CONSTANTIN NOICA ŞI TUDOR VIANU: DESPRE ÎNĂLȚIMEA ŞI ADÂNCIMEA IDEII

ANA BAZAC
Profesor universitar doctor
Universitatea Politehnică din Bucureşti

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

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

AVERTISMENT

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

Ei bine, ideea nu este o descriere a obiectului, ci o relație de judecată între noțiuni, acestea însele fiind ale intelectului[1]: ideea este rezultatul rațiunii şi, în fond, rostul acesteia, ca şi temeiul acțiunii. Ea este construită de om şi are, în acest fel, funcția de scop şi model[2]. Ideea este, astfel, *ab initio* înaltă[3] şi, astfel, profundă. Dar, dacă este aşa, atunci avem o responsabilitate față de idei – întrucât există deja un patrimoniu universal de idei cu care lucrăm -, adică față de rațiunea umană şi de capacitatea noastră de a judeca.

IDEEA

Să definim termenul criteriu al analizei. Ideea este *imaginea judecată* asupra lucrurilor, nu copia acestora ca atare[4] – ci legarea mai multor concepte, raționarea asupra lor, evaluarea raționamentelor (totdeauna relativă, fireşte, dar certă în cadrul dat şi constituindu-se în criteriu al altor judecăți). Fiecare idee este o concluzie a analizei efectuate asupra şi cu ajutorul conceptelor. Ideea este semnul şi rezultatul rațiunii, al *logos*-ului.

---

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

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

[3] KANT, *ibidem*, p. 292-293: „rațiunea noastră se ridică în mod natural la cunoştințe care merg cu mult mai departe decât poate să-i corespundă cândva un obiect pe care-l poate da experiența, dar care totuşi îşi au realitatea lor şi nu sunt nicidecum simple himere".

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

Conceptul de idee – atât în varianta de *eidos*[1], cât şi în aceea de *idea* – a avut drept prim înțeles pe cel de aparență a lucrurilor, de ceea ce se vede la ele. Dar, deoarece „obiectul simțurilor este ceea ce nu durează niciodată"[2], gânditorii au căutat să descopere ce este permanent, comun, specific lucrurilor asemănătoare. Din practica meşteşugarilor, ei au reținut aspectul prototipului[3]; omul însuşi, evident superior celorlalte ființe, trebuia să aibă o formă nemuritoare; cunoaşterea implica sesizarea generalului, care – fiind aşa de uşor făcută de către oameni obişnuiți, doar prin folosirea cuvintelor – trebuie să fi fost „implementată" anterior în conştiințe (în suflet)[4]. Toate acestea, însă, (prototipul, forma, generalul din cuvinte) au căpătat numele de *idee*, căci ce era mai constant decât cuvântul care surprinde fenomenul (comparând, sesizând funcții asemănătoare ale lucrurilor dar şi modul în care se reflectă în minte această situație a varietății şi schimbării): de aceea s-a putut ca numele de idee (*ἰδέα*) să fie, în acelaşi timp – adică intenționând totuşi să desemneze aspecte diferite, deşi legate între ele şi foarte asemănătoare – şi „formă (*εἶδος*), gen (*γένος*), model (*παράδειγμα*), principiu (*ἀρχή*) şi cauză (*αἴτιον*)"[5].

Ideea nu este, deci, conceptul – comun sau ştiințific – al lucrurilor, ci combinarea şi judecarea acestora[6].

---

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

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

[3] PLATON, „Cratylos", în Platon, *Opere*, III, Ediție îngrijită de Petru Creția, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1978, 389-390, pp. 259-261.

[4] PLATON, „Phaidon", în Platon, *Opere*, IV, Ediție îngrijită de Petru Creția, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1983, 73-80, p. 73-86; „Menon", în Platon, *Opere*, II, Ediție îngrijită de Petru Creția, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1976, 81a-81d, pp. 387-388.

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

[6] Vezi şi re-amintirea faptului la Cicero, *Despre supremul bine şi supremul rău* (45 î. C.), C.), Traducere, studiu introductiv, notițe introductive şi note de Gheorghe Ceauşescu, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi enciclopedică, 1983, 83, p. 214: „ca şi în

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

---

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

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

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

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

noi, în care oamenii resimt satisfacția de a fi putut împărtăşi tocmai intențiile lor, în care, dimpotrivă, cuvintele şterg imagini anterioare şi convingeri[1] – a generat şi cunoştința lor pe care s-a clădit filosofia greacă: cunoştința a fost că tocmai conținutul unic şi multiplu totodată, dădător de siguranță a fixării şi, în acelaşi timp, de visare a posibilității, acest conținut, deci, este unit cu forma (sunetul, exprimarea scrisă) în *logos*[2]. Iar *logos*-ul este *rațiunea*: nu simpla – nu este defel simplă, desigur – inferență logică prin care putem să legăm lucrurile apropiate pentru a nu ne rătăci printre ele, ci căutarea sensurilor unitare ale existenței şi ale rostului nostru.

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

---

[1] Ludwig WITTGENSTEIN, *Cercetări filosofice* (1953), Traducere din germană de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta, în colaborare cu Adrian-Paul Iliescu, Studiu introductiv de Adrian-Paul Iliescu, Bucureşti, Humanitas, 2004, § 415, p. 260 arăta: toate astea sunt „observații privitoare la istoria naturală a omului...constatări care n-au fost puse la îndoială de nimeni şi care scapă atenției doar pentru că sunt permanent în fața ochilor noştri".

[2] Originea termenului de *logos* este, se pare, socoteala asupra lucrurilor – operație ce implica relaționare socială. Mai mult, era vorba de socoteala publică (distribuind/repartizînd, reunind, strîngînd, alegînd) – inclusiv aceea prin care oamenii trebuiau să contribuie la avuția/trezoreria publică, deci prin care cei care socoteau această avuție aveau dreptul să impună o lege care obliga cetățenii să contribuie la avuția publică (*logos*-ul ca strămoş al fiscului!) – şi, de aici, *logos*-ul însemna şi măsură a ceea ce ai: nu numai din punct de vedere material, ci şi ca valoare pe care ți-o dădeau ceilalți, ca stimă şi considerație. De aici, *logos*-ul a semnificat (şi nu doar pentru că a fost însuşit în matematică) relație, corespondență, raportare, dar şi explicare, pretext, bază, după cum şi declarare a teoriei, argumentare, rezonabilitate, lege, principiu, desfăşurare rațională.
Dar vezi şi Kazimierz Mrówka, „Le concept de Logos chez Héraclite. L'analyse du Fragment B1", *Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 9, 2008, p. 35-46/ http://international-journal-of-axiology.net/articole/nr9/art4.pdf, unde se relevă sensul inițial al *logos* = cuvânt/vorbă, drept cuvânt prefăcut (legat de abilitatea de a prezenta argumente, deci de a prezenta o poziție, şi nu lucruri veridice, aşa cum stau ele în realitate). Se pare că doar apoi termenul de *logos* a semnificat judecată dreaptă, căutînd adevărul.

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

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

TUDOR VIANU: ADÂNCIMEA FILOSOFICĂ

Într-un studiu uitat din 1938[1], Tudor Vianu a pus problema că acest obiectiv însuşi, adevărul, este şi poate fi urmărit pe planuri şi în direcții diferite. Dacă filosofia – deci şi adevărul – este/sunt pătrunderea spre sensuri ale existenței greu de sesizat, dar numai aceste sensuri legitimează filosofia şi dau greutate adevărului, atunci contează cum are loc chiar sesizarea sensurilor.

Pe de o parte, filosofii s-au preocupat de psihologia înțelegerii, sau a inteligenței. Din acest punct de vedere, Francis Bacon[2] a arătat că oamenii şi-au manifestat perspicacitatea fiind sensibili în mod deosebit fie la diferențele dintre lucruri (*genia discursiva*), fie la asemănările dintre acestea (*genia acuta*)[3]. La fel, Kant a făcut diferența[4] între spirit sau ingeniozitate (*Witz*),

---

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

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

[3] *Ibidem*, I, LV

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

sagacitate şi geniu. Spiritul uneşte reprezentări diferite care, după legea asociației de idei sunt foarte îndepărtate unele de altele[1]. Sagacitatea este capacitatea de a scoate la iveală înțelesul adânc şi profunzimea, nu în afară de frământări ale sufletului care constau, în fond, în melancolie (*Tiefsinn*). Pe când originalitatea imaginației, „când concordă cu conceptele, se numeşte geniu; când nu accede la această concordanță se vorbeşte de exaltarea spiritului"[2]. (Noi redăm termenul de gândire chiar prin cel de simț sau sens, spunând că într-o expresie sau alta se află un sens bogat sau profund, dar aceasta deoarece imaginația conferă realitate conceptelor – prin analogia cu intuițiile[3].)

Rememorându-i pe Bacon şi pe Kant, merită să reținem şi etimologia cuvintelor luate în seamă aici. În realitate, este vorba despre perspicacitate, şi nu sagacitate, după cum, desigur, plecăm de la ingeniozitate. Verbul originar este cel de *ingeno -ere -ui –itum*, ceea ce înseamnă a întipări din naştere, *ingenium –ii*, fiind (din grecescul *γένος*) natură, fel, gen, dispoziție firească, spirit, capacitate. Dacă *ingenero –are* este a sădi plante tinere sau a întipări ceva în mintea cuiva, *ingeniatus -a -um* este înzestrat, cu calități înnăscute, iar *ingeniosus –a-um* – potrivit, inteligent, spiritual. Pe de altă parte, deşi *saga –ae*, înseamnă vrăjitoare, *sagacitas –atis* a însemnat întâi ascuțimea mirosului şi doar apoi, generalizând, agerime a simțurilor şi putere de pătrundere[4]. Pe când *perspicio –ere-exi-ectum* vine de la simțul văzului, superior celui al mirosului şi mai legat de capacități omeneşti superioare. De la a vedea, a observa, a recunoaşte, verbul semnifică şi a cerceta cu atenție, a examina, în timp ce *perspicientia-ae* înseamnă cunoaştere temeinică şi perspicacitate, capacitatea de a cunoaşte temeinic.

---

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

[2] *Ibidem*, p. 111.

[3] *Ibidem*, p. 107.

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

În aceeaşi perspectivă de psihologie a inteligenței, în afară de Bacon şi Kant, Tudor Vianu a amintit romanticii germani, între care doar Jean Paul Richter a distins între spirit, ascuțime şi adâncime, ca facultățile rațiunii care recunosc asemănările, deosebirile şi identitatea de profunzime între lucruri. De la acesta, termenul de adâncime a trecut la psihologi mai noi: W. Wolkman, în 1875-76[1] îl definea drept capacitatea de a pătrunde în conținutul reprezentărilor pentru a găsi termenul mediu, greu de aflat.

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

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

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

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

---

[1] Citat de Vianu la p. 62.
[2] Tudor VIANU, „Adâncimea filosofică”, p. 63.
[3] Tudor VIANU, „Adâncimea filosofică”, p. 65.

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

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

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

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

---

[1] *Idem.*

[2] *Ibidem*, p. 66.

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

[4] Tudor VIANU, „Adâncimea filosofică", p. 68.

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

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

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

Dincolo de concentrarea asupra ideii filosofice – a cărei natură implică plonjarea în adâncimea lucrurilor şi zborul în înaltul dezideratelor umane[6] – Tudor Vianu ne-a avertizat că ideea (care, încă o dată, nu este sinonimă cu noțiunea, cu conceptul) *tinde*: să dea sensuri noi despre lume, deci să îmbogățească datul, prin îmbogățirea datului intelectual. Ideea nu este

---

[1] *Idem.*

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

[3] *Ibidem*, p. 69.

[4] *Ibidem*, p. 70.

[5] *Idem.*

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

vorbărie: ea respiră sinceritate şi astfel, poate „involuntar", sugerează când se încalcă onestitatea în desfăşurarea gîndirii.

CONSTANTIN NOICA: ADÂNCIMEA IDEII

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

1) Înainte de toate, deoarece „doar prin filosofie ieşi din teorie", pentru că filosofia „te readuce în inima concretului"[1], se pune întrebarea ce face filosofia pentru a fi caracterizată astfel. Ea este o depăşire a interesului abstract al ştiințelor – manifestat prin conceptele ştiințifice[2] – pentru lucruri, oricât de profunde; ea este o legare a tuturor acestora, în lumina, desigur, a înțelegerii mai bune a planului real şi a conceptelor aferente acestei înțelegeri, dar pentru a depăşi perspectiva fragmentată asupra existenței, pentru a surprinde din ce în ce mai profund sensurile ființei. Filosofia urmăreşte adevărul, în timp ce ştiințele – cultul exactității[3].

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

---

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

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

[3] Constantin NOICA, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Şase maladii ale spiritului contemporan*, Bucureşti, Editura Univers, 1978, p. 131.

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

Ea este „*conştiința* devenirii întru ființă”[1], este surprinderea explicită a unității *dialectice* a devenirii şi a ființei, adică a ceea ce este (*ontos*), aşa cum s-a căznit gândirea omului s-o conceapă: aventura conştiinței nu se află defel în contradicție cu devenirea şi cu ființa ci, dimpotrivă, sunt integrate. Reflecția asupra meandrelor acestei integrări este substanța filosofiei care, iată, *nu poate rupe ontologia de gnoseologie*: deoarece numai prin rațiune, adică în conştiința conştientă, se identifică „ființa de integrare – în speță, sfera umană”[2]. Filosofia este, astfel, *ontologie.* Este conexarea întrebărilor[3] despre aceste sensuri ale ființei pornind de la/ ne-ocolind schimbările de la nivelul real concret. Realul, să nu uităm, este, desigur, rațiunea ultimă, temeiul întrebărilor[4], dar *ideile* filosofice despre acest real[5] sunt ontologia, adică rațiunea temeiului.

2) Ideile filosofice – dacă cel care le emite nu este histrion sau lăutar – sunt, în substanța lor[6], adânci. Noica s-a referit la Nietzsche, care a evidențiat că „Grecii erau superficiali, din adâncime”[7]. De la ei se poate în acelaşi timp urca şi reface traiectoria spre adânc. Este reamintirea ființei[8] (Heidegger începând *Sein und Zeit* tocmai cu reproşul pentru uitarea ființei de către

---

[1] Constantin NOICA, *Devenirea întru ființă – vol. I Încercare asupra filosofiei tradiționale, vol. II. Tratat de ontologie*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi enciclopedică, 1981, p. 11.

[2] *Ibidem*, p. 138.

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

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

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

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

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

[8] Vezi şi excepționala analiză a Laurei Pamfil, *Noica necunoscut. De la uitarea ființei la reamintirea e*i, Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof, Casa Cărții de Ştiință, 2007.

dogma filosofică[1]), adică a spiritului uman – singurul deocamdată capabil să înțeleagă existența în toate ipostazele acesteia (inclusiv în aceea de negație şi de alteritate, de anti-ființă) – ca individual-determinații-general. Trecând mereu de la individual la general şi invers, Noica a evidențiat adâncimea lucrurilor – adică, întâi, a ideilor despre ele, adică, astfel, a multiplei adâncimi.

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

Modelele umane – ca modele de maladii ale spiritului uman – sunt fiul risipitor şi fratele acestuia[8]. Fiul risipitor reprezintă însuşirea hazardului în afara legii şi comportamentul supus acestui hazard; fratele fiului risipitor reprezintă subordonarea asumată față de lege, ca reprezentând vechiul ideal

---

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

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

[3] *Idem*.

[4] *Ibidem*, p. 14.

[5] *Ibidem*, p. 57.

[6] *Ibidem*, p. 63.

[7] *Ibidem*, p. 134.

[8] Vezi şi Constantin Noica, *Jurnal filosofic* (1944), Bucureşti, Humanitas, 1990, pp. 10, 19, 37, 98, 101-102, 112, 122.

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

Şi atunci este posibil ca oamenii să dorească schimbarea ordinii culturale[2] strâmbe – marcată de dezordinea individualului – dar este posibil ca determinațiile pe care le pun să fie calpe, „simili-determinații”, întocmai coifului de carton al lui Don Quijote”[3], sau a non-determinațiilor care anulează orice sens al gândirii şi acțiunii.

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

Maladiile luciditații – refuzul determinațiilor, adică rezistența pasivă[5], sau bucuria înfrângerii (ca la stoici), sau refuzul generalului (sau a refuzului deoarece acest general însuşi este bolnav, ca cel specific societății de consum, o maladie a civilizației) – desființează neprevăzutul lumii, tocmai ceea ce provoacă şi este terenul ființei: „şi cunoaşterea tinde să se videze de noutate, sau vine – ca filosofia banală – să explice perfect, în fața câte unei noutăți,

---

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

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

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

[4] *Ibidem*, p. 80.

[5] *Ibidem*, p. 83.

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

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

De ce sunt, totuşi, acestea, maladii? Deoarece „adevărul însuşi" nu se întoarce asupra realului individual ci „se cere cultivat pentru el însuşi": fiind fie clipa cea repede a individualului, fie un general de „lume ideală", „de laborator"[4]. Este vorba, deci, de traiectorii unilaterale de cunoaştere şi acțiune: aceste unilateralizări constituie maladiile culturii şi civilizației. Adevărul nu este „prea sus"/ prea înalt sau „prea jos"/ prea în adânc, ci cumva separat de viața care este un întreg[5]. De aceea, deşi din maladii apar direcții interesante şi fertile, căci „excesul"[6] pe care-l reprezintă cultura, adică prea-plinul său este un teren al creației culturale – sau, pur şi simplu, un dat pentru evoluții ulterioare –, adevărul care rezultă din ele este ciuntit. Viața merge mai departe, fireşte, şi se reazemă şi pe adevărurile existente, deşi ciuntite. Dar cunoaşterea, şi cunoaşterea filosofică, trebuie să includă în ele că aceste adevăruri sunt ciuntite şi că trebuie să le depăşească. Această hotărâre în sine nu este garanția unui adevăr mai deschis întregului, dar este *sine qua non* pentru acesta.

---

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

[2] *Ibidem*, p. 103.

[3] *Ibidem*, p. 108.

[4] *Ibidem*, p. 109.

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

[6] Constantin NOICA, *Mathesis sau bucuriile simple*, Bucureşti, Fundația pentru literatură şi artă „Regele Carol II", 1934, p. 18 şi 24.

(Iar aici, este cazul să contrapunem analiza asupra lui Kant din *Mathesis sau bucuriile simple*, de când Noica avea 25 de ani, celei de bătrânețe, din *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Şase maladii ale spiritului contemporan*. În prima, formalismul eticii lui Kant a fost valorizat drept o formă eroică a culturii care impune omului standarde înalte împotriva egoismului simplei deveniri naturale[1]. În a doua, schematismul moral al lui Kant a fost descompus din punctul de vedere al consecințelor posibile: iar o consecință a fost lipsa individualului[2], în timp ce alta, deşi a deschis „posibilurile" (şi nu posibilitățile, „căci posibilități are doar individualul"[3]) prin punerea generalului, a insistat pe gândirea critică şi disociativă ce separă, inclusiv generalul de individual, în loc să le comaseze: Kant a propus „doar exercițiul legii"[4], şi nu – ca, mai târziu, Sartre – inovarea legilor din creația individului. individului. Aşa este, dar este important ce fel de schematism se propune – în numele generalului, sau în numele individualului, după cum în numele unui general creator sau, dimpotrivă, ştirbit, sau în numele unui individual bogat şi creator sau al unuia sărac şi sărăcit. Or Kant a vorbit în numele unui general creator – iluzionându-se, desigur, asupra acestuia[5], dar contrapunându-l întâmplătorului dezordonat al individualului[6] (ce se va manifesta copios în societatea de consum criticată de Noica[7]). De aceea, deşi

---

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

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

[3] *Ibidem*, p. 110.

[4] *Ibidem*, p. 112.

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

[6] Constantin NOICA, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Şase maladii ale spiritului contemporan*, p. 113: „cum să mai vrei fapta pură şi simplă, în anii aceştia ai lucidității, când ai văzut toate strâmbătățile lumii, ca şi pe cele proprii?"

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

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

Aşadar, este cazul să tragem concluzia evidențiată chiar de Noica. Ideile sunt adânci şi, în acelaşi timp, urcă spre înălțimi, reprezentând ființa omului, totalitatea sa în permanență *in statu nascendi*, ce caută să se realizeze – şi, astfel, să se desăvârşească –, ce se schimbă, se neagă, se reduce la direcții unilaterale, se depăşeşte, se re-gândeşte sub mereu noile câmpuri logice permise de devenirea conştientă întru ființă. Ideea este, în fond, libertatea. „Libertatea alcătuieşte un câmp al determinațiilor"[2].

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

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

---

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

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

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

[1] *Ibidem*, p. 113.

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

[3] *Ibidem*, p. 116.

[4] *Idem*.

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

Dacă este, însă, aşa, problemele sunt chiar mai complicate decât acelea din registrul clasic al libertății umane față de o necesitate. Căci există mai multe straturi de existență, mai multe straturi de general (sau mai multe criterii de general), iar ideile se manifestă în funcție de diferitele straturi de general: „libertatea unei conştiințe poate cădea în conflict cu a celeilalte...Fratele fiului risipitor ştie bine că face ce trebuie în numele generalului (al spiritului de familie[3]) pe care l-a respectat şi înăuntrul căruia şi-a dat tot felul de libertăți adevărate, nu iluzorii ca fiul risipitor. Dar tatăl lor îşi ia îngăduința să dea altă interpretare aceluiaşi general, spiritului de familie, aducând iertarea către fiu în locul pedepsirii lui...iar atunci fratele se trage îndărăt şi se împietreşte, dezamăgit fiind de legea sa în interpretarea tatălui. (iar) Poate că abia acum fiul, întors acasă şi reintrat în ordinea legii, va şti să-şi dea o formă superioară de libertate"[4].

Acest citat este de maximă importanță. Căci: 1) chiar acelaşi criteriu, acelaşi general, poate fi interpretat diferit, de pe poziții diferite[5], 2) în acest caz, criteriul se transformă, în fond, 3) dar, şi Noica doar a lăsat deschisă cercetarea, există, astfel, mai multe generaluri în acelaşi cadru spațio-temporal, de unde multiplicarea fiilor risipitori şi a fraților şi taților lor. Iar aceasta înseamnă complexitatea şi ciocnirea maladiilor conştiinței: iar dacă asupra acestor maladii comandă o logică exterioară culturii, lucrurile se agravează: „generalul ar pierde atunci...orice capacitate modelatoare, având, cu realitățile individuale de sub el, nu raportul viu de la legea intimă la

---

[1] *Ibidem*, pp. 116, 117.

[2] *Ibidem*, p. 117.

[3] Sau al celui de clan, de grup, de „cerc interior" (Orwell).

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

[5] Ceea ce legitimează sociologia şi psihologia actului de creație şi a actului de cunoaştere în general.

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

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

Acest general simili nu mai este decât o idee fals înaltă: mai degrabă, el devine un simulacru ce ridică profunzimea ne-ideatică la rangul de temei indiscutabil. Mersul gândirii acum nu mai merge în sus, către idealuri cu funcții modelatoare tocmai pentru că sunt internalizate în conştiințe, ci în jos, la „maladia sclavului uman care a uitat de orice stăpân, până şi de cel lăuntric"[3] (*acatholia*). Ideea generală există, fireşte, dar este golită de sens prin faptul că nu mai are nici un rost: în locul său este generalul gol, nemişcat. Dar asta duce şi la golirea de sens a individualului: individul nu mai propune nimic din forța minții şi creației sale, a pasiunii sale, ci se conformează generalului gol, mimând o viață ale cărei alegeri ar fi ordonate de ideile generale. Dimpotrivă, se uită când în sus – unde există însă doar generalul simulacru – când în jos – unde există vulgarul întâmplător şi lipsit de semnificație umană[4]. Iar lipsa înălțimii şi a adâncimii gândului duce la

---

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

[2] *Idem.*

[3] *Ibidem*, p. 16.

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

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

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

Psihologic, această situație se explică prin faptul că „omul nu întârzie de-a binelea în desfătarea delimitărilor pe care le poate el da sau le pot avea sensurile generale”[4]: deoarece nu e înțelept, căci „înțelepciunea de viață înseamnă consimțirea la viață”[5]. Iar asta are şi consecințe benigne sub un aspect: în artă, de exemplu[6], după cum, însă, urmările maligne nu sunt de ignorat: „totul sucombă în infinitatea proastă a cazurilor particulare...(acestea formând) o universală *contingență* pentru realități şi viețile noastre”[7]. Contingentul nu este echivalent cu posibilul, ci „*închide*, concentrând determinațiile asupra unei situații particulare”[8].

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

---

[1] *Ibidem*, p. 21.

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

[3] *Ibidem*, p. 134 şi 135.

[4] *Ibidem*, p. 135.

[5] *Idem.*

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

[7] *Ibidem*, p. 137 şi 138.

[8] *Ibidem*, p. 138.

[9] *Ibidem*, p. 141.

ruşinoase, de îndepărtate, încât alinierea şi re-alinierea în orizontul imediatității particularului par singurele soluții inteligente. Dar nu raționale, nu legate de *logos*. Justiția acestui orizont este doar „o *practică* bună şi consfințită de tradiție...sprijinindu-se pe cazuri în loc de principii”[1], iar această practică şi această „tradiție” nu sunt niciodată puse în discuție: „pe plan moral şi social, un fel de respect mutual ca „lasă-mă să te las”, adică să te las şi eu în pace”[2], în numele unei dereglate demnități personale orgolioase[3].

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

ÎN LOC DE ÎNCHEIERE

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

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

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

---

[1] *Idem.*

[2] *Ibidem*, p. 142.

[3] *Ibidem*, p. 143.

[4] *Idem.*

făcând față provocărilor noi şi vechi totodată, spre acelaşi lucru: „activitatea spiritului e „pornire spre altceva""[1].

Aceasta înseamnă a avea „răspundere în idee față de tot, față de abaterile şi împlinirile omului, față de buruienile fără rost ale firii, sau față de ființele raționale din cosmos încă nedescoperite". Şi astfel dă filosofia „naivitatea secundă" a spiritului: naivitatea de primă instanță a rezolvat-o ştiința, pe când a voi *sensurile* imediatului şi obişnuitului (căci neobişnuitul este obiectul ştiinței) înseamnă a voi scoaterea omului dintr-un somn secund[2].

BIBLIOGRAFIE

ab ARNIM, Jacobus, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol. Lipsiae, Taubner, ed. a II-a, 1921-1924, aici: II, 862 şi II, 65, reprodus în *Filosofia limbajului din antichitate până în secolul al XVIII-lea*, în texte şi studii, Bucureşti, Universitatea din Bucureşti, 1983

BACHELARD, Gaston, *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Librairie José Corti, 1943

BACON, Francis, *Novum Organum sive indicia vera de interpretatione naturae*, în Bacon, Morus, Hobbes, Locke, *Texte filosofice*, Bucureşti, ESLSD, 1951

BAZAC, Ana, „Explicația ultimă în studiul societății", *Noema*, nr. VII, 2008

CICERO, *Despre supremul bine şi supremul rău*, Trad., studiu introd., notițe introductive, note de Ghe. Ceauşescu, Buc., Editura Ştiințifică şi enciclopedică, 1983

LAERTIOS, Diogenes, *Despre viețile şi doctrinele filosofilor* (sec. III e.n.), trad. din limba greacă de C. I. Balmuş, studiu introductiv şi comentarii de Aram M. Frenkian, Bucureşti, Editura Academiei RPR, 1963

FLORIAN, Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, volumul I, Bucureşti, Editura Eminescu, 1983

HARRIS, James, *Hermès ou recherches philosophiques sur la grammaire universelle* (1751), Paris, Messidor, an IV

HEIDEGGER, Martin, *Ființă şi timp* (1927), Traducere din germană de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Bucureşti, Humanitas, 2006

JOJA, Athanase, „Prolégomènes au statut des entités abstraites", *Noesis*, 1, 1973

KANT, Immanuel, *Critica rațiunii pure* (1781), Traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Studiu introductiv, glosar kantian şi indice de nume proprii de Nicolae Bagdasar, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1969

---

[1] Constantin Noica, *Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou*, Bucureşti, „Bucovina", I.E. Torouțiu, 1940, p. 318.

[2] Constantin Noica, *Douăzeci şi şapte trepte ale realului*, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1969, p. 8.

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

KANT, Emmanuel, *Opus postumum* (Textes choisis et traduits par Jean Gibelin), Paris, Libr. Philosophique J. Vrin, 1950

LEIBNIZ, G. W., „Nouveaux Essais sur l'entendement humain" (1764), Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophische Schriften, Nouveaux Essais*, Akademie Verlag, 2006

LIICEANU, Gabriel, *Jurnalul de la Păltiniş*, Bucureşti, Humanitas, 1991

MILITARU, Ion, *Constantin Noica şi critica Occidentului. O filosofie a istoriei la Constantin Noica*, Bucureşti, Cartea Românească, 2001

MROWKA, Kazimierz, „Le concept de Logos chez Héraclite. L'analyse du Fragment B1", *Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 9, 2008

NOICA, Constantin, *Mathesis sau bucuriile simple*, Bucureşti, Fundația pentru literatură şi artă „Regele Carol II", 1934

NOICA, Constantin, *Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou*, Bucureşti, „Bucovina", I.E. Torouțiu, 1940

NOICA, C., *Douăzeci şi şapte trepte ale realului*, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1969

NOICA, Constantin, „Interpretare la *Menon*", în Platon, *Opere*, II, Ediție îngrijită de Petru Creția, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1976

NOICA, Constantin, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Şase maladii ale spiritului contemporan*, Bucureşti, Editura Univers, 1978

NOICA, Constantin, *Devenirea întru ființă – vol. I Încercare asupra filosofiei tradiționale, vol. II. Tratat de ontologie*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi enciclopedică, 1981

NOICA, Constantin, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, Bucureşti, Univers, 1984

NOICA, Constantin, *Jurnal filosofic* (1944), Bucureşti, Humanitas, 1990

NOICA, Constantin, „Modelul Cantemir în cultura noastră sau Memoriu către Cel de sus asupra situației spiritului în cele trei țări româneşti" (1973), Constantin Noica, *Despre lăutărism*, Bucureşti, Humanitas, 2007

PAMFIL, Laura, *Noica necunoscut. De la uitarea ființei la reamintirea e*i, Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof, Casa Cărții de Ştiință, 2007.

PLATON, „Cratylos", în Platon, *Opere*, III, Ediție îngrijită de Petru Creția, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1978

PLATON, „Menon", în Platon, *Opere*, II, Ediție îngrijită de Petru Creția, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1976

PLATON, „Phaidon", în Platon, *Opere*, IV, Ediție îngrijită de Petru Creția, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1983

VIANU, Tudor, „Adâncimea filosofică", *Viața Românească*, 1, ianuarie 1938

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Cercetări filosofice* (1953), Traducere din germană de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta, în colaborare cu Adrian-Paul Iliescu, Studiu introductiv de Adrian-Paul Iliescu, Bucureşti, Humanitas, 2004.