



PARTE ȘI ÎNTREG

Dumnezeu ca problemă logică la Constantin Noica

Laura Pamfil

TEXT

équivalences

arguments

2.2003



EDITION: M. DIACONU, A. REZUȘ & S. VIERU (eds.)

© 2003 ARGUMENTS [L^AT_EX 2_ε-EDITION]

© 2003 LAURA PAMFIL (Bucharest, Romania) [TEXT]

© 2001 DINU LAZĂR (Bucharest, Romania) [PHOTO *C. Noica*]

© 2003 SALVADOR DALÍ ESTATE [LOGO Salvador Dalí: *Centaure*]

© 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_EX 2_ε with HYPERREF & HYPERSCREEN

PDF_TE_X14.H © 2001 HÀN THÉ THÀNH

L^AT_EX 2_ε © 1993–2001 THE L^AT_EX3 PROJECT TEAM *et al.*

HYPERREF © 1995–2001 SEBASTIAN RAHTZ

HYPERSCREEN © 2001–2002 ADRIAN REZUȘ [based on PDFSCREEN]

PDFSCREEN © 1999–2001 C. V. RADHAKRISHNAN

TYPESET BY ROMANIAN_TE_X © 1994–2001 ADRIAN REZUȘ

PRINTED IN THE NETHERLANDS – DECEMBER 8, 2003



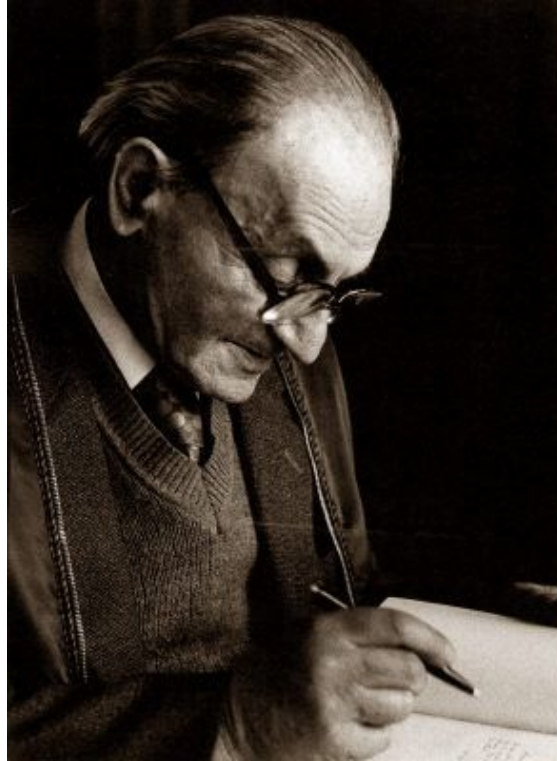
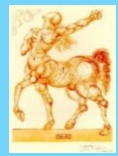


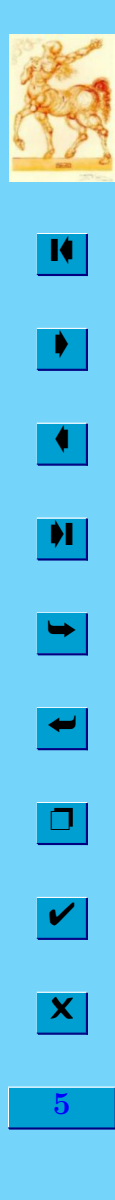
Laura Pamfil

PARTE ȘI ÎNTREG

Dumnezeu ca problemă logică la Constantin Noica

București
2000





Parte și întreg.

Dumnezeu ca problemă logică la Constantin Noica⁰

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.



I¹

Adevărata prefață care ar fi trebuit să deschidă discursul lui Constantin Noica despre cer conținea în sine declarația neoficială a inexistenței acestuia: „Am scris aceste rânduri în amintirea lui Aristotel, a lui Averroes, a lui Cremonini și a tuturor celor care au alcătuit tratate despre un cer *care nu este*“.² Nostalgia cerului „care nu este“ pare să fie, la prima vedere, terenul propice dezvoltării discursului său în termenii unei utopii tradiționale. Cerul care nu este *acum* și-ar fi putut găsi configurația perfectă într-un timp viitor, iar o carte precum *De Caelo*, care începea cu postularea inexistenței sale topologice, părea să promită acest lucru. Cu toate acestea, dezbaterea continuă aparent fracturat, problema răsfrângându-se asupra cercetării cunoașterii și a individului. În pofida mărturisitei absențe a cerului regăsim, transgresate în planul cunoașterii, o poruncă divină și chiar un Dumnezeu dislocat din spațiul în care îl așează teologia. Tocmai această bruscă schimbare de direcție și consecințele care decurg din ea constituie obiectul lucrării de față. Vom încerca să aflăm, prin urmare, ce semnificație are lipsa cerului, care sunt urmările acestei lipse pentru om și cum a fost posibilă orientarea acestei problematice către aceea a cunoașterii. Dacă cerul nu este, în ce își găsește suportul năzuința omului spre perfecțiune, în ce se transformă ascensiunea acestuia către cer și care este statutul unei divinități care nu-l mai locuiește?

Pentru a răspunde acestor întrebări îi vom lua ca paradigme ilustrative pe Adam și pe Pascal, considerându-i exponenții unor tipuri umane esențiale pentru înțelegerea

¹Prin termenul de „logică“ avem în vedere accepțiunea nouă de „logică a lui Hermes“ și nu accepțiunea dată de logica tradițională. [LP]

²*De Caelo...*, p. 6 (subl. mea).



problemei cerului la C. Noica. Ei vor reprezenta tipul omului „căzut“, respectiv al celui reabilitat, „mântuit“ ontologic.


II

Diferența cea mai semnificativă dintre omul căzut în istorie și omul geometru poate fi redusă la o problemă de formă și conținut: primul este numai conținut, exercițiu vital pur, parte care a uitat de întreg pierzându-se în el. Acesta este Adam. „În fiecare din noi, spune Constantin Noica undeva, stă un Adam care așteaptă să fie iarăși singur“. Cel de-al doilea, omul geometru, este numai formă, viață excesivă care abandonează orice conținut, parte care se ridică la puterea întregului. Acesta este Pascal, cel care desfășoară întreaga lume sub forma geometriei. „Nu toți suntem Pascal“, ni se atrage atenția în *Mathesis sau bucuriile simple*.³ Și poate tocmai pentru că nu toți suntem Pascal geometriile rămân în nedesfășurarea lor, iar spiritul se închide în tautologie.

Ca părți, atât Adam, cât și Pascal sunt prinși în textura unui întreg. Fie acest întreg Dumnezeu. O dată presupus termenul general, se deschide pentru C. Noica o întreagă logică a divinului, menită să adune părțile din disjuncția lor și să le integreze în întreg. Infinitatea rea a spațiului dintre parte și întreg trebuie depășită pentru ca Adam și Pascal să poată fi înțeleși logic în relația lor cu termenul general. Iar primul pas în înțelegerea acestei situații logice care s-a creat pune sub lentilă problema cerului: „Nu există cer, cu atât mai puțin ceruri, spune omul de știință al veacului nouăsprezece“.⁴

³*Mathesis sau bucuriile simple*, p. 78.


⁴*De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și a individului*, p. 18.



Aceasta este descoperirea capitală, care marchează dez-substanțializarea concepțiilor despre cer și eliberarea lor de încărcătura mitică a antichității. Este punctul în care istoria cerului se schimbă fundamental, introducând matematica drept principiu explicativ.

Lipsa cerului se traduce ca lipsă a separației: nu avem pe de o parte cerul, izolat în transcendența sa, și pe de altă parte lumea, spațiu al schimbărilor, al trecătorului și al imperfectului (în această lipsă de separație înțeleasă drept câmp logic s-ar situa, după C. Noica, și Ideile platoniciene – realități care au subzistență fără a avea însă consistență). Absența cerului îl coboară pe Dumnezeu printre noi, prinzându-l în textura câmpului logic: lumea nu mai funcționează în teritorii dihotomice, partea nu mai este separată de întreg. Așa se face că ne putem ridica la puterea întregului (a ființei) și că putem regăsi – ca părți – demnitatea destinului care ne este rezervat: nu acela de a fi sau a nu fi oricum, ca în dilema hamletiană, ci acela de a fi sau a nu fi – într-un singur mod – nemuritori: „E cea mai inexplicabilă nebunie a oamenilor aceasta de a se refugia în biologie și de a căuta cu voință singura durere care *nu* le este dată: aceea de a fi muritori. Căci nu suntem muritori, e clar. Dar suntem niște zei proști, niște nemuritori care ne-am uitat destinul“.⁵ Faptul că s-a micșorat până la dispariție spațiul dintre sublunar și supraceresc, faptul că ne putem ridica la puterea ființei (putem deveni holomeri, va spune Noica mai târziu, în *Scrisori despre logica lui Hermes*), face ca singura poruncă de care trebuie să ascultăm să nu mai vină dintr-un spațiu exterior, care ne este străin și care ne intimidează din înălțimea lui, ci dintr-un paradis interior pe care l-am uitat de la bun început îngrămădind peste el valorile singurătății noastre crispate. În condițiile acestui paradis devastat, încărcat de

⁵ *Mathesis*, p. 76.



nonsensuri, singura „poruncă“ pe care C. Noica o recunoaște este aceea de a da sens lucrurilor, de a pune înțelesuri în lume: „Nu uita că Dumnezeu te-a trimis în lume să-l înlocuiești, să dai sensuri, să crezi, să duci începutul său înainte“.⁶ Dacă Dumnezeu ar fi creat lumea bucată cu bucată pentru a semnifica prin părțile ei tot ce este astăzi semnificație, această „poruncă“ ar fi devenit ea însăși o condiție a nonsensului. Dar pentru că Dumnezeu a creat o singură ființă – omul – care să dea sens lucrurilor, „porunca“ vine să pună sens în tot ce, înainte de ea, posedea un capital de neființă întruchipând o dezordine incipientă.⁷


Să vedem acum care este semnificația acestei porunci, ea însăși referitoare la sens. O primă înțelegere o dă C. Noica în cartea sa *De Caelo*. Astfel, „să dai sensuri“ s-ar referi nu atât la o *înregistrare* a naturii, cât la o *sporire* a ei.⁸ Nu este vorba, prin urmare, de a reflecta sau de a *reda forma* lucrurilor (exercițiu aparținând prin excelență logicii tradiționale), ci de a medita asupra lor, așadar de *le pune în formă* (ocupație predilectă a unei logici noi, logica lui Hermes, dar și a matematicii⁹). Fără să o spună direct, Noica se referă la o poruncă prin care suntem obligați să *operăm* cu lucrurile (să geometrizăm, cum face matematica), și nu să le transcriem doar, cum își înțelege exercițiul de formalizare logica tradițională). Din punct de vedere logic, ascultarea poruncii ne conduce la judecarea întregului prin parte, la înțelegerea faptului că partea reflectă întregul, și nu la așezarea părții în întreg – ca în logica lui Ares – soldată cu sacrificarea primeia. *Esența geometrizării, a punerii lucrurilor în*

⁶ *De caelo...*, p. 64.

⁷ *Loc. cit.*

⁸ *Ibidem*, p. 42.

⁹ Distincția dintre a reflecta și a opera cu lucrurile, în *Scrisori despre logica lui Hermes*, p. 32.



formă și a așezării sensului în lume este, prin urmare, intimitatea părții cu întregul.

Așa funcționează porunca în lumea spiritului. Pentru om, ea este echivalentă cu o părăsire hotărâtă a lumii și a conținuturilor ei tulburătoare, cu o renunțare la excesul ei de imaginație în favoarea unui exces de luciditate. Adam este singurul care are posibilitatea de a trăi geometric, de a încorpora idei și de a promova formele pentru că, din tot ce viețuiește, el singur își poate suspenda provizoriu exercițiul vital, reluându-l apoi umanizat, purificat. Biologicul pur, care nu contează în economia nemuririi, este condamnat să rămână parte atâta vreme cât nu este integrat în spirit. O dată spiritul integrat, *formele devin conținuturi de viață*, așa cum pe alt plan ele sunt înțelese drept *conținuturi de cunoaștere*.¹⁰

Rămas singur cu Ideea sa, Noica însuși geometrizează golind de conținut conceptele teologiei pentru a se sluji de *forma* lor atunci când vrea să cunoască omul și pe Dumnezeu. Așa se face că în forma conceptului de Dumnezeu se va întrupa problema părții și a întregului, că pilda biblică a fiului risipitor îi va sluji drept formă pentru explicarea paradoxului cunoașterii și a dialecticii tematice și, mai spunem noi acum, mitul biblic al căderii îl va ajuta indirect să formuleze problema holomerului din logică¹¹ (problema părților care ies din contingentă și nu se mai lasă subsumate unor vaste întreguri, ci se ridică la puterea acestora dând fenomenul holomeriei).

Nevoia acestui *transfer formal* de la teologie la conceptele filosofiei își are originea într-o stare de lucruri denunțată de Noica însuși: „Nu, *unu* nu este Dumnezeu. Dar este felul lui de a fi. Într-alt fel nu înțeleg lumea. Căci așa este făcut gândul meu, atâta lumină stă în mine. Dacă ceilalți îl înțeleg cu inima pe Dumnezeu, cu atât mai

¹⁰ *Mathesis*, p. 86.

¹¹ De la gr. *holon*, „întreg“, și *meros*, „parte“.



bine“.¹²

Mergând pe linia conținuturilor filosofice care primesc în gândirea lui Noica o formă teologică, vom urmări în aceste pagini reflexul păcatului adamic și al căderii în planurile logic și ontologic, până la reabilitarea („mântuirea“) individului, echivalentă în plan logic cu înălțarea sa la stadiul de parte-întreg, iar în plan ontologic cu ridicarea acestuia la puterea ființei (avem așadar o „devenire întru ființă“). Miza pe care o pune în joc această temă este însuși destinul de cunoaștere al omului, destinul lui Adam de a nu fi singur oricum, ci purtând cu sine lumea. Vom vorbi așadar de lungul proces de anamneză prin care omul își amintește de nemurirea sa.


III

Ca și în teologie, totul începe cu un „păcat adamic“: „Nu pot să mă gândesc la filosofie fără să simt un păcat adamic în ea“, spune C. Noica în al său *Jurnal de idei*. Vina care apasă asupra lui Adam nu are însă o conotație etică; spre deosebire de culpa biblică, ea se referă la faptul că Adam „nu s-a mulțumit să știe ceva, ci a vrut să *opereze* cu știința sa“.¹³ Fără ca actul operării cu știință să constituie în sine păcatul, el conduce totuși la acesta. Căci, va spune Noica mai târziu, în *Tratatul de ontologie*, „pornind de la delimitările generalului, fie sfârșim prin a regăsi individualul, fie resimțim vinovăția de a nu-l mai regăsi“.¹⁴ Cel care legitimează căderea în culpa ontologică prin afirmația că „nu cunoaștem decât generalul“ este Aristotel. El este astfel și cea mai bună ilustrare

¹² *Mathesis*, p. 63.

¹³ *Mathesis*, p. 53 (subl. mea).

¹⁴ *Tratat de ontologie*, p. 295.




a modului în care spiritul intră în maladia ontologică a atodetiei, justificând situația în care un termen general își dă determinații și lasă individualul suspendat. Întreaga cultură a omenirii care se va naște din acest păcat adamic este una a determinațiilor fără ancorare în individual, o „împărăție a generalurilor“, dar o împărăție „căzută“, am spune noi, în măsura în care uită de ființă sau refuză un termen al ei – și anume individualul. Cu această nesocotire a individualului omul însuși rămâne în precaritate și astfel începe „scandalul lumii“.

Din punct de vedere logic, „păcatul adamic“ trimite direct la încălcarea poruncii de care am vorbit mai sus: aceea de a pune lucrurile în formă, de a transforma formele în conținuturi de cunoaștere și de a pune astfel înțeleșuri în viață și în lume. Principala carență a logicii tradiționale (logica lui Ares) constă în unilateralitatea în care înțelege această formă făcând abstracție de orice conținut. Acolo unde apare totuși o implicație a unui conținut, observă C. Noica, forma avută în vedere este *gata dată*, logica fiind legată de gândirea „formată“. ¹⁵ Atunci când, pe modelul matematicii, logica pune uni-formă lucrurilor luate în considerare aducând omogenitate în toate conținuturile, se ivește un conflict al formelor. Se trece indiferența lumii în indiferența formelor. Formele pline de conținut devin goale de sens și astfel se creează ruptura dintre adevăr și viață, logică și istorie, emoție și idee. Așa se face că erorile logice nu ne mai dau râuri fizice, că exercițiul greșit al ideii nu ne mai păgubește viețile și că rămânem indiferenți la desfășurarea silogismelor și la eficiența lor logică. Formele logicii lui Ares, în măsura în care nesocotesc individualul neputând să-l pună în alt raport cu generalul, devin „cimitirul lumii“. ¹⁶ La această carență din lumea formei par să se refere cuvintele

¹⁵ *Scrisori...*, p. 223.

¹⁶ *Loc. cit.*



lui C. Noica din *Jurnalul său filosofic*: „Ce puțin lucru trebuie să fie cunoașterea, de vreme ce, rămași cu ea, suntem totuși așa departe de Dumnezeu!“¹⁷

Odată încălcată porunca referitoare la formă și conținut, se conturează o întreagă geografie a căderii: „Când determinațiile se prind într-un general, fără împlântarea într-un individual sau cu pierderea acestuia, se creează o nouă precaritate în sânul realului“.¹⁸ Această precaritate ontologică stă sub criza generalului: determinațiile prinse în general, dar des-prinse de individual, devin teoretice și muzeale. Criza generalului aduce cu sine dezordinea lumii pentru că „generalul singur nu dă ființa lucrurilor, în sensul de ființă anumită; el nu arată ce este aici, acum și așa“.¹⁹ În matematică, de pildă, unde totul este structură abstractă sau sistem formal, fără substanțialitate, nu se mai face nici o trimitere la ființă, nu se mai pleacă la nici o intuiție din real care să capete în final formă axiomatică. Matematica a acceptat, din acest punct de vedere, lipsa de ordine ca ordine interioară a sa.²⁰ Această dezordine ontologică a lumii corespunde vârstei tinere a omenirii, în care excesul de idealitate domină realul, acesta din urmă fiind incapabil să dea consistență la tot ce a prins în ea subzistență.

Să vedem acum cum se manifestă „căderea“ la nivel logic. Faptul că logica tradițională a creditat numai conexiunea enunțurilor ce pot da inferențe valide, a condus la ignorarea întregii experiențe date de *situațiile logice* și, cu aceasta, a individualului, a ființei lui *tode ti*. Într-o logică a războiului care invocă pentru sine doar două valori (adevărat și fals), individualul este eludat ca un simplu element statistic, iar partea

¹⁷ *Jurnal filosofic*, p. 68.

¹⁸ *Tratat...*, p. 274.

¹⁹ *Ibidem*, p. 248.


²⁰ Căci tot ce nu este în ființă nu este în ordine, în *Tratat...*, p. 275.



poate fi oricând sacrificată, ea reprezentând doar o variabilă dintr-un întreg. O dată cu așezarea părții în întreg și cu sacrificarea acesteia a fost contrariată însăși esența punerii lucrurilor în formă, și deci a așezării sensului în lume: nu se mai poate vorbi, atât în logica lui Aristotel, cât și în logica modernă, de o întimitate a părții cu întregul. Totul a devenit inerție statistică în care individul nu mai contează.

Să ne întoarcem acum la Adam și să vedem ce consecințe are pentru el această inerție statistică. Am văzut că, însușindu-și exercițiul divin, el a trecut indiferența lumii în indiferența formelor. A devenit între timp un partizan al ideii că Dumnezeu a creat lumea bucată cu bucată, așezând în fiecare dintre acestea semnificația. Rămas singur, Adam construiește logica lui Ares. Își închipuie că lumea este organizată dinaintea venirii sale, și că nu are decât s-o înțeleagă pentru a intra în posesia *adevărului*. Numai că a înțelege este echivalent, pentru el, cu *a găsi înțelesuri*. Așa începe lungul proces al acumulării de certitudini și, o dată cu el, intimidarea conștiinței sale teoretice în care apare, ca un duh rău, *sentimentul că totul e posibil* – în ordine teoretică și practică. Adam, ajuns la vârsta istorică a modernității, constată dintr-o dată că universul pe care nu el l-a iscat, ci doar l-a întâlnit, îl copleșește ca obiect de cunoaștere și îl stăpânește ca existență. Acesta este începutul singurătății sale prin îngrijorare și spaimă; cu el sau fără el, lumea merge înainte. Adam însuși, logician al lui Ares, se simte parte neglijată a unui întreg aflat undeva, la începuturi. El însuși se simte individualul nesocotit care nu mai încapă în calcul. Realist prin vocație²¹, Adam pune pe lume doar gestul gol al aflării de certitudini care, până la urmă, nu reușesc să scoată spiritul din tautologie. Este gestul pe care îl va relua mai târziu fratele fiului risipitor.

²¹Distincția realism-idealism, pe care o are în vedere Noica aici, trebuie luată în sens neriguros, *De caelo...*, p. 35.



O dată cu el, însuși sensul istoriei se pierde: ea devine formă goală, aglomerare de evenimente fără vreun conținut anume. Istoria nu mai este istorie a unui *tode ti*, a unei întâmplări anume (a spiritului), ci a tuturor întâmplărilor și a niciuneia. E istorie leneșă. Adamică.

Dar lucrurile nu se opresc aici. Următorul punct pe firul pe care îl urmărim este *reabilitarea* („*mântuirea*“) individului și regăsirea, dintr-o nouă perspectivă, a poruncii inițiale. Traseul acestei reabilitări, trecut prin planurile ontologic și logic, pare să promită mai mult decât o împăcare a individului cu lumea.

Să vedem mai întâi cum este posibilă din perspectivă ontologică o asemenea „mântuire“ a individului. Precaritatea generalului care își dă determinații ce nu pot ancora într-un termen individual, precaritate care descria în etapa anterioară o întregă geografie a căderii, instituie, după cum am văzut, o lume a generalului care își este suficientă sieși. Funcționând ca stimul ontologic, această precaritate se poate învinge pe sine și își poate obține individualul, înrădăcinându-se în real. „Iar când“, observă Noica, „în ciuda inaptitudinii sau chiar a refuzului individualului acesta este regăsit, lumea este transfigurată de o nouă lumină a spiritului.“²² Este momentul în care individualul se integrează în general „educându-l“²³ ca și cum generalul n-ar fi niciodată destul de matur pentru a integra bine realul. La om, această dreptate care se face individualului corespunde ceasului maturității târzii. Cu aceasta, modelul ontologic I-D-G este satisfăcut.

În ceea ce privește registrul logic, reabilitarea presupune o ieșire din inerția statistică în care s-a intrat prin judecarea părții ca parte subsumată unui întreg. Dreptul la

²² *Tratat...*, p. 290.


²³ Expresia lui Noica, *Tratat...*, p. 293.



formă al tuturor lucrurilor era nesocotit prin uni-forma lui Ares care omogeniza lumea trecându-i în aceeași fișă de contabilitate pe Elpenor și pe Socrate, pe muritorii din planul statistic și pe nemuritorii din planul logic. Pentru a depăși ceea ce Adam a instaurat ca retorică a formelor vide, trebuie conceput un nou formalism care să înlăture înțelesul unilateral dat formei în logică. Logica lui Ares care provocase conflictul dintre a fi și a cunoaște trebuie înlocuită cu o logică a lui Hermes, aceea a comunicării dintre parte și întreg, a uniunii dintre emoție și Idee. Logica lui Hermes este aceea care va face dreptate părții înțelegând-o nu ca simplu element statistic, ci ca parte a unei situații logice. O astfel de logică este posibilă, consideră C. Noica, pentru că în lumea spiritului partea reflectă întregul sau se ridică la puterea acestuia. Împotriva lui Aristotel, care spunea că deși există numai individualul, cunoaștem doar generalul, Noica declară că a înțelege nu înseamnă altceva decât *a interpreta întregul prin parte*. Abia acum se creează, în sfârșit, un câmp logic²⁴ în locul inerției statistice, iar individualul ia asupra sa generalul (partea ia asupra sa întregul). Aceste părți-întreguri pe care Noica le numește holomeri, ies din indiferența lumii și se așează sub tensiunea unei ordini. Pentru ele nu mai putem folosi raționamentele logicii tradiționale deoarece formele cu adevărat logice nu sunt cele statistice, de înregistrare și contabilizare, iar formalizarea pretins logică „nu este în orice caz singura, cu propozițiile și raționamentele ei inutile“.²⁵ Holomerul care, ca unitate fundamentală a logicii lui Hermes, are funcția de a cupla partea cu întregul, își găsește corespondent în ontologie, în ceea ce Noica numește „închidere ce se deschide“ (situația cuplării individualului cu generalul).

²⁴ „Se poate numi câmp logic acea situație în care întregul este în parte, iar nu numai partea în întreg“, *Scrisori...*, p. 20.

²⁵ *Scrisori...*, p. 29.



Trecând la demonstrația – logică, nu matematică – a modului de a fi al lui Dumnezeu din *Mathesis*, constatăm că numărul unu desemnat drept mod de a fi al oricărui număr algebric (sau lucru), nu este altceva decât holomer nepersonal, o bază numerică, o parte a șirului numerelor, „dar una care se ridică la puterea întregului în sensul precis că șirul numerelor se formează tocmai prin puterile bazei“.²⁶ Necesitatea de a-l presupune pe 1 în operația:

$$-2ab \cdot 3a = -6a^2 \cdot b$$

vine din observația – logică, și nu psihologică – că nu se poate ca un element (respectiv b din expresia $-2ab$) să nu devină o dată cu devenirea întregului: „Cum se poate ca *totul* să se deplaseze prin deplasarea *părților* și totuși o parte să nu se deplaseze?“²⁷ S-a creat astfel un *câmp logic* în locul inerției statistice pe care ar fi adus-o, de exemplu, deducerea printr-un silogism a existenței lui Dumnezeu și pentru că 1 este modul de a fi al tuturor lucrurilor algebrice atunci când ele nu mai sunt, prin același 1 (mod de a fi al lui Dumnezeu) „Dumnezeu este *ca și cum* cu adevărat ar fi“.²⁸ De aceea, statutul acestui Dumnezeu nededus, dar presupus, nu se mai află pe planul adevărului (adamic și realist prin excelență), ci vine să se situeze în planul obiectivității (al individului reabilitat). Înțeles astfel, Dumnezeu este mai mult un principiu de coerență a lumii și nicidecum un principiu creator al acesteia.

În mod paradoxal, Adam este acela care trebuie să pună sens în lume chiar și în privința acestui Dumnezeu logic. Reabilitarea sa depinde de modul în care înțelege – în sfârșit – să respecte „porunca“ inițială: aceea de a *pune înțeles* în lucruri și a spori astfel

²⁶ *Ibidem*, p. 31.

²⁷ *Mathesis*, p. 60 (subl. mea).

²⁸ *Ibidem*, p. 65.



lumea. El a înțeles acum că lucrurile nu sunt gata date și că trebuie să caute în spatele adevărului un plan mai profund care să dea îndreptățire cunoștințelor sale. Acest plan este cel al obiectivității. Admițându-l, Adam trece hotărât în tabăra idealștilor: nu mai contează adevărul unei cunoștințe, căci el este o presupunere gratuită a minții noastre. Importantă e acum *obiectivitatea* acestei cunoștințe, așadar dacă putem emite cu privire la lucruri propoziții care să dea seama de modul în care se ivesc ele în orice conștiință cunoscătoare.²⁹ Iată de ce C. Noica părăsește capitolul despre Dumnezeu din cartea sa de început *Mathesis sau bucuriile simple*, fără să fi tras nici o concluzie referitoare la existența sa. Pentru că, din perspectiva reabilitării, nu mai are nici o importanță să știm dacă Dumnezeu există sau nu. Aceasta nu ar fi decât un adevăr, o certitudine de tip leneș-realist. Dumnezeu, care este pus în lume în modul de a fi al lui 1, dă seama însă de obiectivitate și nu de adevăr. De aceea, la sfârșitul traseului pe care problema cerului îl deschide contează *experiența* pe care acesta o pune în joc. Această experiență (păcatul, căderea, reabilitarea) e *forma* în care spiritul vine să se așeze în noi, ca instanță sporitoare de lume.


În ceea ce privește individul, la sfârșitul acestui traseu el s-a eliberat de orice conținut și a găsit un mod de a-și trăi vastitatea proprie. E la fel de singur acum, dar singurătatea sa a căpătat un înțeles: e singurătate dinăuntru lumii, nu din afara ei; e singurătate prin putere, nu prin îngrijorarea lui *totul e posibil*.

²⁹ *De caelo*, p. 35.

IV

Ne mai punem acum o ultimă problemă referitoare la maladivitate. În *Cele șase maladii ale spiritului contemporan* C. Noica vorbea de o maladivitate a spiritului prezentă pretutindeni: în om ca și în divin, în timp ca și în spațiu, în cer ca și în lumină. Ca maladii constitutive, care reflectau precaritățile ființei, ele funcționau ca stimuli ontologici ducând la un plus de ființă. Nu se punea, prin urmare, problema vindecării lor. Aceasta era maladivitatea „bună“. În ce constă, dacă există, maladivitatea „rea“, specifică omului și destinului său de cunoaștere? Este ea vindecabilă? Maladivă în sens prost la om, spunea C. Noica în *Cele șase maladii...*, este conștiința trecătorului, a vanului, a nonsensului, care nu duce la sporirea lumii. Dacă avem în vedere rup-tura dintre a fi și a ști produsă prin logica lui Ares, precum și distincția noiciană între cunoașterea spornică (specifică idealismului care vizează obiectivitatea) și cunoașterea leneșă (specifică realismului care vizează adevărul și certitudinea), putem numi *sănătate*: cunoașterea spornică, scoaterea spiritului din tautologie, punerea de înțelesuri pe lume, obiectivitatea. Prin opoziție, *maladivitatea* (proprie numai destinului de cunoaștere al omului) ar privi direct spațiul cunoașterii leneșe, al incapacității de a scoate spiritul din tautologie, al aflării de certitudini și adevăruri. O astfel de maladivitate este tocmai aceea a „păcatului adamic“ și a „căderii“, reflex în planul cunoașterii a conflictului formelor, indiferență vitală trecută într-o expresie formalizată. Cum altfel decât maladivitate putem denumi „deznădejdea pură și simplă“³⁰ a omului contemporan, născută din constatarea umilitoare că el nu înseamnă nimic în ordinea maselor, a istoriei sau a cosmosului? Dar aceasta este maladivitatea de care ne putem,

³⁰Expresia lui Noica, în *De caelo*, p. 101.



până la urmă, vindeca. Bolnavul, în speță Adam aflat la vârsta contemporaneității sale istorice, se poate reabilita, se poate „mântui“ ontologic. Dacă ontologia este o *medicina entis* (ea nu vindecă maladivitatea spiritului, dar judecă totul), în schimb putem presupune că prin logica non-indiferenței Noica a încercat vindecarea unei maladivități specific umane înlăturând ruptura cunoaștere-viață, instaurată prin păcatul adamic. Din acest moment, istoria cu sens, „istoria care nu este“ poate să înceapă, iar omul geometru, „omul care nu este“ are șansa să fie.

Întreaga structură a lumii reabilitate se hrănește acum din hieratismul lipsei de determinații întruchipând o utopie ahoretică: „Privind peste întinsul mării inutile (omul care nu este), ar simți zilnic problema totului și a părților, și dezbateră ei ar fi dezbateră lor lăuntrică“.³¹ între spațiul maladivității instalate prin păcatul adamic și spațiul ahoretic al sănătății a avut loc o ascensiune în ideal. Călătoria este similară aceleia pe care o realizează Platon în dialogul *Phaidros* vorbind despre călătoria sufletului, ca atelaj înaripat, din sublunar în spațiul Formelor pure. Ca și la Platon, unde Ideile nu sunt separate de lucruri³², în cazul de față nu avem de-a face cu un cer izolat topologic. Prin acțiunea curativă a logicii lui Hermes are loc ascensiunea în domeniul sănătății pure, acolo unde insul contemplă geometria pură, unde „istoria care nu este“ își urmează cursul ca istorie a non-evenimentului, unde ucenicul învață laolaltă cu maestrul într-o școală mitologică în care trecerea la faptă întârzie exasperant...

Nu întâmplător Hermes este zeul ales de C. Noica drept stăpân al intervalului dintre cădere și reabilitare, real și ideal, maladivitate și sănătate. Căci, pe lângă calitatea sa

³¹ *Mathesis*, p. 85.

³² Noica insistă asupra greșelii pe care au făcut-o unii comentatori platonicieni înțelegând Ideile separate topologic de lucruri.



de zeu al comunicării și al interpretării – atribute recunoscute de Noica – Hermes este prin excelență un zeu de interval. „Hermes este cel mai puțin olimpian dintre zei“ afirmă M. Eliade³³ constatând strânsele legături ale zeului cu lumea oamenilor, „o lume prin definiție «deschisă», mereu pe punctul de a se face, adică de a se îmbunătăți și autodepăși“.³⁴ Ca mesager al zeilor și însoțitor al oamenilor (el este cel care însoțește sufletele morților în Infern și tot el le aduce pe pământ, ca în cazul Persephonei sau al lui Euridice) Hermes este singurul zeu capabil să circule nepedepsit pe toate cele trei niveluri cosmice.


Dacă adăugăm la toate acestea simbolismul aripilor, prezent cu același sens ascensional pe care-l întâlnim și la Platon, și faptul că, în unele variante recompuse după modelul zeului egiptean Thot, Hermes este și patron al medicinei, călătoria real-ideal, maladivitate-sănătate caracterizează cel mai bine modul de a fi al acestui zeu. El pare să fie călăuză cea mai sigură către ținutul nevăzut al unui nou formalism, al unei altfel de trăiri în care sensibilitatea și imaginația servesc drept conținut schemelor spiritului. Logica lui Hermes devine astfel un drum anamnezic spre libertate; ea este tiparul în care intră o umanitate utopică. Acest nou tip de umanitate locuiește cerul care nu este; ea viețuiește geometric în lumea imaginară a cunoașterii pure.

În locul utopiei tradiționale pe care părea să o propună inițial postularea inexistenței cerului și dislocarea divinității din spațiul propriu ne găsim la sfârșitul ascensiunii real-ideal în plină utopie a lumii geometrice. Acesta este spațiul în care omul, asemenea zeului, geometrizează.

★

³³ *Istoria credințelor și a ideilor religioase*, vol. I, Chișinău, Ed. Universitas, p. 289.

³⁴ *Op. cit.*, p. 290.



Ce rămâne în urma reabilitării? Eu, Adam, mântuit prin puterea unui Dumnezeu logic denunț strania impresie de a fi inversat actul original, de a fi micșorat lumea luând-o cu mine. Iar nemaiaexistând... sunt *ca și cum* cu adevărat așa fi încă. În fond, acesta este destinul nostru de nemuritori.

Bibliografie

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, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, București, Humanitas, 1997.

Constantin Noica, *Jurnal filozofic*, București, Humanitas, 1990 [ϕ]

Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981

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

Platon, *Phaidros*, traducere, lămuriri preliminare și note de Gabriel Liiceanu, București, Humanitas, 1993 [ϕ]



Cuprins

I	6
II	7
III	11
IV	19
Bibliografie	22

