



GEOMETRIE ȘI METAFIZICĂ

Exemplaritatea figurii cercului pentru filosofie

Laura Pamfil

TEXT

équivalences

arguments

2.2003



EDITION: M. DIACONU, A. REZUŞ & S. VIERU (eds.)
© 2003 ARGUMENTS [L^AT_EX₂_ε-EDITION]
© 2003 LAURA PAMFIL (Bucharest, Romania) [TEXT]
© 2003 SALVADOR DALÍ ESTATE [LOGO Salvador Dalí: *Centaure*]
© 2001 DINU LAZĂR (Bucharest, Romania) [PHOTO C. *Noica*]
© 2003 ÉQUIVALENCES [PDFL^AT_EX – HYPERSCREEN]

THIS ELECTRONIC EDITION IS A **non-profit** PUBLICATION
PRODUCED BY PDF_TE_X 14.H &
CREATED BY L^AT_EX₂_ε with HYPERREF & HYPERSCREEN

PDF_TE_X14.H © 2001 HÂN THÉ THÀNH
L^AT_EX₂_ε © 1993–2001 THE L^AT_EX₃ PROJECT TEAM *et al.*
HYPERREF © 1995–2001 SEBASTIAN RAHTZ
HYPERSCREEN © 2001–2002 ADRIAN REZUŞ [based on PDFSCREEN]
PDFSCREEN © 1999–2001 C. V. RADHAKRISHNAN

TYPESET BY BABEL [GREEK_TE_X] in *Kerkis* [Adobe TYPE 1]
Kerkis © 2002 Department of Mathematics, University of the Ægæan
PRINTED IN THE NETHERLANDS – 8TH DECEMBER 2003





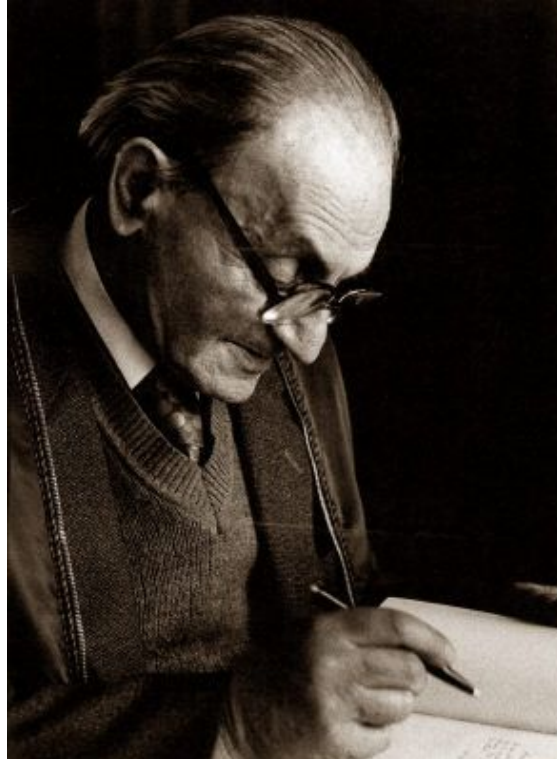
Laura Pamfil

GEOMETRIE ȘI METAFIZICĂ

Exemplaritatea figuri cerului pentru filosofie

București

2003






Geometrie și metafizică

*Exemplaritatea figurii cercului pentru filosofie*⁰

⁰This paper is a preliminary report of work in progress for a PhD Dissertation on *Tradition and Originality in the Ontology of Constantin Noica* (University of Bucharest, promotor: Prof. Dr. Gabriel Liiceanu). Laura Pamfil (b. 1975, in Bucharest) studied philosophy at the University of Bucharest (*lic. phil.* 1998, with a thesis on the reception of Heidegger in France), and is currently preparing a PhD dissertation on Constantin Noica (research grant at the *New Europe College*, 2001–2002, etc.) Editor at the Publishing House *Humanitas*, Bucharest, during 1998–2001. Her publications include research papers (on C. Noica, mainly), and a translation of Michel Haar's monograph *Heidegger et l'essence de l'homme* (Humanitas, Bucharest 2003), in Romanian.



«Wenn im Unendlichen dasselbe / Sich wiederholend ewig fließt...»¹

(Goethe)

«Esența matematicilor stă în libertatea lor.»

(Cantor)

Omul este o ființă legată de cer. Stă în natura mea celestă să mă ridic deasupra lumii desprinzându-mă de ea, stă în natura mea de om să mă destram în lume făcându-mă una cu ea. Fiind aproape de lume și totodată altceva decât ea, mă măsoar după cântarul unei libertăți care nu este de aici: cerul. Ca om, nu mă pot defini decât în spațiul deschis de natura mea celestă. Atunci când uit de înrudirea mea cu cerul, cad sub demnitatea speciei mele, sunt un om fără de lume, un om părăsit, singur. Ca om părăsit, pulsez în ritmul unui univers dezacordat, al cărui λόγος original s-a spart irevocabil în limbi naturale... Am pierdut demult familiaritatea cu această lume, de vreme ce în ea nu mai sălășluiește nici o putere ordonatoare, nici un λόγος care să ne țină pe amândoi într-o unitate...

¹«Când repetându-se, Același / Statornic curge-n infinit»... (*Faust*, «Prolog», traducere în română de Șt. A. Doinaș)




I. Singurătate și λόγος ordonator

Discursul de mai sus ar fi putut fi rostit, într-o carte precum *De caelo*. Încercare în jurul cunoașterii și a individului, de însuși omul noician, cel rupt de ascendența sa celestă prin sentința dată de savantul veacului al XIX-lea: «Nu există cer, cu atât mai puțin ceruri (...). Dar există ceva care îi ține locul și face posibilă iluzia. (...) Azurul cerului n-are defel mai multă existență decât bolta cerului.»² Din acest moment, cunoașterea trebuie să-și întoarcă privirea de la realitățile de tip ceresc – căci iată, acestea nu înseamnă mai nimic! – către alte zone, despre care știința pare să nu fi aflat prea multe... Rămas singur și lipsit de instanța divină care fereca de secole cele șapte bolți pitagoreice sau cele cincizeci și șase de stele ale uriașei (dar finitei) sfere aristotelice, omul noician cade pradă «infinitalui rău» al materiei, cantitativului sub orice formă s-ar înfățișa el și puterilor sale anonime: cosmosul, timpul și masele umane.

Căci într-adevăr, pe omul lui Noica îl sperie totul. Totul în universul sensibil pare să concure la copleșirea și umilirea sa: de la cele 300 000 de milioane de stele, câte a aflat că numără sistemul galactic, până la cei 220 000 de ani-lumină pe care știe că îi măsoară diametrul acestuia; de la cei 2 000 de milioane de ani, stabiliți de astronomi ca vârstă a sistemului solar (față de vechimea de numai 300 000 de ani a speciei umane!), până la cantitățile de ordin temporal și uman,

²C. Noica, *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și a individului*, Humanitas, 1993, p. 18-19.



ce înecă biata conștiință individuală în indistinția maselor³... Fiecare nouă descoperire științifică a modernității apare, pentru omul noician, ca un gest în plus de amenințare a conștiinței teoretice, în care se ivește sentimentul rău al călătoriei pe orbitele spațiului gol, infinit: «*L'éternel silence de ces espaces infinis m'effraie.*»⁴, pare să spună el, intimidat de toate aceste cifre, într-o cunoscută tonalitate pascaliană.

Așa se face că o carte precum *De caelo*, care începuse prin inventarierea unor concepții mitice despre cer, sfârșește cu găsirea unor moduri de «punere în ordine» și de rezistență în fața «tiraniei puterilor anonime». Este nevoie de un λόγος unificator, de o știință care să-l împace cu lumea și care să-i redea locul cuvenit în univers. Și, tot pascalian, forța recuperatoare este cea a conștiinței individuale. De data aceasta însă, împotriva lui Pascal care susținuse inutilitatea nobilei înzestrări a omului în fața infinității naturii («În întindere, universul mă cuprinde și mă înghite ca pe o nimica toată; prin gândire eu îl cuprind»⁵), Constantin Noica va situa din capul locului conștiința umană în afara ordinii naturale, afirmând că «...ea nu e mărime. În felul ei, nici nu este, nu este decât pentru sine - așa încât nimic n-o poate umili, afară de propriile ei neînțelegeri, de greșitul ei exercițiu.»⁶


Aceeași temă pascaliană a compensării finitudinii prin exercițiu reflexiv va fi reluată sub forma maladiei spirituale a acatholiei în *Șase maladii ale spiritului contemporan*. Aici, lumea anglo-saxonă se dovedește a fi una a refuzului oricărei ordini

³Cf. *De caelo*, p. 75-83.

⁴«Tăcerea eternă a acestor spații infinite mă înspăimântă», Blaise Pascal, *Pensées*, ed. Ernest Havet, vol. I, Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1887.

⁵B. Pascal, op. cit., 793, 348, ed. Brunschvicg.

⁶C. Noica, op. cit., p. 82.



generale și a substituirii adevărului cu exactitatea. Căci, în imposibilitatea recunoscută de a obține adevărul, tehnica, matematica, logica, cibernetica, în genere orice știință exactă devine singura onestitate posibilă a conștiinței. În lipsa lui Dumnezeu ca lege generală a lumii (căci «Dumnezeu a murit»), omul acatholic se va refugia în excesul de exactitate, această siguranță ultimă a gândului fiind unica formă de orgolioasă demnitate care i-a mai rămas⁷. Neputând stăpâni întregul, omul bolnav de acatholie hotărăște să stăpânească partea, siguranța părții vindecând, în cazul acesta, de nesiguranța întregului.


⁷În ordine practică, s-ar părea că din singurătatea absolută a omului în fața naturii nu rezultă atât principii de natură etică, cât atitudini de viață care ar putea face «să țină» universul cu infinitatea lui insensibilă și irațională laolaltă cu limitările și raționalitatea omului. Noica subscrie în această privință acelei pagini din gândirea chineză care urmărește treaptă cu treaptă «căderea» acatholicului de la principiile de ordine universală la cele ale ordinii în imediata sa proximitate, sub forma *self-control*-ului, a civilității, a demnității față de sine și ceilalți: «Cine pierde Tao rămâne cu virtutea; cine pierde virtutea rămâne cu iubirea de oameni; cine pierde iubirea de oameni rămâne cu justiția; cine pierde justiția rămâne cu politețea.» *Șase maladii ale spiritului contemporan*, Editura Univers, 1978, p. 141.



II. Cercul și imaginea plenitudinii lumii

Totuși, atitudinea prudentă a lumii anglo-saxone, purtând amprenta extremei onestități imprimată de premisa sceptică a cunoașterii, este una târzie, adusă la lumină de eșecurile și împlinirile științifice ale epocii moderne. Până la confirmarea «negrelor presimțiri» ale relativismului în cunoaștere, imaginea anticului și a medievalului despre infinitatea universului sensibil luase deja preponderent forma sferei celeste, însuflețită sau nu, a universului circular, geocentric sau heliocentric. Istoria cerului, singura care putea spune ceva despre plenitudinea acestei lumi, a adus cu sine în mod obsesiv imaginea reiterată și amplificată a cercului, schimbând de la o epocă la alta numai sistemul explicativ în care era integrată.

Se poate spune că această figură geometrică simplă, luată ca model inteligibil al lumii, străbate întreaga operă noiciană, de la sentimentul angoasei și al însingurării în fața spațiului cosmic (în *De caelo...*) până la elaborarea unei dialectici circulare care să lămurească modelul ființei și etapele devenirii ei (în *Devenirea întru ființă*). Alături de structura aluziv trinitară a ființei (I-D-G) și de hexagonul «mașinuței speculative» prin care Noica încearcă să interpreteze întreaga lume (acesta nefiind însă decât o dublare a celor trei termeni ai modelului ontologic), cercul este unul dintre cele mai importante «instrumente de lucru» care stau la baza operei filosofului român. Și dacă la nivelul lui *Seele* această schemă circulară are funcția de a integra omul în universul sensibil împăcându-l cu necuprinsul acestuia și cu propria condiție fragmentară, la nivelul lui *Geist* ea convertește finitul în infinit, oferind




modele de funcționare dialectică atât pentru devenirea întru devenire cât și pentru devenirea întru ființă.⁸ Aceasta este premisa pornind de la care urmărim în paginile de față dezvoltarea problematicii cercului până la reflectarea sa în conștiință sub forma dialecticii tematice, coborând totodată la sursele istorice care au alimentat acest model explicativ – întâi al lumii ca întreg, apoi al ființei.

Așadar, aruncând înainte de toate o privire «astronomică» asupra problematicii, vom spune: la început au fost cercurile telurice: Pământul și stelele fixe, cele care au generat sentimentul de singurătate și micime a omului în fața imensității unui spațiu gol, lipsit de înțeles. Ele sunt urmate, ca o consecință firească a nevoii de înzestrare cu sens și de găsim a unui *λόγος* ordonator, de cercurile celeste: încercări succesive de atașare a unei semnificații, întâi mitologică, apoi de ordin rațional, astfel încât întregul insensibil să poată fi pus în legătură cu partea sensibilă, limitată spațial și temporal – omul.

1. Cercurile telurice: Pământul și stelele fixe

Privirea către înaltul cerului dădea, în termenii astronomiei precopernicane, imaginea unui univers geocentric, Pământul fiind cercul privilegiat în jurul căruia se roteau cu umilință toate sferile lumilor nepopulate. Sentimentul infinității lumii sensibile, departe de a provoca intimidarea conștiinței cunoscătoare, îi entuziasma însă pe medievali care admirau *rerum magnitudo*, atribuită operei divinității... Nici

⁸Asupra distincțiilor spirit-suflet (*Geist-Seele*), transcendent-transcendental, rațiune-intelect, vom reveni mai târziu; menționăm deocamdată doar că ele polarizează întreaga desfășurare a ontologiei noiiciene, care pendulează permanent între aceste două planuri.



o incertitudine gnoseologică nu părea să întunece aceasta nestăvilită gratitudine în fața Creatorului atotputernic, nici un sentiment al zădărniceii nu tulbura bucuria descoperirii universului în toată perfecțiunea alcătuirii sale... Teoria geocentrică venea la timp pentru a-i asigura omului locul central în univers, satisfăcându-i astfel toate vanitățile...

Singura umbră care fisura relația individ-cosmos era cea a valorizărilor de tip moralizator ale *marginii față de centru*. Căci una dintre tendințele sistemului geocentric pare a fi fost tocmai aceea de a atribui însuși centrului calitatea dezonorantă de a fi cel mai îndepărtat punct de adevăratul Empireu al sferelor celeste. Pământul era adesea privit ca cel mai inertial și mai întunecat nucleu al materiei, sediul predilect al forțelor răului, Iadul însuși. Din punct de vedere spațial, Pământul era, la drept vorbind, «diavolocentric», aflat în totală opoziție cu materia eterată a cerului⁹. În acest spirit, un autor medieval pe nume John Wilkins, citat de Arthur Lovejoy, avea să noteze în anul 1640, împotriva sistemului copernican, argumentul dat de «...ticăloșia pământului nostru, pentru că el e făcut dintr-o materie mai murdară și mai josnică decât orice parte a lumii; și de aceea trebuie să fie situat în centru, care este partea cea mai rea și la cea mai mare distanță de acele corpuri pure, desăvârșite, cerurile.»¹⁰ Așa stând lucrurile, demnitatea centrului nu era salvată decât de faptul că, deși departe de lumile perfecte, totuși el rămânea singurul loc generator de suflete, singura parte a universului în care se petreceau lucruri cu adevărat dramatice și esențiale, ea funcționând ca un adevărat măr al discordiei

⁹Arthur O. Lovejoy, *Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, Humanitas, 1997, p. 87.

¹⁰A. Lovejoy, op. cit., loc cit.



între puterile divine și cele infernale...


2. Cercurile celeste: οὐρανός – κόσμος – ὅλον

Pentru desemnarea universului sensibil, grecii au folosit succesiv trei cuvinte: οὐρανός, κόσμος și ὅλον, razele lor semantice acoperindu-se însă numai parțial. Așa, de pildă, οὐρανός, prin care grecii înțelegeau cerul ca principiu germinativ, a fost folosit în context filosofic pentru prima dată de către Anaximandru (Diels, 12 A) pentru a postula divinitatea corpurilor cerești (el vorbea despre «infinitele οὐράνοι care sunt zei»), iar această viziune pare să fi stat la baza conceperii cerului nu ca o unitate omogenă, ci ca o pluralitate de sfere ce se rotesc în jurul Pământului purtând cu ele Soarele, Luna și celelalte planete, în timp ce stelele fixe sunt purtate de o sferă exterioară...¹¹ Aristotel, în *De caelo*, I, 278 b, va folosi același cuvânt pentru a numi astfel universul ca întreg, iar Platon, în dialogurile *Timaios* (28 b) și *Phaidros* (247 b) folosește ca sinonimi termenii οὐρανός și κόσμος¹².

La rândul său, cuvântul κόσμος a trecut și el printr-o serie de metamorfoze, fiind utilizat înainte de Heraclit cu sensul de «podoabă», «ornament», «aranjament», «construcție», «ordine politică și socială», «ordine» în general. După Diogenes Laertios, e posibil ca primul utilizator al acestui cuvânt cu înțelesul de «cer», «univers» (echivalent al lui οὐρανός) să fi fost Pitagora: «Mai departe ni se spune că el cel dintâi, a numit cerul univers și pământul o sferă, deși Theophrast

¹¹Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, Humanitas, 1997, p. 212.

¹²Fr. E. Peters, op. cit., loc cit.



pretinde că aceasta a făcut-o Parmenide, iar Zenon că a făcut-o Hesiod»¹³. Teoria pitagoreică considera universul un *κόσμος* în virtutea faptului că poate fi redus la proporții matematice (*ἀρμονία*), iar numărul (*ἀριθμός*) nu era altceva decât o *ἀρχή* a tuturor lucrurilor, rezultând de aici în plan etic corolarul restabilirii acestei armonii cosmice în suflet.

Odată cu Heraclit, *κόσμος*-ul începe să desemneze în mod explicit ansamblul ordonat, structurat, al lumii. Iată ce spune în acest sens fragmentul 80 (30 în ediția Diels-Kranz) din poemul *Despre natură*, așa cum apare el în versiunea lui Clement din Alexandria, din *Stromate*, V, 105:

Κόσμον [τόνδε] – τὸν αὐτὸν ἀπάντες – οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησε
– ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται – πῦρ ἀειζῶον – ἀπτόμενον μέτρα καὶ
ἀποσβεννύμενον μέτρα.

«Această lume, aceeași pentru toți, n-a făurit-o nici vreunul din zei, nici vreunul din oameni. Ea a fost întotdeauna, este și va fi un foc veșnic viu, care după măsură se aprinde și după măsură se stinge.»¹⁴

Cei mai mulți comentatori francezi au considerat că acest *κόσμος* care deschide fragmentul trebuie înțeles ca «ordine realizată» a lucrurilor sau a realităților, rămânând însă neclar dacă ea se referă la «cer» sau la «lume». Ceea ce «a fost întotdeauna, este și va fi», afirmă Marcel Conche a cărui traducere o redăm mai jos

¹³Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Pitagora, VII, 48, p. 275, Polirom, 2001, trad. de C. I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian.

¹⁴*Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, p. 354, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, trad. și note de Adelina Piatkowski și Ion Banu.




pentru transparența interpretării¹⁵, este «totalitatea lucrurilor» ἐκ τῶν ὁλῶν, cea avută în vedere și atunci când se spune că «totul curge». Deoarece pentru Heraclit unitatea contrariilor e universală, iar indisociabilitatea vieții și a morții este afirmată fără excepție, nimic nu ne îndreptățește – potrivit comentatorului francez – să credem că autorul grec ar fi scindat totalitatea lucrurilor, separând ființările eterne de cele perisabile, căci nici nu putem vorbi de vreo ființare eternă¹⁶. Prin urmare, cosmosul nu ar desemna cerul, ci «totalitatea lucrurilor lumii», înțeleasă într-o ordine generală de structurare și nu într-una de simplă însumare, de totalizare pur cantitativă. Această ordine nu este opera unei inteligențe planificatoare, apriorică ei, căci dezordinea pură nu ar fi lăsat loc unui principiu ordonator. Lumea, ca sistem ordonat fără origine, este independentă deci de zei și îi precede, iar creatorii de ordine presupun totuși o oarecare ordine *a priori* – fasonabilă, modificabilă – pe care nu ei au creat-o (căci «n-a făurit-o nici vreunul din zei, nici vreunul din oameni») și care ar fi condiția oricărei întreprinderi. Vorbim așadar, la Heraclit, de o ordine preexistentă și de zei care sunt în lume. Sensul ordonator și structurant al κόσμος-ului va rămâne determinant pentru concepția «fizicienilor» antici și a cosmologiei ulterioare.

În ceea ce privește termenul ὅλον, el s-a mișcat prin lumea greacă în primul rând cu înțelesul de «întreg», dar și de «organism», iar datorită influenței stoicilor, care considerau că lumea se află sub ocârmuirea providențială a λόγος-ului,

¹⁵«Ce monde, le même pour tous, ni dieu ni homme ne l'a fait, mais il était toujours, il est et il sera, feu toujours vivant, s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure.» – în Héraclite, *Fragments*, col. Épiméthée, P.U.F., 1986.

¹⁶Héraclite, op. cit., loc. cit.



același cuvânt a ajuns să fie utilizat destul de des ca sinonim pentru *κόσμος*, așadar «univers»¹⁷.


3. Infinitul intelectului și infinitul rațiunii

Să vedem acum, dincolo de revărsarea delirantă a cifrelor astronomice la care este silit să asiste omul modern (și al cărei ecou este înregistrat în *De caelo* numai la nivelul lui *Seele*), cum privește Constantin Noica frisonul spațiului fără sfârșit, pe linia lui *Geist* de data aceasta.

Pornind de la observația anterioară potrivit căreia «conștiința nu e mărime» – deci nu există măsură comună între ea și universul sensibil –, acesta trasează o linie de demarcație între infinitul naturii, domeniu al cauzalității și necesității, și infinitul conștiinței, domeniu antigravitațional prin excelență. Unul este expresia devenirii întru devenire, celălalt a devenirii întru ființă. Primul exprimă «lotul celor ce sunt aci și acum; cari nu sunt decât în devenire, nu și în ființă, dar nu pot rămâne veșnic în devenirea de aci și acum, al cărui lot va fi același, de a nu putea rămâne ce este el în finitudinea sa».¹⁸ Prin urmare, în ordine materială, lucrurile – deși finite în ansamblu – își recompun infinitudinea la capătul lor. Avem, cu reiterarea finitudinilor particulare, o devenire reluată la infinit, o infinitudine ca definitudine, o incapacitate cronică de a se rămâne la finit. În această modalitate, termenul «infinit» nu face decât să redea surpriza faptului că finitul nu rămâne finit, altfel spus, el este o afirmare de sine a finitului și o continuă negație a ne-finitului. Este

¹⁷Fr. E. Peters, op. cit., p. 129.

¹⁸C. Noica, *Despățirea de Goethe*, Humanitas, 2000, p. 284.




un *infini*t al *intelectului*, mai spune Noica, căruia într-un alt moment al istoriei filosofiei i-a corespuns infinitul «rău» hegelian. Un grăitor exemplu al unei astfel de infinități este infinitul «vulgar matematic» format de seria numerelor «oricât de mari» sau a întinderii «oricât de prelungite». În sine, numerele sunt determinate, după cum determinată este și întinderea, iar dacă n-ar exista posibilitatea de a adăuga încă o unitate numerică, respectiv încă una de întindere, ele ar rămâne finite. Astfel, se obține o «infinitate aditivă», care nu transfigurează în nici un fel seria numerelor sau întinderea și are mai curând înfățișarea unui fapt accidental, de graniță, decât a unuia esențial: «E un *infini*t născut sub semnul preferinței pentru finit.»¹⁹

Celălalt caz, al *infini*tului *rațiunii* – același, în fond, cu infinitul «bun» al lui Hegel – este cel pe care ființa îl conferă devenirii în fiecare dintre etapele desfășurării ei «căci de fiecare dată este în joc o devenire de integrare; cu fiecare pas se obține o totalizare și, mai bine decât oriunde, se poate vorbi aci de <totalitate de fiecare clipă>»²⁰ Avem de-a face de data aceasta cu un *infini*t inaparent, ascuns în finit și trădându-și cu greu natura, mai ales în ochii aceluia care nu distinge între cele două infinități: «Vedem *infini*t acolo unde nu este, unde e doar nesfârșire, și nu-l recunoaștem acolo unde este.»²¹ Mai ales gândirea greacă, cu refuzul ei de a accepta un *infini*t actual – adică iarăși unul finitist, rezultat al devenirii întru devenire – îi pare lui Noica prea ostentativ întovărășită cu devenirea întru ființă, în timp ce modernii, cu acel cult al calculabilului care le este propriu, trăiesc infinitatea

¹⁹C. Noica, op. cit., p. 285.

²⁰C. Noica, idem.

²¹C. Noica, ibidem.



proastă, interminabilul devenirii întru devenire.

Ajunși în acest punct, îndrăznim să lansăm presupoziția că, distingând între cele două tipuri de infinitate²², Noica lucrează deja tacit cu două tipuri de totalități: una de însumare cantitativă a individualurilor ce o compun, cealaltă de ordin calitativ, înțeleasă ca *totalitate structurată* și fiind mai mult decât suma individualurilor subordonate. Una stă sub zodia mecanicismului și a haoticului, cealaltă conține în germen «logicul» și ordonatul. Vom relua distincția dintre cele două totalități cu altă ocazie, căci ea pare să joace un rol esențial în sedimentarea viziunii ontologice noiciene de mai târziu, sub chipul logicii lui Hermes. Deocamdată ne mulțumim să punctăm consecința în plan teoretic a celor două infinitudini și caracterul cosmic, heraclitean – în sensul marcat de paragraful anterior – al totalității structurate ce stă în spatele infinitului rațiunii. El va da în plan etic corolarul «totalității de fiecare clipă» și îndemnul la «trăirea fără rest», iar în plan ontologic îi va permite lui Noica să obțină hegelianul «capăt de drum, cu drum cu tot», mult râvnita «învăluire» a întregului lucrurilor în unda cuprinzătoare a ființei. Metodologic însă, aceeași totalitate ordonată nu va putea fi surprinsă decât prin cerc – nu unul static geometric, ci unul dinamic vectorial, va sublinia autorul –, printr-o știință ea însăși circulară, capabilă «să-și muște coada», să se întoarcă la sine. De aici virtuțile geometriei care, mai mult decât o «știință a adevărului»²³ și a principiilor, oferă prin imaginea cercului intuiția sensibilă a dialecticii tematice. Merită să vedem, prin urmare, mai amănunțit, care sunt temeurile lăuntrice ale acestei *laudatio*

²²Vezi și C. Noica, *Devenirea întru ființă*, vol. II: *Tratat de ontologie*, p. 140-141, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.

²³B. Pascal, *De l'esprit géométrique*.

nicasiene închinată geometriei. Căci cu ea facem totodată primul pas orientat spre dialectică...





III. Spiritul geometric ca spirit «cosmic»


1. Ordinea naturii și ordinea spiritului

După cum aminteam mai sus, lumea pitagoreică era una «ordonată» prin excelență, universul cosmic fiind reprezentat prin proporții matematice, iar numărul fiind conceput ca principiu constitutiv al tuturor lucrurilor. Această *ἀρμονία* grecească (împletire a contrariilor), descoperită întâi de Pitagora prin reducerea intervalelor muzicale la proporții matematice, trecută prin teoria heraclitică a *λόγος*-ului și predată apoi în Academia lui Platon ca propedeutică a dialecticii (*Timaios*, 47 c-d), a ajuns în cele din urmă, decantată prin sita modernității, și în opera lui Constantin Noica, sub forma distincției dintre culturile de tip geometric și cele de tip istoric. Pentru filosoful român însă, «nu natura e ordine, nu lumile astronomice sunt mari acorduri matematice, dar spiritul e ordine și el ritmează realitățile pe care le ia în considerație»²⁴.

Vorbind despre cultura de tip geometric, opusă celei de tip istoric, Noica nu are însă niciodată în vedere principiile, teoremele și problemele specifice geometriei, altfel spus conținutul propriu-zis al acesteia, ci vizează – platonician – numai «anumite elemente care stau la baza dialecticii spiritului»²⁵. Ceea ce caracterizează spiritul geometric, în această accepțiune, este încercarea de a găsi o formulă


²⁴C. Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, Humanitas, 1992, p. 12.

²⁵C. Noica, op. cit., p. 10 (s.n.).



atocuprinzătoare, o expresie finală simplă care să facă inteligibil întregul, să poată da socoteală de tot, cu alte cuvinte căutarea unei *mathesis universalis* proprii. E nevoie de o știință universală care să vindece de «nostalgia unului»²⁶, căci idealul culturii geometrice este unificarea, ordinea așezată peste lucruri, care ar putea să le îmblânzească, limpezindu-le și «umanizându-le». Ei i s-ar potrivi, după Noica, deviza medievală *multa habentes, nihil possidentes*, căci deși este articulată după legi sau tinde către una, totuși nu posedă nici un fel de realitate, nimic concret nu-i aparține. Contrar culturii de tip istoric, oarbă, strânsă în chingile concretului nemijlocit și ale ordinii naturale, cultura geometrică este emblema ordinii spiritului. Ceea ce își propune – și reușește – ea să facă, în fapt, nu este altceva decât o translatare a biologicului în planul spiritului, o promovare a formelor în detrimentul conținutului de viață imediat, care nefiind nereflectat în spirit este neproblematic și *nu duce la nici un înțeles nou*; este devenire întru devenire, am putea spune în lumina cărților ulterioare ale lui Constantin Noica: «Iată de ce, în locul acestor lucruri indiscutabile, câțiva au încercat să pună în joc lucruri oscilatorii, fantome între care să poți alege și indiferențe pentru care să poți opta. Iar singură cultura

²⁶C. Noica, op. cit., p. 11. Pentru perspectiva istorică deschisă de această distincție, grăitor este un fragment din scrisoarea trimisă de Constantin Noica lui Cioran la Paris în 1957 și publicată sub titlul *Răspuns al unui prieten îndepărtat*: «Bineînțeles că nu știm prea bine nici noi ce trebuie să denumim prin Europa spiritului de geometrie: geometrie ar putea fi fizicalismul față de istorismul celeilalte Europe; geometrie, spiritul de ordine față de subtilitatea spiritului de libertate; geometrie grosolană, inginerescul față de spontaneitatea vieții; setea de inovație față de tradiție; geometrie, mai ales, sensurile de distincție față de cele de nuanțare. Dar că sunt *două* versiuni ale Europei, că sufletul european a fost de la început spart în două și activ pe două planuri, este ceva izbitor în trecut și izbitor și astăzi.»



de tip geometric a putut crea un material de discuție indiferent. De aceea dialectica ei nu sfârșește niciodată. Ea nu merge cu necesitate către nimic, căci în locul necesităților interioare ale duratei istorice, a pus libertățile fără durată ale eternității geometrice.»²⁷ Și dacă istoric insul este strivit sub sensul pe care îl slujește și devine masă, geometric lucrurile se petrec ceva mai echitabil – a se citi «logic» – căci sensul general și-a împlânzit suveranitatea absolută prin conlucrarea cu individualul și determinațiile acestuia. Așa se face că într-o cultură de tip geometric individul nu mai este supus tiranic voinței generale și rigurilor *acesteia* atunci când luptă pentru drepturile *sale*, așa cum s-a întâmplat în cazul Revoluției franceze, afirmă Noica.²⁸

2. Statutul ascensional al geometriei și funcția sa


Nu întâmplător geometria este știința aleasă ca instrument general de unificare a realului, căci ea este prin excelență «știință elementară»²⁹, altfel spus, o știință a formelor pure. Și pentru că prin aceasta nu sunt în vedere atât teoremele și demonstrațiile de tip geometric, cât elementele care pot duce la o adevărată dialectică a spiritului, Noica folosește cel mai adesea termenul de «geometrie» în locul celui de «matematică»³⁰, așa cum procedează și Pascal în *Différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse*, întrebuițând ca sinonime cuvintele *géométrique*

²⁷C. Noica, op. cit., p. 25–26 (s.n.).

²⁸C. Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Ed. Cartea Românească, 1986, p. 63.

²⁹C. Noica, *Mathesis...*, p. 10.

³⁰C. Noica, op. cit., loc. cit.



și *mathématique*, așadar luând – după cum explică el însuși – specia drept gen³¹. Această «indiferență» în privința conținutului acestei științe atinse de grația zeilor (este citat în repetate rânduri Platon, cu afirmația că «zeul geometrizează»), sesizabilă la Noica și la Pascal, pare să meargă pe urmele unei tradiții vechi, coborând până la pitagoreici, a căror incapacitate de a distinge între concret și abstract a generat indistinția dintre aritmetică și geometrie, pe baza conceperii numerelor ca entități corporale. Așa se face că la începutul unui eseu despre cultura geometrică, Noica vorbește despre ecuația frumuseții statuii lui Venus din Milo amestecând indistinct numerele cu formele geometrice, iar un altul (*Despre Dumnezeu*)³² deschide demonstrația existenței lui Dumnezeu printr-o operație aritmetică ($-2ab \cdot 3a = -6a^2b$) pentru a sfârși cu contemplarea formelor pure din «lumea care nu este».

Toate acestea, Noica le va trece laolaltă sub numele de «geometrie», asemenea pitagoreicilor și lui Pascal, înțelegând prin ea *unica metodă capabilă să să pună în failibilitatea demonstrațiilor geometrice în slujba adevărurilor ultime ale filosofiei*. Ca «știință elementară», ea este ireductibilă la conținuturile pur matematice, gândul filosofului român părând să se apropie aici de cel al lui Platon din *Republica*, potrivit căruia «geometria este știința a ceea-ce-veșnic-este»³³, și de viziunea pascaliană a acesteia ca «știință a principiilor»³⁴. Totuși, oricât de incoruptibile și suverane ar fi, în modernitate matematicile cad pradă excesului de funcționalitate, ajungând –

³¹B. Pascal, op. cit., vol. I, cap. VII, 2 bis, p. 96.

³²C. Noica, op. cit., cap. V.

³³Platon, *Republica*, VII, 527b, Teora, 1998, ed. bilingvă, trad., comentarii și note de Andrei Cornea.

³⁴B. Pascal, op. cit., *De l'esprit géométrique*.




spre deosebire de numerele și formele pitagoreice – să fie cunoașteri fantomatice, lipsite de substanțialitate. Entităților matematice însă, le rămâne chiar și așa prestigiul unor apariții «de dincolo», transfigurate într-un tip cultural: «Unde e totuși ființa, în cazul acestui incoruptibil modern? Ea era întregă de partea incoruptibilului antic; nu mai este nicăieri, în chip declarat, în incoruptibilul matematic. Dar în timp ce matematicile se refuză ființei, cultura de tip matematic se rabate asupra ei, sau caută să prindă ființa realului în schemele și expresiile formale de tip matematic.»³⁵ Cu alte cuvinte, pentru a fi bună, geometria, alias matematica, trebuie să fie un dozaj echilibrat între substanță și funcție, altfel devine o simplă reflectare a infinitului rău al intelectului în detrimentul rațiunii...

De asemenea, o explicație a încrederii de care se bucură în concepția filosofului român această virtuozitate matematică a mânăirii formelor abstracte în câmpul filosofiei, ne-ar putea-o da lucrarea *Eseu asupra dreptului natural* unde, întrebându-se în privința raportului filosofiei cu celelalte științe, Hegel răspunde că o știință nu poate fi de sine stătătoare (*selbständig*), așadar veritabilă, decât în măsura în care absolutul, Ideea, se reflectă în ea ca știință determinată, după cum viața absolută se exprimă prin viețile particulare ale fiecărei viețuitoare. Astfel, geometria ar fi exemplul cel mai strălucit de știință autonomă, căci în cazul ei intuiția și imaginile sunt reunite cu logica, făcând ca limitele științei să nu mai fie determinate prin tatonare, ci direct printr-o cunoaștere a principiilor în forma lor absolută, ceea ce subordonează sau – cu un termen noician – «integrează» acest tip de cunoaștere în inima filosofiei.³⁶

³⁵C. Noica, *Tratat...*, p. 180.

³⁶Denise Souche-Dagues, *Le Cercle hégélien*, P.U.F., 1986, p. 24 (v. și *Encicl.*, § 573).



Prin urmare, «elementară» fiind, înțelegem că geometria nu va fi nici o clipă numai geometrie (de altfel «termenul de geometrie a calificat întotdeauna și alte lucruri decât lucrul matematic»³⁷), ci în primul rând rigoare matematică încorporată într-o supremă teorie a elementului ca ființă de a doua instanță, cu alte cuvinte o știință a ființei în ea însăși. Se poate spune că ceea ce vizează Noica este în fapt un *organon*, un instrument absolut în echilibristica spiritului, o poartă cu acces sigur la ființă.

Și întocmai cum elementul ca ființă de a doua instanță crează un mediu intermediar între lumea sensibilă și cea inteligibilă (v. *Excurs despre element*³⁸), mijlocind între condiția lucrurilor și o alta ontologic superioară, și geometria va fi o *știință de interval*, care face posibilă pentru filosof ascensiunea în vederea contemplării lumilor formale, a trecerii în regnul spiritului pur: «Singurătate, geometrie și eternitate. Există o dialectică a spiritului pe care nimeni n-o poate înfrânge, căreia nimeni nu-i va pune capăt niciodată. De aici, din această linie a spiritului se desfac drumurile adevăratei vieți. Bucuriile ei sunt bucuriile simple, bucuriile formale, actele pure. Regatul veșnic al vieții noastre spirituale nu se întâlnește decât în zonele singurătății, noaptea, când încep să joace ielele.»³⁹ Și dacă omul face geometrie prelucrându-și frica de singurătate în fața lumilor astrale sau încercând să uite câte o durere de dinți, precum Pascal, în schimb zeul – și astfel își explică Noica inclusiv nevoia divinității platoniciene de a geometriza – face geometrie pentru a-și

³⁷C. Noica, op. cit., p. 10.

³⁸C. Noica, *Tratat...*, p. 333.

³⁹C. Noica, *Mathesis...*, p. 80.



trăi într-un fel veșnicia interioară, pentru a-i da un corp în această lume⁴⁰ ...

Adie, în această zonă a idealismului noician, influența concepției platoniciene despre număr ca *ἀριθμός εἰδευτικός*, număr-Idee. Într-adevăr, printre Ideile lui Platon, concepute ca elemente și principii ale tuturor lucrurilor, se află și aceste Idei-numere, niște entități intermediare (*μεταξύ*), care mediază între *εἶδη* și *αἰσθητά*. Ele diferă substanțial de acei *ἀριθμοί μαθηματικοί* pitagoreici, care erau situați în lucruri, ca *ἀρχή* a lor. Întreaga «geometrie» noiciană ca știință a elementelor este un moment în economia ființei, funcționând tocmai cu astfel de *εἶδη* ca entități «negociatoare» între real și sensibil.

Părăsim momentan problema influenței numerelor-Idei asupra lumii de medii pe care o alcătuiesc elementele în ontologia lui Constantin Noica, reținând pentru cele ce urmează statutul ascensional al geometriei și funcția ei de «cărăuș» al adevărilor filosofice, un cortegiu indiferent față de realul brut, neproblematic. Din acest noian de incertitudini fragile, de lucruri vagi propuse de filosofie, noua *mathesis universalis* își va croi drum spre dialectica ființei, iar traseul său preferat – o spunem deja de pe acum – va fi unul circular, de sursă hegeliană...

⁴⁰C. Noica, op. cit., loc. cit.



IV. Obsesia refacerii circularității la nivel ideal

1. Non-cunoașterea ahoreticului Noica

Identificarea matematicii cu un *ōpyavov* indispensabil gândirii a început, în biografia filosofului român, încă din prima perioadă de creație, marcată de apariția unei cărți de eseuri reunite tematic sub titlul *Mathesis sau bucuriile simple* în 1934, și a continuat până la ultima sa carte, intitulată *Scrisori despre logica lui Hermes* și publicată în 1986. În tot acest timp, asistăm la o neîncetată glorificare a geometriei ca «știință a principiilor», concomitent cu o mereu reluată ofensivă împotriva «magicienilor formelor goale», altfel spus împotriva logicienilor și matematicienilor care fac să dispară complet orice conținut vital, comportându-se ca niște profeți moderni ai lumilor spectrale, desprinse complet de real. Însă matematica în sensul ei bun, înțeleasă ca o formă superioară de non-cunoaștere, n-a încetat nici o clipă să-l fascineze pe Noica ahoreticul, care mărturisește în fișa clinică a celor *Șase maladii...* asaltul zadarnic, reluat cu o «devoțiune de ins repudiat» și succesiv abandonat al acestei fortărețe austere: «Poate că i-a plăcut în ele (în matematici, n.n.) faptul că reprezintă o nobilă formă de *non-cunoaștere*, ca și speculația, în timp ce tot restul științelor are apetitul <primitiv> (oroarea ahoreticului) de *a cunoaște ceva anumit*, căzând în mutilarea și unilateralitatea care se plătesc atât de grav acum. Dar, după cum insistă el (<pacientul> Noica, n.n.), nu înțelege bine ce l-a



fascinat în matematici întotdeauna, dându-i <deznădejdea> lor.»⁴¹


E lesne de observat că ceea ce opune Noica acelor cunoașteri determinate, specifice celorlalte științe nu este atât o «non-cunoaștere» cum spune literal textul, cât mai curând o cunoaștere înglobatoare a nimic determinat, o *cunoaștere a întregului*, de tip filosofic. Poate și acesta este unul dintre motivele pentru care va spune la un moment dat: «Visez o școală unde să nu se predea, la drept vorbind, nimic»...

2. Cercul filosofiei și al celorlalte științe

Rolul geometriei ca știință suverană era acela de a furniza o figură abstractă de înțelegere a lumii, un instrument capabil să «desfacă» din real cerurile sferice în care închiseseră anticii întregul univers, refacându-le în ordinea spiritului și construind astfel cerul metafizic al conștiinței despre care se vorbește în *De caelo...* Forma circulară a acestuia, reprodusă la nivel ideal, va puncta cu o uimitoare consecvență toate scrierile nicasiene, la toate nivelurile discursului și în toată problematica subântinsă de acesta.

Premisa teoretică a acestei in-sistențe o constituie constatarea că cercul nu este numai o formă geometrică privilegiată a cosmologiilor vechi, ci *este condiția de posibilitate a filosofiei înseși* și, cum toate celelalte discipline îi sunt subordonate, el va fi de regăsit în fiecare dintre acestea ca o condiție formală. Așa de pildă, în cadrul matematicii pot fi identificate tipuri de reflexivitate sub forma funcțiilor de funcții, a ridicărilor la putere (în fond operații pe baza altor operații) ș.a.m.d. La fel, în fizică s-ar putea vorbi de o reflexivitate implicită cu fenomenul

⁴¹C. Noica, *Șase maladii...*, p. 96 (s.n.).




undelor care, fiind produse prin expansiunea unei vibrații inițiale n-ar fi altceva decât o «mișcare a mișcării», lucru aplicabil și spectrului undelor electromagnetice. Cercul logicii este, după Noica, cel mai puțin interesant caz de speculativitate circulară, căci el evită deschiderea prin reflexia asupra cercului care le face posibile («raționamentul» din logica clasică): «*operația rațională asupra operativității raționale.*»⁴² În ceea ce privește cunoașterea, s-ar părea că și aceasta implică o mișcare circulară a conștiinței cunoscătoare, formulată prin așa-zisul paradox al progresului prin regres: pentru a fi cunoaștere, mers către nemaigândit, către «ceva nou», gândirea trebuie să poată regresa în orice punct al desfășurării ei. Există cunoaștere a ceva complet necunoscut pentru că există «precunoaștere» - noțiune construită după calapodul platonician al teoriei anamnezei.⁴³ La rândul său, cercul actului etic invocă, de asemenea, un paradox căci «fapta, ca și gândirea trebuie să se dețină pe sine dintru început».⁴⁴ Dacă normativitatea eticilor tradiționale nu este decât tautologie practică pură, în schimb lipsa totală a acesteia este «liberare de lege» în vederea a orice, proastă înțelegere a libertății individuale. «Fac ce vreau» coincide, la capătul mișcării circulare, cu «fac ce trebuie» - pe modelul *Lysis*-ului platonician -, după ce norma adecvată a fost îmblânzită prin confirmarea noului conținut vital (experiența de viață) și a încetat astfel să fie formă goală (lege tiranică). În sfârșit, speculativitatea ultimă a filosofiei este dată de schema devenirii într-o ființă, care este și ea tot una circulară, de data aceasta pe model hegelian: «Ființa este cea care intră în devenire și tot ea e capătul de drum al acesteia. Ceva

⁴²C. Noica, *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, p. 17.

⁴³C. Noica, op. cit., p. 19.

⁴⁴C. Noica, op. cit., p. 25.



nu poate deveni decât pentru că este și nu poate deveni decât ceea ce este.»⁴⁵

3. Funcționalitatea cercului în ontologie


Acestea fiind premisele, Noica va exersa aplicabilitatea figurii cercului în zonele cele mai dificile ale ontologiei sale, construind astfel dialectica tematică în patru etape (temă-antitemă-teză-temă) prin opoziție cu cea hegeliană (teză-antiteză-sinteză), al cărei demers aparent liniar îl «întregește» prin întoarcerea la tema de origine și închiderea manifestă a cercului ființei. Acest cerc fundamental va integra la rândul său cercurile secundare ale ramurilor filosofiei și ale celorlalte științe. În ceea ce privește filosofia, ca artă supremă, ea nu este atât *despre* cercul ființei, cât mai curând *este însuși cercul* ființei înțelese ca *σοφία*. Din această perspectivă, filosofia încetează să mai fie o atitudine față de real și devine un mod al realului însuși care se dovedește a fi, după o idee împrumutată de la Hegel, rațional.⁴⁶

Un alt mod de utilizare a simbolisticii cercului în ontologie este reflexivitatea ca indicator lingvistic apt de a semnala regiunile condensate sau rarefiate ale ființei. Așa sunt cuvintele din «ciclul ființei», în frunte cu «întru», cel provenit din adverbul latin *intro* («înăuntru»), ce a dat o prepoziție în limbile romanice: dacă din perspectiva conținutului, «întru» adăpostește mișcarea ființei și demersul gândirii, formal el reprezintă cercul, limitația ce nu limitează.⁴⁷ Și tot astfel sunt și cuvintele din «ciclul rânduiei» și cel al devenirii, apărute din «ctitoriile prefixului în-» al

⁴⁵C. Noica, op. cit., p. 14.

⁴⁶C. Noica, *Încercare...*, p. 143.

⁴⁷C. Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, 1987, p. 34.




limbii române. Toate acestea reprezintă calde întoarceri ale limbii asupra ei înseși, ogindiri care aduc la lumină ființa și «rânduiala» poporului care o vorbește. Ea nu poate fi pusă la îndoială decât în orizontul deschis de întrebare, care aruncă o umbră de negativitate asupra realității, o în-doire de lucruri, uneori o tăgadă a lor.⁴⁸

În ceea ce privește devenirea, asistăm la o dublare a planurilor: cercul devenirii întru devenire, cel de mașinărie stricată a istorismului pur, este dublat de cel al devenirii întru ființă, care se compune după etapele dialecticii tematice. Acestora le corespund la nivel temporal alte două cercuri: cel al timpului rotitor, respectiv al timpului rostitor, în-ființător de sensuri.

Mai mult decât atât, circularitatea este luată deseori drept criteriu general de determinare a valabilității lucrurilor (de exemplu, cinematograful este etichetat în repetate rânduri o artă retrogradă în virtutea faptului că este lipsit de «buna reversibilitate»), la baza acestuia părănd să stea presupuziția că timpul rostitor, spre deosebire de cel rotitor, poate fi reluat ori de câte ori este nevoie.

Cu conștiința faptului că am pomenit deocamdată numai câteva dintre ipostazele figurii cercului în ontologia lui Constantin Noica, mai amintim numeroasele exemplificări de tip circular, precum parabola biblică a fiului risipitor, care întoarcându-se acasă regăsește generalul familiei după ispita probării mai multor generaluri de tranziție, sau basmul *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte*, în care fiul de împărat se întoarce – în interpretarea noiciană – pe tărâmul trecerii și al morții (al devenirii întru devenire) după ce a făcut experiența inițiatică a ființei și a izotopilor săi.

⁴⁸C. Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, 1978, p. 14-18.



Dacă avem în vedere toate aceste lucruri, motivul circularității pare să conducă, prin hățișurile devenirii întru ființă, la ceva fundamental, un model original, misterios, care nu se livrează la prima vedere și aruncă o miză covârșitoare în afara sa. Care este aceasta? În parte, am spus-o deja: obținerea unui soi de «diagramă mentală» a lumii, a unei formule care s-o conțină în întregul său. Pentru a lămuri însă pe deplin sensurile și importanța acestei figuri geometrice în ontologia noiciană, vom încerca s-o privim din mai multe perspective (ca simbol spațial, al devenirii, temporal și în cele din urmă speculativ), făcând pe parcurs câteva detururi clarificatoare prin istoria filosofiei.





V. Cercul ca simbol spațial


1. Raportul centru-margine

Am văzut anterior (§ II.1) că una dintre tendințele geocentrismului medieval era aceea de a conota negativ – pe fond religios moralizator – tot ceea ce ținea de centru (ca punct de condensare a greutății și întunecimii materiei din care este făcut globul pământesc) și de a conferi în schimb atribute pozitive celor ce se îndepărtau de acesta, apropiindu-se tot mai mult de zei și de radierea solară a divinității. Această disponibilitate de a acorda marginii rolul primordial nu este singulară în istoria gândirii, ea fiind preluată, după multiple sedimentări, și de ontologia noiciană a devenirii întru ființă. Înainte de a constata cum se pune această problemă aici, să coborâm întâi la sursele acestei tematici aruncând o privire în gândirea elină, către fragmentul 119 (103, ed. Diels-Kranz) heraclitic:

Εὐνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας. (Porfir, *Quaestiones homericae ad Iliadem*)

«Tot unul este începutul și sfârșitul unei circumferințe.» (trad. Adelina Piatkowski și Ion Banu)

Versiunea românească citată preferă să traducă «ξυνόν» prin «tot unul», menționând însă într-o notă semnificația de «comun» a cuvântului grecesc – ceea ce transpare mai bine din traducerea franceză:




Chose commune que commencement et fin sur le circuit du cercle. (trad. Marcel Conche)

După cei mai mulți comentatori⁴⁹ cheia acestui fragment ar fi dată de termenul *περιφέρεια*, care n-ar trebui tradus prin «periferie» – ca zonă care se opune spațial centrului. Acesta este unul din cazurile în care *cercul nu trebuie gândit geometric, ci dinamic*, verbul *περιφέρω* exprimând acțiunea de «a purta în jurul». Așadar, mai mult decât ideea de «zonă», cea de «mișcare» lasă să se înțeleagă ceva esențial despre cerc. În plus, în figura spațială a cercului, începutul și sfârșitul acestuia nu coincid în mod necesar, ele putând fi începutul și sfârșitul unui arc de cerc sau a unei porțiuni a cercului, în timp ce în «figura» heraclitică radicalul *περ-* indică o întoarcere completă. Prin urmare, am avea de-a face cu un circuit complet, dar nu în înțelesul că punctul de pornire coincide cu punctul de plecare, ci în sensul că fiecare punct al cercului astfel parcurs reprezintă simultan începutul și sfârșitul unui ciclu, definindu-se astfel nu unul, ci o *infinitate de trasee ciclice*. Ele sunt asemănătoare pentru că se desfășoară în cadrul aceluiași cerc, dar și diferite căci glisează de la un punct la altul, și astfel se obține faimoasa unitate a contrariilor, care își va pune amprenta pe orice dialectică viitoare.

Constantin Noica pare să-și asume și el această negare a spațialității pure și simple a cercului, deplasând la rândul său accentul de pe ipostaziere pe mișcare: «Matematicile au făcut din spațiu «ce-au vrut»: au luat un cerc, au presupus că-l pot îndoi, extinde sau strânge oricum, și – cu condiția să nu se producă lipiri

⁴⁹Avem aici în vedere interpretarea lui M. Conche, a cărei traducere am citat-o mai sus. În opinia acestuia, fragmentul ar trebui înțeles: «*Chose commune, sur le cercle, que le commencement et la fin, si l'on fait le tour du cercle.*»




sau ruperi – au găsit că rămâne totuși ceva din «cerc» în noua figură, respectiv proprietatea de a fi o curbă închisă simplă (cu o singură buclă). Au găsit deci *altă spațialitate*.⁵⁰ Această «altă spațialitate» nu este altceva decât ieșirea cercului din condiția de «schemă de realitate» și trecerea sa în aceea de «schemă de gândire», altfel spus părăsirea unui «spațiu real» – expresie pe care Noica nu folosește niciodată, deși aplică adesea acest atribut timpului atunci când distinge între timp real și timp rostitor.

Astfel, cercului static, geometric, închis în circularitatea oarbă din jurul unui centru fix, i s-ar opune un cerc «vectorial», dinamic «căci actul negării și depărtării se petrece, dar există și oprire, în măsura în care mișcarea se petrece întru sine».⁵¹ Despre această circularitate vectorială va fi vorba în actul mișcării dialectice, iar ideea ei, a cărei sursă am identificat-o atât de departe în timp, își are fără îndoială și influențele mai noi în negația hegeliană a circularității imediate.

Din această perspectivă, centrul și marginea sunt ținute laolaltă nu de către limita externă a circumferinței, ci de legea care face ca limita să fie generată de la centru. Dacă nu ținem cont de această calitate generatoare a cercului, îl coborâm la rangul de simbol. Fixat într-o imagine exterioară, acesta nu va mai ține de geneza infinită a gândirii, ci de ordinea finită a intuiției externe. Această problematică, ce se va dovedi fundamentală în gândirea hegeliană, s-a dezvoltat încă din primii ani petrecuți la Jena, avându-și originea în observarea fenomenului de propagare a undelor în apă. Cum extinderea cercurilor ondulatorii la suprafața apei este direct legată de relația lor *vizibilă* cu un centru generator, Hegel a folosit acest model

⁵⁰C. Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, Editura Univers, 1984, p. 93 (s.n.).

⁵¹C. Noica, *Încercare...*, p. 11.



pentru expunerea infinitizării finitului, urmând să trateze similar și problematica sferei, care nu comportă o semnificație mult diferită de cea a cercului.

Concepția noiciană asupra raportului centru-margine este încadrabilă, fără îndoială, în această descendență heraclitică și hegeliană, cu toate că *Tratatul de ontologie* trimite explicit la gândul pascalian al sferei infinite: «*C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part.*»⁵² Trecând de la infinitatea lumii sensibile pascalienne la infinitatea ființei, Noica va răsturna această afirmație spunând: «...periferia ființei este pretutindeni, centrul nicăieri. Singură ființa centrală nu este, restul are parte de ființă.»⁵³ Trebuie spus că în această inversare a poziției pascalienne au loc două glisări subtile:

a) *glisarea de la lume la ființă pe fondul circularității*. Ea este perfect îndreptățită, dacă avem în vedere echivalarea ființei cu un «gol înscris în lucruri» și inabilitatea ei de a subzista independent de acestea. Așa se face că, deși lipsită de centru, ființa noiciană nu va rămâne totuși des-centrată, căci își va găsi echilibrul într-un fin dozaj cu ceva care «mai curând nu este» sau este în alt fel: lucrurile.

b) *glisarea de la termenul de «circumferință» la cel de «periferie»*. Aici, echivalarea suferă de un anumit grad de inadecvare, căci dacă Pascal ipostaziază prin cuvântul «circumferință» infinitatea universului fizic opunând-o infinității raționale a gândirii, în schimb Noica are în vedere prin «periferia» sa dinamismul marginii, al grecescului περιφέρω. Acest

⁵²B. Pascal, op. cit., ed. cit., p. 1.

⁵³C. Noica, *Tratat...*, p. 185.



lucru este vizibil de altfel, în consecințele ce decurg din lipsa condensării luminoase a centrului, și anume: dispariția plinătății ființei care devine un «gol înscris în lucruri»; dispariția ființei statice, fixe, care va fi înlocuită de o «acțiune peste tot»; dispariția co-prezenței eterne a ființei, care va fi înlocuită cu o prezență intimă de-o clipă, trecătoare o dată cu lucrul; în fine, dispariția ființei simple în toată generalitatea ei copleșitoare, căreia îi va lua locul ființa articulată după o structură complexă.

La nivelul logicii lui Hermes, șarjele împotriva centralității iau forma criticii termenilor tradiționali ai logicii clasice (subiectul și predicatul), pe care îi va înlocui cu individualul și generalul ontologiei: «*Subjectum* ar fi ceea ce stă sau zace la propriu (ca în grecescul *hypo-keimenon*) într-o centralitate inertă, în timp ce predicatul s-ar roti în jurul său ca într-un mic sistem planetar.»⁵⁴

Întorcându-ne acum la viziunea hegeliană, vom mai spune că Hegel vede în cercul conceput unitatea realizată a determinărilor opuse, iar în cercul reprezentat pura «determinitate simplă», ceea ce se poate exprima și spunând că «centrul și periferia sunt în mod egal esențiale», în ciuda faptului că se contrazic reciproc în planul intuiției.⁵⁵ Această esențialitate nediferențiată regional va sta la baza ontologiei noiciene, ei adăugându-i-se și principiul armonic al împletirii contrariilor sub forma cercului.

⁵⁴C. Noica, *Scrisori...*, p. 65.

⁵⁵G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice. Logica*, p. 379 orig. germ.



2. Armonia modelului circular

Cum am văzut deja, conceptul de *ἀρμονία* ca îmbinare de contrarii circula în lumea greacă ca model explicativ al unor concepții pitagoreice muzical-matematice, dar și pentru explicarea amestecurilor în cadrul întregurilor (adevăratul *ὄλον* trebuia să fie omogen – *ὁμοιομερές* – peste tot⁵⁶) sau a sufletului ca armonie a celor opuse, la Platon. Această coexistență a contrariilor care nu disonează unele cu altele, ci dimpotrivă, conlucrează la formarea unui întreg funcțional, o vom regăsi și în arta dialecticii, care trece de la statutul de simplă polemică verbală a eleaților la cel de metodă filosofică supremă. Astfel, un traseu inițiativ complet, în viziunea *Republicii* lui Platon, îi prescria viitorului filosof întâi zece ani de studiu al matematicii, următorii cinci (între treizeci și treizeci și cinci de ani) fiind consacrați dialecticii⁵⁷...


Dar, până să ajungem la arta dialecticii, să vedem cum privește Heraclit fertilitatea luptei dintre contrarii într-unul din fragmentele sale (fr. 129/53 în ed. Diels-Kranz):

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι – πάντων δὲ βασιλεὺς – καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε – τοὺς δὲ ἀνθρώπους – τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.
(Hipollytos, *Refutationes*, IX, 9)

«Războiul este părintele tuturor lucrurilor, regele tuturor; datorită lui unii apar zei, alții oameni, pe unii îi face sclavi, pe alții liberi.» (trad. Adelina Piatkowski și Ion Banu)


⁵⁶Aristotel, *De generatione et corruptione*..., I, 327b-328a.

⁵⁷Platon, *Republica*, 531d-534e și 537b-539e.



Opoziția, lupta, rivalitatea sunt universale și ele generează toate lucrurile acestei lumi. Heraclit are însă în vedere aici nu un πόλεμος înțeles ca violență pură, ci unul intim reglat de un λόγος intern, de o subtilă δική capabilă să mențină coeziunea lucrurilor. Pentru a evita ca acestea să se dizolve în neant, e nevoie de o luptă neîncetată care să le țină în viață. Așa se face că πόλεμος-ul nu este numai tatăl tuturor lucrurilor (πατήρ), ci și regele lor, termenul βασιλεύς denumind pe acela care menține constant în puterea sa tot ce depinde de el. Πόλεμος-ul produce permanent nu numai totalitatea lucrurilor, ci și oameni și zei, prin însuși antagonismul dintre aceștia (oamenii definindu-se ca oameni numai în raport cu zeii și împotriva lor, și invers), și chiar oameni liberi și sclavi. Războiul nu se duce cu lancea sau sabia, căci nu este un turnir de o zi, ci o bătălie cotidiană nesfârșită a tuturor stăpânilor împotriva tuturor sclavilor și invers, menținând în lume un anumit raport de putere: stăpânul funcționează ca limită pentru sclav, iar sclavul este expansiunea în afară a ființei și puterii stăpânului. Cuvântul πόλεμος marchează perfect situația de condiționare și de sclavie, chiar și din perspectivă istorică, dat fiind faptul că în societatea greacă a acelor vremuri numai cel liber avea dreptul de a purta arme...

Să reținem deocamdată din Heraclit credința în forța generatoare și coezivă a contrariilor și să ne întoarcem la figura geometrică a cercului pentru a vedea cum conlucrează în cadrul său dreapta și curba pentru a reflecta imaginea infinității. Explicația cea mai adecvată ne-o dă, în acest sens, Hegel, în *Știința logicii*: «Imaginea progresului la infinit e *linia dreaptă*: infinitul e numai la cele două limite ale ei și e totdeauna numai acolo unde ea – care e ființă determinată – nu este, linie ce duce la această non-ființă-determinată a ei, adică nedeterminat. Imaginea adevărului infinit, infinit recurbat în sine e *cercul*, linia care a parvenit la sine, linie



închisă și în întregime prezentă, linie fără început și fără sfârșit.»⁵⁸

Pentru Hegel, linia curbă reprezintă o adevărată negație a dreptei, în măsura în care liniile drepte, infinit de mici trec în linii curbe, iar relația lor (*Verhältnis*) este o relație-de-curbă. Aceasta va fi actualizată prin suprimarea și totodată conservarea (*Aufhebung*) calității imediate (diferența dintre curbă și dreaptă) și a cantității imediate (afirmația că «cel mai scurt drum între două puncte este o linie dreaptă»). Prin urmare, hegelian vorbind, linia dreaptă infinită este o întoarcere la sine, adică o curbă, iar în cerc avem linia la a doua putere. Sfera, cum am amintit deja, nu comportă mari diferențe față de cerc, fiind tratată drept o imagine a liniei aflate la o a treia putere.

Și pentru că punerea problemei în termen de raport centru-margine s-a dovedit a fi stânjenitoare atât pentru Noica precum și pentru Pascal, mai amintim aici soluția indicată de Hegel acestei probleme. Astfel, tot în Cartea I a *Științei logicii*, găsim un exemplu de determinitate a cercului mai concretă decât aceea a egalității razelor duse de la un punct central: demonstrația euclidiană potrivit căreia de la o singură ipotenuză se pot trasa un număr infinit de unghiuri drepte, al căror loc geometric este un cerc.

La rândul său, Constantin Noica pune problema cercului ca figură spațială într-un mod care nu diferă mult față de cel hegelian, discutând-o însă în termeni de «contradicție unilaterală» și lansând cu acest prilej ideea-cheie a integrării, care va sta drept fundal atât al dialecticii tetradice cât și al târziei logici zisă «a lui Hermes». Astfel, volumul întâi al *Devenirii întru ființă* se deschide cu remarcă radicală și oarecum întemeietoare că principiul bilateral al contradicției, atât de rigid în logica

⁵⁸G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, Editura Academiei R.S.R., 1966, trad. D. D. Roșca, p. 132 (s.n.).




clasică, ar trebui înlocuit cu unul mai flexibil al *contradicției unilaterale*. Altfel spus, din două situații A, B date, e posibil ca numai una (A) s-o contrazică pe cealaltă (B), urmând ca a doua (B) s-o integreze pe prima (A). Exemplul dat de Noica este cel al mecanicii newtoniene, care o contrazice pe cea relativistă, reciproca nefiind valabilă, căci aceasta din urmă nu o contrazice pe prima, ci o integrează ca pe un caz particular al său. La fel în matematică, unde numărul rațional nu-l contrazice pe cel întreg, cel real nu-l contrazice pe cel rațional, iar numerele complexe nu le exclud pe cele reale; de fiecare dată, arată Noica, noul șir de numere îl va integra pe cel vechi, exemplificând astfel principiul logic al contradicției unilaterale.

Cercul însuși, ca simbol spațial, va respecta acest principiu în felul următor: «...curbul, de pildă, nu contrazice linia dreaptă, singură aceasta poate contrazice curbul, atunci când nu este înțeleasă drept un caz particular al lui. Lărgind, se poate spune că planul este un caz particular al sfericului (în limitele acestea, o suprafață este plană) și doar planul poate contrazice sfericul, acesta nu pe cel dintâi.»⁵⁹ Trebuie observat că introducerea noțiunii de «integrare» în comentariul spațialității cercului va avea consecințe directe asupra definitivării dialecticii circulare (care o integrează pe cea așa-zis liniară, hegeliană, fără s-o contrazică) și, în acest sens, dezvoltarea ei era obligatorie. Tot în acest spirit se poate spune că ființa nu contrazice devenirea, ci o integrează, în timp ce devenirea poate contrazice ființa atunci când cade în afara ei, sau nu e «întru ea».

De asemenea, utilizând instrumentarul noician, s-ar putea considera că și Hegel avea în vedere tot un fel de «integrare» a liniei drepte în cea curbă atunci când vedea în aceasta din urmă o recurbare în ea însăși a liniei drepte infinite formând

⁵⁹C. Noica, *Încercare...*, p. 10; vezi și *Despărțirea de Goethe*, Humanitas, 2000, p. 292, jos.



astfel problematicul cerc. La fel, Heraclit dă și el imaginea unei posibile «integrări» noiciene a dreptului în curb, cu exemplul șurubului lui Arhimede din fragmentul 117 (59 în ed. Diels-Kranz):


Γναφέων ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιή μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτή. (Hippolytos, *Refutationes*, IX, 10)

«Calea șurubului de la piuă, totodată dreaptă și răsucită.» (trad. Adeline Piatkowski și Ion Banu)

Ceea ce are în vedere aici Heraclit este rotația dreaptă și simultan curbă a șurubului spiralat în mașina de presat, care este o perfectă uniune a contrariilor, deoarece urcă și coboară în același timp, reunind în această mișcare dreapta și curba.

3. Un topos medieval...

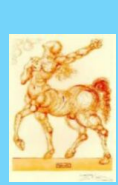
Se pare că soluția heraclitică a integrării dreptei în curbă după modelul contradicției unilaterale, soluție ce-i va fi părut lui Hegel pe cât de seducătoare conceptual pe atât de utilă formal, a circulat și prin filiere mai puțin «obscure», însoțită fiind și de oglindirea cetății divine în tot ce poartă amprenta pământescului. Un exemplu în acest sens îl oferă lucrarea lui Johannes Kepler, *Mysterium Cosmographicum*, apărută la cumpăna veacurilor al XVI-lea și al XVII-lea, când din concepția medievală despre lume încă ieșeau la iveală când chipul atotputernic al lui Dumnezeu, când răutatea perturbatoare a diavolului. Și pentru Kepler, ca pentru mulți contemporani de-ai săi, universul întreg poartă pecetea armoniei divine, iar



temeiurile alcătuirii lui pot fi deduse din iubirea lui Dumnezeu pentru oameni. Nimic surprinzător în viziunea Pământului ca replică «umană» a cerurilor. Din perspectiva problematicii pe care o dezbatem, ni se pare însă interesant de remarcat împletirea celor două contrarii (rectiliiniu-curbiliniu) pentru a da imaginea totalității; de asemenea, ea poate fi o mărturie creștină a unei soluții de tip dialectic, care pe linie hegeliană avea să ducă la interpretări bizare, mult îndepărtate de spiritul creștinismului...

Iată așadar versiunea kepleriană a «șurubului lui Arhimede», altfel spus a împletirii dialectice a contrariilor: deoarece cantitatea i-a stat la îndemână lui Dumnezeu, El a creat întâi corpul; pentru ca acesta să treacă în formă, era nevoie de toate cele ce țin de esența sa, astfel încât el «să devină punctul de plecare al determinării conceptuale».⁶⁰ Ulterior, cantitatea a primit ființă, tocmai în scopul de a-și vădi astfel natura rectilinie, calitativ deosebită de cea curbilinie a divinității. Asemenea lui Cusanus, care interpreta natura lucrurilor create ca rectilinie și natura lui Dumnezeu ca fiind curbă, Kepler pare să considere la rândul său raportul dreaptă-curbă din perspectiva finit-infinit și cantitate-calitate. Astfel, sfera – cantitatea perfectă – s-ar plia potrivit lui Kepler atât de firesc pe categoria trinității – iar rectiliiniul pe cea a umanității, am adăuga noi, sau a «coruptibilului» am putea spune cu o vocabulă noiciană –, încât prin excluderea rectiliiniului din planul creației ar fi rezultat nici mai mult nici mai puțin decât soarele central, imaginea Tatălui, sfera stelelor fixe sau apa din versiunea iudaică, imaginea fiului și eterul cerului, imaginea Sfântului Duh. Concluzia este una singură și ea ține de coruptibilul liniarului și a sferei

⁶⁰Werner Heisenberg, *Imaginea naturii în fizica contemporană*, trad. de Gheorghe Pascu, All, 2001, p. 55.



umane: «Deoarece stelele fixe sunt prezente în cantități nenumărate, planetele într-un număr foarte precis, iar dimensiunile traiectoriilor cerești sunt diferite, suntem necesarmente obligați să căutăm cauzele tuturor acestora în noțiunea de rectiliniu.»






VI. Cercul ca simbol al devenirii

1. Devenire și infinitate

Am constatat în § II.3 că celor două tipuri de devenire noiiciene le corespund două tipuri diferite de infinitate: devenirii întru devenire îi revine infinitatea cauzală a intelectului, iar devenirea întru ființă pune pe lume infinitatea rațiunii. Cele două infinități vin să dezvăluie natura opozitivă a devenirilor și dau socoteală fiecare de câte o dialectică: una a proceselor naturale supuse necesității, respectiv o alta a vieții spiritului, care nu ascultă de *generatio et corruptio materiae*. Expresia simbolică a fiecărei deveniri desfășurate dialectic este cercul, dar și pentru acesta avem o structură dublă: cercul ipostaziat geometric și cercul vectorial. Prin toată această în-doire a planurilor, Noica urmărește, de fapt, evitarea unei dialectici și a unei infinități de tip liniar, pe care le atribuie lui Hegel și i le impută neîncetat. (Vom vedea în capitolul următor în ce modalitate și dacă este justificată critica sa.)

Așa se face că devenirea întru devenire se va mișca după o dialectică circulară reconstituind cercul infinității intelectului, al eternei reîntoarceri asupra-și a lucrurilor, al cărui acces la ființă este subminat de revenirea perpetuă în același punct. Aceasta este devenirea de tip vicios, blocată în repetiția la nesfârșit și care cel mult poate lua forma spiralei, trădându-și astfel înrudirea cu liniaritatea. Un astfel de cerc întruchipează cercul vicios din logică, regresul la infinit (prin revenirea permanentă la *aceeași* teză care se dorește a fi părăsită) și principiul cauzalității




(prin întoarcerea la un agent causal care, deși materialicește este un altul, este totuși *formal același* cu cel anterior sieși).⁶¹ În același timp, putem vorbi de un cerc al devenirii întru ființă, care pune în joc o infinitate a rațiunii și în loc să redeschidă statornic cercul, îl închide întorcându-se la sine nu ca la un reînceput ci ca la un capăt de drum ce a coagulat în sine toate momentele traseului străbătut. Noica pare să lucreze aici – voluntar sau nu – tocmai cu acea totalitate ordonată, de structurare, și cu acel tip de circularitate heraclitică pe care am întâlnit-o analizând fragmentul 119 (103 în D/K): «Termenul ultim e și primul, dar câștigă caracterul de-a fi ultimul, fără a mai fi regăsit ca primul.»⁶² Astfel, un exemplu tipic de înfrângere a cauzalității oarbe prin dialectica devenirii întru ființă îl dă gândirea filosofică prin refuzul permanent al circularității vicioase (îndeosebi sub forma regresului la infinit) și promovarea cercului așa-zis «bun», integrator, al rațiunii orientate. Expresia «a cădea în cerc» își găsește deplina justificare în cazul devenirii întru devenire, căci aici devenirea «cade» în devenire așa cum infinitatea negativă a intelectului cădea în finitudine. Cu alte cuvinte, cercul «rău» dă seamă de incapacitatea devenirii de a se împlini, tot astfel cum infinitatea «rea» dădea seamă de incapacitatea finitului de a rămâne finit.

2. Sursa duplicării cercurilor

Ideea dublării cercurilor devenirii nu este nouă. O găsim pentru prima dată în istoria gândirii la Heraclit, în fragmentul 80 (30 în D/K) analizat mai sus, iar Noica

⁶¹C. Noica, *Despărțirea...*, p. 291.

⁶²C. Noica, *idem*.



pare să o fi preluat de aici, trecând-o prin filonul său obișnuit de lectură (Platon-Hegel). Astfel, ea este de regăsit întreagă în succesiunea ciclurilor focului: «Ea a fost întotdeauna, este și va fi un foc veșnic viu, care după măsură se aprinde și după măsură se stinge.» Cuvintele: $\pi\upsilon\rho\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\nu\nu$ au fost interpretate cel mai adesea ca o dublare de planuri: lumea este alcătuită, heraclitic, din foc sensibil, sesizat prin vedere (căci simțurile ne dau imediatul, ceea ce se epuizează în momentul prezent) și foc inteligibil, sesizat prin $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (căci inteligența ne spune ceva despre focul «veșnic viu»). Distincția heraclitică nu are totuși tranșanța deosebirii noiciene între cercul devenirii întru devenire și cel al devenirii întru ființă, focul inteligibil nefiind altceva decât foc sensibil înțeles prin inteligență, iar cel sensibil întruchipând imediatitatea focului inteligibil. Despre acest foc «veșnic viu» spune Heraclit că nu se stinge fără a se aprinde din nou, astfel încât să nu se creeze rupturi ale echilibrului cosmic. Tot el este o intimă unitate a contrariilor (a focului și non-focului, adică a tot ce e alteritate față de foc și are rolul de a-l întreține). Non-focul (pământul și marea) se preschimbă continuu în foc, care constituie cerul; și invers: focul uranic se stinge în pământ și mare, de unde rezultă o nouă mare și un nou pământ, conform legii de curgere universală... Ceea ce există, există numai în vederea a altceva, este un proces, o tranziție, aceasta pare să fie lecția lui Heraclit, pe care Noica și-o însușește exemplar.⁶³

Cu același cerc dublu, sensibil și inteligibil, ne întâlnim și în *Republica* lui Platon

⁶³Despre aceleași cicluri ale focului depune mărturie și Diogenes Laertios: «Universul e limitat și nu există decât o singură lume. Ea se naște din foc și iarăși ia foc, aprinzându-se rând pe rând, după anumite perioade determinate, în vecii vecilor.» - *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Cartea a IX-a, 1(8).



(VI, 510c–e), atunci când se afirmă că adevăratul obiect de cunoaștere al geometrului nu este atât «cercul în calitatea sa de cerc, și nu cercul care se adresează intuiției sensibile, chiar dacă e trasat de o mână de geometru; că nu e important să calculezi mișcările relative ale astrelor, ci să consideri mișcarea ca mișcare în sine; sau că trebuie să substituim armoniei sunetelor pe cea a numerelor»⁶⁴.



⁶⁴V. Léon Robin, *Platon*, Teora, 1996, p. 107, trad. Lucia Magdalena Dumitru.




VII. Cercul ca simbol temporal

Ca o replică la îndemnul lui Platon menționat anterior, Noica avea să remarce la începutul *Devenirii întru ființă* paradoxul gândirii grecești care, oricât de atașată ideii de contemplare ar fi fost, a sfârșit totuși prin a privi lumea acolo unde e: în nedesăvârșire și în temporal, supusă unei deveniri eterne. Însă această mișcare, ea însăși simbol al corupției și nedesăvârșirii își avea până și în lumea greacă un dublu al său: mișcarea circulară a astrelor incoruptibile. Pentru filosoful român, devisa aristotelică potrivit căreia «timpul este numărul mișcării»⁶⁵ este valabilă pentru orice mișcare cu excepția celei circulare, căci întoarcerea în același punct exprimă simultan ceva temporal (este o măsură temporală cosmică, în cazul rotirii astrelor, și mecanică în cazul ceasornicului) și atemporal. Aceasta era, după Noica, modalitatea proprie gândirii grecești de a găsi o soluție pentru aporiile filosofiei, împăcând într-un singur simbol mișcarea și starea pe loc, desăvârșirea și nedesăvârșirea, temporalul și atemporalul. Astfel, mișcarea circulară dădea în lumea greacă modelul reflecției intelectuale fiind o imitație a acestuia. Ei i se atribuia un puternic caracter de σοφία și ar fi întruchipat, în viziunea noiciană, schema sensibilă și totodată intelectuală pe care o visa Kant.⁶⁶

Prin urmare, potrivit modelului grecesc la care se raportează constant, ontologia devenirii întru ființă va face și ea loc unui timp real, a cărui măsură e mișcarea, și

⁶⁵Aristotel, *Fizica*, 219 b.


⁶⁶C. Noica, *Încercare...*, p. 13.



«pentru că mișcarea ca rotire în cerc se «numără» cel mai bine, ea fiind omogenă și întru o aceeași reluare de sine (mișcarea uniformă a astrelor), acest tip de mișcare va da și unitatea de timp.»⁶⁷ Acesta este *timpul rotitor* , al mișcării oarbe reprezentate mitologic de Kronos tiranul, cel pururea generator de fapte pe care le împinge treptat în neant... De aici înfierarea «cronologiei» și refuzul obstinat al istorismului exercitat în gol. Și totuși definiția aristotelică nu este acceptabilă decât dacă numărul nu este numai măsura mișcării, ci și *ordinea* ei. Altfel spus, nu interesează măsura timpului care bate uniform, ca un ceas, ci pulsul interior al punerii în rost, cadența devenirii întru ființă, care îi împrumută temporalității ceva din suflul său vital. Acesta este *timpul rostitor* , patronat de Zeus, zeitatea capabilă să scoată realul din condiția sa rotitoare, transfigurându-l și punându-l în devenirea cu rost.

Numai în om Kronos este înfrânt de Zeus, ne atrage atenția Constantin Noica. Și acest lucru se întâmplă pentru că omul singur poate «deforma» mișcarea circulară a timpului real scoțându-l din tactul său rigid, măsurat și uniform. Numai el poate insitui un timp logic, care nu mai e o ordine a succesiunii, ca la Aristotel, ci invers: o succesiune care instaurează ea însăși o ordine în lume. Toată această acțiune de «deformare» a cercului temporal – iarăși pe modelul geometriei, v. *supra*, § V.1 – se petrece numai înlăuntrul înzestrării cu sens a ceea ce este numit deseori în ontologia noiciană «realul uman». Ca și în privința celor două deveniri, avem de-a face cu un cerc al curgerii mecanice și al omogenului *versus* cercul unor succesiuni *orientate*, astfel încât se poate spune aproximând că cercul temporalității este un caz particular al cercului devenirii, ultimul integrându-l pe întâiul și ambele subsumându-se cercului mai larg al ființei. Asupra problemei

⁶⁷C. Noica, *Trei introduceri...*, p. 99.



temporalității nu insistăm în acest moment; vom reveni însă într-un alt capitol cu o analiză amănunțită, deoarece ea joacă un rol special în ontologia devenirii întru ființă.

Mai notăm numai în treacăt apariția, cu temporalitatea, a unei noi forme de des-centrare a cercului geometric: dacă timpul înghițit de Kronos este centrat de un etern «acum» mișcător, cu funcția de a echilibra «acum»-urile trecute și cele viitoare, în schimb timpul născut de Zeus este kairotic și propulsiv; el dezechilibrează lumea, fiind lipsit cu desăvârșire de un prezent care să-i slujească drept centru de greutate. Așa cum timpul real umplea lumea luând chipul unei infinități de conținuturi caduce, timpul logic o golește neîncetat populând-o cu senzuri care trimit unele la altele. Astfel, forța inerțială a prezentului aduce într-un aflux perpetuu o aglomerare de fapte aflate într-o succesiune pur exterioară, iar ei i se opune dimensiunea vectorială a viitorului, orientat după o măsură lăuntrică și liberă de orice istorism...



Bibliografie

* * * *Filosofia greacă până la Platon*, I, trad. și note de Adelina Piatkowski și Ion Banu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979

Aristotel *De la génération et de la corruption* [*De generatione et corruptione*], ediție bilingvă: greacă/franceză, text și trad. în fr. de Charles Mugler, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1966

Aristotel *Fizica*, trad. N. I. Barbu, București, Editura Științifică, 1966

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice, Logica*, trad. D. D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță, București, Editura Academiei R.S.R., 1962

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Știința logicii*, trad. D. D. Roșca, București, Editura Academiei R.S.R., 1966,

Werner Heisenberg, *Imaginea naturii în fizica contemporană*, trad. Gheorghe Pascu, București, All, 2001

Heraclit, [HÉRACLITE] *Fragments*, text, trad. și comentarii de Marcel Conche, Paris, Presses Universitaires de France, 1986 [*Épiméthée*]



Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C. I. Balmuș, Iași, Polirom, 2001

Arthur O. Lovejoy, *Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, trad. Diana Dicu, București, Humanitas, 1997 [*Istoria ideilor*]

Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Eminescu, 1978

Constantin Noica, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, București, Editura Univers, 1978

Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, București, Editura Univers, 1984


Constantin Noica, *Devenirea întru ființă, I: Încercare asupra filosofiei tradiționale*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981

Constantin Noica, *Devenirea întru ființă, II: Tratat de ontologie*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981

Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Editura Cartea Românească, 1986

Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987

Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, București, Humanitas, 1992



Constantin Noica, *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și a individului*, București, Humanitas, 1993

Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, București, Humanitas, 2000

Blaise Pascal, *Pensées*, ed. Ernest Havet, Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1887

Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, trad. Dragan Stoianovici, București, Humanitas, 1997

Platon, *Republica*, ed. bilingvă, trad., comentarii și note de Andrei Cornea, București, Teora, 1998

Léon Robin, *Platon*, trad. Lucia Magdalena Dumitru, București, Teora, 1996

Denise Souche-Dagues, *Le Cercle hégélien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986



Cuprins

I. Singurătate și <i>lógos</i> ordonator	7
II. Cercul și imaginea plenitudinii lumii	10
1. Cercurile telurice: Pământul și stelele fixe	11
2. Cercurile celeste: <i>ouranós</i> – <i>kósmos</i> – <i>hólon</i>	13
3. Infinitul intelectului și infinitul rațiunii	16
III. Spiritul geometric ca spirit «cosmic»	20
1. Ordinea naturii și ordinea spiritului	20
2. Statutul ascensional al geometriei și funcția sa	22
IV. Obsesia refacerii circularității la nivel ideal	27
1. Non-cunoașterea ahoreticului Noica	27
2. Cercul filosofiei și al celorlalte științe	28
3. Funcționalitatea cercului în ontologie	30
V. Cercul ca simbol spațial	33
1. Raportul centru-margine	33
2. Armonia modelului circular	38
3. Un topos medieval...	42



VI. Cercul ca simbol al devenirii	45
1. Devenire și infinitate	45
2. Sursa duplicării cercurilor	46
VII. Cercul ca simbol temporal	49
Bibliografie	52