



UN DEPARTAGEMENT DES TERMES
DANS L'ONTOLOGIE DE CONSTANTIN NOICA

Mihai Nasta

TEXT

équivalences

arguments

2.2003





EDITION: ADRIAN REZUŞ (ed.)

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

© 2003 MIHAI NASTA (Brussels, Belgium) [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_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 REZUŞ [based on PDFSCREEN]

PDFSCREEN © 1999–2001 C. V. RADHAKRISHNAN

TYPESET BY ROMANIAN_TE_X © 1994–2001 ADRIAN REZUŞ

PRINTED IN THE NETHERLANDS – DECEMBER 8, 2003





Mihai Nasta

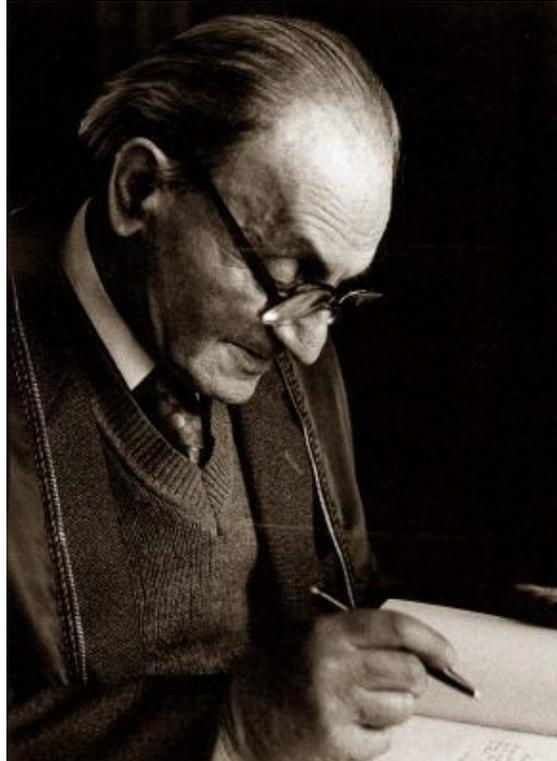
*Un départagement des termes
dans
l'ontologie de Constantin Noica*

International Journal of Rumanian Studies

4 (1984–1986), Nr. 2, p. 23–52

Amsterdam

1986





1. Introduction

Dans les années '60 on a vécu en Roumanie l'expérience d'un essor spirituel qui a débloqué des ressources de créativité. On était plus libres – du fait de la détente dans les relations internationales – et les rouages du Pouvoir n'étaient plus aussi efficaces, surtout quand Il s'agissait de surveiller la presse, les publications de toute sorte, les anomalies d'une écriture non-alignée (méfaits virtuels!).

Dans cette ambiance on vit apparaître, en dernier lieu,¹ les *philosophes*, hantés par leur vocation, pour la plupart des gens de métier, quand ce n'étaient pas des critiques ou des libres penseurs.²

Avant d'évoquer la personnalité de Constantin Noïca (alias « Nicasius », ³ de pareils synchronismes me reviennent toujours à l'esprit, car on retrouvait alors la présence de ses écrits d'avant-guerre grâce aux événements qui avaient mis leur empreinte sur la vie intellectuelle de l'Europe orientale toute entière. Avec le printemps de Prague surtout, on avait éprouvé la sensation ineffable du dégel au sens littéral: une brise presque fraîche vous enveloppait d'un souffle d'alternative. Était-ce l'avant-goût d'une liberté véritable?

En philosophie – au sens large du mot – ce n'est pas seulement Noïca ou un autre « ancien », Anton Dumitriu, que l'on voit contribuer au changement d'atmosphère et d'orientation. C'est avant tout le travail sérieux, non dogmatique, très personnel de plusieurs groupes de logiciens, dont je ne citerai que les deux « noyaux », solidement implanté dans la recherche et l'enseignement: le *Centre de logique de l'Académie* de la R.S.R. à Bucarest (dominé par de grands épistémologues, comme Aram Frenkian et Bădărău, dirigé par le versatile académicien Athanase Joja, mais animé aussi par la contribution des chercheurs de la jeune génération, comme Sorin Vieru et Al. Surdu)



et à Jassy la brillante équipe qui entourait le professeur Petre Botezatu, esprit vigoureux, auteur d'une synthèse parfaitement originale qui s'intitule *Semiotică și negație* (*Sémiotique et négation*).⁴





2. L'expression roumaine de l'être

Membre lui-même du *Centre de logique* bucarestois, Constantin Noïca s'est employé sans trêve – dans cette période qui a inauguré en Roumanie ^[24] un renouveau de l'intérêt pour la philosophie grecque – à faire connaître les dialogues de Platon, les Présocratiques et le filon de l'aristotélisme, sans négliger le phénomène de la réception d'Aristote en Europe de l'Est, depuis les commentaires d'Ammonius et Dexippe, jusqu'à l'enseignement d'un Corydalée, pratiquement inconnu avant sa mise en valeur par l'effort interprétatif du philosophe roumain.⁵ Pour mieux comprendre Noïca il faut d'ailleurs partir de son insertion dans un double travail herméneutique : refonte des philosophèmes au niveau de la conscience et – dans un second stade – tentative toujours renouvelée de vaincre l'emprise de la réduction phénoménologique.⁶ Dans ces conditions la problématique sera toujours ambivalente,⁷ car s'il y a dans une première période une démarcation de l'ontologie propre au philosophe roumain par rapport aux idées d'un Husserl et d'un Heidegger, depuis les années '60 nous assistons à ses efforts de centrer la réflexion sur le pouvoir du langage, s'appuyant (comme on essaiera de le montrer) sur des vocables presque intraduisibles de la terminologie sapientiale roumaine.

2.1 *Rost*

L'enjeu de cette dernière tentative se situe aux limites d'un particularisme dangereux, justement parce que dans l'énonciation les signifiés qui devraient s'imposer à l'entendement par des termes universels, non seulement ne trouvent pas de correspondance univoque dans une autre langue, mais recouvrent de surcroît d'une manière



vague, dans un même idiome, les arguments ou les raisons qu'ils devraient fournir pour légitimer un réseau conceptuel autonome. Comment pourrait-on traduire (ou transposer) et, partant, faire valoir pour les besoins d'une démonstration, des formes linguistiques particulières (spécifiques au roumain), dont les principales « chevilles » sont deux dérivés du pronom réfléchi roumain *se*, les emplois (isolés !) de la préposition *întru* et les connotations du substantif *rostirea* « expression parlée, proférance (prononciation, élocution) + action de mettre de l'ordre dans les choses + ordonnance dans le monde (= sens nicasien !) ». ⁸ *Rostire*, dérivé de *rost*, s'appuie par son étymologie sur la souche du latin *rostrum*, « bec », « gueule », en latin populaire « bouche ». Par synecdoque les *rostra* désignaient la tribune des harangues (car des *rostra*, « éperons » de navires capturés ornaient cette tribune dans le *forum*), d'où la connotation oratoire de *rostrum* > *rost* :

- 1) « bec »,
- 2) « bouche » (sens archaïque),
- 3) « embouchure pour des joints » (sens technique),
- 4) « ordonnance des choses » (« raison d'être », « but »),

préservée par ces vocables roumains, qui développent la signification de l'étymon, même par le verbe a *rosti* : ^[25]

- 1) « prononcer », « s'exprimer », « préférer »,
- 2) « mettre de l'ordre » (sens qui correspond surtout à la forme a *rostui*).

Noïca retrace avec pénétration l'élévation de *rost*₂, « bouche → articulation de la parole → élocution », en se basant sur des spécimens, tirés du trésor lexical archaïque.



Par exemple : « Moisi a avut pre singur Dumnezău dascăl, rost cătră rost » (< Moïse a eu Dieu lui-même pour seul maître, qui lui enseignait bouche à bouche > – une allusion de Miron Costin au célèbre chapitre 34 de l'*Exode*) et la formule du prince Cantemir « rost de bun ritor » (< élocation de bon rhéteur >),⁹ qui me suggère le terme tiré de l'italien « proférance » (par exemple *buona proferenza*). Les sens 1 « prononcer avec éloquence » et 2 « mettre une chose dans ses joints », « arranger, disposer » (dans une acception restreinte) préparent l'épanouissement de *rostire*₂, « mettre en ordre, arranger », « fixer sa place à quelque chose (à quelqu'un) », enfin « procurer, prendre soin de », « trouver le pourquoi d'une chose » (surtout dans des locutions du langage quotidien : *a face rost*, *a ști de rost*, *a da de rost*, etc.). Mais il y a un sens ultime de *rostire*, « donner un certain ordre, disposer » – où *rost*₂ est synonyme de *rînduială*, « disposition, ordre coutumier » (grec *táxis*, ce dernier sens négligé en l'occurrence). Selon Noïca ces emplois feraient du mot roumain un synonyme du *lógos* grec et permettraient d'accréditer le concept de *rostire filozofică românească* « expression (d'un ordre d'idées) de la philosophie roumaine ». Car finalement le *rost*₄, – en tant que sens, c'est-à-dire « raison explicative et (plutôt) raison d'être », « but, justification » – débarrasse le mot de ses attaches matérielles. L'ordre, le sens immanent à la vie quotidienne concernaient encore des situations réelles, des choses et des gens; maintenant le sens (absolu = *rost*₂) s'est détaché du réel pour devenir sa loi, sa raison profonde ou le sens idéal du réel.¹⁰ Par suite Noïca arrive sur cette voie aux langages abstraits des sciences qui mettent de l'ordre dans la Nature, nous font méditer sur le code génétique, sur le déchiffrement de cet ordre muet, une langue ayant été partout inscrite dans les replis de cette grande matrice (*naturata*) que l'homme rend avec « les voix, muettes du spectre électro-magnétique ».



Et de conclure sur un ton inspiré :

Rostirea omului este, dacă e potrivit gândită, solidară cu rostul lucrurilor.
La capătul ei, deci, rostirea devine, într-un fel, tăcerea *ființei*.¹¹

Tout le « Cycle de l'être » (*Ciclul ființei*) partira d'une série d'observations similaires, depuis l'analyse des substantifs *ființa* et *firea* jusqu'aux modulations du verbe a *fi* – éléments (de la même famille lexicale) sur lesquels repose l'échafaudage de plusieurs livres.¹² Précisons dès maintenant que la plupart des concepts ainsi déterminés s'imposent au lecteur, par l'entremise de quelques vocables, comme des projets spéculatifs. Leur énonciation sous une forme plus ou moins ^[26] systématique relève principalement de la volonté de Noïca. On s'en aperçoit aisément en examinant les procédures d'adéquation forcée qui font parler des citations déviées (je dirais mene « dévoyées » de leur contexte). Ainsi, quant le grand romantique Eminescu s'écrie à la fin d'un poème (de jeunesse) :

Cine-i acel ce-mi spune povestea pe *de rost*
De-mi țin la el urechea și rîd de cîte ascult
Ca de dureri străine...

pour l'herméneute de la « proférance » cela signifie :

dacă pătrunzi cum trebuie în Cartea lumii, sîrșești poate prin a te întreba :
« Cine-i acel ce-mi spune povestea pe de rost? » adică spune totul după o
rînduială și nu doar pe dinafară.¹³



La véritable teneur du passage pris comme témoin pour le sens élevé ne correspond plus exactement à la démonstration. Il y a en l'occurrence écourtement du contexte, projection dans l'absolu. Cela nous rappelle un précédent célèbre: la « déviation » d'une phrase écourtée d'Anaximandre chez Heidegger.¹⁴ Dans les deux cas les résultats ne sont pas dépourvus d'intérêt. Mais il y aura toujours pour des lecteurs avisés deux sons de cloche et certains interprètes devront préserver d'une génération à l'autre l'adhérence au parler commun et en même temps un respect du sens *textuel*, indispensable pour faire valoir les coordonnées historiques et la mouvance de toute signification. Cependant, puisque philosopher « c'est questionner sur ce qui est en dehors de l'ordre »,¹⁵ notre analyse de l'élaboration des philosophèmes tentera de tenir le juste milieu entre l'évaluation de la créativité du langage stimulée par Noïca et la critique de ces procédures, qui devraient nous aider à penser et à vivre le monde.

2.2 Sine

Continuons notre examen par un départagement des valeurs nettes (identifiables dans le plus grand nombre de contextes pris comme échantillons) et des *sens ultimes* attribués aux formes dérivées du pronom personnel *sine/se*, termes très suggestifs pour désigner le « soi », le « Selbst » (ou le « self ») qui se distinguent du *moi* et/ou du *je* :

Într-adevăr sinele nu este eul și conștiința de sine nu e conștiința de mine. Sinele reprezintă desprinderea de eu, sau mai degrabă prinderea acestuia în ceva mai vast. Într-un sens, sinele înseamnă tocmai că « eu nu sînt eu », că sînt altceva, iar de aici poate începe filozofarea.¹⁶



Au niveau des paradigmes d'usage, en regard de l'accusatif latin *se* le roumain a développé la forme *sine*, renforcée: « soi(-même) ». ¹⁷ On a tiré de ce thème pronominal le substantif *sinea* (féminin), employé surtout dans des expressions toutes faites, au niveau de la parole: par exemple ^[27] *în sinea mea*, « dans mon for intérieur », *în sinea lui*, « pour lui-même ». Parallèlement il a été loisible de former des locutions (la plupart du temps populaires) avec le thème de base articulé: *sinele* (masculin). ¹⁸ On trouve donc le doublet *sinele* – *sinea* pour nuancer l'expression du « soi », par là même celle de la réflexivité. Noïca s'ingénie à projeter ces outils de l'usage dans l'espace de la discursivité pure, dans un *no man's land* affranchi des contraintes de la vraisemblance colloquiale. Pourtant le montage s'appuie sur la référence à des locutions précises du parler usuel roumain, dont il donne une interprétation universelle:

Dar încă de la folosințele pronominale se poate uneori surprinde tendința sinelui de a se substantiviza. În forme ca « a ieși din sine, » « a-și veni în sine », sau mai ales în « fără sine » (= ca scos din fire), citate de Candrea, ¹⁹ nu poți tăgădui că este vorba mai mult decât de un pronume; că pronumele a devenit el însuși nume. Iar lucrul se vede și mai lămurit în zecile de fișe inedite, făcute probabil de Sextil Pușcariu în vederea articolului despre « sine » (la care Dicționarul Academiei n-a ajuns încă), unde substantivul sine figurează ca atare în exemple ca: « partea stăpînitoare a sinelui tău », « în sineșul său cel mai adînc », *patimile sineșului său*, poate și în acel îndemn: « să pornești în pădure fără sine și prin sat fără rușine » (*Șezătoarea*, VII, 107, după indicația din fișe). La, fel, sine este substantiv în formele vechi însoțite de posesiv, ca: *sine-mi*, *sine-ți*, *sine-ne*, *sine-vă*. ²⁰



À regarder de plus près il est impossible de ne pas déceler des exagérations; l'analyse nicasienne du langage veut faire accroire aux lecteurs virtuels d'un message édifiant la véracité d'un sens ultime qui ne correspond pas toujours au sens propre, usuel, des mots interprétés (acquis dans des contextes significatifs de base). De cette façon l'herméneutique de la langue commune déplace une tradition ou – plutôt – des *manières de dire* accréditées par la pensée traditionnelle roumaine. L'interprète (inactuel?) prend *les dits* dans le domaine public du parler figuratif, pour enseigner la sagesse, comme il était d'usage avec les catéchumènes, quand le discours édifiant montait en épingle certaines locutions des *Écritures*, pour en faire des directives sapientiales.²¹ Le questionneur attribue aux termes (éléments du vocabulaire) des fonctions intégratives; il présuppose l'existence de multiples attaches, disponibles dans la structure sémantique du langage. Telles formes particulière d'une locution deviendront la souche de possibilités ontiques : un horizon d'attente ouvert sur la signifiante plurielle. À la base de tous ces développements il y a le rayonnement des formes substantivales du verbe « être » roumain, *a fi*, dont dérivent *firea*, « nature », « manière d'être » et *ființa*, « être vivant », « créature », « étant », « subsistance », « substance », « essence ».²² Ces foyers ont animé les « modulations » du même verbe *a fi*, analysées dans un grand nombre de locutions et de virtualités expressives.²³ Enfin pour comprendre le caractère spécifique (*Eigenart*) de tous ces développements il faut également s'attarder sur le sémantisme d'une préposition, *întru*, véritable poinçon qui a frappé la ^[28] médaille d'une célèbre formule nicasienne : *devenirea întru ființă* « le devenir dans-l'efficience-de-l'être »...²⁴



2.3 Întru

Întru est une préposition archaïque plus riche en connotations que *în* (lat. *in*), « en » ou que son équivalent (sur le plan étymologique) de l'italien (*entro*).²⁵ Certes la teneur des recherches inaugurées par ce chapitre suggestif de *Rostirea filozofică românească* offre des points de référence et de mire notables pour l'herméneutique. Le philosophe commence par regretter l'absence d'un signifié de cette valeur chez Hegel (qui n'a pas connu les multiples possibilités de cette préposition!). Au fond cette richesse relève d'une ambiguïté sur le plan du concret :

Un termen care i-a lipsit lui Hegel. Întru înseamnă și *în spre* și *în*: așadar spune *nici înăuntru*, *nici în afară*, și una și alta; este un fel de a *nu fi în*, înțeles ca un a *fi în*; sau mai degrabă, un a *fi în*, înțeles ca un a *deveni în*. Ca atare el indică deopotrivă faptul de a *sta* și de a *se mișca în*, o odihnă care e și neodihnă, după cum exprimă o *deschidere* către o lume *închisă*, ori, sub un alt unghi, o căutare în sînul a ceva *dinainte găsit*.²⁶

Le témoignage du grand *Dictionnaire de l'Académie roumaine* (DA) offrait cette fois des arguments plus solides pour étayer les développements philosophiques :

La origine *întru* erà mai precis decât *în*, arătând o mișcare sau o stare în interiorul unui loc și în limitele unui interval de timp. Pentru fr. « j'entre dans la maison », germ. « ich trete in's Haus » se zicea *întru în casă*, dar pentru fr. « je le cherche dans (= à l'intérieur de) la maison », germ. « ich suche ihn in Hause (= im Innern des Hauses) » se întrebuițã *îl caut întru casă*.²⁷



Certes ce genre de connotations mettent de l'espace à l'intérieur du signifié. Quoiqu'il s'agisse plutôt d'un espacement spirituel ou relationnel, il suggère au philosophe l'insertion du « champ logique » et de la mouvance. De nouveau la cheville fonctionne à l'intérieur de la distribution lexicale des sens, notamment pour l'emploi relatif, qui selon le *DLR* dérive du sens locatif, avec une connotation durative. Les plus beaux exemples sont choisis dans un auteur ecclésiastique du XVII^e siècle, Varlaam (*iaste bogat întru milă*, « il est riche en pitié ») et chez le poète suprême (« classique » du romantisme), Mihai Eminescu : *celui întru ființa sa nemărginit*, « à celui qui est infini en son être ». On a dans ces quelques mots d'Eminescu la formule sans pareil, qui a déclenché toute une série de raisonnements spéculatifs depuis les thèses énoncées par Noïca. Nous sommes désemparés chez ce dernier par le déplacement du sens primordial vers une sphère magnifiée du *devenir*. Or, l'infinité de l'être dans la citation d'Eminescu (*cel întru ființă* ^[29] *nemărginit*) maintient sa grandeur justement par le rejet de toute détermination; cette hypostase ne souffre pas l'atteinte du contingent.²⁸ D'ailleurs au départ notre philosophe avait la tendance de maintenir ce départage :

ces exemples apportent un démenti quant à l'horizon spatial ou temporel; et toutefois l'un apporte un horizon spirituel (< riche en pitié >), l'autre un horizon métaphysique (< infini / illimité > dans *l'être*).²⁹

Cependant, les considérations subséquentes vont exploiter les valeurs colloquiales, glanées dans le dictionnaire de la langue contemporaine (DLRC) :

Avec certains verbes qui signifient « transformer », « se muer » la préposition *întru* introduit le complément d'objet indirect, indiquant l'objet et



le terme de la transformation. Par exemple *se preface într-un palat*, « il se transforme en palais ».

D'où le déploiement d'une très grande richesse de sens; à part les dénnotations locales et temporelles, on aura encore un faisceau de valeurs connotatives, instrumentales, causales, modales, finales, de relation, analogiques. En fin de compte les usages de la préposition en soi sont magnifiés d'une façon curieuse, contradictoire, par Noïca. *Întru* aurait créé une relation « d'intrication », « d'encodage par le chiffre » (*incifrare*, selon Eminescu, lequel cependant ne s'est jamais rapporté à cette préposition). Ce codage se révèle productif pour l'engendrement des structures :

În timp ce toate prepozițiile, chiar și cele formate din adverbe, spun ceva simplu, *întru* exprimă ceva complex. Dintr-o dată cu el depășești o situație gramaticală, intrînd într-una speculativă. *Relația pe care o creează întru este de intricație*; de încifrare, ar fi spus Eminescu. Este, de pildă, încifrarea într-o *structură* (întru o structură): un element, sau mai bine un moment al structurii, nu este în ea, este întru ea.³⁰

L'épilogue de cette section sera déjà plus nuancé, riche en promesses :

Așadar: în *conținut*, « întru » poartă cu el contradicțiile fundamentale ce se ivesc în sînul ființei; în *mișcarea* lui, are ceva din demersul fundamental al gândirii și al cîmpurilor ei deschizătoare de orizont logic. Iar *formal*, întru reprezintă cercul, orientarea, orizontul mișcător, limitația ce nu limitează. Dacă n-ar fi decît o prepoziție, s-ar putea spune că întru este un sistem de filozofie.³¹



De son propre aveu, une préposition, quelques vocables, l'immanence du langage devraient fonctionner d'une façon cohérente pour étayer le système philosophique. Noica n'a fait que développer la même prémisse dans la plupart de ses ouvrages ultérieurs. Visiblement déçu par les voies déductives de la philosophie occidentale, cet esprit paradoxal s'est mis à dégager un sentier dans la tradition du langage de sagesse ^[30] roumain pour franchir les barrières d'une gnoséologie réductrice. Sans pour autant abandonner les procédures d'une diffraction qui sépare le niveau ontique de l'ontologie pure selon Heidegger, le penseur amorcera de cette façon une philosophie roumaine de l'être qui met à profit les possibilités du langage naturel, transformées comme on l'a vu, isolées plus d'une fois par rapport à l'origine authentique des signifiés (immanents à la réalité du parler commun). Chez des analystes plus rigoureux une telle démarche – s'appuyant sur des présuppositions analogues – parvient à cerner une phénoménologie de l'expression à l'intérieur d'un système préexistant, car les phénomènes langagiers ont déjà modelé un réseau conceptuel. Surtout quand il s'agit de le démarquer, la recherche ne construit pas intégralement son objet. Benjamin Lee Whorff n'a-t-il pas montré avec pénétration que certaines catégories linguistiques et leurs structures agencées sont isomorphes avec des représentations du monde? On a devant soi un vaste système de modelage – avec ses structures – qui ne ressemble pas aux autres systèmes :

Language is a vast pattern-system [...] in which are culturally ordained the forms and categories by which the personality not only communicates, but also analyses nature, notices [...] channels his reasoning and builds the house of consciousness.³²

Pour Whorff un langage, même quand il n'arrive pas à utiliser des mots, manipule néanmoins des paradigmes, des classes de mots et un ordre grammatical – décalés



en dernière analyse par rapport au foyer d'une conscience personnelle (« *behind or above the focus of personal consciousness* »). Si nous regrettons les inconséquences de Noïca dans l'usage qu'il a fait de vocables typiquement roumains en vue de fonder une gnoséologie, c'est pour des raisons de cohérence. Il abandonne à mi-chemin son exégèse des « manières de dire », préférant plutôt adapter quelques termes et usages disparates aux catégories de la philosophie « classique » ou « moderne » (depuis Kant et Hegel jusqu'à la phénoménologie ajustée à son goût), alors qu'il aurait dû mettre à l'essai tous les relais fonctionnels d'un langage d'ensemble et tenir en éveil la conscience d'un « ordre du monde » plus riche et plus cohérent (malgré les carences de son immanence) que les images fragmentaires (ou les « spots ») et les résultats discontinus de la quantification dans maint compte rendu dressé par les sciences particulières.

Mais il n'appartient pas à notre propos d'exposer l'ensemble des idées maitresses d'une philosophie roumaine qui s'est énoncée par à coups, à travers des ouvrages d'une ampleur inégale, dont la plupart faisaient alterner – parfois à bon escient – le raisonnement suivi, le commentaire libre, la glose des idées d'autrui et des controverses de morphologie culturelle non dépourvues de sautes d'humeur. À part le récent *Tratat de ontologie* (Traité d'ontologie), presque tous ces ouvrages prennent l'allure d'un essai qui soumet à la déconstruction une attitude culturelle, une manière de penser, les éléments d'un système ^[31] philosophique.³³ Quoi qu'il en soit, leur démarche nous propose des bilans inattendus de la pensée, un traitement de l'épistémologie qui s'efforce de reconstituer les péripéties du penseur comme une chronique des triomphes provisoires, suivis de brèves désillusions. Dès le début, le titre d'un ouvrage bizarrement juvénile anticipait le < plaisir du texte > barthésien, mais avec une référence au prestige du *Bildungsroman*, à l'épopée de l'apprentissage. C'était *Mathesis sau bucuriile simple*



(Mathésis ou les joies simples) (du savoir?).³⁴ Un tel bonheur n'est pas satisfait avec ce qu'il vient d'apprendre, puisqu'il doit transiger avec une recherche angoissante de la nouveauté – un succédané moderne des *vérités premières* – en philosophie (le sujet d'une thèse de doctorat publiée sous le titre *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva* nou (Esquisse d'une histoire des possibilités de produire la nouveauté).³⁵ Suivre le périple des multiples spéculations de Noïca, évaluer la portée de leurs thèses serait un travail d'un très grand intérêt, profitable en premier lieu à tout historien des idées qui n'accepterait pas le cantonnement à l'intérieur d'un horizon limité aux ten dances néo-positivistes, prédominantes dans la philosophie occidentale des années '50–'70.

2.4 *Ființa și firea*

En ce qui me concerne, ayant relu patiemment les ouvrages successifs de Noïca, séduit – quoique désemparé – d'autant plus que j'avais lu le « Journal < mondain > (au sens étymologique) de Păltiniș » (*Jurnalul de la Păltiniș*),³⁶ j'éprouvais une sensation réconfortante quand j'eus l'occasion de retrouver l'homme Noïca, le < questionneur > toujours plus inquiet sous les apparences tranquilles : présence vive, paradoxale, qui s'était livrée à la curiosité de trois visiteurs, dont j'étais le guide (pour une fois)... à Păltiniș. Il me semblait, après nous être séparés, que la périégèse de tous ses ouvrages n'était plus à refaire, puisque le dernier venu corrigeait ou mettait à nouveau sur le métier ce que les autres n'avaient pas encore achevé. Certes l'aboutissement n'est pas au chapitre final du dernier livre, mais l'aveu du cheminement avec ses détours et ses périodes itératives anime l'énonciation d'un charme indéfinissable. En fait, ce dernier ouvrage de synthèse, *Devenirea întru ființă* (Le devenir dans l'effectivité-de-



l'être) n'est qu'une récompense de l'explorateur après la traversée des systèmes, au moment où la quête d'une réalité ontologique fait le tour d'horizon de ses péripéties, par un travail d'extériorisation. Le *Traité d'ontologie* lui-même n'est que le second « volume » de cette construction surélevée. Un premier « volume » lui sert de pro-drome (présenté dans le même tome que le précédent, coiffé par la même enseigne du Devenir). Sous le titre *Încercare asupra filozofiei tradiționale* (Essai sur la philosophie traditionnelle), cet écrit ancien, composé il y a presque trente ans, regroupait ^[32] les données d'un journal abandonné : « Péripéties insolites de la conscience ». Encore une fois les manuscrits reflètent des épreuves subies³⁷ par l'auteur. Entre la composition de ces deux volets du *Devenir* on voit s'intercaler dans le développement des idées quatre écrits importants, comme les anneaux d'une spirale tendus vers l'ouverture, tout en manifestant par la nature de leur tracé continu des symptômes de clôture. On aura dans l'ordre de leur parution : *Rostirea filozofică românească*, de 1970, ensuite *Spiritul românesc în cumpătul vremii* (L'Esprit roumain au carrefour du temps) et, de la même année, 1978, *Sentimentul românesc al ființei* (Le Sentiment roumain de l'être), enfin *Povestiri despre om* (Récits sur l'homme), de 1980, ouvrage typique pour la refonte de plusieurs écrits séparés par les gradients du passé actualisé.³⁸ L'infrastructure conceptuelle hétérogène, malgré de nombreuses redites d'un volume à l'autre nous achemine vers une osmose progressive de l'être dans la nature des choses. La circularité des raisonnements devrait soutenir l'ensemble, à l'image du cercle de vérité (selon l'aveu de l'auteur). À part les données fournies par le texte de la dernière synthèse,³⁹ plusieurs interprétations de ce thème viendront à l'esprit d'un lecteur qui ferait la traversée de ses livres (comme autant de scénarios d'un essai unique), tout en ayant devant soi le spectacle fascinant du penseur, < tel qu'en lui-même la *précarité* le change >. Pour nous



du moins (ceux qui l'avons fréquenté), la silhouette de Noïca, avec sa tête légèrement penchée de côté – comme s'il ne pouvait plus s'empêcher d'être sans cesse à l'écoute, même dans le silence le plus parfait – ce profil n'est plus à dissocier du projet de son œuvre: un grand travail, toujours recommencé, pour mettre à l'épreuve les acquis de l'épistémologie (humaniste?).

Dès le début l'essayiste a formulé des jugements très pénétrants sur le tumulte provoqué dans l'espace du savoir par le déversement des informations très spécialisées, par la prédominance des systèmes différenciés dans tous les domaines, depuis la biologie jusqu'aux sciences sociales, surtout après le triomphe de l'informatique. D'où la nécessité de retrouver une mobilité du regard qui puisse refaire l'unité de l'être, implicitement protéger le roseau pensant, comme dans les méditations d'un prince roumain des philosophes (Dimitrie Cantemir), qui évoquait la « chétive et fragile nature humaine » (*frageda tire*). Même s'il n'a pas sondé jusqu'à ses dernières émanations le foyer des appellatifs roumains de l'existence et de l'essence, Noïca énonce plusieurs instances de la vérité dans une langue naturelle, ayant recours à l'*étymologie*, mise à profit en tant que processus vivant: action de nommer – i.e. instituer le *vrai* (qui fait ressurgir un horizon de la connaissance, immanent non seulement au destin des locutions, mais aussi aux expériences stratifiées de l'individu).⁴⁰ Sous un éclairage objectif, une telle philosophie approfondira par le truchement du langage une instance de l'être, saisi dans sa nature, au sens de la *phýsis* grecque ^[33] interprétée par Heidegger,⁴¹ car les deux termes *fire* et *fîință* sont apparentés (et la provenance étymologique a influencé le sémantisme). Cette fois l'interprète distingue avec sagacité le statut spécial d'une modalité de « l'être-avec-sa-nature » (*firea cu fîința ei*), car on peut dissocier *fîirea* de *natură* et l'on arrive ainsi à comprendre pourquoi le premier terme correspond



toujours à la *natura naturans*, de même qu'il acquiert une autonomie frappante sur le plan ontique :

Tot ce ține de rațiune vrea să regăsească sau să instituie o stare de drept, în timp ce firea exprimă starea de fapt. E ca și cum rațiunea ar fi organul ființei și al stărilor de drept, în timp ce firea s-ar cufunda tot mai mult în stările de fapt și devenire. Firea uită de ființă.⁴²

Ayant dressé une fois avec Mihai Șora un bilan des caractères spécifiques (et d'une *forma mentis*) pour les personnalités roumaines des années '30-'40, dont quelques-unes allaient frayer leur chemin dans la pensée européenne (Mircea Eliade, Noïca, Cioran, Stéphane Lupasco, Blaga, Pius Servien, Mathila Ghyka sont presque de la même génération), il me fit remarquer ce paradoxe de la circularité qui transforme l'être tout en le préservant. Et finalement dans chaque ouvrage nicasien un « devenir sous les auspices de l'être » (*devenirea întru ființă*) est au fond un devenir dans *l'ambiance culturelle* (par conséquent *devenirea în cultură*). Or, les méandres de l'histoire culturelle proposent à l'épistémologie des évolutions partielles qui aboutissent (au gré des cycles et des révolutions) à l'état de crise. Les penseurs éprouvés ou les inspirés qui prennent conscience d'un pareil déséquilibre sont alors tentés de couper ce nœud gordien; ils témoignent de leur inquiétude par des théories de l'éternel retour qui présupposent un pressentiment vécu en profondeur, l'expérience de la fin ou de l'effondrement d'une civilisation; ayant expérimenté (ou pensé) jusqu'au terme final la destruction, on pourrait ensuite (par antithèse) s'élancer pour un nouveau départ. Dans une première phase les penseurs envisagent des parcours plus amples, dans la nature, comme les cycles cosmiques d'Héraclite ou des stoïciens, ensuite, surtout depuis la



Renaissance, la philosophie des cycles culturels vient prendre la relève et l'on aboutit à < l'éternel retour > selon Nietzsche (ou au nihilisme dans la frénésie intellectuelle). Du point de vue de la théorie pure ce *qui devient* ne pouvant retrouver son identité (sous forme « d'estance »), le cheminement du sujet, (< penseur >) doit inévitablement passer par des moments de rupture. Chez Hegel déjà la négativité semble s'instaurer (par antithèse) à partir d'une « extranéation » (*Entfremdung* et *Entäusserung*) que l'esprit affronte pour établir l'efficience du vrai dans un état de crise lucide (de là provient la synthèse).⁴³ Noïca évite la négativité pure, car sa dialectique n'est pas cohérente et aux antinomies proprement dites elle substitue des gradients de la spirale *thème – antithème – thèse – thème*.⁴⁴ Quoi qu'il en soit, il ne saurait éviter les moments de crise, presque ^[34] indispensables pour donner son élan à la quête dans-le-devenir, avant de restaurer une plénitude foncière de l'être.

Hanté par un malaise de ce genre il incriminait – dès la *Mathésis*, de 1934 – une certaine rigidité de l'esprit moderne, qui ne serait plus en mesure d'assumer les messages de la tradition. Car :

en fait notre culture est mathématisée; elle s'oppose à la culture au profil historique [...]. Mais il n'est guère possible d'énoncer en formules aucune chose, si ce n'est après en *avoir* arrêté le mouvement.⁴⁵

On dirait qu'à cette époque le philosophe déplorait avant tout l'inaptitude de la civilisation moderne à préserver la conscience organique du devenir. Après plus de trente ans, pour la conscience nicasienne un certain équilibre-dans-la-sapience du peuple roumain se maintient d'une façon presque miraculeuse, « au carrefour des temps » (*în cumpătul vremii*), s'opposant aux six « maladies de l'esprit », dont souffre surtout



la mentalité occidentale, dans un monde hypersophistiqué, post-industriel, toujours plus technicisé.⁴⁶ Le ton de l'essai évite de justesse le canular, grâce à l'usage tempéré de l'ironie. Chacune des maladies envisagées est issue des bienfaits excessifs ou des lacunes de la civilisation moderne et leurs symptômes se démarquent par rapport à des catégories du tableau de Porphyre, médiateur d'un savoir aristotélicien d'école, indispensable pour une saine propédeutique. Si l'on réussissait à prolonger la vie d'une façon artificielle, on pourrait parfaitement diagnostiquer les *vraies* maladies de l'homme : un être dans le temps qui ne trouve plus sa dimension à l'intérieur du temps. Mais ces symptômes on les voit déjà sévir de nos jours. Il y a, par exemple, ceux qui souffrent de *todétite*, par carence d'une réalité « individualisée ». D'autres au contraire – chez lesquels une inaptitude à concevoir la *généralité* apporte la souffrance – sont atteints de *katholite*.⁴⁷ Tous ces appellatifs sont tirés des termes qui désignent les catégories aristotéliciennes, autant de frontières et de déterminants qui assurent la fiabilité de l'être. Quand il n'y a plus d'équilibre dans leur distribution, par défaut ou par excès, une nouvelle maladie se déclare. Ainsi, par exemple, « dès qu'il sera impossible d'obtenir les déterminations opportunes », on souffrira de *horétite* (du grec *hóros*, « frontière », « définition », « détermination »). Les trois dernières maladies ne sont plus produites par la carence d'un terme, implicitement d'une détermination ontologique, mais par un refus de l'homme ou par l'inaptitude inhérente aux choses qui ne se laissent plus déterminer. L'excès d'individualisme et le refus du général donne *l'akatholie* (illustrée par Don Juan), le refus de l'individuel produit *l'atodétie* (chez Tolstoï), celui de toute détermination *l'ahorétie* (illustrée par le Godot de Beckett).

[35]



3. L'être et le devenir

3.1 La circularité

Chez Noïca le modèle de l'argumentation laborieuse ou paradoxale correspond à la < circonspection > (au sens étymologique du terme); d'ailleurs le terme roumain *cercetare*, « recherche » s'appuie sur l'étymon **circitare*, « faire le tour ». Depuis sa première < Esquisse >, dans chaque ouvrage Noïca s'en prend aux chances de promouvoir le renouvellement dans la tradition, pour instaurer une modernité *sui generis*, après avoir sondé la fiabilité des systèmes antérieurs, sans oublier une analyse fragmentaire des mentalités culturelles, mises à l'épreuve pour départager (*a posteriori!*) la nouveauté isolée d'un amas d'idées reçues. Dans ce parcours de la circonspection sous le signe des cycles ontologiques (l'équivalent d'un recyclage culturel), une diffraction du sens poursuivra le sort des systèmes, leur effritement, quand le réseau des idées s'avère trop rigide, opposant aux différents sujets (récipiendaires du discours), *transformés* par l'histoire, les paradigmes d'une signifiante immobile. Dans *l'Essai sur la philosophie traditionnelle* une critique des catégories kantienne se déploie suivant la disposition des trois cercles, tout en préservant la souplesse, la mobilité de la figure (et du parcours) des raisonnements : une hélicoïde (non homologuée!) :

Tema devenirii întru ființă este solidară cu dialecticul, în măsura în care prin ea se redefiniște rațiunea. Vom sfârși într-adevăr prin a numi rațiune *conștiința* devenirii întru ființă. De aceea miezul lucrării de față îl va da cercetarea rațiunii și redefinirea ei. Iar deoarece contradicția unilaterală duce la cerc – contradictoriul se depărtează de termenul pe care-l contra-



zice, dar este preluat de acesta – mișcarea dialectică pe care o căpătăm este una în cerc.

Pour éviter alors le cercle vicieux, on essaie de lui donner une fonction vibratoire :

Numai că nu va fi vorba de un cerc static, geometric, unul cu centru, nici de o circularitate fără de capăt; ci de un cerc care nici nu se odihnește în jurul unui centru, dar nici nu se desfășoară la nesfârșit într-o oarbă și vicioasă circularitate. Este mai degrabă un cerc de tip « vectorial », în care există mișcare, căci actul negării și depărtării se petrece, dar există și oprire, în măsura în care mișcarea se petrece întru sine.⁴⁸

Encore une fois un présumé de Hegel s'est activé, avec le recours (fragmenté) aux postulats de la négativité, latente mais authentique, véritable moteur des raisonnements, plus efficace quand ils sous-tendent les aperçus consacrés aux grands génies tutélaires : Hegel et Goethe chez les Allemands, Eminescu, le poète national, « l'homme dans sa plénitude pour la culture roumaine ». À plusieurs reprise[s] ce qui est « parfait », la suprématie du génie (ou plutôt sa « plénitude ») implique l'indétermination absolue, comme il arrive dans une formulation classique de la *thèse* ^[36] chez Hegel (premier temps de la célèbre triade dialectique). Poursuivons le parcours, par-delà même les détours de Noïca : au gré des triages de l'histoire, les événements, les sollicitations de l'extérieur modifient dans le devenir la relation du sujet avec les objets (second temps : *antithèse*) ; l'épanouissement des « créatures » (elles aussi des *fințe*), mises au monde par le génie, s'oppose à l'Idée, aux modalités primordiales, pratiquement immobiles, de l'être.



C'est pourquoi à travers les méandres de la réception culturelle il n'y a de synthèse parfaite de l'idée que par une connaissance ultérieure décalée. Que si l'on emprunte la voie de notre philosophe, pour vivre l'expérience d'une synthèse pareille, il faudrait – par exemple – se < séparer >, comme on l'a vu, de Goethe, afin de réaliser effectivement le départageant de ses idées qui nous feraient prendre conscience de notre monde dans l'altérité.

3.2 Les épreuves et la modulation du possible

Essayons maintenant de résumer ce qui nous accompagne dans chaque périple des livres (comme une périégèse du système non-achevé) et ce qui se maintiendra – peut-être – comme un legs important, découvert après la fonte des neiges (à Păltiniș?) : un sentier unique sillonnant les anciennes traces de pas. Je me bornerai à deux enseignements qui ont beaucoup de points en commun avec d'autres certitudes, acquises par une longue fréquentation du milieu culturel roumain d'ensemble (un lieu géométrique des idées, un espace), un point de mire diachronique, presque atemporel, mais aussi un creuset des influences, manié par des « maraudeurs » de la philosophie, un espace adapté encore aux exigences d'une sagesse infuse, qui l'ont transformé pour en faire un de ces « habitats » de la pensée (décrits par Whorff, cf. note ³²).

Premièrement on a retrouvé dans la personne du sage, menacé par les tentations de la mondanité, une âme inquiète, qui nous a fait sentir, parfois à son insu,⁴⁹ combien nous sommes tous déterminés « à rebours » par une expérience globale de l'histoire vécue sur plusieurs plans. Apparemment nous avançons dans la voie du progrès objectif, irréversible, de la rationalité. En réalité sur le plan des vicissitudes sans nombre



de la condition humaine, comme on les constate à l'échelle planétaire, « l'amélioration du niveau de la vie » n'a pas donné leur chance à la plupart des individus, pour leur permettre de se réaliser comme tels et de communier par la pensée sans perdre leur identité (sans défaire les amarres de la conscience de soi). Au contraire, nous sommes là toujours plus nombreux à subir les avanies de l'homme unidimensionnel (un « moi » haïssable mis à l'écart, mais le je aussi du *sic cogito*, coincés par les circonstances, surpris à l'étroit), soumis aux déterminations trop complexes d'une société qui a diversifié infiniment ses structures matérielles sans assurer – presque nulle part – une répartition^[37] effective des richesses accumulées et sans résonance pour le bonheur (ou au moins le bien-être) de tout un chacun le problème fondamental des options pragmatiques : l'exercice du pouvoir dans (ou « avec ») le respect d'une véritable hiérarchie des valeurs. À cause de ces discordances très graves les « sujets » sont prisonniers sur le plan noologique (pour ne pas dire dans la vie ou dans la manifestation de l'esprit) de leur propre inaptitude à communiquer et, partant, de leur incapacité de faire valoir les arguments d'un discours philosophique personnalisé. Car la relation bloquée du sujet énonciateur aux termes du discours « condamne » les actes énonciatifs (malgré le recours aux références implicites). Le sujet passif qui se prend pour un « modélateur » est au fond modelé. De longues épreuves, comme celles de son éducation (un trajet qui s'efforce de limiter son épanouissement libre), une réflexivité artificielle, des édits tyranniques l'auront châtié. Et il se trouve justement qu'en roumain, – selon un sémantisme inscrit déjà dans l'histoire du latin *castigare*, « corriger », « châtier », « affiner » – du grec *paideúo*, « éduquer », « corriger », on a tiré par catachrèse un terme qui exprime l'âpre certitude infligée par l'expérience, « le châtiment » ; *paídeusis* a donné *pedeapsă* et *a pedepsi*, « punir », « châtier ». Dans l'idiome populaire des livres de sagesse « l'érudit »



sera désigné par l'appellatif *pedepsit*.

Or, Constantin Noïca n'échappe guère à cette emprise. Il est en fait hanté par le souvenir d'épreuves de toute sorte, mais on le voit tout aussi décidé d'en tirer profit au niveau conceptuel; car il ne cesse de s'interroger (et de travailler) sur le développement contradictoire de la pensée et du réel, par une projection de soi-même et de sa pensée dans le mouvement dialectique. On pourrait qualifier de contradictions « unilatérales » ses multiples spéculations sur « la clôture qui s'ouvre » ou sur « la frontière qui n'apporte pas de limitation ». Dans un même ordre d'idées le philosophe constate que les catégories sont devenues fluides, depuis Kant, Hegel et Fichte :

Dar fluiditate nu înseamnă aci disoluție a gândirii și a termenilor ei. Dimpotrivă, tocmai mișcarea dialectică reușește să pună în relief termenii de gândire, deosebiți cu ultima claritate prin contradicția în care stau, sau deopotrivă nu stau. De fiecare dată gândirea crede a se putea opri la termenii obținuți în chip atât de definit; i se pare firesc să rămână în limitele adevărului cucerit. (Dialectica nu reprezintă un exercițiu întreprins de bună voie, o însiruire ordonată de gânduri, urmărită pentru ea însăși. Contradicția este o surpriză pentru cuget, luând chipul unei dezbinări a gândirii cu ea însăși.)⁵⁰

De cette mentalité dérive un sentiment très moderne de la précarité des déterminants, qui se particularisent dans l'individuel et qui suspendent le général (l'emprise de l'universel). Sur ce point les vues de notre auteur rencontrent certaines opinions d'Umberto Eco, notamment quand ce dernier se déclare insatisfait avec une typologie simplifiée des signes divers que l'on tenterait de réduire à la trichotomie de Peirce (*symbole, icon, indice*).^[38]



Par contre, il ne reste alors – comme unique solution – que de multiplier le nombre des catégories : « I was therefore forced to adopt an anti-Ockhamistic principle : *entia sunt multiplicanda propter necessitatem*. ».⁵¹ On lit même dans le *Traité d'ontologie*, à propos de la précarité des individuels enregistrés par le néopositivisme qui renie la généralité (cette loi incompatible avec les exceptions) – dans un monde des états de fait, mis totalement sous contrôle, où le réel est dominé par l'exactitude, l'efficacité, la rationalisation – les phrases suivantes :

Este aci mai mult decît o viziune despre lume: este o lume suprapusă celei date și tinzînd să i se substituie. Dacă Evul Mediu spunea, în contemplativitatea sa: *entia non sunt multiplicanda*, în schimb lumea modernă, sub imperiul ultimei precarități, a putut spune: *entia sunt multiplicanda*, la orice scară.⁵²

Il faudrait appréhender un principe médiateur qui pourrait tenir en équilibre sinon neutraliser les deux < déterminations > : l'individuel absolu qui s'oppose à la généralité.

Deuxièmement, parmi les caractères spécifiques de cette philosophie signalons encore la volonté du penseur d'incorporer la nature dans les méandres du raisonnement. Ayant franchi (tant bien que mal...) les degrés discontinus d'un parcours noologique du « devenir », il a jeté son dévolu sur les remous du *possible*, afin d'éviter la station inexorable qui nous condamne à fonder par la transcendance « l'être en tant qu'être ». ⁵³ De là provient le parcours des possibilités du « devenir-dans-l'être » (*devenirea întru ființă*), envisagé comme une modulation qui valorise les six degrés ontologiques énoncés par des locutions roumaines dans lesquelles le verbe a fi se construit de six façons



différentes, depuis

- le I-er degré, *n-a fost să fie*, « cela n'a pas été donné d'être », où l'on pressent « quelque chose qui frappe à la porte de la réalité »; pour ainsi dire une imminence de l'être, préparant l'immédiate transition vers un
- II-ème degré, *era să fie*, « c'était sur le point d'arriver »; tout ce qui était imminent de cette façon dans les choses et chez les hommes « contribue à édifier *l'être* », même s'il peut être question d'une souffrance ou d'un effondrement de la voûte céleste, arrêté au dernier moment. Et l'on passe ainsi vers les modalités présomptives d'un
- III-ème degré, *va fi fiind*, « cela pourrait être », où la possibilité *d'estance* se retourne, comme pour « l'être de Pascal, dont la périphérie se trouve partout, alors que le centre n'est repérable nulle part », ce qui nous mène à l'énoncé du
- IV-ème degré, formulé d'emblée avec le mode *présomptif*, *ar fi să fie*, « si cela devait être », une possibilité qui pose déjà le *droit d'exister* (*îndreptățirea de a fi*), pour donner ensuite accès au ^[39]
- V-ème degré, *este să fie*, « cela est donné d'être », la réplique affirmative qui répond à l'énoncé du I-er degré; selon Noïca on assisterait maintenant à la modalité d'exister qui certifie « l'entrée dans *l'être* » (*fînța ca intrare în fînță*). On aurait là « l'esprit d'Hegel qui se propose d'une manière absolue », avant d'accéder au
- VI-ème et ultime degré, qui parachève le sémantisme du syntagme précédent : effectivement l'inverse par affirmative de l'énoncé du premier degré (*vide supra*), puisqu'on avance l'assertion se situant au faite de l'échelle :



a fost să fie, « cela a été donné d'être » ou encore « il fallait que cela fût »
≃ *factum est quod fieri debebat*.

Maintenant « l'on voit se colmater un vide qui sépare l'être du non-être ». ⁵⁴ Malgré le prestige de cette *modulation* un nouveau concept sera posé, pour atténuer les discrédances qui entravent *l'être* et ses virtualités. À cet effet ayant « suspendu » le non-être et la négativité, Noïca veut rendre plausibles des phénomènes connaturés, évitant la discontinuité de *l'être* dans le devenir. Sans exploiter les affinités bien plus suggestives des vocables roumains *ființă – putință*, il vient d'inventer le terme de jonction *devenință*, ⁵⁵ qui peut contenir les virtualités du devenir à l'intérieur du royaume ontologique :

Sînt trei niveluri de *ființă*: întîi *ființa lucrurilor*, *devenirea*, apoi *ființa elementelor*, *devenința*; în fine *ființa ca ființă*. Dacă aceasta din urmă are un înțeles rațional, privilegiul ei este de a *nu* avea ca atare existență, ci doar întrupare posibilă. Ea este ca și spiritul *ființei*, în timp ce *devenința* ne apărea drept sufletul *ființei* și *devenirea* trupul ei. ⁵⁶

Le métaphorisme et un désir candide d'accommoder les moments incompatibles n'arrangent pas très bien les choses. Tout au plus, la modulation s'accroît et s'oriente vers un dépassement des limites, par le simple tropisme des états et la conscience temporise, comme il apparaît quand on examine le paradigme du verbe roumain *a fi* (*esse* couplé avec *fieri*), à l'intérieur duquel *être* devient son propre auxiliaire, dès qu'il exprime le constat d'une temporalité ou d'un accomplissement, départageant des phases possibles ou hautement hypothétiques, différées ou annulées, sous forme disjonctive ou présomptive. On aura, par exemple, des formes et des constructions



verbales du type: *va fi fost, să fi fost, va fi fiind, n-a fost să fie..., ar fi să fie..., ar fi fost...*⁵⁷ Tous ces phénomènes de langage posent des problèmes qui intéressent une herméneutique globale des « péripéties de l'être ». De nombreux chercheurs ont poussé très loin l'analyse de ces structures, avant d'étayer un système du devenir ou de proposer une théorie des catégories mentales de la parole.⁵⁸

Les ambitions du *Traité d'ontologie* après l'*Essai sur la philosophie traditionnelle* risquent d'affaiblir les virtualités culturelles d'une synthèse qui ne pouvait s'imposer à notre attention que par le déroulement ^[40] cohérent des concepts repris à la tradition. Un examen diachronique des meilleurs textes nous permet de saisir les difficultés et les possibilités d'une herméneutique des termes roumains de l'ontologie, analysés strictement, reprenant l'histoire des étymons. L'étymologie – dans ces circonstances – nous renvoie aux étapes décisives de la diffraction du sens et nous retrouvons sur cette piste un phénomène majeur de l'engendrement des concepts. Par diffraction sémique la négativité ou la tension des contradictoires (provoquées par le réel) découpent et creusent les caractères de tout contenu signifié. Dans le domaine que nous examinons les corrélations oppositives découpent des unités distinctes à l'intérieur du même champ lexical,⁵⁹ pour instituer des termes nouveaux du mouvement dialectique. Tel fut notamment à l'échelle du langage philosophique européen la provenance et le sort des termes qui désignent l'être-dans-l'*estance*.⁶⁰ La plupart des « métaphysiciens » négligent cette polarisation du champ sémiotique, préférant arborer un *oubli* des éléments diffractifs réitérés qui provoquent l'apparition des concepts distincts. Or, très vite on oublie – encore? – les indices transcodés de la véritable succession des termes (identiques/distincts par réitération), leur succession dans une Histoire (= enquête) toujours recommencée, depuis les présocratiques (avec un foyer de diffraction : Parménide)



jusqu'à Hegel, Heidegger (glosé par Gadamer...) et jusqu'aux recherches d'un Derrida (notamment la < dissémination > et la doctrine de la trace). On oublie aussi (à mi-chemin) une branche ramifiée de la philosophie chrétienne, depuis les Pères influencés par la gnose (des théologiens comme Grégoire de Nysse, Pseudo-Denys l'Aréopagite, Saint Augustin), jusqu'à Duns Scot, Raimond Lulle, Nicolas de Cues.





4. L'ontologie démarquée dans ses termes

Une première diffraction se produit dès l'apparition de l'ontologie, quand les principes de toute méditation sur *l'être* ne pouvaient guère se développer en *dehors* de la nature.⁶¹ On distingue pourtant dès ce commencement un concept soumis à la précarité des choses-dans-le-monde, signifiée par le neutre pluriel du participe : *tà ónta* (reproduit par un décalque tardif des scolastiques sous la forme *entia*, pluriel du terme *ens*, inventé lui aussi par diffraction). Au sens strict ces « étants » s'appliquaient tout aussi bien aux < réalités de la nature > (aux < objets physiques >), qu'aux réalités de < l'existence > (des ces conceptuelles sinon des *realia*), ce qui a inspiré sans doute *das Seiende*, « l'étant » de Hegel et Heidegger, « l'existant » de ce dernier. Par diffraction, je pourrais même dire à la suite d'une dissidence des Éléates, surgit le terme fondamental de toute ontologie, le singulier *tò ón*, « ce qui est », souche de vérité pour Parménide, l'être ou le *Sein* (« S. ist das *transcendens* schlechthin ») thématiqué,⁶² qui s'oppose par son foyer aux « étants », paronymes, disjoints au pluriel, comme *l'Un* s'oppose au ^[41] *multiple* (*tà ónta*). Car, selon cette deuxième diffraction : il n'y a pas de « vérité des choses », (*tà ónta*); dans le taillis des apparences celles-ci pourraient nous induire en erreur; un seul *ón* est vrai.⁶³

Noïca de son côté distingue « l'être dans les choses qui sont » (*fînța în cele ce sunt*) et « un être de seconde instance : l'Élément ». Quoiqu'il en soit, le terme roumain *fînța* s'accommode beaucoup mieux du sens particulier d'une « existence (vraie) dans un monde qui s'ouvre à la vie », plus directement il désigne dans le parler commun « tout être vivant », mais surtout « l'être humain » (ou une < estance > dans la créature). Son usage restreint au phénomène de l'existence s'est généralisé tardivement, quand il a pu également s'appliquer à *l'être* comme *tel*, par l'effet d'un < renvoi > sémiotique.⁶⁴ Au



niveau d'une première saisie abstraite il signifie exactement *l'essentia* (dont il est la réplique en roumain, *sinon* le décalque, du point de vue de la dérivation étymologique : *esse* > *essentia*, comme *a fi* > **fientia*,⁶⁵ d'où aussi la diffraction des sens corrélatifs : « essence/substance, nature ontique » (à rapprocher de *fire*, < nature >, premier dérivé du même étymon < *a fi* >), « subsistance » (même répartition des sèmes que pour *ousía*, qui a influencé directement notre terminologie, par l'entremise de la littérature des écrits religieux et des termes du code juridique de souche byzantine, dont une partie s'enrichit par l'intermédiaire du langage des écrits slavons). Insister d'une façon systématique, dans un ouvrage moderne, sur l'être-dans-les-choses en utilisant le vocable *fintã* devrait paraître dans beaucoup d'énoncés un contresens, quoiqu'on ait pu retracer dans certains sens dérivés de *ousía*, « subsistance, fortune », ce qui affermit également l'instance formative : une < puissance > ou < vertu > de tout ce qui accède à l'être (comme une décalque du terme *exousía*).

On tiendra compte finalement de tous ces niveaux connotatifs; il n'en résulte pas d'emblée qu'on pourrait employer dans un langage philosophique rigoureux le même appellatif pour exprimer trois concepts totalement différents :

- I *tã ónta* : « les existants », *entia*, « die Seiende », pour ne plus parler des < objets physiques > (car ce sont bien des < existants dans la nature >);
- II *tò ón* : < l'être parménidien >, < das Sein > ou < l'être absolu > (ici la désignation s'applique, avec une certaine pertinence, depuis le niveau de la dénotation neutre jusqu'à la référence majorée, à l'ens *increatedum*);
- III *ousía* « *fintã* », terme aux acceptions les plus variées, depuis celles qui signifient (1) < l'existence >, la < subsistance >, la < fortune >, jusqu'aux valeurs plus abstraites, se rapportant (2) aux < êtres vivants >, aux



< créatures humaines >, (3) à la < substance > ou à < l'essence > (voir encore *supra*),

acceptions auxquelles on devrait encore ajouter un sème nicasien, < la persistence de l'être dans le devenir > (la coexistence des trois niveaux ^[42] du concept *ființă*).⁶⁶ Dès le moment où les péripéties de la vérité ontologique dépassèrent le stade < précritique >, du temps de Platon et d'autant plus, après lui, lorsqu'on vit se démarquer la méditation aristotélicienne sur *l'être* en tant *qu'être*, la troisième diffraction des termes mit en évidence les concepts *d'essence* et de *substance*, relevant d'une hiérarchie modale qui situait le *ón*, presque non déterminé, puisqu'il n'appartenait à aucun genre, départageant fermement le *devenir* et sa cause formelle, pour isoler l'évidence d'un *ens* immobile et inaltérable. Noïca voudrait éluder les difficultés signalées déjà par les traducteurs roumains d'Aristote et de Hegel. Pour la *Métaphysique* on a proposé à juste titre de traduire la phrase programmatique *tò ón hé ón* en dissociant les deux occurrences, transposées en roumain à l'aide des deux formes distinctes du verbe : *ființa ca fiind*,⁶⁷ (un équivalent par diffraction de l'être comme *estance*). C'était rendre justice à la nécessité de distinguer des sèmes introduits par la productivité des concepts (et leur développement historique), oblitérée par une homonymie au niveau des signifiants. Les modulations de *ființa* assument par coalescence plusieurs degrés de réalité ontologique dans le devenir. Et à la fin du *Traité d'ontologie* on accède ainsi aux majorations d'une mythologie, réservée, semble-t-il, aux adeptes d'un Heidegger, se souvenant d'un état très ancien, primordial du « questionner », antérieur à la diffraction aristotélicienne des termes et des concepts. Jürgen Habermas s'est insurgé par souci de sobriété contre cette modalité de la mythologisation.⁶⁸ Quand bien même on éviterait de prendre parti dans ce débat, le dernier chapitre du livre nous donne l'échantillon d'une *saga*



des ontologies atemporelles, précédée, il est vrai, d'une déclaration d'humilité: « toute cette construction de l'ontologie pourrait être caduque ». Les derniers paragraphes nous offrent tout de même l'apologue d'un éparpillement ontologique dans la nature:

S-ar putea perfect ca toată construcția ontologică de mai sus să fie caducă. Dar ceva ar trebui să rămână din ea: *critenul ființei*. Ființa se manifestă – fanatic și nu criptic – peste tot în ceea ce se distribuie fără să se împartă. La orice nivel ființa se exprimă prin distribuirea indiviză: ființa ca ființă se distribuie fără să se dividă într-o singură distribuire, devenința; se distribuie fără să se dividă, cu devenința, în nesfârșite elemente; se distribuie, fără să se dividă, ca element, în nesfârșite deveniri reale.

(La corrélation *phanique/cryptique* est empruntée à la gnoséologie de Lucian Blaga.)
Nous pénétrons ensuite dans le domaine de l'anthroposophie :

Există o *verticală* a ființei ce o trimite în jos, de la ființa ca ființă pînă la cele mai umile situații ale materiei și omului. Iar de aici, de jos, ființa cea mare poate fi amenințată în unicitatea ei. În mitosofia indiană există legenda celor doi frați care se iubeau atît de mult – care așadar obțineau o distribuire indiviză a spiritului în ei atît de perfectă – încit zeii de sus s-au simțit primejduiți în puterea lor. Atunci Brahma s-a hotărît să modeleze o făptură mai frumoasă decît tot ce văzuseră oamenii și zeii, pe care a trimis-o pe pămînt și care a dezbinat pe cei doi frați. Sinele individual, prin simpla dar deplina sa unire în alt sine individual, poate ține în cumpănă sinele universului, cerurile, ființa ca ființă.⁶⁹



Dans un des ouvrages antérieurs, examinant les plus anciennes attestations du substantif *ființa* Noïca signalait avec réticence que le grand *Dictionnaire de la langue roumaine* (DLR) « ne peut qu'ajouter (aux autres acceptions) le sens plutôt spécial de < nature >, < substance >, < nature intime >, repris dans la définition de la trinité, *Troița cea de o ființă* (= « celle qui se propose *étant-une-selon-sa-nature* »). »⁷⁰ Or nous avons là une des plus importantes dénnotations du terme fondamental, qui nous permet de comprendre pourquoi une < estance > – *ființa* – se maintiendra toujours en opposition, disjointe (< diffractive >), par rapport au < devenir >. Tout comme le pain < supersubstantialis > (*pâinea < cea spre ființă >*), la < nature unitaire > (*de-o ființă*) de la Trinité restera toujours étroitement associée (ou solidaire) de *l'ousía* (*ființă*) des Grecs, non seulement sur le plan de l'essentialité comme telle.⁷¹ Pour la < substance > ou la < subsistance > également le substrat de l'être doit rester ce qui fonde l'existence de l'extérieur : une invariante, utilisée par diffraction, pour évaluer (tout au plus) le devenir. Ces lignes de démarcation se précisent en roumain, probablement depuis le XVIe siècle; en tout cas beaucoup de termes de spiritualité similaires n'ont cessé d'acquérir des valeurs abstraites depuis cette époque.

D'une façon très authentique la vocation contemplative du peuple roumain – souvent méconnue – a mis en résonnance, par osmose, le sémantisme de certains substantifs, dans le sillage des termes disjoints que nous avons examinés (*fire – ființă, putere – putință*, comme *cerere – cerință*), de même qu'elle a valorisé les concepts exprimés par les mots < *rost* >, < *sine* >, < *ins* >, < *cuget* >; vocables privilégiés qui font coexister des acceptions communes avec des emplois particuliers. Le penseur ou l'écrivain discernent l'empreinte d'une sagesse qui s'efforce de re-donner un « sens plus pur aux mots de la tribu ». Faire justice à cette volonté < d'élévation >, même au risque de



supprimer quelques raccords superflus ou trompeurs (nous voudrions élaguer le sens, rapprochant une *Erhebung* de l'*Aufhebung*), cela signifie pour nous reconnaître le paradoxe du renouvellement dans la tradition : la tentative sans trêve recommencée dans chaque ouvrage de Noïca. Dans une ambiance menacée par un barrage de formules toutes faites, l'obstination de ce veilleur de l'ombre nous fait savoir... qu'il ne s'est jamais résigné « à mettre sa lampe sous le boisseau ».





Notes

¹ Dans les temps de « disette » spirituelle (*dürftige Zeiten* – Hölderlin) les poètes s'avèrent parfois les premiers témoins d'une inquiétude généralisée de la pensée.

² Je donne ici au terme *libre penseur* un sens restreint, pour l'adapter aux circonstances énonciatives : il s'agit de penseurs qui ne s'étaient pas soumis au principe d'autorité.

³ Le penseur nous proposait lui-même cet appellatif. La forme latinisée du nom sied d'ailleurs parfaitement à l'évocation des rites maïeutiques. Sa résonance particulière pourra relever le style des passages où l'on se rapportera aux propositions de son *Tratat de ontologie* (Traité d'ontologie), in: Noïca, C. (1981), *Devenirea întru ființă*, vol. II, București, Ed. științifică și enciclopedică.

⁴ Botezatu, Petre (1973), *Semiotică și negație*, Iași, Junimea.

⁵ On se rapportera à l'édition des *Œuvres philosophiques* de Théophile Corydalée, tome I (1970), *Introduction à la logique*; tome II (1972), *Commentaires à la Métaphysique*, texte grec, précédé d'une étude de Cl. Tsourkas, Introduction et traduction (en français) de C. Noïca, București, Association internationale des études du Sud-Est européen. Noïca a aussi donné d'excellentes versions des ouvrages de Dexippe et d'A'mmonius, après avoir traduit le traité aristotélicien *De interpretatione*, publié avec un ample commentaire qui se distingue par sa pénétration. Très originales, de même, les études qu'il a consacrées aux dialogues de Platon (*Lysias*, *Cratyle*, *Phédon*, *Phèdre*).

⁶ Cf. dans *Tratat de ontologie*, in: Noïca, C. (1981), p. 176, le chapitre < Ființa însă nu este, fără ultimul dintre lucrurile, ce sînt >, où le philosophe analyse la con-



science du < non-achèvement universel ontologique >. Car :

Ființa nu e înscrisă în realități privilegiate, ci (fie și negativ) peste tot. Accesul la ea nu va fi nici el privilegiat. În zilele noastre, Heidegger a căutat să obțină accesul printr-o realitate privilegiată, omul, care este tocmai existentul ce se întreabă despre ființă. Interogația despre ființă s-a redus la întrebarea pusă întrebătorului. Dar întrebarea trebuie pusă asupra întrebării, care este pretutindeni.

⁷ Comme on le verra, le philosophe nous propose un monisme triadique (d'inspiration hégélienne) du devenir, qui rétablit, grâce aux éléments hiérarchisés, une plénitude précaire, distributive, de l'être (Noïca, C. (1981), p. 386) :

Dacă devenința se distribuie în oricâte elemente iar elementele au și ele oricâte distribuiri, ființa ultimă nu are sens decât ca avînd o *singură distribuire*.

⁸ Les différentes significations de ce terme « métalingual » font l'objet d'un examen minutieux dans l'ouvrage très discuté : Noïca, C. (1970), *Rostirea filozofică românească*, București, Ed. științifică, qui donne tout leur poids au chapitre intitulé < Ciclul ființei >, p. 23–31, dont nous analysons la teneur.

⁹ Notre philosophe utilisait dans les années soixante les fiches inédites du grand *Dicționarul limbii române* (DLR). Dans le texte imprimé de cet ouvrage, dont la nouvelle série a été publiée ultérieurement (*Dicționarul limbii române [DLR]*, serie nouă, București, Ed. Academiei RSR, 1975, tome IX : Litera R). l'entrée *rost*₂, à la page 545 (*Facultate de a vorbi [...] grai, glas; limbă, vorbire [...] etc.*) ne contient plus la belle



citation tirée de Miron Costin. ^[45] Celle qui reproduit le texte de Cantemir provient de sa célèbre *Istoria ieroglifică*. (*Operele principelui Dimitrie Cantemir*, tipărite de Societatea Academică Română, tome VI, București, 1883, p. 109).

¹⁰ Noïca, C. (1970), p. 28 :

În ultim rînd, rostul ca *sens*, tîlc, noimă, scop, țel [...], justificare, scoate cuvîntul cu desăvîrșire din orice angajare materială.

¹¹ *Ibid.*, p. 31.

¹² A part le chapitre de *Rostirea* indiqué dans la note ⁸, tout un livre sera consacré aux « modulations de l'être » : Noïca, C. (1978), *Sentimentul românesc al ființei* (Le sentiment roumain de l'être), București, Eminescu. Enfin les deux volumes de la dernière synthèse pluraliste du philosophe s'intitulent : Noïca, C. (1981), *Devenirea întru ființă* (Le devenir dans l'efficience de l'être), București, Ed. științifică : vol. I : *Tratat de ontologie*; vol. II : *Încercare asupra filozofiei tradiționale*.

¹³ Noïca, C. (1970), p. 31.

¹⁴ Voir < Das anfängliche Sagen des Seins im Spruch des Anaximander >, in : *Grundbegriffe*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1981, p. 94–123, version que l'on doit comparer avec le fragment B1 (citation de Simplicius : *Phys.* 24, 13), éd. et trad. par Diels, dans *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, hrsg. von Walther Kranz, 11e éd., Berlin, Weidmann, 1964, vol. I, p. 89.

¹⁵ Cf. Heidegger, M., *Introduction à la Métaphysique* (traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1967), chapitre I : < La Question



fondamentale de la métaphysique », p. 25.

¹⁶ En traduction :

Effectivement *sinele* (le soi) n'est pas le *je*, et la conscience *de soi* (conștiința *de sine*) n'est pas la conscience du *moi*. *Sinele* (le soi) représente une procédure par laquelle on se détache du *je* ou plutôt cela signifie la compréhension du *moi* dans un ensemble plus vaste. Car, dans un sens *sinele* (= le soi) nous fait voir que le *je* n'est pas *moi* (*eu nu sunt eu*), que je suis un autre ou autre chose et à partir d'ici on pourrait dire qu'on se met à philosopher.

Noïca, C. (1970), Ière section : < Sinele și sinea >, p. 13. Il s'agit au fond du départageant de *l'autre* hégélien.

¹⁷ N'oublions pas que les deux formes sont complémentaires dans certaines tournures courantes de la langue usuelle que Noïca néglige semble-t-il à bon escient, mais qui sont indispensables pour comprendre la morphogénèse de ces catégories. On a commencé par dire – par exemple – *nu se mai cunoaște pe sine*, « il ne se connaît plus lui-même », pour hypostasier ensuite le pronom dans des locutions du type *dragostea de sine*, « l'amour de soi-même », « l'égoïsme » (en allemand « Selbstsucht ») *stăpînirea de sine*, « la maîtrise (ou la possession) de soi » (« Selbstüberwindung »). Ensuite on a pu dire : *un lucru se face de la sine*, « une chose se fait d'elle-même » (« selbst-gemacht »), etc.

¹⁸ La forme substantivale *sine-le* (articulée, au masculin) devient tout à fait rare au nominatif, sauf quelques locutions archaïques, dont il sera question ci-dessous. En revanche *sine* non-articulé, presque adverbial, se retrouve dans l'expression classique



lucrul în sine, « la chose en soi », « das Ding an sich » de la philosophie kantienne, vocable d'un idiome standardisé dans la plupart des langues européennes.

¹⁹ Candrea, I.A. & Ch. Adamescu, *Dicționarul enciclopedic ilustrat*, partea I-a, București, Cartea Românească, 1926–1931, s.v. *sine*.^[46]

20

Dès qu'on examine l'usage des formes pronominales on peut surprendre par endroit la tendance du *sine* (le « soi ») de revêtir la fonction d'un substantif. Dans des locutions comme *a ieși din sine*, « être hors de soi », *a-și veni în sine*, « revenir à soi » et surtout *fără sine = ca scos din fire*, comme « hors de soi », citées par Candrea,¹⁹ il s'agit sans doute du pronom qui s'est émancipé dans une expression nominale. De même, dans les dizaines de fiches, rédigées probablement par Sextil Pușcariu pour l'article *sine* du grand Dictionnaire de l'Académie roumaine (DLR) le substantif figurait comme tel dans des exemples dont il convient de citer *partea stăpînitoare a sinelui tău*, « la partie dominante de ton propre toi-même », *în sineșul său cel mai adînc*, « dans le plus profond de soi-même », peut-être aussi dans cette exhortation *să pornești în pădure fără sine / și prin sat fără rușine*, « partir dans la forêt sans se soucier de soi / et dans le village sans éprouver de honte », tirée de la revue *Șezătoarea* VII, 107, pour ne plus parler des formes archaïques où le *sine* substantif est accompagné du possessif : par exemple *sine-mi*, *sine-și*, *sine-ne*, *sine-vă*.

Noïca, C., (1970), chapitre I : < Sinele și sinea >, p. 12–13. À noter que dans les exemples tirés du dictionnaire de Candrea nous avons des locutions où le « soi » ne saurait être détaché du contexte qui lui est particulier. À la rigueur il se laisserait



identifier dans les exemples que nous avons isolés nous-même ci-dessus. D'ailleurs, de même que le « Selbst » allemand, il peut s'appliquer également aux autres personnes : *sinea mea*, *sinea ta*, *sinea lui*, *sinea lor*, (« mon soi » : « mon for intérieur », « le tien », « le sien » ..., etc.); autant de locutions substantives.

²¹ Cf. par exemple, le Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*, II, 3 (141c), dans la traduction de Maurice de Gandillac :

[...] rien n'existe qui soit totalement privé de participation au beau, car, comme l'affirme la vérité des Dits (*logía*), *tout était très bon* (et beau; en grec : *Pánta kalà lían*). C'est une référence à *Genèse*, I, 31.

²² Ce qui échappe au philosophe roumain quand il assimile *ființa* à l'être de l'ontologie moderne, au *Wesen* (dans une acception néo-hégélienne) relève surtout de l'histoire véridique du terme qui représenterait un étymon roman ou du bas latin **fientia*, formé à partir de *fieri*, comme *essentia* tiré de *esse*). Le terme contient donc certainement les virtualités du *devenir*₅ (atténuées toutefois, puisque *tien* a donné a *fi*, des formes du verbe *être* roumain). Mais il est difficile de le faire correspondre au *tò on* de la philosophie grecque et au *das Seiende* heideggerien, car il rend plutôt *l'ousía* du grec dans l'acception de « subsistance (pour l'être) », « essence », « substance ». Les interprètes des *Évangiles* l'ont bien compris quand ils ont traduit (dès le XVIIIe siècle) *ártos epioùsios* (« panis *super-substantialis* ») du Notre Père (Matthieu 6, 11) par « pâinea cea spre *ființă* ». Or Noïca évite ou feint d'ignorer ce filon de la tradition qui s'avère néanmoins l'un des plus vivaces.

²³ Le second chapitre de l'ouvrage mentionné ci-dessus (note ¹²), intitulé « Modulații românești ale ființei » (p. 27) s'occupe au fond des modulations du verbe a *fi*



dans une série de constructions représentatives.

²⁴ La préposition *întru* valorise le « devenir » et connote la notion de *ființă*. Cette dernière pourra ainsi acquérir un relief particulier, comme la *Wirklichkeit* de Hegel, « réalité-dans-l'efficience ontologique » ^[47] (niveau réel du vrai) ce qui nous permet de proposer cette équivalence pour la formule nicasienne : « devenir dans l'efficience de l'être ».

²⁵ En italien aussi *entro* désigne un espacement *jusqu'à une certaine limite* (par exemple *entro dieci giorni, entro il giorno ... etc.*). Rappelons ensuite que l'*entre* devient un supersigne dans la *Dissémination* de Derrida (Paris, Seuil, 1972) – voir la *Pharmacologie de Platon*, « l'ancre » de Mallarmé, etc. Enfin *in* lui-même peut démarquer lui seul une attitude dans l'usage américain que l'on connaît mieux surtout depuis l'époque des *beatniks*.

²⁶ Noïca, C (1970), chapitre II : < Întru >, p. 32.

²⁷ Academia Română, *Dicționarul limbii române*, București, 1934, s.v. *Întru*, p. 835, col. A. Sur onze colonnes on donne pour ce mot neuf significations de base (I-IX) avec leurs traductions françaises (et des sens secondaires ramifiés par diffraction sémique). À part les acceptions mentionnées ci-dessus relevons encore les valeurs suivantes : I.3 (et *passim*) « parmi », « sur », « à » – ou bien les sens limitatifs (dans la durée et dans l'espace), orientatifs ou nettement duratifs – « vers », « jusqu'à ... ».

²⁸ Comme pour le sémantisme de la préposition (et/ou du préfixe) *întră* « entre », ramification du même thème, *inter* (intr), les valeurs locales duratives et modales de *întru* se développent à l'intérieur de limites mobiles. Aussi passe-t-on facilement de l'indétermination à l'infini ou bien depuis la mouvante à l'intérieur de certaines



marges on aboutit à suggérer carrément la suspension du temps et on finit par substituer à l'approximatif, au ontinent, le prestige d'une autre qualité : l'intériorité comme attribut suprême de *l'être* ou comme état d'âme (voir encore *supra*, note ²⁵). On en arrive ainsi à comprendre la solennité d'une tournure stylistique : *bucurați-vă întru Domnul*, « réjouissez-vous dans le Seigneur ». Enfin rappelons que le même préfixe marque d'un sème fort des formations verbales : *a (se) întrupa*, « prendre corps », « s'incarner » ; *a întruchipa*, « prendre l'apparence de... », « représenter » etc. En latin déjà le préfixe *intro* donnait tout son poids à la formule de *l'Introit* (*intro-ibo ad altare Dei*), tandis que *inter* (tout comme *per*) marquait la modalité destructive du « trépas » dans *inter-eo* (= *per-eo*).

²⁹ Noïca, C. (1970), p. 36–37.

³⁰ *Idem.*, p. 38–39. De tels mots relationnels, qui assument tour à tour les fonctions de préfixe, particule adverbiale, préposition, (parfois même celle de la conjonction), s'apparentent au syndesme aristotélien ou aux multiples emplois de l'article. Au niveau des syntagmes on pourrait leur rapprocher les valeurs du *is* latin; cf. Serbat, G. (1984), « *Is*: un super-nom », in : *Latomus*, tome XLIII, fasc. 3, p. 554–559.

³¹ Noïca, C. (1970), p. 41. À part la négation et l'affirmation, l'être selon Noïca introduit dans les jugements une « troisième qualité » : une limitation de type kantien qui limite sans détruire l'infini.

³² Cf. Whorff, B.L., « Language, Mind and Reality », dans le recueil *Language, Thought and Reality*, selected writings, edited by J.B. Carrol, New York-London, 1956, p. 251. On pourra encore consulter une traduction française récente de ce livre publiée sous le titre *Linguistique et anthropologie*, Paris, Denoël, 1969.

³³ Pour mieux saisir une vérité dans son altérité culturelle notre philosophe



l'envisage aussi dans sa négativité – une réalité transformée par le devenir (car « [...] insofern es wirklich ist, ist sein Wesen ein anderes als seine Wirklichkeit » – Hegel). Ainsi, pour mieux faire connaître Goethe, son classique préféré, il écrit un < Anti-Goethe >, publié sous le titre: *Despărțirea de Goethe*, București, Ed. Univers, 1976. [48]

³⁴ Noïca, C. (1934), *Mathesis sau bucuriile simple*, București, Fundațiile regale Carol al II-lea.

³⁵ București, 1940. Il reprend ensuite son analyse de l'hégélianisme avec les *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, București, Cartea Românească, 1976, 1980.

³⁶ Liiceanu, G. (1983), *Jurnalul de la Păltiniș*, București, Cartea Românească.

³⁷ Ces données sur l'élaboration des écrits sont fournies par le philosophe lui-même dans les préfaces de ses livres. En ce qui concerne l'ouvrage sur Hegel et *l'Anti-Goethe* nous avons recueilli des témoignages personnels dans les années '50. La décision de publier après un long intervalle un écrit transformé revêt l'aspect d'une extériorisation du sujet et s'accompagne de résipiscence. C'est l'inverse qui se produit chez Hegel, dans l'épilogue du *Savoir absolu* (< Das absolute Wissen >, dernière partie de la *Phénoménologie de l'esprit*), quand l'Histoire devient *intériorité* et le philosophe allemand retrouve dans cette *Er-innerung* la plus géniale correspondance entre le « souvenir » et son *intériorisation*. Voir maintenant, dans la nouvelle édition bilingue, publiée aux éditions Aubier-Montaigne (Paris, 1977) les énoncés (à la page 118) qui se rapportent à cette < souvenance > dans un monde nouveau, où < l'être-là > (*das Da-sein*) s'entoure de nouvelles présences et la conscience de soi (*das Selbstbewusstsein*)



doit recommencer :

[...] als ob alles Vorhergehende für ihn verloren wäre und er aus der Erfahrung der frühen Geister nichts gelernt hatte. *Aber die Erinnerung hat Sie aufbewahrt und ist das Innere und die in der Tat höhere Form der Substanz.*

³⁸ Dans ce qui précède nous avons déjà présenté le premier et le dernier de ces ouvrages (voir aussi les notes ⁸ et ³⁵). Le troisième, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Eminescu, 1978, appartient au cycle des modulations de < l'être >. Le deuxième, *Spiritul românesc în cumpătul vremii*, București, 1978, au titre presque intraduisible, propose un thème paradoxal-ironique: *Șase maladii ale spiritului contemporan* (Six maladies de l'esprit contemporain).

³⁹ La même figure géométrique domine l'édifice d'ensemble. Il y a *Cercul în conștiința filozofică* (Le Cercle dans la conscience philosophique): Noica, C. (1981), p. 13–32, un autre pour la « philosophie de l'esprit » (*ibid.*, chapitre II, p. 33–35), un troisième pour la « philosophie de l'être » (chapitre III, p. 127–163). Une référence à Hegel (p. 61, note 2) considère que la *Phénoménologie de l'esprit* poserait la raison comme « procesualitate pură [...] devenire întru sine, devenire întru ființă ». En simplifiant (traduction arbitraire d'un énoncé hégélien) : « Adevărul este devenirea de sine, cercul ». En réalité il s'agit du vrai qui surgit par un retour dissociatif de la réflexion face au devenir :

Sie ist es [sc. die Reflexion] die das Wahre zum Resultate macht, aber diesen Gegensatz, gegen sein Werden eben aufhebt, denn dies [...] ist vielmehr eben dies Zurückgegangen-sein in die Einfachheit.



Et encore :

[...] nicht eme ursprüngliche Einheit ais solche ist das Wahre. Es ist *das Werden seines selbst, der Kreis* der seine Ende als Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und seine Ende wirklich ist.

Ces énoncés définissent la *Négativité et le devenir* (Die Negativität und dans Werden) dans la < Préface > à la *Phénoménologie de l'esprit* ^[49] (voir dans l'édition allemande de G. Lasson, < Vorrede >, Leipzig, Meiner, 1928, p. 20).

⁴⁰ Dans le volume Platon, *Opere*, vol. III, București, Ed. Univers, 1978, p. 139–235 il entreprend une analyse saisissante du *Cratyle*, insistant sur les particularités d'une théorie du langage limitée au mot, ce qui nous fait mesurer l'impasse du *logos*, tout à la fois signe lexical et pensée :

« Chaque étymologie peut être considérée un mythe de la parole » et dans l'univers des mots « les langues retiennent comme dans une prison le véritable horizon de la pensée et du sentiment qui sont capables d'ébranler des conceptualités du penseur quand ils échappent à cette forclusion ».

⁴¹ Cf. par exemple *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 30 : « D'après l'explication du mot *phýsis* celui-ci signifie *l'être de l'étant* ».

⁴² Noïca, C. (1970), p. 47.

⁴³ On utilise également pour rendre *Entfremdung*, le terme très répandu « aliénation », pour *Entäusserung*, « extranéité ». Les deux sont reliés, coalescents, dans un mouvement solidaire du processus. La négativité intervient sur tous les niveaux,



jusqu'à la saisie de l'être absolu, infini en perfection (thèse), mais absolument indéterminé (antithèse), qui « s'actue » ensuite par et dans le devenir.

⁴⁴ Les principes de ce mouvement dialectique sont largement développés dans *l'Essai sur la philosophie traditionnelle*, principalement au chapitre II: < Le cercle dans la philosophie de l'esprit > (Noïca, C. (1981), p. 33–126). Même les rapports qui s'établissent entre des concepts existentiels heideggeriens sont régis par ce modèle – voir p. 89–90: « le *thème* correspond à *Sorge* », en tant qu'inquiétude pour ce qu'on devrait être (I); ensuite l'*anti-thème* c'est (II) *l'Angst* ou l'angoisse dans la liberté d'être ou ne pas être, ce qui amène la *thèse* (III) du *Sichvorwegsein* ou < être au delà de soi ce qu'on n'est pas encore >; enfin le cercle de l'anxiété se laisse englober par celui de la temporalité et l'on aura le thème final (IV), de l'authentique *Sorge* ou préoccupation qui rend compte de l'existence toute entière.

⁴⁵ Noïca, C. (1934), p. 9.

⁴⁶ Noïca, C. (1978). Pour une présentation d'ensemble des six < maladies de l'esprit contemporain > voir surtout le chapitre introductif < Tabloul celor șase maladii >, p. 9–31, dont nous avons tiré les formulations que nous avons traduites ici.

⁴⁷ Les deux formations se rangent parmi les *verba ficta* d'un aperçu spirituel, quelque peu désabusé, qui s'efforce de nommer les malaises de l'esprit contemporain. Le substantif *todétite* dérive de l'expression aristotélicienne *tóde ti*, « la substance seconde », en tant qu'attribut de l'existence individuelle: *cette chose-ci* (= *tóde*), objet de mon intuition présente est *telle chose* (= *tóde ti* ou *toiónde*). De son contraire, le *kathólou* « le général » ou « l'universel », Noïca fait dériver la maladie qui s'appelle la



katholite.

⁴⁸ Les deux citations sont tirées de C. Noïca (1981), p. 11.

⁴⁹ L'essayiste se dépensait en articles dans les revues, dialogues à l'aveuglette, propos de table avec ses amis et/ou disciples épisodiques. Ainsi donc la mondanité que nous évoquons doit être comprise à la lettre : volonté de s'exhiber dans le monde. Toutefois par quelques écrits – à son *insu* – de même que par sa retraite à Păltiniș, dans les montagnes, Noïca a fait entendre parfois le vrai son de cloche d'une philosophie :

pour se délimiter du contingent la connaissance du sensible devra s'élever jusqu'à l'essentiel, dans un état qui sera très proche du non-existant [...]
[⁵⁰]

Et ensuite :

comme si l'esprit pouvait se recomposer *dans* l'homme et se mettait à écrire *avec* lui encore une page de *l'Esprit absolu* (hégélien).

Nous avons résumé plusieurs énoncés qui se retrouvent dans *Récits sur l'homme* et dans le chapitre du *Traité* qui définit le modèle ontologique. En roumain :

[...] neființa gîndului despărțindu-se de contingent [...] ca și cum spiritul se reface în om și scrie cu om cu tot, încă o pagină a spiritului absolut.

⁵⁰ < Excurs despre limitația ce nu limitează >, in : Noïca, C. (1981), p. 237–238.

⁵¹ Eco. U. (1976), *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press, p. VIII.

⁵² < Suspendarea generalului >, in : Noïca, C. (1981), p. 298.

⁵³ C'est-à-dire le classique *tò ón hé ón* d'Aristote (voir *Métaphysique*, IV (Γ))



chapitre 1, 1003a; VI (*E*) chapitre 1, 1026a etc., un concept sous-entendu par notre philosophe, mais aussi (de préférence) éludé, non explicité, comme nous allons le montrer dans ces dernières pages.

⁵⁴ Les citations (abrégées) et le schéma de ce < *modulor* > ontologique sont tirées de C. Noïca (1978), principalement du chapitre II, p. 27–51. Le même thème figure déjà dans un brillant essai des années '40 du sociologue roumain Mircea Vulcănescu : < Dimensiunea românească a existenței. Schiță fenomenologică >, in : *Izvoare de filozofie*, București, Bucovina – I.E. Torouțiu, 1944, p. 3–47; republié dans : *Caiete critice*, București, Viața românească, 1983, Nr. 1–2, p. 169–185.

⁵⁵ C'est presque un mot-valise, qui ajoute au radical de *deveni-re* le suffixe de *fi-ință*. Par ailleurs notre philosophe se laisse souvent tenter (malgré son remarquable discernement stylistique) par les ressources trompeuses des paronymies, qui lui suggèrent une généalogie roumaine (i.e. < néo-latine >) des concepts, à partir d'une fausse étymologie. Il dérive ainsi le roumain *ins* (= < un individu quelconque >, < quelqu'un >) du latin (médiéval!) *ens*; rapprochement facile (et fallacieux), proposé selon toute vraisemblance à l'époque des premiers dictionnaires, dont les analogies n'étaient pas encore guidées par une doctrine scientifique. S'y fier aveuglément comporterait des risques pour un lecteur ingénu qui suivrait le philosophe dans l'éloge du langage philosophique roumain (cf. *Spiritul românesc în cumpătul vremii*, p. 160–161). En réalité *ins* provient de *ipse* > *isse*, comme on peut le démontrer aisément, ayant recours aux témoignages de la diachronie dans le domaine roman (en roumain subsistent de même les pronoms *însumi*, *însăși*, etc., qui ont une provenance identique).

⁵⁶ Noïca, C. (1981), p. 388.

⁵⁷ Les premiers exemples sont des formes (sur)composées du paradigme « être »



a fi : futur antérieur, passé antérieur d'un subjonctif, gérondif < futur >, assorties d'un sens présomptif ou hypothétique; les trois derniers font partie de locutions avec *l'optatif* – voir également le < modulator > de *l'être* chez Noïca *supra*, et une interprétation, plus sceptique et nuancée, chez Vulcănescu, art. cité, p. 181–182 :

[chez les Roumains] de telles spéculations hypothétiques sur < ce qui aurait pu être > et < ce qui aurait été à faire > (litt. *ce ar fi fost să fie* et *ce or fi fost de (făcut)*) sont plus intenses que la réflexion sur ce qu'on doit faire effectivement dans le futur. C'est pourquoi l'optatif devient ^[51] en roumain le mode privilégié du verbe, qui substitue et colore avec son esprit tous les autres modes.

⁵⁸ S'appuyant sur des présupposés logiques, Aristote entreprend la définition des *catégories* à partir du langage. Depuis ce temps-là mentalistes pragmatiques et promoteurs d'une créativité absolue du langage se renvoient la balle. Un juste milieu a été tenu par des « langagiers », comme Whorff, Sapir et Cassirer (que Noïca mentionne une seule fois).

⁵⁹ A cet égard l'évolution du concept d'homonymie depuis les Grecs montre comment l'approche de la diffraction et (à l'opposé) la perception d'une identité des mots rétrécit l'horizon de l'analyse du sens sur le plan de la pratique ou de *l'herméneia* des grammairiens.

⁶⁰ Ce terme a été forgé par Gilbert Kahn, pour rendre le *Wesen*, « ființa », *l'essence* dans l'acception heideggerienne – cf. *Sein und Zeit*, § 323 : « Das < Wesen > des Daseins liegt in seiner Existenz ».

⁶¹ Cf. dans ce sens les remarques très justes de S. Kirk et J.E. Raven (1973),



Presocratic Philosophers. A Critical History, Cambridge, chap. VIII–IX, ainsi que P.M. Schuhl, (1949), *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, F. Alcan.

⁶² Voir *Sein und Zeit*, §§ 67 et 315 :

In der Erschliessung und Explikation des Seins ist das Seiende jeweils das Vor- und Mitthematische, in eigentlichen Thema steht das Sein.

En roumain *fintă*, substantif verbal, très fréquent au pluriel (*finte* « des êtres », synonyme de *făptură*) correspond assez exactement à *tà ónta*, les « existenciels », alors que *fiind*, gérondif et participe du même verbe *a fi* se détache comme un équivalent plus strict de *tò ón* (l'être, *ens*, le *Sein*).

⁶³ Cf. par exemple Parménide fragm. B6 (DK) : « *Khrê tò légein te noeîn t'éón émmenai; ésti gar einai* » (= « il faut dire que l'étant existe, car être est ! »). N.-L. Cordero, (1984), in : *Les deux chemins de Parménide*. Paris-Bruxelles, p. 24 et 37, donne un texte amendé de cette phrase classique : « *Khrê tò légein tò noeîn t'éón émmenai [...]* » (= « il est nécessaire de dire et de penser ce qui est, parce qu'être est possible »). Même dans Gorgias on rencontre un énoncé similaire – fr. 3 DK : « Si les [éléments] conceptualisés ne sont pas des existenciels (*tà ónta*), l'être (*tò ón*) ne peut pas être pensé. » (*Ei tà phronoúmena ouk éstin ónta, tò ón ou phroneítai.*) Pour les valeurs du *ón* dans la doctrine aristotélicienne on se rapportera à l'étude fondamentale de Pierre Aubenque, (1962), *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris.

⁶⁴ Pour la notion de < renvoi > voir maintenant le rapport de R. Jakobson (1979), *Semiotic Landscape*. New-York – La Haye, Mouton, p. 9 et suiv., où l'on désigne par ce terme la façon dont l'un des éléments constitutifs du signe nous met en rapport avec un autre élément corrélatif. Rappelons que Saussure parlait déjà < d'êtres



sémiologiques > et de leur statut particulier : « un être inexistant comme le mot, la personne mythique, la lettre... » (*Cours de linguistique générale*. éd. T. de Mauro, Paris, Payot, 1972, p. 275).

⁶⁵ On ne saurait encore décider s'il existait dans une première phase d'expansion du vocabulaire abstrait de la Romania orientale un substantif dérivé du type **fientia* (reconstruit par les philologues), lancé avant la consécration du terme *essentia*, qu'on pouvait lire dans les écrits des philosophes. L'apparition d'un dérivé de *a fi* sur le terrain du roumain serait tout aussi vraisemblable à l'époque où l'on dérivait de la même façon d'autres substantifs ^[52] abstraits très expressifs : *putință*, de *a putea*, *cuvință* (décence), de *a se cuveni*, *credință* (croyance) de *a crede*, etc.

⁶⁶ Voir à ce sujet la définition citée supra (voir note ⁵⁵). Mircea Vulcănescu, dans l'article que nous venons de citer (cf. *Caiete critice*, p. 178), expliquait avec plus de clarté le sémantisme que le roumain, par ses tournures spécifiques, impose au langage de *l'être* :

Pentru ideea românească de existență e suficient să fi fost cândva și undeva, oricând și oriunde și pentru că viitorul e neștiut, chiar numai « să fi putut fi ». Lucrul acesta nu aparține exclusiv românului. Aventura aceasta s-a mai întâmplat desigur în lumea veche și pentru alții. Dar acolo, sensul existenței, al lui *esse*, a dizolvat sensul lui predicativ [...]. Românii au păstrat însă vechea atitudine esențialistă. La ei atitudinea existențială a fost topită de aceea predicativă.

Autrement dit : pour un Roumain qui utilise souvent le verbe « être » (*a fi*) pour exprimer par des formes très élaborées (temps surcomposés, locutions, etc.) des nuances du possible ou des registres du présomptif, les jugements d'existence pourraient



perdre leur acuité; implicitement le verbe « être » (*a fi*) dans ses emplois modulés n'affirme plus d'une manière tranchante le fait d'exister.

⁶⁷ Voir par exemple Aristotel, *Metafizica*, traducere de Ștefan Bezdechi, note de Dan Bădărău, București, 1965, où le commentateur signale plusieurs fois la difficulté de maintenir l'homonymie des termes dans des occurrences distinctes du même concept.

⁶⁸ Ses objections concernent une attitude culturelle orgueilleusement germanique, inchangée depuis les années '30, lors de la réimpression des écrits heideggeriens – voir Habermas, J. (1974), *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, p. 89–119.

⁶⁹ *Devenirea întru fință*, vol. II: *Tratat de ontologie*. p. 390.

⁷⁰ Noïca, C. (1970), p. 53; la formule citée provient d'un *Mineion* (livre de culte contenant le propre de la messe pour chaque *mois*), imprimé en 1776; mais l'usage particulier du terme, avec son acception abstraite pourrait être très ancien.

⁷¹ Le caractère unique de *l'ón* (*tò ón*) est reconnu par plusieurs commentateurs d'Aristote, dont Alexandre d'Aphrodisias et Corydalée. Voir dans les *Commentaires* de ce dernier (l'édition que nous mentionnons à la note ⁵), p. 3, 279, 298, le terme dérivé spécifique *ontótês*, que Noïca traduit par « nature ontique » (cf. ses explications dans son < Introduction > aux *Commentaires*, p. XVII–XIX), alors qu'il s'agit plutôt de < *l'essentialité* >. C'est ainsi, par exemple qu'il faut comprendre le texte grec à la p. 3:

[...] theoretikè dè [...] tòn génôn toû óntos, ou kathò énhylá estin, allà kathò ontótêtos tinos metéskhêke.



C'est-à-dire :

La même [science] traite aussi d'une façon théorique de genres de l'*être*, non pas en tant qu'ils sont impliqués dans la matière, mais en tant qu'ils participent à une sorte *d'essentialité* (ou < à une *entité* >) et se rapportent d'une façon absolue à l'être.

Le substantif *ontôtês* se retrouve également chez Pseudo-Denys l'Aréopagite, dans le chapitre V du traité *Des noms divins*. Ces emplois du terme sont à la base du décalque latin (médiéval) *entitas*, « l'entité » (corrélatif de *ens*).^[53]



Ouvrages de C. Noïca cités dans le texte

Noïca, C. (1934), *Mathesis* sau *bucuriile simple*, București, Fundațiile regale Carol al II-lea.

Noïca, C. (1940), *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou*, București.

Noïca, C. (1970), *Rostirea filozofică românească*, București, Ed. științifică.

Noïca, C. (1976), *Despărțirea de Goethe*, București, Ed. Univers.

Noïca, C. (1978), *Spiritul românesc în cumpătul vremii*, București, Eminescu.

Noïca, C. (1978), *Sentimentul românesc al ființei*, București, Eminescu.

Noïca, C. (1980), *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, București, Cartea Românească.

Noïca, C. (1981), *Devenirea întru ființă*, București, Ed. științifică; vol. I: *Tratat de ontologie*; vol. II: *Încercare asupra filozofiei tradiționale*.



Table des matières

1. Introduction	5
2. L'expression roumaine de l'être	7
2.1 <i>Rost</i>	7
2.2 <i>Sine</i>	11
2.3 <i>Întru</i>	14
2.4 <i>Ființa și firea</i>	19
3. L'être et le devenir	25
3.1 La circularité	25
3.2 Les épreuves et la modulation du possible	27
4. L'ontologie démarquée dans ses termes	35
Notes	41
Ouvrages de C. Noïca cités dans le texte	60

