ei, care este o realitate sintetică izotopică de factură temporală. Aceeași conștiință poate vorbi *acum* poziționând spiritualitatea românească „înainte” de a fi educată *dinăuntru* de cultura deplină (Unul culturilor, cultura europeană), care a *trezit-o* la istorie și creație, adică în ipostaza ei „adormită”, și, deopotrivă, poate vorbi despre sine „după”, în ipostaza sa *trezită*, adică din poziția în care a dobândit conștiința de sine europeană.

Izotopii spiritualității românești sunt, așadar, de ordinul temporalității: „înainte” și „după” dobândirea conștiinței de sine. În termenii lui Noica, izotopii spiritualității românești sunt „eternitate” și „istoricitate”, și sunt trăiri ale unei conștiințe de sine românești, adică ale unei stări trezite de conștiință ce cuprinde în ea însăși și alteritatea. Priviți în mișcarea lor și în trecerea unuia în celălalt, izotopii identității – dualități cu „ponderi” diferite în aceeași unicitate a conștiinței – sunt, firește, dialethei.

Conștiința de sine românească este o conștiință trezită din eternitatea ei și, prin urmare, este europeană. Firește că termenii „adormit” și „trezit” sunt metafore, să le spunem, „fenomenologice”, în măsura în care „a fi” înseamnă „a ști”, căci ceea ce nu este tematizat de conștiință „nu există”. „Adormit” și „trezit” ca stări ale spiritualității românești înseamnă „spiritualitatea” *înainte* de tematizare, „spiritualitatea” *după* tematizare. În *același* cuvânt, „spiritualitate”, trebuie să vedem *două* înțelesuri. Înainte de tematizare, spiritualitatea românească „nu exista”, pentru că a exista înseamnă a fi în timp. Ea poate fi asimilată stării de eternitate, ieșire din timp, fără timp etc. După tematizare, adică după ce a devenit obiect al unei conștiințe care este în timp, „spiritualitatea românească” „există”, fiind trăită într-o conștiință de sine.

Acesta este „punctul de observație” al lui Noica, privirea sa panoramică asupra spiritualității românești. Pentru a apela la o

imagine plastică, ni-l putem imagina pe Noica stând într-un foișor ce-i permite o privire panoramică asupra „priveștiștilor” culturii românești, pe care încearcă să le descrie plecând de la experiențele interne care derivă din actul nemijlocit al vederii. Actul vederii nemijlocite are loc cu privitor cu tot, adică și cu modul de a vedea al privitorului. Prin urmare, în același act de conștiință, vederea nemijlocită, este dat și modul de a vedea al privitorului. Conștiința modului de a vedea nu derivă, firește, din faptul vederii. Cu alte cuvinte, ochiul care vede nu se poate vedea și pe sine în mod natural. Pentru a „se vedea” pe sine, ochiul trebuie să aibă „conștiința vederii”, un act reflexiv „rupt” de faptul ca atare al vederii. Prin urmare, din „foișorul” în care este plasat, Noica descrie ceea ce vede și deopotrivă și modul de a vedea, reflexia asupra vederii. Modul de a vedea și faptul privirii ca atare sunt împreună: modul european de a vedea și vederea nemijlocită a priveștiștilor culturii românești sunt un tot inseparabil, pentru că ele sunt acte vii într-o conștiință. În schimb, ele pot fi descrise cu rigoare după ce spiritul întreprinde o cercetare cu scopul de a-și releva unitatea în multiplicitatea sa. Descrierea acestei „duble vederi” fenomenologice, de la faptul vederii ca atare la condițiile lui de posibilitate, este principala contribuție pe care Noica o aduce în „orientarea către spiritualitate”, cum spune Vulcănescu, a „tinerei generații”.

Acum ne dăm mai bine seama de avantajele comprehensive ale „reducerii existențiale” în analiza spiritualității românești, prin comparație cu cele două mari clase de abordări: etnopsihologia și știința națiunii, fondate, ca și celelalte abordări, pe o întrebuintare naturală și spontană a minții.

Atitudinea naturală, rămânând la nivelul de înțelegere al „intellectului”, s-a încurcat continuu în propriile dihotomii (cuplurile de dualități) pe care le-a sesizat în corpusul spiritualității românești, structurat în jurul izotopilor celor „două Românii” – economie sătească *versus* economie capitalistă, cultură tradițională *versus* cultură savantă, boierime *versus* burghezie, sat *versus* oraș, tradiționalism *versus* progresism, naționalism *versus* cosmopolitism, barbarie *versus* civilizație, răsăritean *versus* apusean, tradiție *versus* inovație, naționalism *versus* cosmopolitism, individ *versus* societate, agrar *versus* industrial, creație culturală *versus* creație voluntară etc., și a celor două

idei despre om aferente lor – postulând când supremația unui termen, când al altuia, și niciodată sinteza lor. Era preferat când un „izotop”, când alt „izotop”, în funcție de „greutatea subiectivă” pe care o trăia conștiința comună a cercetătorilor „substanței” spiritualității românești, care nu puteau trece dincolo de principiul lui „da” sau „ba”. Logica explozivă a intelectului nu permite unitatea dialetheistă, pe care doar rațiunea fundată fenomenologic o poate realiza după principiul că „unele contradicții sunt adevărate”.

Toate teoriile spiritualității românești fundate pe această atitudine naturală sunt parțiale și pentru faptul că ele sunt orbite de realism, de ideea de adevăr-corespondență extrasă din convingerea că faptele se află în exteriorul conștiinței, ca ceva dat și preexistent gândirii. Nu insistăm pentru că ne reamintim critica pe care Noica o face în *De Caelo*... acestei atitudinii naturale.

În sfârșit, atitudinea naturală produce reprezentări iluzorii privind presupusa continuitate între valorile spirituale produse de cultura tradițională, de dinainte de a intra în istorie, și valorile create după dobândirea conștiinței de sine. Ideea primatului culturii tradiționale în înțelegerea spiritualității românești, ca întreg cultural coerent fundat pe valori europene, este pentru Noica o rătăcire metodologică. Spiritualitatea românească tradițională este o *altă configurație de valori* decât spiritualitatea modernă, care este o spiritualitate europeană în configurație românească, prin faptul că logica ei internă este una de „ruptură”, producând valori autonome ca sinteză a multiplicării Unului. Spiritualitatea românească „trezită” la creație individuală este o *altă spiritualitate*, pentru că ea devine o structură generativă de valori ce pot fi comunicate universal. Vom reveni pe larg asupra acestei chestiuni când vom vorbi despre cele două tipuri de raționalitate ce structurează dihotomic spiritualitatea românească. Cum vom remarca, modul lor de a fi urmează *tipuri de raționalitate* diferite.

La ideea izotopilor spiritualității românești Noica a ajuns treptat, pe măsură ce s-a copt mai bine gândul său din *Mathesis*...; ideea se precizează pe parcursul meditațiilor sale asupra identității românești și se împlinește în *Pagini despre sufletul românesc*, ca apoi să fie generalizată în noua sa propunere de „morfologie a culturii” din *Modelul cultural european*.

Parcurgând publicistica de tinerețe, ne dăm seama ca reflecția în jurul izotopilor spiritualității românești, eternitate și istoricitate, a fost o constantă filosofică în ansamblul tuturor celorlalte preocupări intelectuale. Din zecile și sutele de pagini de publicistică, rezultă că Noica avea o excepțională cunoaștere a lumii culturale și intelectuale românești. În volumele de publicistică restituite de Marin Diaconu, se vedește că nu avem de-a face cu un Noica paseist, sămănătorist, tradiționalist etc. – așa cum este etichetat de atâția „experți”, ci cu un filosof veritabil care mobilizează, pentru *înțelegerea* realităților românești, *instrumentele conceptuale* ale analizei filosofice din întregul spațiu european. În același timp, cum arată și Ion Dur în lucrările sale, când avem în vedere această perioadă de tinerețe trebuie să vorbim despre un Noica implicat în marile dezbateri ale culturii noastre umaniste, un Noica diferit de imaginea convențională a filosofului retras din lume. Practic, în perioada 1929-1947, Noica este permanent prezent în publicistică și-și exersează, desigur în orizontul temei pe care o urmărim, sensibilitatea sa pentru scrutarea conștiinței de sine românești. Interesul pentru realitatea românească este total – sunt câteva articole destinate chiar sportului – și de aceea Noica călătorește de la o conștiință la altă conștiință, pentru a o înțelege așa cum este ea, în sine ei, și deopotrivă, pentru a-i detecta simptomele de dominanță. Deopotrivă, Noica e interesat de semnele de spiritualitate care ne conduc către noi înșine (către ființa trezită *de către* și *la* filosofie), semne ce ne dau un spor de suflet, ne adâncesc în noi și ne înrobesc, transformându-ne lăuntric pe drumul către *spirit*. Acestea sunt criteriile nevăzute după care este evaluată diversitatea fenomenelor culturale românești dispuse într-o sumedenie de opoziții între care doar filosoful poate găsi echilibru și armonie.

2. Două tipuri de raționalitate

Ideea că viziunea identitară a lui Noica are valoarea unei răsturnări de perspectivă ce ne îngăduie să operăm, la nivelul fundamentelor filosofice ale spiritualității românești în calitatea ei de configurație culturală de factură europeană, cu scizura: „înainte de Noica”–„după Noica”, este și mai bine pusă în relief de ideile cuprinse în lucrarea *Pagini despre sufletul românesc*.

Conținutul acestei răsturnări de perspectivă – spiritualitatea românească este un nume al intersubiectivității date într-o conștiință de sine individuală, concepută ea însăși ca funcție de timp, ca unitate sintetică între trăiri noetice polare – capătă o și mai bună ilustrare în *Pagini despre sufletul românesc*, lucrarea ce unifică dialetheist cele două principii de raționalitate reciproc contradictorii corespunzătoare izotopilor identității românești: eternitate și istorie. În jurul acestor izotopi se constituie *raționalitatea prin continuitate*, opusă *raționalității prin ruptură*, pe care Noica le descrie plecând la propria conștiință de sine românească, încercând, totodată, să le unifice dialetheist.

Prin urmare, în această lucrare apărută în 1944, în plin război, găsim nucleul de semnificație al gândirii identitare din tinerețea lui Noica, ce aplică, în înțeles propriu, *ontologic*, ceea ce Vulcănescu constata ca procedură metodologică aplicabilă „tinerei generații”: *primatul spiritualului* în analizele culturii românești.

Acest nucleu este, concomitent, punct de sinteză al unor acumulări reflexive de peste un deceniu, dar și un reper interpretativ în contextul existenței unor multiple studii, eseuri, articole și conferințe străbătute de același interes de întemeiere filosofică a spiritualității românești, la care am făcut dese referințe.

Paginile... sunt scrise pentru un public străin (cititori germani) neinformați despre modul de a fi al spiritualității românești³⁸⁰. Articolele vizează continuu spiritualitatea românească ca întreg, aceasta fiind descrisă din punctul de observație al conștiinței de sine românești, unitatea izotopică etern-istoric, pe care Noica o scrutează fenomenologic. Accentul descrierii este pus de Noica pe două dintre formele de manifestare ale spiritualității românești în care ea apare continuu ca întreg: filosofia și arta. Lucrarea conține șapte articole ce analizează o stare de fapt, cu scopul de a desprinde liniile posibile de înaintare a spiritualității românești. Întreaga analiză este comparativă:

³⁸⁰ Unele dintre articole au fost conferințe rostite la Institutul Româno-German din Berlin, cum a fost, de pildă, *Tensiunea interioară a culturilor mici*, ce va deveni, prin prelucrări, articolul *Cum gândește poporul român*; A se vedea: Dumitru Cristian Amzăr, *Jurnal Belinez*, Ediție îngrijită de Dora Mezdrea și Dinu D. Amzăr, Traducerea citatelor din limba germană, Gavril Matei-Albastru, București, Editura România Press, 2005, p. 347.

de o parte stau românii cu trecutul și cultura lor; de cealaltă parte sunt prezente cultura occidentală, în special cea germană și, în subsidiar, gândirea greacă. Criteriul comparației: *raționalitatea* și tipurile de raționalitate – continuitate vs. ruptură.

Paginile... se fundează pe două surse de inspirație. Prima este explicit devalată și se referă la perspectiva identitară pe care o propune Cioran în *Schimbarea la față a României*. A doua sursă, implicită, pentru că ea ține de ordinea subiacentă a unora dintre articole, este Hegel, a cărui prezență o detectăm, complementar, într-o dublă ipostază. În primul rând, Noica ordonează faptele de gândire românească urmând, pare-se, sugestiile lui Hegel din *Filosofia spiritului* (distincțiile, suflet, conștiință, spirit și generalizările lui Hegel cu privire la gândirea popoarelor)³⁸¹ și, totodată, aplică în ordonarea unora dintre faptele românești de gândire metoda *mijlocirii* dialetheilor în trei pași, procedura argumentativă constantă a lui Hegel.

Paginile... se deschid cu un fragment din lucrarea lui Cioran, pe care Noica îl va lua ca amorsă pentru a-și prezenta propria poziție, în răspăr atât cu viziunea, cât și cu metoda prin care Cioran înțelegea să descifreze misterul identității românești dinainte de „căderea în istorie”³⁸².

³⁸¹ A se vedea: G. W. Fr. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice, Partea a treia, Filosofia spiritului*, Traducere de Constantin Floru, București, Editura Humanitas, 1996, în mod special *Prima secțiune a Filosofiei spiritului. Spiritul subiectiv*, pp. 37–285.

³⁸² „De ce noi, românii, etnic vorbind mai omogeni decât germanii, a trebuit să ne așteptăm soarta o mie de ani? Situația geografică defavorabilă, neprielnicia condițiilor, năvălirile barbare, vecinii sălbatici... etc.”; a se vedea: Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, București, Editura Humanitas, 1990, pp. 11–12. Am putea spune că *Paginile...* reprezintă momentul de tăietură între viziunile identitare ale celor doi prieteni și, în fond, momentul lor de „despărțire” filosofică. Noica îi opune în această lucrare „viziunea microscopică” a istoriei românești, o viziune de detaliu care contrazice perspectiva lui Cioran, „viziunea macroscopică a istoriei”, diagnoza lui Cioran din capitolul *Golurile psihologice și istorice* (vezi pp. 59–128), în mod special ideea că românii au *structural deficiențe psihologice* ce nu pot fi „tratate” și, în sfârșit, ideea că a face cultură majoră înseamnă să lupți împotriva culturii minore, populare. Paradoxal, *căderea în istorie* ce a condus la trezirea conștiinței de sine românești, la autoconștiință, în expresia lui Cioran, implică o relație de renunțare la sine, la tradiția culturii minore. Criticând naționalismul, Cioran susține că întrebarea identitară esențială ar fi: „ce trebuie să devină România?”, și nu: „ce trebuie să rămână?”. O analiză complexă, riguroasă și comparativă, cu multiple accente în realitatea românească de azi, a viziunii identitare a lui Cioran poate fi desprinsă din lucrarea: I. Necula, Cioran. *De la identitatea popoarelor la neantul valah*, București, Editura Saeculum I.O., 2003.

Titlul lucrării e sugestiv pentru căutările identitare din tinerețea lui Noica. Sunt interogații despre *sufletul românesc*, obiectul de analiză al antropologiei din perspectiva hegeliană, despre natura și structura lui, despre realitatea și, mai ales, despre latențele lui (măsură a posibilităților native), interogații formulate de la nivelul *conștiinței de sine românești*, element unic structurat lăuntric de cei doi izotopi identitari, nemulțumită de sine și aflată pe drumul căutării echilibrului spiritual: „Nu mai vrem să fim eternii săteni ai istoriei. Tensiunea aceasta – agravată nu numai prin faptul că suntem conștienți de ea, dar și prin convingerea că a fi conștient poate reprezenta un semn de sterilitate – alcătuiește drama generației de azi. Economicește și politicește, culturalicește ori spiritualicește simțim că nu mai putem demult trăi într-o Românie, patriarhală, sătească, anistorică. Nu ne mai mulțumește România eternă; vrem o Românie actuală. Aceasta e frământarea pe care o descriem... pe plan de cultură.”³⁸³

În termenii filosofiei culturii și antropologiei, cultura savantă românească, fondată pe creații individuale, *personale*, cea care și-a integrat logica internă a modernității intelectuale europene, a intrat iremediabil în conflict cu creația populată anonimă. Prin urmare, spiritualitatea populară trebuie depășită prin creație personală: „... tensiunea interioară a culturii românești devine: să te pierzi în creație anonimă care nu dă o cultură majoră? Sau să râvnești către creație personală care e în umbra culturilor din afară?... dilema aceasta pare astăzi fără ieșire. Din fericire, conștiința teoretică a insolubilității nu ne mai poate paraliza. În fapt, noi *mergem* către forme istorice. Când un neam sau o cultură încep să coboare din eternitate, ele nu pot fi oprite nici măcar de convingerea că nu vor putea înfăptui dintr-odată forme istorice superioare.”³⁸⁴

Sufletul românesc, odată trezit la conștiința de sine și la europenitatea din el însuși, la spirit și istorie, respectiv la filosofie și creație individuală, la voința de a deveni ceea ce ești etc., se interoghează asupra-și cu scopul de a se lua în stăpânire în drumul său îndărăt către sine însuși. Izotopii „eternitate” și „istoricitate” produc prin diferența lor de „masă”, în fiecare conștiință de sine românească, principiul interior al dinamicii sufletului românesc, devenirea ca altul

³⁸³ Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, ed. cit., p. 8.

³⁸⁴ *Ibidem*, pp. 9–10.

prin mijlocirea cu sine, metamorfozarea lui *istorică* în conștiință de sine și spirit, în cultură *istorică* (modernă) și, pe această bază, o trecere de la înțelepciune și gândire populară la filosofie. Se recuperează, astfel, individualitatea, „categoria personalității” absentă sufletului românesc de dinainte de trezire, posesoarea voinței de a crea și de a impune lumii un sens care este propriul ei sens. Cele două principii de raționalitate prezente dual în conștiința de sine românească trezită asigură combustia internă a voinței de creație ce îl animă pe individul-personalitate să-și producă sieși sensuri pentru putința de a trăi, și prin aceasta, sensuri pentru ceilalți.

În esență, *Paginile...* pun în evidență modul în care sufletul românesc face un *salt* către spirit și spiritualitate românească, prin *mijlocirea* categoriilor occidentale de a gândi și simți, prin „trezirea la istorie”, pentru a se reîntoarce la sine, ca rațiune, împlinit cu sine însăși. Este, am putea spune, ilustrarea povestirii biblice obsedante pentru Noica, întoarcerea fiului risipitor: spiritul românesc se regăsește pe sine după călătoria întreprinsă în lumea culturii moderne occidentale, pentru a se adânci și mai mult în sine. În consecință, cultura occidentală modernă a îndeplinit, în trezirea spiritului românesc, un rol de mijlocire. Ea a *fecundat* sufletul românesc și i-a trezit conștiința de sine, dând un imbold nașterii facultății sintetice de autocunoaștere, spiritul, și, prin consecință, a condus la nașterea spiritualității moderne românești ca unitate de valori autonome.

Nașterea personalității creatoare cu o conștiință de sine românească ce posedă în ea însăși alteritățile cu care intră în dialog este numele „omului nou românesc”. În numele acestui proiect uman a vorbit continuu Noica, atât în tinerețea sa, cât și la maturitate, duminindu-se pe măsură ce el însuși l-a întruchipat în carne și oase. „Mitul școlii”, enunțat explicit în *Jurnalul filosofic*, viza un astfel de proiect uman, iar Școala de la Păltiniș l-a realizat superb în câteva dintre personalitățile active azi în cultură. Acuzele că discipolii lui Noica nu se ocupă de exegeza operei maestrului lor e, firește, nefondată. Noica i-a învățat pe acești discipoli cum să devină ei înșiși personalități creatoare, și nu să-i transforme în simpli sistematizatori ai propriului gând. Noica i-a îndemnat să nu-și risipească propriul „bănuț”, să-l cultive și să-l sporească în propriul lor beneficiu ce se răsfrânge apoi în beneficiul celorlalți.

Revenind la firul argumentației, lucrarea *Pagini...* conține, se știe, șapte articole, de o întindere și importanță valorică diferite. Ceea ce pare a fi la prima vedere eterogen este, privind în detaliu, unitar într-un triplu sens: tematic, metodologic și argumentativ. Lucrarea este un simptom al propriilor căutări identitare noiciene, un moment de autoclarificare și limpezire a gândirii despre sine și altul în unitatea aceleiași conștiințe de sine individuale și comunitare. Doar trei dintre aceste articole au o semnificație reprezentativă pentru gândirea identitară de tinerețe a lui Noica, în calitatea lor de exerciții filosofice de mai mare amploare intim conectate între ele: *Ce e etern și ce e istoric în cultura românească*, *Pentru o altă istorie a gândirii românești* și *Cum gândește poporul român*.

Înainte de a întreprinde o analiză de detaliu asupra acestor trei studii puse în conjuncție hermeneutică și, pe această bază, de a propune o serie de evaluări, câteva scurte descrieri asupra celorlalte patru articole sunt de folos pentru a preciza și mai bine *contextul conceptual* al gândirii identitare noiciene din *Pagini...*, respectiv înfruntarea dintre cele două tipuri de raționalități corespunzătoare izotopilor identitari, precum și încercarea lor de sinteză dialetheistă.

Să remarcăm în primul rând faptul că toate articolele sunt apărute în perioada august 1940 – februarie 1944, când România se afla în război pe fronturile din Rusia sovietică, fapt ce imprimă articolelor lui Noica un pregnant ton militant proeuropean, accentuând izotopul europenității din cuprinsul spiritualității românești. Ideea că izotopul europenității este un produs *latent* al spiritualității românești tradiționale, anistorice, și dezavuarea principială a ideii continuității între valorile de unificare ale culturii tradiționale și valorile sintetice ale culturii culte românești permit abordarea unitară a celor patru articole la care vom face scurte referințe. În alte cuvinte, intenția lui Noica de a accentua ideea de ruptură chiar în sânul tipului de raționalitate prin continuitate este de prim-plan în aceste patru articole.

Astfel, plecând de la premisa că matca sufletului european este de sorginte pastorală, ideea este reluată târziu și în *Modelul cultural european*, Noica subliniază în articolul *Suflet agrar sau suflet pastoral?* o omologie virtuală între sufletul românesc și cel european de dinainte de a sta „față către față”. Cu alte cuvinte, dobândirea conștiinței de sine românești în cuprinsul celor doi izotopi a fost

posibilă datorită unor latențe existente în sufletul pastoral comun celor două spiritualități, românească și europeană. Invocând cercetările lui Traian Herseni și studiile lui Ovid Densusianu, Noica susține că am putea vorbi despre o înclinație către contemplație dramatică a sufletului românesc, chiar către rupturi interioare specifice sufletului pastoral de pretutindeni. Energia și forța de expansiune, specificități ale spiritului european, se pot întâlni și în sufletul pastoral românesc, care explică prezența românilor în zone întinse din Balcani și din Rusia: „Ce e «istoric» în România de azi își găsește astfel o matcă străveche, în loc să-și croiască din nou una. Firește, nu de la simpla regăsire a sufletului pastoral e de așteptat intrarea noastră în istorie, europenizarea noastră ca popor viu și creator de valori politice sau culturale proprii... Când vrem să facem din sufletul românesc purtătorul unei istorii proprii, găsim în el nu numai o materie moartă, care să reziste; dar și una vie, care să ne prefigureze destinul.”³⁸⁵

Aceeași idee a forței de afirmare a românității tradiționale este subliniată și în contextul articolului *Bisericiuțele noastre*, un articol polemic îndreptat către înclinația de micșorare, de „diminutivare”, a tradiției noastre, văzută nu ca afirmare creatoare a spiritului popular românesc, ci ca „o dulce continuitate între natura românească și spiritul românesc, făcând din bisericuțele acelea niște apariții ale firii, parcă”³⁸⁶. Or, bisericile românești sunt „creație conștientă, meșteșug, artă în sensul propriu, în sensul mare... sunt duh al istoriei, sete de putere”³⁸⁷.

De asemenea, articolul *Sufletul românesc și muzica* subliniază prezența izotopului europenității, de această dată la nivelul *sensibilității* conștiinței de sine românești. Sporirea interesului *sufletului cult* românesc către „muzica cea mare” arată că izotopul europenității ne populează pe dinăuntru și că europenitatea nu este doar o achiziție teoretică, logic-abstractă, ci chiar una trăită la nivelul sensibilității conștiinței.

Ardealul în spiritualitatea românească, cel de-al patrulea articol pe care ni-l pune în față contextul gândirii din *Pagini...*, este o conferință la Radio rostită în împrejurările dramatice ale raptului

³⁸⁵ *Ibidem*, pp. 39–40.

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 41.

³⁸⁷ *Ibidem*, pp. 43–45.

teritorial transilvănean din vara lui 1940. Mesajul conferinței dezvoltă modul în care izotopul europenității s-a obiectivat în acțiune românească de renaștere națională în Ardeal, zona României investită de Noica cu menirea „de a ține treaz duhul românesc în istorie”. Ardealul este cel care ne-a dat *conștiința de stăpâni* și obligațiile care derivă din această condiție: demnitatea, drepturile și responsabilitățile. Învățații Școlii Ardelene au deșteptat simțământul rușinii în conștiința românească, decăzută și ticăloșită de retragerea din istorie. Ei au trezit în români conștiința demnității și a respectului de sine, valori care produc exigențe interioare de comportament colectiv: „Funcția spirituală a Ardealului e de a *nu se împăca*, de a nu consimți, de a nu se așterne somnului aceluia care acoperă atât de multe etape din istoria noastră.”³⁸⁸ Fără să facă referiri exprese, Noica are în vedere *thymosul*, cunoscuta facultate a simțirii ghidată de raționalitate din *Phaidros*, deopotrivă facultatea îndrăzelii și „sediul” demnității, a dorinței irepresibile de recunoaștere a demnității proprii despre care vorbește același Platon în *Republica*. La această facultate s-a referit și Hegel, probabil sursa de inspirație a lui Noica, în Secțiunea B, *Conștiința de sine a Fenomenologiei spiritului* (lupta conștiințelor de sine opuse, stăpân–slugă) și, pe urmele lui Hegel, în contemporaneitate vorbește și Francis Fukuyama pentru a explica, prin apel la nevoia de demnitate individuală (funcția thymotică a conștiinței), fenomenele de afirmare a popoarelor asiatice în lume, inclusiv reușita revoluțiilor anticomuniste în Estul european. Vom reveni asupra acestei chestiuni, pe larg, în capitolul următor.

**

Ordinea subiacentă a celor două tipuri de raționalitate recunoscută în *Pagini...* iese și mai bine în evidență în articolul *Ce e etern și ce e istoric în cultura românească* (a se remarca lipsa interogației, ceea ce înseamnă că Noica pleacă de la premisa că *descrie* o stare de fapt), ce deschide problematica tensiunii izotopilor eternitate–istoricitate, pe care Noica o stinge dialetheist, folosind metoda mijlocirii, de extracție hegeliană, în trei pași. Personajele articolului sunt, cu învățăturile sale centrate pe eternitate, Neagoe Basarab, apoi Cantemir, simbolul istoricității, opusul atitudinii lui

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 107.

Neagoe, cel care creează „primul fenomen de criză din spiritualitatea românească”, în calitatea lui de român europeanizat ce-și întoarce privirile către România din dorința de face istorie și cultură majoră și, apoi, Lucian Blaga, momentul de sinteză, prin discursul de recepție din 1937 de la Academia Română, *Elogiu satului românesc*, și, desigur, prin filosofia culturii și filosofia stilului.

În vreme ce Neagoe judecă totul prin raportare la Dumnezeu și la eternitate cu convingerea că *toate* întreprinderile pământești sunt deșertăciuni, zădărnice, „Cantemir judecă după categorii etice, care nu sunt sau nu erau ale neamului românesc... judecă după setea de cunoaștere și adevăr a apuseanului, sete care iarăși nu însuflețea neamul românesc. Am întâlnit în *Învățăturile* lui Neagoe o viziune călcată pe planul eternității. Într-un spirit care râvnește să atingă, prin contemplație, o lume a statorniciei, era cu neputință să-și facă loc curiozitatea științifică, setea de împlinire morală pe nivel omenesc, gustul faptei, și al triumfului lumesc. Într-o asemenea perspectivă, am văzut că lipsește categoria personalității. Lipsește spiritul așezat autonom în fața lumii și capabil să se ridice chiar împotriva ei”³⁸⁹. Prin Lucian Blaga, spiritualitatea românească relaxează oarecum tensiunea dialetheilor, eternitate și istoricitate, pentru că „cel mai personal dintre creatorii români de azi face elogiul a tot ce e impersonal, anonim, anistoric în sufletul românesc. Primul elan valabil către realizări de cultură majoră este înfrățit la noi cu recunoașterea caldă a culturii minore românești. Conflictul dintre etern și istorie pare a-și găsi o soluție, cel puțin academică”³⁹⁰. Prin urmare, încheie Noica, satul românesc, în modul în care el este înțeles de Blaga din perspectiva categoriilor stilistice, „e cel mai bun rezervor de creație românească înaltă”³⁹¹.

Celelalte două articole reprezentative sunt, în odinea dispusă de Noica în lucrare, *Pentru o altă istorie a gândirii românești. În marginea Învățăturilor lui Neagoe Basarab* și, respectiv, *Cum gândește poporul român*. Prin referențialul comun implicat la care trimite cercetarea lui Noica – *sensul* unei filosofii românești în contextul spiritualității românești traversate, cum arătam, de tensiuni

³⁸⁹ *Ibidem*, pp. 26–27.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 28.

³⁹¹ *Ibidem*.

ireconciliabile, de *dialethei* ce-și au originea în izotopii spiritualității românești etern și istoric – articolele sunt intim corelate. Deosebirea e însă de accent și de perspectivă interpretativă.

În primul studiu, Noica formulează agenda de investigație pentru ceea ce ar trebui să se numească filosofie românească: *cercetarea filosofică a materialului nefilosofic* al culturii tradiționale românești, savante și orale. Al doilea studiu e centrat pe analiza valorilor etice, cognitive și de autocunoaștere ale gândirii *tradiționale* românești apte să sprijine și să fundeze o filosofie *românească* în sens modern.

Mesajul filosofic pe care-l transmite Noica în cele două studii – ce pot și trebuie să fie puse în conexiune hermeneutică – poate fi mai bine înțeles dacă ținem seama de actuala configurație de practicare internațională a filosofiei pe comunități profesionale închise la un stil sau altul de filosofare, și o comparăm pe aceasta din urmă cu modul în care se practica filosofia între cele două războaie mondiale. Comparația pe care o facem are în vedere starea *de facto* a practicii filosofice efective și a conștiinței filosofice și metodologice asociate ei. În primul rând, trebuie subliniat că cercetarea filosofică de atunci nu avea gradul de internaționalizare atât de pregnant ca acum. În ciuda faptului că existau școli filosofice transnaționale, comunitățile filosofice erau structurate național și integrate într-o cultură determinată, întrucât, așa cum mai precizăm, alianța între cultură și națiune era paradigma dominantă a timpului. Schimburile filosofice, extrem de vii de altminteri, erau de la o cultură la alta, iar filosofii se considerau ei înșiși ca reprezentanți ai unei culturi sau ai alteia. Avem și o mulțime de contraexemple individuale, dar *perspectiva dominantă* asupra practicii filosofice de pretutindeni era națională. Abia după al Doilea Război mondial, după ce SUA a devenit nu numai partener filosofic egal culturilor europene cu tradiție, ci și un adevărat promotor al noutății în filosofie, și, apoi, ca urmare a politicilor integraționiste europene, practica filosofică s-a descentrat de pe „național”, devenind „comunitară” și pregnant internațională. În al doilea rând, având în vedere faptul că filosofia era *inegal* distribuită pe națiuni și culturi, majoritatea filosofilor considerau că numai *unele* popoare sunt predispuse la filosofie, în vreme ce altele nu. În fond, cu toții împărtășeau poziția lui Hegel după care există, incontestabil, popoare ce au un anumit „spirit al lor” și că acest fapt poate fi detectat

de lipsa sau prezența filosofiei în cultura lor. Totodată, doar cu câteva excepții, adepții ideilor lui Schopenhauer, de pildă, gânditorii acestei perioade considerau că numai popoarele Europei posedă un spirit filosofic pregnant: „Principiul spiritului european este... rațiunea conștientă de sine, rațiunea care are în sine încrederea că nimic nu poate constitui o limită de netrecut în fața ei, și care de aceea pipăie totul pentru a-și deveni sie înseși prezentă în toate. Spiritul european își pune lumea în fața sa, se eliberează de ea, suspendă însă iarăși această opoziție, reia pe altul său, diversitatea, înapoi la sine, în unitatea simplă a sa. De aceea, aici domnește setea infinită de cunoaștere... Pe european îl interesează lumea, el vrea să o cunoască... să ajungă la intuiția genului, a legii, a universalului, a gândului, a raționalității interne... spiritul european năzuiește și în ce privește practicul către unitatea de înfăptuit și lumea externă. El subordonează lumea externă scopurilor sale cu o energie care i-a asigurat stăpânirea asupra lumii.”³⁹²

Viziunea lui Hegel asupra filosofiei și a spiritului filosofic al popoarelor era, prin urmare, un bun comun împărtășit de filosofi europeni, inclusiv de Noica însuși. Mai mult decât atât, această convingere a deschis, totodată, și programe de cercetare a „spiritului filosofic”, în mod special în rândul națiunilor care nu au produs nume exemplare în filosofie.³⁹³

De subliniat este, în acest context, și faptul că Noica aplică la cultura română nu numai exigențele spiritului european de a se face filosofie, ci, deopotrivă, programul metodologic al lui Hegel de a întreprinde cercetări concrete pentru a ajunge la „spiritul” unui popor: „ceea ce noi trebuie să cunoaștem în mod determinat este spiritul concret al unui popor, și deoarece este spirit, acesta nu se lasă

³⁹² G. W. Fr. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice, Partea a treia, Filosofia spiritului*, ed. cit., p. 61.

³⁹³ Demn de a fi invocat e cazul Spaniei și al programului filosofic întreprins de Ortega y Gasset. O analiză comparativă Noica – Ortega y Gasset din unghiul programului lor de renaștere spirituală ar putea ilustra faptul că ceea ce se petrecea în România nu ținea de un caz singular în Europa acelei vremi. A se vedea: José Ortega y Gasset, *Spania nevertebrată*, Traducere din limba spaniolă, note și cuvânt înainte de Sorin Mărculescu, București, Editura Humanitas, 1997, și, totodată, José Ortega y Gasset, *Tema vremii noastre*, Traducere din spaniolă și prefață de Sorin Mărculescu, București, Editura Humanitas, 1997.

cunoscut decât pe cale spirituală, anume prin gând. Spiritul – el singur – este ceea ce se manifestă prin faptele și tendințele poporului, este ceea ce izbuteste să se realizeze pe sine, să se bucure de sine, să se cunoască pe sine, căci menirea sa este să se zămislească pe sine. Cel mai de preț lucru pentru spirit este însă să se știe pe sine, să ajungă nu numai la contemplarea de sine, ci și la gândirea de sine.”³⁹⁴

Revenind, Noica aplică exigențele spiritului filosofic european, prin comparație, în studiul *Pentru o altă istorie a gândirii românești...*, la spiritualitatea tradițională românească. Comparațiile puse în acțiune de Noica pentru cultura reflexivă veche și spiritul asociat ei sunt ruinătoare, în ordine filosofică, pentru spiritualitatea românească. Atitudinea de zădărnici și raportarea la Dumnezeu doar pe linia ascetismului și a misticii, „dialogul cu îngerii”, ori centrarea meditației doar pe dobândirea de tehnici monahale de viață, dusă în „duh” etc. au produs o spiritualitate fără filosofie. Astfel, în cultura română veche, la Neagoe Basarab în speță, nu există o problematică de cunoaștere: „Orice demon al cunoașterii, orice criză a spiritului, tot ce ține de omul *faustic* occidental, lipsește aici.”³⁹⁵ De asemenea, lipsește și o problematică a eticii, pentru că românii au optat, punându-i o pecete românească chiar, pentru un „creștinism fără cunoaștere”. În sfârșit, ca un corolar al lipsurilor, Neagoe și, prin el, românii nu au o filosofie a conștiinței pentru că împăcarea cu lumea, starea de echilibru între om și lume se face prin rugăciune și pocăință: „Nu spiritul, ca factor de statornicie în fața lumii nestatornice, va aduce echilibru. Nu o filosofie a conștiinței... e cea care echilibrează.”³⁹⁶

Desigur că în aceste condiții planează întrebarea: mai putem vorbi despre o istorie a gândirii românești din moment ce lipsesc „ingredientele” spiritului european? Noica se exprimă fără rezerve: atât timp cât avem de-a face cu o *conștiință trăitoare* ce și-a găsit un echilibru și, prin urmare, nu cu un spirit răzvrătit, noi trebuie să ne interogăm mai întâi asupra acestei chestiuni: „Este poate prima dintre problemele unei istorii ale gândirii românești.”³⁹⁷

³⁹⁴ G. W. Fr. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, traducere de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, București, Editura Humanitas, 2007, p. 70.

³⁹⁵ Constantin Noica, *Pagini...*, p. 59.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 62.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 72.

Vom reveni asupra problemei deschise, după o scurtă prezentare a problematicii celui de-al doilea text semnificativ, *Cum gândește poporul român*.

Noica folosește și în acest studiu – remarcăm și aici lipsa interogației și opțiunea lui Noica de a *descrie* și *întemeia* subiectul enunțat – metoda comparativă, punând în corelație unele dintre categoriile filosofiei apusene cu categoriile de gândire ale țaranului român. Rezultatul analizei se împlinește în două concluzii (constatări) pe care le vom analiza separat.

Prima constatare: viziunea tradițională, țărănească, asupra lumii, „înțelepciunea populară” se desfășoară în *cercul unei raționalități specifice, continuitatea om–lume*, diferită și opusă raționalității europene moderne, fundată pe ruptură și conflict, pe concurență, libertate, istorie și progres etc., raționalitate care a întemeiat filosofia, desigur, împreună cu conceptul ei, conștiința filosofică.

A doua constatare: filosofia cultă românească, atât cât exista până în momentul scrierii *Paginilor...*, este în consonanță cu modul de gândire țărănesc, cu tipul de raționalitate fundat pe continuitate. Cele două constatări probează ideea că în spațiul românesc de reflecție nu există filosofie, ci doar înțelepciune și, plecând de la această constatare, Noica se interoghează asupra sensului unei filosofii românești.

Cum gândește poporul român? Dacă aplicăm grila de lectură a raționalității de ruptură, occidentale, cea care a așezat conștiința omului în *fața* lumii și a fundat configurația filosofiei sub forma rupturii om–lume, constatăm că țesătura conceptuală *vie* a poporului român este structurată după un alt principiu de raționalitate, al continuității om–lume, deci, de o stare a gândirii ce a *premers* apariției filosofiei. Noica probează această teză descriind înțelesurile *românești* ale cuvintelor: „măsură”, „noimă”, „rost” „tâlc”, sensurile surprinzătorului verb „o fi”, teoretizat de Vulcănescu etc., care nu deschid și nici nu pot forja gândul filosofic în retorta propriilor determinatii. În ciuda acestui fapt, al configurației de înțelepciune a culturii țărănești care nu poate produce din sine filosofie, cultura savantă românească a produs totuși *filosofie* în marginile raționalității filosofice, a rupturii om–lume. Cum se explică această „ciudățenie”? După ce trece în revistă, în caracterizări sumare, filosofii lui Hasdeu,

Conta, Xenopol, Pârvan și Rădulescu-Motru, Noica ajunge la concluzia că „întreaga filosofie cultă este în consonanță cu țărănescul... cu orientarea adâncă a culturii noastre populare... continuitatea dulce între fire și spirit; prelungirea firii în spirit; angajarea spiritului în zonele întunecoase, neștiute, hrăitoare, niciodată răzvrătite, ale firii. Sensibilitatea filosofică pe care se susține această viziune e una de armonie, de acord fundamental. Undeva în adâncuri lumina și întunericul se întâlnesc. Iar lumina crește din adâncuri, conștiința și cugetul se desprind din întunecimi – fără ruptură”³⁹⁸.

Prin urmare, există o *coincidență de viziune asupra lumii* între gândirea țărănească anonimă și gândirea filosofică individuală. Ambele sunt integrate într-un *sentiment*, într-o *trăire* a lumii, din perspectiva cărora putem vorbi, așa cum o face Vasile Băncilă, pe care Noica îl citează, despre „cosmicism”, respectiv despre o „intuiție a armoniei cosmice” și „un sentiment al participării la cosmos”³⁹⁹. Este aici, în acest sentiment, ceva din spiritul păgânismului păstrat și după creștinarea românilor care explică, cum arăta Noica, lipsa unei filosofii a spiritului sau a unei eticii.

Aceasta e doar o latură, cea care cultivă tipul de raționalitate fundat pe continuitate, a filosofiei românești culte. Există însă și un alt gen de filosofie, fundat pe ruptura dintre om și lume și pe încercarea acestuia de a reface unitatea pierdută. Pe de o parte, îl aflăm pe Blaga, a cărui filosofie produce o ruptură în ortodoxie, pe care o opune unui sentiment păgân funciar, ambele existente în gândirea poporului român. Prin această opțiune filosofică, Blaga contrazice ideea că axul identității românești s-ar coagula în jurul ortodoxiei. Pe de altă parte, avem filosofia lui Nae Ionescu, de inspirație ortodoxă, dar care valorifică teologicul în genere – prin dogmele creștinismului, în mod special ale Sfintei Treimi – și ruptura dintre om și lume, putând fi văzută ca un semn al filosofiei în sens apusean.

Concluzia lui Noica este categorică. Cu excepția lui Blaga și a lui Nae Ionescu, „pe linia sensibilității noastre filosofice obișnuite ajungem la o înfundătură filosofică: înțelepciunea... cugetul românesc

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 92.

³⁹⁹ *Ibidem*. pp. 90–91.

nu are, pe linia lui firească, vocația filosofiei”⁴⁰⁰. Popoarele care au avut această vocație au fost, se știe, grecii și germanii. Ei au întemeiat, pe temeiul rupturii, cele două moduri „tari” de a face filosofie. Primii s-au opus devenirii și au descoperit ființa. Integrând devenirea, germanii au descoperit spiritul.

Aceasta era *starea de fapt* a spiritualității românești, credea Noica, rezultată din analiza istorică și comparativă a gândirii românești tradiționale și savante, pe care orice spirit lucid trebuie s-o accepte. Dar ce ne rămâne de făcut, în viitor? Noica răspunde proiectând o serie de acțiuni intelectual-filosofice pe care le deduce din *posibilitățile (latențele)* spiritualității românești, tradiționale și savante.

Mesajul *Paginilor...* e fără echivoc. Dacă românii își păstrează *voința* de a face istorie, operă de civilizație, cultură și filosofie, atunci drumul creației are un singur sens: paradigma raționalității occidentale moderne. Cultura română *deja* a optat pentru „istorie” – cum arătam, pentru Noica și generația lui istoria era numele modernității europene – și, din această perspectivă, nu mai există cale de întoarcere. În fond, nimeni nu se poate împotrivi paradigmei raționalității occidentale, cu simbolul ei, mașina, pentru că ea împlinește sensul umanității de a fi în devenire. În consecință, și noi străbatem drumul pe care-l parcurge acest tip de raționalitate, dar, contrar opticii predecesorilor, drumul trebuie parcurs *cu tradiția noastră populară cu tot*. În termenii lui Noica, opțiunea pentru „istorie” este făcută cu „eternitatea” noastră cu tot. Opțiunea pentru raționalitatea de ruptură se face, vrem, nu vrem, împreună cu raționalitatea fundată pe continuitate. Nu avem de ales. Noi nu putem scăpa de noi înșine, de ceea ce e mai adânc în ființa noastră individuală, de ceea ce e *viu și lucrează* în noi, fără voia și știrea noastră. Românii nu pot scăpa, prin voință și decizie individuală ori politică, prin exerciții ale libertății individuale sau prin decrete și legi, de *țărănescul* funciar condiției lor de popor. Tradiția, prin liberul nostru arbitru, poate și trebuie să fie contestată, dar ea nu poate fi *desființată*. Ea reprezintă un element din lumea ce există mai adânc în noi decât noi înșine și, prin aceasta, nu stă sub puterea și controlul nostru. Tradiția trebuie asumată și cunoscută de noi înșine, fructificată

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 97.

în formele culturii savante și, desigur, făcută cunoscută și altora, pentru că ea ne specifică și ne conferă identitate, ca popor cu o spiritualitate proprie, în concertul culturii europene. *În fond, tocmai această ruptură ontologică ne plasează în rândul popoarelor europene*, ce-și fundează și ele propria spiritualitate pe ruptura față de tradiție și prin devenire neîntreruptă.

Spiritualitatea românească modernă s-a pus în mișcare prin sine, odată ce și-a creat, prin spirit, propriile dualități. Ea înseamnă, deopotrivă, eternitate și istoricitate, raționalitate prin continuitate și raționalitate prin ruptură. Dualitățile proprii spiritului românesc așază spiritualitatea românească într-o devenire ca altul prin mijlocirea cu sine. Prin urmare, orice analiză a spiritualității românești trebuie să plece de la această condiție ontologică a românilor de a fi popor european ce posedă, în chiar propria sa interioritate, principiul mișcării, schimbării și dezvoltării, al devenirii, ca orice alt popor european. Românii, prin spiritualitatea care-i reprezintă în lume, posedă aceeași demnitate ontologică cu toate popoarele Europei.

Dacă în privința statutului ontologic al românilor, în calitatea lor de popor cu o spiritualitate specifică în lumea europeană, Noica nu are nici un fel de dubii, în legătură cu filosofia, interogațiile puse de el depășesc răspunsurile date.

3. Gramatica conceptului: „filosofie românească”

Conștiința de sine românească, ca unitate sintetică între multiple trăiri noetice temporale, dominate de izotopii eternitate și istoricitate, este o conștiință trezită și face din ea însăși obiect de reflecție. Am putea spune că trezirea de sine a conștiinței românești și recuperarea „categoriei personalității”, a individului creator, coincid, într-un dublu act, cu nașterea spiritualității românești în sens modern, dar și cu nașterea filosofiei românești: „Angajând conștiința de sine, filosofia nu rămâne la sinele individual, ci se desfășoară statornic către un sine lărgit (comunitate vie, spirit, conștiință în genere, eu absolut, rațiune, sau chiar materie dialectic înzestrată). Orice mișcare către acest sine lărgit este un gest filosofic în intenția lui... Având conștiința unui asemenea sine lărgit, filosofia *răstoarnă* lucrurile: speculativ nu pleci de la sinele individual la cel lărgit, ci-l înțelegi pe primul în orizontul

celui de-al doilea... filosoficește, sinele lărgit, adică sfârșitul este cel cu care trebuie să începi. Filosofia începe statornic de la urmă; ea este de fiecare dată luare de la început, respectiv de la urmă a lucrurilor. În sânul ei, nu poate fi, de aceea, progres, nici însumare de rezultate.”⁴⁰¹

Tematizarea spiritualității românești, ipostază a sinelui lărgit ce apare în calitate de comunitate vie într-o conștiință, identificarea spiritualității cu intersubiectivitatea, tematizarea conștiinței de sine românești ce apare continuu plural cu izotopii săi identitari cu tot sunt, cum spune Noica, gesturi filosofice. Individul în ipostaza de om românesc este cuprins cu sinele său individual, cu celelalte înfășurări ale sale în intersubiectivitatea comunitară, formă a multiplului Unului spiritului, punct de plecare și de sosire în filosofie prin mersul îndărăt al gândirii. Prin urmare, dacă tematizarea spiritualității românești este un act filosofic, atunci putem vorbi necontradictoriu despre nașterea unei filosofii românești ce a debutat odată cu actele înțelegerii de sine românești, de autoanaliză identitară. Filosofia apare a fi un fel de „oglină” în care spiritualitatea românească se vede pe sine într-o relație „real”-„virtual”, din moment ce „filosofia este disciplina cea mai reprezentativă pentru spiritualitatea românească, pentru că în ea iese prima dată la iveală tensiunea, latentă până acum a sufletului românesc...”⁴⁰²

Ideea că filosofia românească se naște simultan cu tematizările conștiinței de sine românești pare a avea, așadar, o bună întemeiere abstractă. Numai că lucrurile nu sunt atât de simple. Căci despre filosofie vorbim cu sens într-un spațiu intersubiectiv întreținut de indivizi personalități – instanțe supreme în ordinea cunoașterii și moralei – ce propun continuu sensuri noi în opere, creații individuale, rezultate ale unor tematizări ale gândirii ce se desfășoară istoric dincolo de localismul culturilor. Filosofia propune o serie de fapte ale spiritului susceptibile să producă o comunicare universală de gând, iar aceste fapte sunt, poate, cele mai vizibile și prețuite într-o cultură. Or, faptele filosofice sunt, remarcă Noica, marginale la noi în cultură.

Mai mult decât atât, ce sens poate avea expresia „filosofia românească” în condițiile în care avem o alăturare între „filosofie” – ca valoare sintetică generativă producătoare de nou – și „românesc”, o

⁴⁰¹ Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, pp. 161–162.

⁴⁰² Constantin Noica, *Pagini...*, p. 95.

ipostază comunitară a conștiinței individuale? Cum pot fi alăturate și ce înțeles ar putea să aibă această expresie? În ce sens putem vorbi despre filosofie *românească*? În rezumat, care este înțelesul conceptului „filosofie românească”?

Înainte de a interpreta răspunsul lui Noica la aceste întrebări, să ne oprim puțin asupra unor supoziții asumate de Noica implicit sau explicit în legătură cu tematizarea conceptului „filosofie românească”.

Supoziția majoră *implicită* pe care Noica nu a tematizat-o, ci a luat-o ca fiind de la sine înțeleasă, este alianța cultură-națiune. Suntem într-o lume în care principiul naționalității era pretutindeni suveran, de vreme ce globul pământesc a fost reîmpărțit în ordine statală, după Primul Război Mondial, prin aplicare universală a acestuia. În Europa au apărut state noi, cum era și România întregită, tot prin aplicarea acestui principiu. Să nu uităm, totodată, că principiul naționalităților devenise izvor de drept internațional, înscris în Carta Societății Națiunilor, și criteriul după care era definit „agresorul”. Când Noica se ocupa de publicarea *Paginilor...*, lumea era în cel de-al Doilea Război Mondial invocându-se același principiu al naționalității. Prejudicata că fiecare națiune se identifică cu o cultură făcea parte din categoria lucrurilor de la sine înțelese. Nimeni nu tematiza acest fapt. Eforturile intelectuale erau îndreptate nu spre cercetarea faptului ca atare, ci spre modul în care poate fi pus în evidență. Cultura era „oglanda” în care se vedea fiecare națiune. Prin urmare, și filosofia ca parte a culturii era reprezentativă pentru tipul de gândire și sensibilitate ce se organiza în interiorul limbii fiecărei națiuni. Plecând de la aceste convingeri, era firesc ca gânditorii români să-și pună și ei întrebarea despre modelul unei filosofii reprezentative pentru spiritualitatea românească, în cuvintele lui Noica, o filosofie care să dea „măsura culturii românești”. Prin urmare, filosofia românească ar trebui să fie, metaforic vorbind, o oglindă în care se pot vedea românii, tot așa cum francezii se văd în Descartes, englezii în David Hume, germanii în Kant sau în Hegel etc.

A doua supoziție, de această dată asumată explicit de Noica, este a încercării de a stabili un înțeles conceptului „filosofie românească” prin raportarea la Unul filosofiei europene. Prin urmare, așa cum Noica gândea întregul spiritualității românești în calitate de configurație culturală prin raportare la Unul culturilor (cultura europeană), tot așa și filosofia românească era raportată, după

principiul că ceea ce spunem despre toți spunem și despre parte, la câteva dintre caracteristicile de bază ale „canonului” filosofic european. Unul filosofiei, modelul filosofiei în genere, este filosofia europeană, pe când celelalte filosofii sunt parohiale, configurații filosofice.

Prin urmare, a încerca să decelezi un sens expresiei „filosofie românească” implică o raportare la modelul filosofiei în genere, la „canonul filosofiei” sau Unul filosofiei. În ce ar consta acest „canon”? Ne rezumăm *doar* la răspunsul pe care-l dă Noica în scrierile de tinerețe, făcând abstracție de dezvoltările de mai târziu din *Despărțirea de Goethe*⁴⁰³. În primul rând, Noica are în vedere faptul că între filosofie și istoria filosofiei există o identitate de înțeles, idee argumentată pe larg în *Concepte deschise...* sau în *Schiță...* În esență, filosofia, în ordinea valorii, este o unitate sintetică, un Unu care se multiplică prin producerea din el însuși a diversului conceptual, după cunoscutul principiu al distribuirii fără împărțire. Filosofia ca unitate sintetică de ordin spiritual nu unifică un divers conceptual străin de ea, ci își produce acest divers din Unul ei ca structură generativă organizată istoric. Prin urmare, istoria filosofiei este *de alt gen* decât „istoria” ca disciplină de cercetare a trecutului, ori istoria oricărei discipline umaniste nefilosofice. În al doilea rând, filosofia ca fapt de creație individuală implică originalitate. În fond, toate faptele spiritului sunt originale, în sensul că ele sunt expresii ale vieții spirituale sau morale ale autorului. Ideea de originalitate încă poate fi lărgită. Nu numai creațiile ca atare pot primi predicatul de originale, ci și faptele care survin din acte de alegere subiectivă de tipul celui ready-made al lui Marcel Duchamp, atât de comentat în Europa interbelică.

A treia supoziție, explicit asumată și ea, constă în încercarea de întemeiere a unei *alte* istorii a filosofiei, diferită de „istoria canonică” a filosofiei aparținând Unului culturii europene. Noica afirmă explicit că trebuie îndreptățită o „nouă metodă de cercetare în istoria gândirii” pentru a putea vorbi „necanonic” despre filosofia românească. Prin

⁴⁰³ A se vedea: Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, ed. cit., cap. III, *Conceptia despre gândire*, și expunerea celor douăsprezece motive pentru care Goethe nu e filosof, în fapt, încercări sistematice de cuprindere a conceptului filosofiei prin comparație cu alte utilizări ale gândirii, pp. 114–170.

urmare, Noica, atunci când vorbește despre filosofia românească, își asumă explicit un punct de vedere necanonic pentru a experimenta posibilele sensuri paradoxale ce ar putea surveni din conjuncția între „natura specială a materialului românesc”, care nu este un elaborat filosofic, și practicarea unei filosofii ale cărei concepte nu sunt produse de Unul ei ca structură generativă organizată istoric: „Paradoxul e că nu poți ști cum trebuie cercetate opere de speța *Învățăturilor* (*Învățăturile lui Neagoe Basarab*, n. n.), decât după ce le-ai cercetat.”⁴⁰⁴

Încercarea de întemeiere a unei *alte* istorii a gândirii filosofice, complementară istoriei canonice, fundată pe teza „gândirea în cerc”, implică precizarea că orizontul de înțelegere a acestui efort imaginativ al lui Noica trebuie, în principal, plasat în contextul argumentativ al lui *De Caelo*..., locul în care au fost tematizate cele două întrebări ale conștiinței, conștiința cunoscătoare și conștiința trăitoare. Ne reamintim că pentru Noica aceste două aspecte ale conștiinței individuale nu sunt concepute drept facultăți în sens kantian, unificate în *ego cogito*, apte să explice diversitatea actelor umane, ci sunt *atitudini* în sens fenomenologic, poziționări ale minții care predetermină modul de interacțiune a individului uman viu cu lumea și cu sine. Noica nu vorbește, cum arătam, în numele rațiunii generice, a subiectului transcendental, ci în numele individului uman viu, posesor de spirit, principiul ontologic – principiul însuflețirii gândirii – în care se fundează toate aserțiunile existențiale. Numai plecând de la viața spiritului dată în individ, singura realitate care nu se cere întemeiată, de la Unul vieții individuale, trebuie să încercăm a gândi multiplicitatea și varietatea lumii. În contextul acestor predeterminări atitudinale, conștiința individuală poziționează și experimentează datele lumii externe și interne ca ființă vie, deopotrivă cunoscătoare și trăitoare. Cele două atitudini care poziționează obiectele lumii pentru a fi experimentate diferențiat în orizontul temporalității sunt moduri ale Unului conștiinței cu rădăcină în voința individuală. Conștiința cunoscătoare produce sensuri în lumea lui „este”, în vreme ce conștiința trăitoare produce echilibru existențial în lumea lui „trebuie”. În verbul „a vroi”, interpretat de Noica într-un sens activist, se află

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

rădăcina celor două atitudini fundamentale ale conștiinței, cunoscătoare și trăitoare, puse într-o relație simetrică în cercul hermeneutic desenat de idealul prescris vieții individuale: creație și responsabilitate maximale. Dacă avem în vedere ideea că întreaga filosofie de tinerețe a lui Noica se construiește în jurul ideii de responsabilitate a individului liber să producă sensurile *sale* asupra lumii, vom completa, pe scurt, orizontul în care trebuie să plasăm tematizarea conceptului „filosofie românească”.

Adiacent, trebuie să mai avem în vedere un fapt esențial pentru modul în care Noica evaluează realizările tuturor celorlalte culturi, în calitatea lor de configurații culturale sau „culturi parohiale”, prin raportare la Unul culturilor, care este modelul cultural european. Prin urmare, dacă vrem să-l înțelegem pe Noica plecând de la el însuși, atunci când vorbim despre filosofii altor popoare, trebuie să aplicăm aceeași unitate de măsură: modelul filosofic european, adică Unul filosofiilor. Prin raportare la acest Unu filosofic putem înțelege și multiplicitatea filosofiilor existente în culturile parohiale, inclusiv în spiritualitatea românească. Prin urmare, ideea unei *alte* istorii a filosofiei înseamnă o *abatere* de la Unul filosofiei, gândirea europeană. I-am putea spune, în termenii de astăzi ai postmodernității, *un sens slab* al filosofiei, în raport cu *sensul tare* al filosofiei. Ceea ce permite să înțelegem cele două sensuri, *slab* și *tare*, ale filosofiei sunt, în limbajul lui Noica, conceptele comune cu care operează: conștiință cunoscătoare, conștiință trăitoare, spirit și filosofia spiritului, raționalitate prin continuitate, raționalitate prin ruptură, eternitate și istorie etc.

A patra supoziție se referă la faptul că Noica se interoghează asupra *sensului*, și nu asupra *existenței* (nonexistenței) filosofiei românești. Noica este, cum am remarcat, un „filosof al sensului”, și nu un „filosof al existenței”. Întrebarea dacă există sau nu „filosofie românească” este lipsită de sens, pentru că această întrebare trimite la o „esență” exterioară înțelesului, la „ceva” care nu există ca atare. În fapt, aceasta e întrebarea tipică a „bunului simț” neexersat filosofic sau a unui practicant al filosofiei care nu și-a însușit lecția *antiesențialismului*, întrucât interogațiile privind existența sau inexistența sunt extrem de complexe, astfel încât întrebătorul ar trebui să indice în ce sens folosește cuvântul „este”? Prin urmare, întrebarea

dacă există sau nu „filosofie românească” angajează problema sensului. Or, despre „filosofia românească” noi vorbim în mai multe sensuri, tot așa cum și Aristotel vorbește despre „substanță”, în mai multe sensuri. Lecția lui Vulcănescu, putem presupune, era suficientă, pentru orice spirit rațional, pentru a spune că expresia „filosofie românească” este plină de sens⁴⁰⁵.

**

Noica era conștient de dificultatea de a vorbi despre filosofia românească în absența unei istorii semnificative produse de reflecția filosofică însăși. Putem vorbi întemeiat despre filosofie, în contextul unei istorii produse de activitatea de filosofare, dacă îndeplinește cel puțin trei criterii: „Ni se pare că reprezintă un *semn de maturitate* (s. n.) al unei filosofii faptul acesta că ea se poate, la un moment dat, insera în istorie. Căci el dovedește trei serii de lucruri: depășirea fazei inițiale, faza polemică a sistemelor de filosofie, în care, în numele adevărului nou, se resping toate adevărurile vechi – în primul rând; dobândirea unei expresii precise și controlabile de sine – într-un al doilea rând; atingerea unui punct maxim de luciditate, prin faptul că nu se poate filozofa în afara unor anumite tipuri de filosofie, sub al cărui semn, numai, o filosofie nouă se poate simți asigurată.”⁴⁰⁶

Un scurt ocol în legătură cu *înțelesul* relației între filosofia românească și istoria interioară ei, așadar, seria activității de filosofare pe axa timpului, ar lămuri mai bine lecția pe care ne-o transmite Constantin Noica. Sensul unei filosofii românești se stabilește, ne îndeamnă Noica, plecând de la Unul filosofiilor, de la filosofia europeană. Ea este „canonul”, iar toate celelalte filosofii sunt configurații care se abat mai mult sau mai puțin de la acest canon. Prin

⁴⁰⁵ Mircea Vulcănescu a rostit la Radio trei conferințe, în 1930, despre înțelesul expresiei „filosofie românească”, iar textul acestora a văzut lumina tiparului abia în 1991, sub titlul *Filosofia românească contemporană*. Putem presupune că Noica era la curent cel puțin cu ideile din aceste conferințe, dacă nu cumva chiar cu textul pus la dispoziție de Vulcănescu însuși. Activitatea lor filosofică s-a intersectat continuu timp de aproape două decenii, și fiecare dintre ei știa ceea ce face celălalt. A se vedea: Mircea Vulcănescu, *Filosofia românească contemporană*, în *Opere*, vol. I, ed. cit., 271–306, și, deopotrivă, notele și precizările lui Marin Diaconu de la pp. 1142–1143.

⁴⁰⁶ A se vedea: Constantin Noica, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, în vol. *Între suflet și spirit*, ed. cit., p. 128.

urmare, un studiu aplicat pe o anumită configurație filosofică dintr-o anumită cultură determinată este unul legat de „abatere”, de stabilirea unor „diferențe”. Prin urmare, Noica, atunci când vorbește despre filosofia românească, are în vedere *semnele de maturitate* ale ei, care sunt semne de valoare cu legătură în capacitatea de a comunica universal un gând care este al ei. Noica nu discută despre istoria filosofiei românești în termenii gândirii comune: „a exista” vs. „a nu exista”. A discuta despre existența sau neexistența unei filosofii românești este o activitate ea însăși lipsită de sens, pentru că „a exista” este o formă a lui „a ști”. A vorbi însă de imaturitatea sau maturitatea unei filosofii dintr-o anumită configurație culturală, prin raportare la modelul însăși al filosofiei, are sens, pentru că în discursul despre filosofie se integrează și timpul, seriarea istorică a produselor filosofice.

Prin urmare, a discuta la nesfârșit dacă există sau nu o filosofie românească, dacă există sau nu o istorie a filosofiei românești, așa cum se întâmplă deseori astăzi, este, dacă avem în vedere lecția lui Noica, neproductiv intelectual. În această problemă, actualmente, putem constata o scizură între mica comunitate de cercetători care s-a profesionalizat în analize istorice și tematice aparținând gândirii românești și comunitatea celorlalți filosofi și nefilosofi, care vădesc și ei o anumită sensibilitate pentru gândirea românească. În vreme ce „vocea” primei comunități este fără extensie, pentru că publicațiile de specialitate în care se comunică cercetările profesioniștilor sunt cu circuit închis, „vocea” celorlalți, preluată în mass-media, pătrunde și creează audiență în diverse medii intelectuale românești. Rezultatul acestei asimetrie este, sociologic vorbind, pervers, în sensul că în filosofia românească actuală se lucrează cu două agende intelectuale, a profesioniștilor și a neprofesioniștilor, în anumite puncte chiar reciproc contradictorii. De pildă, în timp ce Horia-Roman Patapievici vorbește despre faptul că „noi nu avem o istorie a filosofiei românești...⁴⁰⁷”, Mona Mamulea argumentează existența unor

⁴⁰⁷ A se vedea: Horia-Roman Patapievici, *Despre idei și blocaje*, București, Editura Humanitas, 2007, p. 51.

paradigme metodologice diferite în *istoria filosofiei românești*⁴⁰⁸. Semnalăm doar în treacăt această situație din care cercetătorul filosofiei românești ar putea scoate un profit teoretic nebănuț, întrucât fenomenul, de dată recentă, reeditează, după aproape un secol, atitudinea filosofică sceptică a lui Titu Maiorescu.⁴⁰⁹

Revenind la firul argumentației, răspunsurile și, mai degrabă, sugestiile lui Noica, în legătură cu sensul expresiei „filosofie românească”, se îndreaptă în mai multe direcții, în principal trei, toate fiind deduse din condiția ontologică a spiritualității românești trezite la conștiința de sine, din postularea existenței izotopilor identității eternitate–istoricitate, ce fundează cele două tipuri de raționalitate: prin continuitate și prin ruptură.

Cercetătorul scrierilor timpurii ale lui Noica poate constata cu ușurință faptul că expresia „filosofie românească” este folosită de gânditor în contexte *diferite* de înțeles, ce permit extragerea unei viziuni mai degrabă consensualiste decât esențialiste, de tipul gramaticii conceptului despre care vorbește Wittgenstein. Problema filosofiei românești nu este una de natură factuală, de stabilire a adevărului ca în știință, ci conceptuală, legată de sens și semnificație. Contextele de folosire a conceptului „filosofie românească” pun mai degrabă în relief anumite înrudiri și intersecții de înțeles, decât un set de proprietăți care pot fi cuprinse într-o operație logică atât de simplă cum este definiția. În fapt, întrebarea lui Noica nu cuprinde interogația: „Ce e filosofia românească?”, cât, mai degrabă, „Care sunt condițiile sub care ea se produce și ce valoare are o astfel de filosofie?” Mai precis, fără s-o spună explicit, Noica plasează

⁴⁰⁸ Mona Mamulea, *Paradigme metodologice în istoria filosofiei românești*, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. III, pp. 27–45. Cercetătoarea detectează nu mai puțin de cinci paradigme ce ordonează concurențial ceea ce Patapievici susține că nu există: istoria filosofiei românești. Este vorba despre 1. Paradigma reprezentționistă. Istoria filosofiei ca «muzeificare»; 2. Paradigma explicativă. Istoria filosofiei ca arheologie a ideilor și modelelor de gândire; 3. Paradigma construcționistă. Istoria filosofiei ca proiect; 4. Paradigma reconstrucționistă. Istoria filosofiei ca puzzle; 5. Paradigma deconstrucționistă sau istoria filosofiei ca «palimpsest».

⁴⁰⁹ O radiografie fidelă a bibliografiei și a tematicii dezbaterilor legate de existența/nonexistența filosofiei și istoriei filosofiei românești o propune Titus Lates, *Istoria filosofiei românești. Un concept controversat*, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol. III, pp.75-83. Tot în acest volum, Viorel Cernica propune o analiză critică a acestei tensiuni, existența/nonexistența filosofiei și istoriei filosofiei. A se vedea: Viorel Cernica, *Note metodologice asupra istoriei filosofiei românești*, pp. 46–62.

termenul „filosofie românească” în rândul „conceptelor deschise”, care pot primi noi și noi configurații.

De regulă, contextele analizelor lui Noica sunt comparative, iar modelul la care raportează continuu ideea de filosofie românească este modelul ontologiei grecești și germane, Unul filosofiei. Filosofii favoriți sunt Platon și Hegel, dar trimerile sale vizează, de regulă, și alte mari nume ale gândirii europene: Aristotel, Descartes, Leibniz, Kant etc. Prin urmare, Noica lucrează cu modelul „tare” de raționalitate al gândirii filosofice europene și, deopotrivă, cu domeniile „speculative” ale ei, în mod special ontologia și metafizica. Cele mai frecvente referințe sunt însă la Hegel și la filosofia spiritului, „nucleul dur” al gândirii noiciene, dacă avem în vedere distincțiile sale favorite: suflet–spirit, intelect–rațiune etc.

Un prim înțeles al gramaticii conceptului „filosofie românească”, fixat de Noica în *Pagini...*, ne trimite cu gândul la spiritul critic și conștiința de sine a culturii românești, la instrumentul *autoanalizei* sale. Nașterea „spiritului românesc” coincide *simultan* cu nașterea culturii „istorice” românești și, în mod necesar, cu apariția conștiinței de sine critice, exprimată în filosofie în calitatea ei de disciplină a spiritului cu obiect, metode și sarcini proprii. Filosofia românească este, în această accepție, un *instrument de autoanaliză* a „materialului românesc”, rezultat din întâlnirea celor două tipuri de raționalitate reciproc contradictorii, raționalitatea prin continuitate și raționalitatea prin ruptură, ce coexistă în substanța spiritualității românești. Evident că și sarcinile de cercetare ale filosofiei românești sunt în consonanță cu structura dihotomică intimă a spiritualității românești. Căci, pentru Noica, ideea „spiritualității românești” se intersectează până la congruență cu ideea de filosofie românească.

Dacă privim sarcinile filosofiei românești din punctul de vedere al tipului de raționalitate fundat pe continuitate, atunci sarcinile sale, deducem din spusele lui Noica, ar putea fi circumscrise la *cercetarea filosofică a materialului nefilosofic românesc*. O opțiune discutabilă, desigur, dacă avem în vedere că filosofia, în conceptul ei european, este o poziționare a minții ce-și exercită analizele în interiorul unei rețele proprii de concepte, deci asupra unui „material” pe care filosofia însăși l-a elaborat de la greci încoace. Prin urmare, filosofia, în calitatea ei de întrebuințare universală a minții, ce-și produce atât forma, cât și conținutul gândirii, nu poate fi circumstanțiată de o

cultură sau alta fără să-și piardă statutul său de formă autonomă a spiritului. Căci, riguros vorbind, ce ar putea însemna „românesc” din expresia „filosofie românească”? Ce putem numi cu termenul „românesc”, când știm că filosofia este o structură valorică sintetică, autonomă, un Unu care-și produce propriul ei divers fără să împartă? De aceea Noica susține probabil că „istoria gândirii românești nu va putea fi niciodată făcută după tiparul obișnuit al istoriei, cu atât mai puțin după modelul unei gândiri apusene”⁴¹⁰. Prin urmare, tipul de raționalitate fundat pe continuitate, fără decupajele temporale și conștiința istoriei specifice culturii tradiționale românești, nu este compatibil cu instrumentele de analiză categoriale specifice culturii și filosofiei în înțeles modern. Din această perspectivă, noi nu putem susține, de pildă, că există o înaintare în gândire de la Neagoe (secolul al XVI-lea) la Cantemir (secolul al XVIII-lea). În această perioadă nu s-a întâmplat sub aspect filosofic nimic semnificativ, pentru că, de fapt, cultura românească veche a funcționat în absența filosofiei.

Prin urmare, în ce sens putem vorbi, în circumstanțele arătate, de „filosofie românească”? Noica vorbește despre o nouă *metodă de cercetare* a acestui tip de raționalitate fundat pe continuitate, sugerând că am avea de-a face cu ceea ce Gadamer numește cerc hermeneutic⁴¹¹. „Istoria noastră începe cu ciudățenia că se face în cerc. Cine nu se dezvăță de occidentalism nu are acces la ea... Mai mult nu se poate cere, înainte de a fi îndreptățit cum trebuie o nouă metodă de cercetare în istoria gândirii. Iar ceea ce e interesant e că metoda aceasta ne-o va impune tocmai natura specială a materialului românesc.”⁴¹² Prin urmare, înainte de a face istoria gândirii tradiționale românești, este necesar să producem o metodă de întrebuintare a gândirii care trebuie, la rândul ei, să-și justifice

⁴¹⁰ Constantin Noica, *Pagini...*, p. 52.

⁴¹¹ „Cel care vrea să înțeleagă un text este mai curând dispus să asculte ce are acesta de zis. De aceea, o conștiință formată hermeneutic trebuie să fie receptivă din capul locului față de alteritatea textului. O astfel de receptare nu presupune nici un fel de *neutralitate* obiectivă și nici o autosuprimare, ci include apropierea detașatoare a propriilor preconcepții și prejudecăți. E nevoie de conștientizarea propriei tendențiozități pentru ca textul însuși să se înfățișeze în alteritatea sa și să ajungă la posibilitatea de a arunca în joc propriul adevăr obiectiv împotriva preconcepției noastre.” Hans-Georg Gadamer, *Op. cit.*, p. 207.

⁴¹² Constantin Noica, *Pagini...*, p. 53.

pretențiile de relevanță impuse de natura materialului pe care-l interpretează. Simplu spus, materialul impune metoda, iar aceasta se susține pe materialul ordonat. În fapt, metoda ar însemna o ordonare *interioară* a faptelor românești de gândire, fapte care la rândul lor sunt compatibile cu metoda aplicată.

Prin urmare, cum se poate face o istorie a gândirii românești doar în cerc? Dacă lămurim această chestiune, atunci putem justifica de ce nu este posibil să aplicăm metodele obișnuite ale istoriei filosofiei la materialul românesc de gândire și, ca un corolar, care ar fi sensul cuvântului „românesc” din expresia „filosofie românească”.

Vorbind despre *Învățăturile* lui Neagoe și identificând lipsurile filosofice ale culturii noastre, Noica propune o analiză fenomenologică a „conștiinței trăitoare” care, e adevărat, nu produce filosofie, dar care „e o adevărată etapă de cunoaștere existențială”, conchizând că și ea îndeplinește, ca și filosofia, o funcție de echilibru: „Și totuși, conștiința trăitoare analizată aici, e activă și sfârșește prin a-și găsi un echilibru. Cum? E poate prima dintre problemele unei istorii a gândirii românești. Dar întrebarea prealabilă este: sunt rezultatele de mai sus românești (etapele pe care le traversează conștiința trăitoare în producerea de echilibru existențial n.n.) pentru că privesc pe Neagoe? Sau aparțin lui Neagoe pentru că sunt românești? Iată cercul? Și, dacă nu vom găsi mijlocul de a cerceta o istorie în cerc, istoria gândirii românești va fi, ca și până acum, aproape o glumă.”⁴¹³

Prin urmare, tipului de raționalitate fundat pe continuitatea om-lume ar trebui să-i asociem, ca un fel de „determinație” a lui, o „conștiință trăitoare”, generatoare de *atitudine* și *sensibilitate* filosofică ce îndeplinește, oarecum, funcțiile conștiinței filosofice de împăcare cu lumea. Cum arătam, întrebările lui Noica sunt cu mult mai numeroase decât răspunsurile: „Ce sens metafizic are atitudinea aceasta românească? Ce legitimează împăcarea noastră cu lumea? Aceasta e problema, centrală poate, în istoria gândirii vechi românești.”⁴¹⁴ Apoi, „întrebarea e: fără a fi sensibilitatea acesta o filosofie, poate fi obținută o filosofie în prelungirea ei? Și are sorți să fie o filosofie mare?”⁴¹⁵

⁴¹³ *Ibidem*, p. 72.

⁴¹⁴ Constantin Noica, *Pagini...*, p. 62.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 78.

Soluția pe care o întrevade Noica este cuprinsă în fraza: „nu există filosofie a conștiinței în gândirea românească, dar ar putea exista una a existenței...”⁴¹⁶

Ce-ar însemna acest lucru? *Paginile...* dau câteva sugestii. Prin „filosofie românească” am înțelege, în prelungirea tipului de raționalitate fundat pe unitatea om–lume, o filosofie a existenței, o reflecție metodică asupra datelor „conștiinței trăitoare”. Prin urmare, ar fi vorba despre o filosofie care ar prelungi, într-o reflecție sistematică, conceptuală, atitudinea naturală a simțului comun, după care „a fi” este înaintea lui „a ști”. Dar este posibil așa ceva în condițiile în care filosofia s-a născut, ne spune de atâtea ori Noica, la nivelul rupturii conștiinței cunoscătoare, atunci când spiritul s-a așezat în fața lumii și în răspăr cu ea și și-a construit o formă proprie de viață? Putem vorbi despre filosofie în absența lumii de sensuri pe care spiritul o produce prin automișcarea sa? Putem vorbi despre o filosofie care nu este filosofie?

Ne reamintim că Noica este interesat de elaborarea unei *alte* istorii a filosofiei, pentru a salva „materialul român de reflecție” cercetat de toți ceilalți intelectuali umaniști, dar nu și de filosofi, din motivele cunoscute. Prin urmare, filosoful român este oarecum constrâns de datele acestui material să producă un alt gen de meditație reflexivă, una în acord cu acest material. Adică să lase „materialul” să vorbească, iar ordinea gândirii să fie cea a „materialului”. Dar cum poate să vorbească „materialul” prin el însuși, dacă mai înainte nu este prelucrat de spirit? Nu putem uita critica severă a lui Noica din *De Caelo...* Acest „material” este totuși prelucrat de sensibilitate, de trăirea vieții, de „facultățile conștiinței trăitoare”. Firește obiectul este neprelucrat de spirit, dar prelucrat de trăire, de sentimentul vieții. Materialul care vorbește este chiar viața din om, care este mai întâi trăită, și mai apoi gândită în formule conceptuale. Răsturnarea este și aici, de proporții. „A fi” este, așadar, ontologic vorbind, înaintea lui „a ști”, transcendentul „înaintea” transcendentalului etc. Putem oare numi filosofie acest mod de a gândi în prelungirea atitudinii naturale, când el de fapt se numește înțelepciune? În acest caz, nu mai distingem între filosofie și înțelepciune, între unificarea obișnuită a diversului și unitatea sintetică a valorilor?

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 63.

Noica nu răspunde la aceste întrebări, întrezărind, „visând” cum ar fi posibilă o „filosofie” pe linia conștiinței trăitoare. Cum am spune noi astăzi, ar fi vorba despre o reflecție îndreptată spre *expresivitatea gândirii*, respectiv spre ceea ce e trăit și exprimat, de gândire, în cuvinte și simboluri (artistice), spre ceea ce e *autoproiecție a unei gândiri vii*. Reflecția este îndreptată, așadar, către *conținuturile nefilosofice ale gândirii*, către acele elemente de gândire (de concepție a lumii) care apar împreună și impregnate de partea sensibilă a sufletului omenesc. Astfel, o analiză a „existenței românești” trebuie să consemneze faptul că, în mod tradițional, gândirea este văzută ca termen secund, în vreme ce lumea, lucrurile, modurile lor de alcătuire „vorbesc”. În această lume, „arbitrariul divin” e hotărâtor, și nu raționalitatea umană: „Noi nici nu stăpânim lumea și nici n-o schimbăm. Dumnezeu o face sau se face ea însăși... De aici toate înțelesurile care sunt mai mult ale lucrului decât ale minții... Deplasarea aceasta a înțelesului către lucru – ca fiind înțeles nu despre, nici al lucrului, ci *în* lucru, dincolo de cugetul înțelegător, parcă – ține de ceva mai adânc: de pierderea gândirii în fire. Înțelesurile cresc din fire pentru că gândirea este fire. E funcție la fel de firească, într-un sens, la fel de tainică, într-altul, ca tot ce e funcție în natură... Nu tu ești măsura lumii, cum voia grecul acela, ci lumea îți e măsură ție.”⁴¹⁷

Acest mod de întrebuintare a gândirii, pe linia raționalității fundate pe continuitatea om–lume, trebuie înțeles, judecat și evaluat în *genul lui*, și nu prin analogii, aplicate mecanic, la felul în care s-a configurat filosofia în spațiul raționalității prin ruptură. Astfel, cunoașterea pe care o produce „conștiința trăitoare” nu poate fi pusă în analogie cu distincția venită din lumea antichității grecești, între *doxa*, cunoaștere a sufletului prin corp, și *episteme*, cunoaștere a sufletului prin suflet. Pe de altă parte, această cunoaștere, nu trebuie înțeleasă nici în sensul în care Kant vorbește, în gândirea sa antropologică, despre o teorie a sensibilității ca treaptă *inferioară de cunoaștere*, prin raportare la celelalte două facultăți, intelectul și rațiunea, ca trepte superioare ce se exercită asupra „materialului” survenit din etajul inferior al subiectivității.⁴¹⁸

⁴¹⁷ *Ibidem*, pp. 76–78.

⁴¹⁸ Kant, *Antropologia din perspectivă pragmatică*, Traducere, studiu introductiv, note, indice de concepte, bibliografie de Rodica Croitoru, Oradea, Editura Antaios, 2001, pp. 60–61.

Noica sugerează că această „conștiință trăitoare” e fapt de a fi al omului ca *ființă totală*, care se raportează la sine și la lume pe linia trăirii vieții și a sensibilității. Această conștiință este o *gândire vie*, trăitoare, care reface în sine, în orice împrejurare semnificativă a vieții, unitatea om–lume, într-o relație *nemijlocită* cu sine. Cunoașterea și cultura pe care o produce „conștiința trăitoare” nu e o „înstrăinare a spiritului”, ca la Hegel, ci o realitate sufletească trăită ce se exprimă nemijlocit în practici de viață, în diverse simboluri și în limbă. În acest caz, limba este chiar faptul de a fi al conștiinței trăitoare, este expresia ei nemijlocită, modul ei de a fi *în act*, și nu „realitatea înstrăinării” hegeliene. „Conștiința trăitoare” (cu expresiile ei cu tot) își este sieși suficientă. Cu toate că dă seama de felul în care omul este în lume – supoziția că există mai multe moduri de a fi om în lume este fundamentală aici –, ea nu e treaptă inferioară la ceva superior ei. În alte cuvinte, cunoașterea pe care o produce această conștiință e valabilă *în genul său*, venită dintr-o lume suficientă sieși, o lume închisă în propria sa raționalitate. Ea e un univers spiritual închis, un fel de monadă leibniziană, care reflectă în sine și într-un sens propriu întregul univers și, de aceea, nu se dezvăluie în categoriile inventate de tipul istoric de raționalitate.

Cum am putea denumi acest tip de cunoaștere? Este ea o cunoaștere *estetică*? Dacă prin „estetic” înțelegem un univers de sine stătător, sieși suficient, generat de experiențe colective vii, trăite și comunicate în comun prin împărtășire și expresivitate în limbă și simboluri (artistice), atunci putem numi rezultatele „conștiinței trăitoare” cu termenul de estetică. Dacă prin „estetică” înțelegem o teorie a gustului, o încercare de a lămuri problema iraționalității frumosului și, prin aceasta, năzuința de a determina o autonomie a sensibilului în raport cu inteligibilul, problema deslușirii unui *sensus communis* etc.⁴¹⁹, atunci, cu certitudine, nu e vorba despre estetică.

În rezumat, nu putem înțelege „conștiința trăitoare”, în calitatea ei de unitate de sens, și felul ei de a fi ca *gândire vie*, prezentă *în actu* în fiecare fapt de viață și de reflecție asupra ei și a lumii, nu-i putem înțelege funcția ei expresivă și autoproiectivă cu resursele filosofice specifice *gândirii formulate*, gândire exprimată în concepte și judecăți, aplicabile apoi sieși, printr-o teorie analitică și sintetică a facultăților.

⁴¹⁹ A se vedea: Luc Ferry, *Homo aestheticus. Inventarea gustului în epoca democratică*, Traducere din limba franceză și note de Cristina și Costin Popescu, București, Editura Meridiane, 1997, cap. *Cele trei probleme fundamentale ale esteticii*, pp. 29–30.

În acest sens, sugerează Noica în *Pagini...*, ar trebui să interpretăm posibilitatea unei filosofii a existenței ca *expresie* a culturii tradiționale românești, deopotrivă, să *înțelegem* tipul de raționalitate fundat pe continuitatea om-lume, operații de cunoaștere ce nu pot fi întreprinse în absența cercului hermeneutic, ca metodă interioară de relevare a unei forme vii de conștiință omenească.

Putem descifra mai bine acest gând dacă urmărim procedurile de interpretare ale lui Noica de la maturitate. De pildă, în *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, categoria „existență” este văzută deopotrivă prin recurs la teoria kantiană expusă, se știe, în *Analitica transcendențială* și, deopotrivă – după ce produce o corectură la concepția lui Kant⁴²⁰ – și prin recurs la universul de înțelesuri ale filosofiei existenței românești: „Se spune: existența nu poate fi o calitate, adică un fel de a fi, ea e faptul de a fi. Dar ce frumos răspunde limba românească la întâmpinarea aceasta, punând în joc termenul de „fire”. Căci firea înseamnă atât faptul de a fi, cât și felul de a fi, laolaltă. Firea denumește toată lumea celor existente; dar în același timp fiecare lucru își are firea lui. Prima calitate a lucrului este de a se în-firipa; iar după ce s-a înfiripat, după ce a prins contur și a intrat în existență, pe fondul acesta al firii – calitate universală – se înscriu firile, calitățile proprii. Sunt firi și firi. Dar există o singură fire. Lumea, așadar, a prins fire, s-a înfiripat...”⁴²¹

Dar, filosofia existenței românești, faptul de a fi ceva, este, tot în limbajul lui Noica, o închidere care se deschide, prin urmare, o trimitere către faptul de fi în genere: „Ce oare exprimă firea unui lucru: exprimă firea lucrurilor în general, sau firea lui proprie, însingurarea lui printre lucruri ca atare?”⁴²² Și una, și alta spune Noica: Existența „... nu doar spune ceva, ci prin ea se spune ceva... existența, respectiv existențele, cu firea lor, apar în sânul unei ființe sau ordini mai vaste... atunci prin

⁴²⁰ În concepția lui Kant, categoriile sunt „concepte despre un obiect în genere, cu ajutorul cărora intuiția acestui obiect este considerată ca determinată cu privire la una din funcțiile logice ale judecății”; Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, București, Editura IRI, 1994, p. 125. În tabela categoriilor, Kant plasează „existența” la capitolul categorii ale modalității, fapt pe care Noica vrea să-l corecteze, în ideea că „existența nu e o modalitate, o stare de drept, ci o stare de fapt și tulbură astfel, poate, buna desfășurare a lucrurilor”; Constantin Noica, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, București, Editura Humanitas, 1999, p. 99.

⁴²¹ *Ibidem*, pp. 99–100.

⁴²² *Ibidem*, p. 100.

fiecare existență se exprimă mai mult decât afirmă ea. E ca și cum orice lucru ar tinde să fie *mai mult decât este*”⁴²³.

În rezumat, pentru Noica, cercetarea filosofică a existenței românești, a modurilor ei tradiționale de expresie și autoproiecție – credința, limba, simbolurile, producțiile folclorice etc. – constituie primul sens al expresiei „filosofie românească”. Sarcina ei este „de a limpezi gândirea românească”, o sarcină extrem de dificilă pentru că „materialul românesc nu este încă prelucrat pentru filosofie și nici cercetătorul filosofic nu e pe măsura greutăților pe care le ridică acest material...”⁴²⁴

Ce a făcut Noica pe această linie? Care e lecția filosofică pe care o putem extrage din abordarea lui Noica?

Noica a arătat, pe cazul culturii românești, că gândirea poate funcționa nu numai în registrului conceptual-filosofic, ci și într-un registru complementar, expresiv-filosofic, și a *întemeiat* această distincție, fenomenologic, pe descrierea conștiinței într-o dublă întrebuințare a ei: conștiința filosofică și conștiința trăitoare, ca modalități de fi în lume a două tipuri de raționalitate umană: raționalitatea fundată pe ruptură și raționalitatea fundată pe continuitate. Pe această bază teoretică, Noica a creat premisele de analiză filosofică a unor conținuturi nefilosofice, prin activarea resurselor hermeneutice de „gândire în cerc”, și a trasat un program de întrebuințare „estetică” a gândirii.

Astfel, încă din perioada tinereții, Noica se îndreaptă spre analizele expresivității gândirii, a configurațiilor în care gândirea este legată de sensibilitate și sentiment, de cuvânt și rostire, de ceea ce e viu și trăit *plenar* într-o conștiință determinată (conștiința românească).

Ingeniozitatea filosofică a lui Noica este cu adevărat remarcabilă. Concluzia sa de la finalul studiului *Cum gândește poporul român* – „Pe linia sensibilității noastre filosofice obișnuite, ajungem la o înfundătură filosofică: înțelepciunea”⁴²⁵, aparent negativă, este recuperată filosofic într-o „estetică a gândirii”, adică într-o analiză a *contextelor*

⁴²³ *Ibidem*, p. 101.

⁴²⁴ Constantin Noica, *Pagini...*, p. 47.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 97.

de apariție a gândirii. Analiza materialului românesc produs de conștiința trăitoare, ce nu se exprimă în concepte filosofice, posedă nebănuite și necercetate valențe de expresivitate a gândirii ce pot fi aduse la lumină. Lucrările mai vechi și mai noi de filosofie românească, scrise în prelungirea țărănescului, a raționalității fondate pe continuitatea om–lume, devoalează o experiență a *gândirii expresive*, demnă de a fi cercetată pentru că, în modul ei propriu, produce armonizări între om și lume. O armonie mediată de sentimente, de trăiri și rostiri. În încercarea sa de armonizare cu lumea, sufletul românesc nu s-a exprimat, în sensul occidental al termenilor, nici etic, nici filosofic și nici spiritual. Exprimările sale sunt „estetice”. Pe linie tradițională, sugerează Noica, sufletul românesc a produs înțelepciune, adică o armonie om–lume trăită sufletește, estetic. Istoria filosofiei românești este, din această perspectivă, o istorie a cristalizării frumosului (spectacolul unei gândiri expresive, „frumoase”), o trecere de la o expresie a gândirii la altă expresie a ei. Fără evoluție și fără progres. Variațiuni pe aceeași temă a eternității. Cheia cunoașterii acestei lumi este condiționată de cunoașterea limbii române pentru că, în fond, toată înțelepciunea și frumusețea este a limbii care *ne vorbește pe noi*. Limba exprimă profunzimile sufletului românesc și, de cele mai multe ori, partea netraductibilă a unei culturi.

Ce fel de filosofie este această filosofie care nu e filosofie? Paradoxal, pentru cele afirmate până acum, putem spune tranșant că avem de-a face cu un proiect de *filosofie hermeneutică* centrată pe descrierea trăirilor ființei umane ca ființă vie, în conștiința căreia Unul atitudinal este dat în multiplicitatea trăirilor exprimate în comportamente artistice și lingvistice. Este, firește, un sens slab al filosofiei – o filosofie a conștiinței trăitoare care stabilește cu „a fi”, cu „existența”, un raport de viață – prin raportare la modelul tare al filosofiei spiritului, produs de conștiința cunoscătoare răzvrătită, care-și subordonează și datele conștiinței trăitoare, cum am remarcat în *De Caelo...* Această „filosofie slabă” este o „hermeneutică a sentimentului”, dacă prin sentiment înțelegem sensurile germane ale lui *Erlebnis* ca trăire a vieții lui „eu gândesc”, atât de viu în conștiința lui Noica. Aceasta va fi direcția pe care o va dezvolta Noica la maturitate în ciclul rostirii și în „sentimentele” românești ale ființei, direcție consolidată după reîntâlnirea cu filosofia identitară a lui Vulcănescu.

În consecință, pe linia primului tip de raționalitate om-lume se poate obține o filosofie a existenței conștiinței trăitoare, o filosofie a mentalității⁴²⁶ ce poate fi întemeiată prin cercul hermeneutic al autoînțelegerii identitare.

Conceptul „filosofie românească” primește alte înțelesuri și funcții dacă privim spiritualitatea românească din perspectiva tipului de raționalitate fundat pe ruptură și, desigur, din unghiul de vedere al unității dialectice între ambele tipuri de raționalitate. Putem deosebi, în ordinea gramaticii conceptului „filosofie românească”, cel puțin trei contexte de folosire. Ele sunt de alt ordin, diferit de contextul „înțelepciunii” despre care am vorbit, în contextul în care Noica cercetează *șansele viitoare* ale unei filosofii românești, având în minte modelul tare de filosofie occidentală. Ființa noastră spirituală poate produce o filosofie mare în sens canonic? Deși nu este formulată în acești termeni, aceasta e una dintre întrebările majore pe care le pune Noica în *Pagini despre sufletul românesc*.

În primul rând, Noica constată că odată cu trezirea la istorie a sufletului românesc, „filosofia este disciplina cea mai reprezentativă pentru spiritualitatea românească...”⁴²⁷, pentru că prin ea spiritul românesc detectează rupturile provocate în sine, chiar de sine însuși, odată ce și-a descoperit vocația istoriei. Rezultatul acestei rupturi implică, pe de o parte, o reevaluare a trecutului din perspectiva prezentului, adică o încercare de detectare a existenței unor rupturi,

⁴²⁶ A se vedea: Eugen Cizek, *Istoria Romei*, București, Editura Paideia, 2002, cap. *Roma eternă*: „O mentalitate, ca dat colectiv, implică o tramă, o țesătură de referințe implicite, chiar un fel de nebuloasă, mai degrabă decât un sistem... Mentalitățile presupun deci un domeniu mai vast și mai puțin structurat decât ideile, doctrinele și istoria lor. În ultimă instanță, mentalitatea operează cu un succedaneu popular a ceea ce germanii definesc ca *Weltanschauung*. Mentalitatea se modifică foarte lent. Notabil de stabilit se reliefează ceea ce adesea se definește ca *utilaj mental* sau ca mănunchi de *obiecte nodale* mentale, în care se încorporează esența modalităților de gândire și a cadrelor logice, a elementelor cheie de viziune asupra lumii, ilustrate de către vocabularul și sintaxa limbii, de percepția spațiului și timpului, a naturii, societății, divinității, nevoii oamenilor, de miturile și clișeele de gândire, de imaginarea vieții, a morții și a dragostei... Mentalitățile se exprimă în conglomerate de valori, îndeosebi în valori-cheie... ca metavalori”, p. 15.

⁴²⁷ Constantin Noica, *Pagini...*, p. 95.

chiar în condițiile de dominație a „eternității”, a raționalității prin continuitate.⁴²⁸ Pe de altă parte, Noica invocă două filosofii românești fundate pe tipul de raționalitate occidentală, pe ruptură, ca modele pentru ceea ce ar trebuie să însemne filosofia românească în viitor. Este vorba despre gândirea lui Nae Ionescu, ce face din contradicțiile interne ale teologicului motiv de creație filosofică în sens occidental: „Chiar dacă filosofia lui Nae Ionescu e de inspirație ortodoxă, ea e *filosofie* în sensul european. Nae Ionescu oricât de realist ar părea, regăsește, fără s-o spună, spiritul. Regăsește tensiunea dintre om și lume; regăsește *ruptura* acea fecundă, care singură a dat până acum o filosofie mare în Apus.”⁴²⁹ Apoi Noica îl invocă pe Blaga, de această dată ca reprezentantul filosofic al tipului de raționalitate prin ruptură, ce valorifică conceptual conflictul păgânism vs. creștinism: „Blaga e personalitatea noastră filosofică cea mai bogată, în sensul că angajează amândouă modurile filosofării românești posibile. Și, dacă ne pare fecund, e numai prin cel de-al doilea mod...”⁴³⁰

Considerațiile lui Noica în legătură cu filosofia lui Blaga și a lui Nae Ionescu sunt relativ sumare. Ele au scopul de a consemna *direcția* către care trebuie să se îndrepte cercetarea reflexivă românească. Ea este, desigur, una singură: marile izbânzi filosofice ale modelului occidental de gândire.

Există și alte două sensuri ale conceptului „filosofie românească”, conexe între ele, pe care le putem detecta în *Pagini*.... Ambele se referă

⁴²⁸ Celelalte patru articole din *Pagini*... valorifică ideea de ruptură în interiorul supremației modelului tradițional de raționalitate. Astfel, în *Suflet agrar sau suflet pastoral?*, Noica susține că „intrarea noastră ca popor în istorie, europenizarea noastră ca popor viu și creator de valori politice sau culturale proprii” este compatibilă cu tradiția pastorală a românilor, care pot fi văzuți ca „marinari ai uscatului”; în articolul *Bisericițele noastre*, Noica critică perspectiva sămănătorist-idilică, susținând că ele sunt creații conștiente, artă în sens propriu, chiar mai mult, voință de a face istorie, pentru că bisericile românești aveau și funcții strategice, nu numai spirituale. În articolul *Sufletul românesc și muzica*, Noica surprinde interesul major al românilor pentru muzica occidentală, ceea ce e un semn că *deja* trăiesc pe viu spiritul occidental de ruptură. În sfârșit, în *Ardealul în spiritualitatea românească*, Noica accentuează ideea rupturii invocând fenomenul greco-catolicismului: „Funcția spirituală a Ardealului e *de a nu se împăca*, de a nu consimți, de a nu se așterne somnului acelui care acoperă atât de multe etape din istoria noastră”.

⁴²⁹ Constantin Noica, *Pagini*..., p. 96.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 97.

la *potențialul* filosofic românesc și, deopotrivă, la *idealul* de cunoaștere filosofică promovat de Noica în scrierile sale. Noica a fost, printre atâtea altele, o fire optimistă și tenace. Când vorbea despre filosofia românească, privirile sale erau îndreptate către viitor, convins fiind că, în *posibilitate*, spiritualitatea românească poate sta alături de marile culturi europene. Noica era în căutarea acelor *semne* care indică potențialul nostru filosofic și itinerarul ce urmează să fie parcurs pentru producerea de performanțe de valoare europeană. Noica însuși, oricât de greu de înțeles pare astăzi, voia să se afirme *ca român* în filosofie. Idealul filosofic al lui Noica, fundat pe voința de a face, pe spirit constructiv și creație, pe ceea ce grecii numeau *thymos* (îndrăzneală, curaj), Hegel, în *Fenomenologia spiritului*, „voința de recunoaștere”, și, mai de curând, Francis Fukuyama, „respect de sine”⁴³¹, era intim corelat cu *faptul de a fi român*. Acest ideal filosofic, formulat *din interiorul culturii române moderne*⁴³², este genul proxim al înțelegerii celorlalte două sensuri, *implicite*, ale conceptului „filosofie românească”.

Astfel, într-o primă ipostază, „filosofie românească” este un „concept semnal”, ce atrage atenția asupra felului în care ar trebui să *regândim* filosofia în genere. Noica ne sugerează, plecând de la acest concept, să *privim* în alt mod filosofia și sarcinile ei, în mod special, să readucem în actualitate *sensul existențial original* al iubirii de înțelepciune.

Cu alte cuvinte, prin „filosofie românească”, Noica deconstruiește conceptul oficial al filosofiei impersonale universitare, cultivat de maioreșceni, pentru a-l reorienta de la comentariul abstract și steril asupra unor lucrări produse de *alții*, la investigații efective pe materialul românesc. În acest înțeles, „filosofia românească” are un *înțeles*

⁴³¹ „Ființele omenești caută recunoașterea propriilor lor valori, sau a celei a oamenilor, lucrurilor sau principiilor pe care ei le investesc cu valoare. Tendința de a-și acorda o anumită valoare și de a cere recunoașterea acelei valori se regăsește în ziua de azi în ceea ce am putea numi, în limbaj obișnuit, *respect de sine*”; Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, Traducere de Mihaela Eftimiu, București, Editura Paideia, 1992, p. 10. Lucrarea își propune să completeze istoriile economice și sociologice ale lumii contemporane, cu o perspectivă psihologică fundată în prețuirea propriilor valori și a ideii că, prin sine, omul este o valoare. Istoria contemporană, susține Fukuyama, nu se explică doar prin mecanismele „oarbe” ale bursei ori plecând doar de la categoria economică de interes, ci și de la valorile demnității umane și ale recunoașterii de sine: simțământul oamenilor de pretutindeni pentru dreptate și libertate, curajul, generozitatea, spirit civic, bravura, opoziția față de rău, dorința de a trăi în respect și prețuire etc.

⁴³² Noica folosește termenul *vrednicie și învrednicire românească* în contextul contribuției spirituale a Ardealului. A se vedea: *Pagini...*, p. 109.

metodologic, întrucât se referă la elaborarea unor instrumente de analiză specifice materialului românesc. „Filosofia românească”, în acest sens metodologic, vizează producerea de instrumente conceptuale de studiu al materialului nefilosofic românesc. Noica remarcă continuu, cum am arătat, dificultățile acestui demers de început care trebuie să pornească cu *dezvățul* (categoriile filosofice occidentale nu pot fi aplicate pe materialul românesc) și apoi cu o *creație* de instrumente conceptuale de analiză: prelucrarea materialului românesc brut, crearea de metode adecvate (gândirea în cerc), dar și de erudiție și cunoaștere a marilor momente care au produs „filosofia mare” în gândirea europeană. Dacă sintetizăm toate aceste date, constatăm că Noica, prin acest concept de „filosofie românească”, dorea să forjeze o nouă *conștiință filosofică*, clădită pe alte date decât cele de natură europocentrică. Activitatea aceasta de pionierat filosofic va fi întregită în filosofia sa de maturitate. Elaborarea unei noi logici, în lucrarea *Scrisori despre logica lui Hermes*, probabil aici își află izvorul, în configurația acestui ideal de factură metodologică.

Cel din urmă înțeles al conceptului „filosofie românească” este doar prefigurată de Noica în expresia, nelămurită conceptual, ci doar exemplificată, de „filosofie mare”. Noica invocă permanent filosofia greacă a ființei și filosofia germană a spiritului, modele incontestabile de excelență filosofică. Toate celelalte popoare, nici chiar francez sau englez, nu se ridică la înălțimea așteptărilor filosofice ale lui Noica. Plecând de la aceste premise, ideea de „filosofie românească” e pentru Noica o *aspirație* către filosofia cu majusculă, către modelul grecesc și/sau german. Dacă sensul metodologic al „filosofiei românești” are în vedere voința individuală de a crea filosofie – de pe poziția condiției ontologice de român –, acest din urmă sens se referă la *resursele impersonale* ale spiritualității românești. Aici nu mai sunt interogați indivizii, purtătorii creației istorice românești, dorința și putința lor de a se afirma, ca români, în filosofie, ci *posibilitatea* întregii culturi românești de a produce filosofie mare.

Este spiritualitatea românească capabilă de o „filosofie mare”? Putem bănuși că Noica își adresa sieși această întrebare, gândindu-se la sine și la visurile sale filosofice de a cânta în taraf cu cei mari: „Sunt un biet scripcar filosofic care n-are decât un merit: acela de a nu se sfii de a intra în taraful celor mari, prefăcându-se că și el cântă în orchestră.”⁴³³

⁴³³ Sanda Stolojan, *Sub semnul depărtării. Corespondența Constantin Noica* – Sanda Stolojan, Prefață de Matei Cazacu, București, Editura Humanitas, 2006, p. 137.

**EDITAT CU SPRIJINUL AUTORITĂȚII NAȚIONALE
PENTRU CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ**