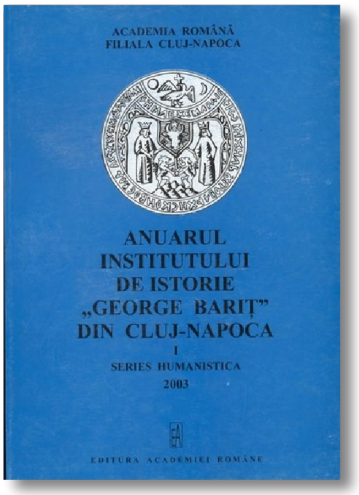


ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

# Metafizică și speculație: paralele istorico-filosofice

*Ionuț Isac*

**How to cite this article:**
Isac, Ionuț (2003) *Metafizică și speculație: paralele istorico-filosofice*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 1, pp. 337–356. DOI: 10.5281/zenodo.22965490

© 2003: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

# METAFIZICĂ ŞI SPECULAŢIE: PARALELE ISTORICO-FILOSOFICE

**Ionuţ Isac**
Institutul de Istorie „George Barit" din Cluj-Napoca

## 1. INTRODUCERE

Filosofia sistematică tradiţională a procedat la o separare netă între domeniile sau disciplinele sale, din raţiuni care nu ţin numai de posibilitatea structurării pedagogice, ci şi de un anumit tip de proiecţie reflexivă asupra existenţei în integralitatea ei. Astfel, gnoseologia sau teoria cunoaşterii, respectiv logica, apar ca nişte capitole distincte ce urmează, asemenea unui „moment secund", unei presupuse ontologii sau teorii a existenţei deja elaborată. O atare concepţie a străbătut până în secolul al XX-lea, constituind unul din modelele sau „tiparele" dominante de receptare şi înţelegere a filosofiei.

Este însă mai puţin cunoscut faptul că tentative cu şanse de succes în reconsiderarea perspectivelor asemenea celei înfăţişate mai sus au fost elaborate de către filosoful român Constantin Micu, în urmă cu circa 5 decenii. Notele de originalitate ale lucrărilor semnate de el sunt, din acest punct de vedere, semnificative şi meritorii, cu atât mai mult cu cât istoriografia filosofică românească l-a ocolit, se poate spune, nemeritat. Ideile ontologice şi epistemologice emise de C. Micu denotă o mare ambiţie teoretică şi îmbie la studii comparative. Pentru cadrul prezent vom schiţa o analiză comparativă a ideilor lui Micu, respectiv a proiectului ontologiei şi filosofiei structural-fenomenologice elaborat de M. Drăgănescu, cu proiecte prestigioase ale ontologiei şi metafizicii secolului nostru, pe plan naţional şi universal: metafizica „procesului şi realităţii" a lui A. N. Whitehead, „ontologia fundamentală" a lui M. Heidegger şi ontologia „devenirii întru fiinţă" a lui C. Noica.

Exegeza filosofică a pus nu o dată în lumină interesante analogii pe linia relaţiei logic-istoric. S-a remarcat, de pildă, similitudinea dintre succesiunea marilor probleme filosofice în emergenţa lor istorică (antichitate – *ontologia*; evul mediu – *logica*; epoca modernă – *gnoseologia*; perioada contemporană – *filosofia limbajului*, *semiotica*, *filosofia ştiinţei* ş.a.) şi alcătuirea sistematică a filosofiei, ajungându-se uneori la afirmaţia tranşantă că „filosofia este propria ei istorie". Alteori, comparaţia amintită detaliază o anumită perioadă istorică, ale cărei etape

An. Inst. de Ist. „G. Barit" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. I, 2003, p. 337–356

devin arhetipul structurii filosofiei (de ex. filosofia greacă antică în etapele ei *presocratică* – cercetarea naturii, a lumii externe, a cauzei/cauzelor acesteia şi felului ei de a fi; *clasică* – Socrate, Platon, Aristotel, atunci când prevalează cercetarea lumii umane, interioare, asupra lumii fizic-naturale; respectiv *stoică*, *sceptică*, *epicuriană* şi *neoplatonică* – cercetarea „scopului" lumii, a căilor salvării individuale şi anihilării răului existențial). „Filosofia debutează, aşadar, prin a-şi pune întrebarea despre originea şi alcătuirea lumii şi culminează prin a se întreba despre valoarea şi rostul ei. Aceste două probleme sunt indisolubil legate şi este firesc ca geniul filosofic al omenirii să le fi adâncit deopotrivă"[1].

Într-o carte sugestiv intitulată *Valoarea ontologică a cunoaşterii*[2], Micu repune în discuție relația dintre ontologie, gnoseologie şi logică, având în vedere problema raportului dintre *cunoaştere* şi *existență*, de o „extraordinară importanță metafizică", soluționabilă numai prin aportul gândirii logice. „Departe de a săpa o prăpastie între cunoaştere şi existență, gândirea este singura punte valabilă ce se poate întinde între un tărâm şi celălalt. Conştiința acestei identități dintre gândire şi fundamentul ultim al existenței este fenomenul originar al reflecțiunii filosofice, care, oricâte amendamente, dezmințiri şi opoziții a înregistrat în decursul timpurilor, rămâne leit-motivul tuturor eforturilor filosofice, profesiunea de credință a filosofiei şi *unica justificare a existenței ei*. Este ceea ce istoria filosofiei ne-o probează cu prisosință"[3], scria el, argumentând aportul şi importanța logicii în constituirea metafizicii.

Pentru a-şi concretiza şi dezvolta perspectiva, autorul român alege *problema universalelor*, „considerată ca un caz special al principalei problematice filosofice din toate timpurile – aceea a raportului dintre cunoaştere şi existență..."[4] Punctele de vedere ale epistemologiei şi logicii devin consubstanțiale cu demersul metafizic, deoarece „Această problemă, în aparență de resortul strict al logicii, este *problema capitală a filosofiei* (subl.ns.), căci, de felul cum se explică originea şi valoarea ontologică a noțiunilor, depinde întreg eşafodajul teoretic al oricărei concepții asupra lumii. Departe de a fi o invenție oțioasă a logicii scolastice, frământata luptă a universalelor e, de fapt, o continuare şi o adâncire a străduințelor de totdeauna ale omenirii de a rezolva problema raportului dintre cunoaştere şi existență. Extraordinara importanță metafizică pe care o are această problemă, întreținută multă vreme în conştiința filosofică a omenirii grație studiilor de logică dovedeşte *în ce măsură logica implică metafizica* (subl.ns.), chiar atunci când nu-şi dă seama de aceasta şi în ce măsură ea este, ca şi aceasta din urmă, *o prima philosophia*, care dă socoteală, odată cu legile generale ale gândirii, de înseşi legile generale ale existenței"[5].

---

[1] Vezi C. Micu, *Existență şi adevăr*, eseuri, Bucureşti, Edit. Bucovina, I. E. Torouțiu, 1945, p. 30.
[2] C. Micu, *Valoarea ontologică a cunoaşterii*, Bucureşti, Edit. Bucovina, I. E. Torouțiu, 1945.
[3] *Ibidem*, p. 18.
[4] *Ibidem*, p. 41.
[5] *Ibidem*, p. 5-6.

Se poate observa cum C. Micu teoretizează sincronicitatea reflectării unor probleme filosofice fundamentale (ontologice, epistemologice şi logice) în conştiinţa filosofică, chiar dacă, din punctul de vedere al istoriei cugetării, accentul s-a deplasat, alternativ, dinspre una spre cealaltă. În capitolul *Problema universalelor în lumina istoriei filosofiei* este examinat mersul reflecţiei filosofice de la primele teorii din antichitate (cu accent *ontologic*) la cele ale evului mediu (accent *logic*) şi ale epocii moderne (accent *gnoseologic/epistemologic*). Demn de remarcat este efortul teoretic depus de Micu pentru închegarea şi păstrarea unei perspective unitare, dialectic-sistemice, asupra raportului epistemologie-logică-ontologie (metafizică). El concepe cunoaşterea într-un mod pe deplin compatibil cu elanul metafizic: „[...] Singura soluţie care ne rămâne (după examinarea celor propuse de-a lungul istoriei filosofiei – n.ns.) este aceea de a presupune că *esenţa ultimă a realităţii este cunoaşterea* (subl.ns.), în jurul căreia gravitează, ca moduri funcţionale şi nesubstanţiale ale manifestării ei, fenomenele obiective şi subiective... Cunoaşterea nu e un produs, un epifenomen al rafinării progresive a materiei sau a activităţii creatoare a conştiinţei, precum în mod obişnuit se crede, ci este *realitatea ontologică primordială*, producătoare a tuturor fenomenelor vizibile şi invizibile, obiective şi subiective, materiale şi spirituale"[6]. Cunoaşterea determină „dualitatea *funcţională, nesubstanţială* a modalităţilor existenţei" (*subiectul cunoscător* şi *obiectul de cunoscut*), este „principiul formal-material al lumii".

Astfel, gândirea umană teoretizează produsele cunoaşterii prin noţiuni sau concepte generale ce reflectă legile generale ale existenţei. Dar, în calitate de realitate ontologică primordială, cunoaşterea devine „partenerul" privilegiat al metafizicii văzută ca *prima philosophia*, adică al demersului originar asupra totalităţii existenţei. „Având o faţă dublă, material obiectivă şi formal subiectivă, universul este manifestarea principiului unitar al cunoaşterii, care, ca lucru în sine, precede, transcende şi totodată determină şi susţine orice dualitate şi orice relaţie"[7].

I s-ar putea reproşa lui C. Micu o kantianizare prea accentuată a anumitor aspecte ale problematicii cunoaşterii, începând, desigur, cu cunoaşterea însăşi. Evident, în primul rând el kantianizează cunoaşterea însăşi. Dar, spre deosebire de Kant – filosoful a cărui operă criticistă este analizată pe cele mai multe pagini din lucrarea citată –, care opreşte cercetarea epistemologică în faţa „lucrului în sine" (presupus a fi esenţa ultimă a realităţii), Micu teoretizează, totuşi, mai suplu: omul are acces la anumite zone ale realităţii „în sine", fiindcă, parafrazându-l pe N. Hartmann, „...o dată cu fenomenul este dat şi lucrul în sine care se află în spatele lui şi...*acest lucru în sine este cunoscut o dată cu apariţia lui*"[8]. De fapt, marile sisteme filosofice n-au făcut decât să adâncească modalităţile cunoaşterii conceptuale, fundamentând logic-raţional cercetarea raportului cunoaştere – existenţă şi contribuind, eventual, la considerarea primei drept realitatea ontologică primordială.

[6] *Ibidem*, p. 60.
[7] *Ibidem*, p. 58.
[8] *Ibidem*, p. 53.

Un alt volum, *Existență și adevăr*[9], repune problema relației cunoaștere-existență, într-o manieră apropiată existențialismului. C. Micu încearcă aici, într-o tentativă speculativă deloc lipsită de interes, să teoretizeze conceptul de *non-existență*, considerându-l esențial și fundamental pentru înțelegerea conceptului de *existență*. „Contrar realismului naiv, care restrânge regiunea realului la lucrurile vizibile și perceptibile, analiza filosofică descoperă o nouă dimensiune a realului, lipsită de orice atribut sensibil, incapabilă de perceput prin simțuri și chiar de reprezentat prin rațiune, dimensiunea *suprasensibilului*, a *supraexistențialului* (subl.ns.) ... Este fenomenul pe care, în lipsa oricărui alt termen, îl vom numi, din pricina ostentativei lui idealități, fenomenul non-existenței..."[10]

Caracterizat astfel, acest fenomen apare ca imposibil de perceput și conceput pentru ființa umană; el este ca atare, dar numai pentru omul care nu a depășit orizontul vieții cotidiene, a simplei conservări existențiale. „Omul superior" (adică cel ce se ridică la înălțimea creației filosofice, a elanului metafizic – n.ns.) înțelege „relativitatea ființei, pe care o consideră *numai* ca un mijloc în serviciul unei realități care o depășește"[11]. Neființa sau non-existența este concepută pe plan ontologic ca *imanentă* existenței: „Existența este astfel ceva ce *devine* existență, ce *poate* să fie existență, dar care în sine *nu* este existență. *Existența este posibilitatea existenței non-existenței*. Contrariul existenței este implicația fundamentală a existenței"[12].

Pusă în această manieră, existența devine problematică, deoarece non-existența se constituie într-o „alteritate" necesară, cu atributul *transformării*, *devenirii* (existența nu e pur și simplu *dată*, ci *devine*, ca urmare a acțiunii unui factor ontologic contrar). *Subiectul empiric* al cunoașterii nu problematizează existența, se mulțumește pur și simplu să o trăiască în orizontul conservării proprii material-substanțiale. Dar, „Existența ne apare ca relevând, ca semnificând, ca mijlocind ceva. De aceea, în fața ei suntem neliniștiți, îngrijorați, preocupați să știm *ce* anume este acest ceva ce ne apare ca existent, ce este *în fond* existența... Existența ni se pare neîndestulătoare, ca ascunzând un gol, o absență, o evanescență, ceva ce nu apare, ce nu se lasă cuprins în simpla ei aparență, ceva ce stârnește întrebarea asupra ei"[13]. Aceasta este atitudinea *subiectului transcendental* al cunoașterii, capabil de reflexivitate filosofică asupra problemelor existenței, cunoașterii și acțiunii.

Se poate, însă, găsi o punte de legătură între existență și non-existență, între subiectul empiric și subiectul transcendental? Pentru că, *„La această limită extremă unde existența se întâlnește și se confundă cu non-existența, se confundă și cu adevărul*. Adevărul existenței este astfel negația ei..."[14] Epistemologic,

[9] Idem, *Existență și adevăr*, ..., p. 30.
[10] *Ibidem*, p. 6.
[11] *Ibidem*, p. 12.
[12] *Ibidem*, p. 6.
[13] *Ibidem*, p. 6-7.
[14] *Ibidem*, p. 10.

*adevărul* s-ar institui prin raportarea gândirii la esenţa ideală, abstractă, logică a entităţilor, adică la existenţa lor conceptuală (ca *adevăr logic-formal*, în sensul larg al termenului). Analog demersului husserlian, lumea reală este „pusă între paranteze", rămânând în cele din urmă o „esenţă pur ideală şi pur negativă, pe care nu o putem altfel gândi decât prin suprimarea oricărui conţinut existenţial şi a oricărui atribut sensibil"[15].

Desigur, la momentul apariţiei acestor lucrări (1945) nu fusese încă elaborată teoria matematică a informaţiei şi, evident, nu existau nici abordări filosofice ale conceptului de *informaţie*. Cu toate acestea, C. Micu anticipează interesant unele din ideile formulate ulterior cu referire la acest concept, în special reflecţiile filosofice asupra informaţiei ca *realitate primordială* sau *factor ontologic primordial*. Fiindcă, din punctul de vedere al filosofiei contemporane, informaţia este un concept care acoperă o realitate tulburătoare, incitând la noi teoretizări şi restructurări ideatice, unele în prelungirea, altele în depăşirea criticismului kantian.

Ce este, totuşi, *existenţa*? Într-o primă instanţă ea se arată ca *lume empirică*, realitate perceptibilă concret-senzorial. Ar fi însă o greşeală să se considere, în maniera empirismului clasic şi a psihologiei asociaţioniste, că realitatea empirică deţine locul privilegiat în raport cu conştiinţa umană. „[...] A cunoaşte nu înseamnă a integra mecanic realitatea, ci a o recrea, a interveni ACTIV în ordinea fenomenelor şi a reconstitui realul conform cu legile spiritului [...] cunoaşterea nefiind, în ultimă analiză, altceva decât actul prin care spiritul dictează lucrurilor legile sale apriori ale sensibilităţii şi ale intelectului... A cunoaşte înseamnă a alege, a selecta şi a selecta înseamnă a avea un punct de vedere de selecţie, ceea ce revine la a spune a avea o idee sau un scop preconceput"[16]. Din perspectiva terminologiei filosofice a lui C. Micu, *existent = material*, incriminându-se astfel realismul naiv, care restrânge regiunea realului la lucrurile vizibile şi perceptibile.

Filosofic, ceea ce interesează în mod deosebit este lumea sau dimensiunea *suprasensibilului*, a „supraexistenţialului", reprezentată de *fenomenul non-existenţei* (= *existenţa ideală, conceptuală, gândită*). „Că existenţa nu-şi ajunge sieşi, că nu este termenul ultim al realităţii şi măsura ei integrală, că *adevărata* realitate a lucrurilor stă *dincolo* de existenţa lor propriu-zisă, că orice lucru este numai o *posibilitate* a ceea ce nu este încă, dar ar putea sau ar trebui să fie, posibilitate pe care nu o realizează decât parţial şi aproximativ, este un fel de convingere intimă, obscură, latentă a conştiinţei noastre..."[17], pe care filosofia are menirea de a o explicita şi, mai mult, a o transforma într-un îndreptar al gândirii şi acţiunii umane. Fiind situată între real şi ideal, empiric şi transcendent (al), conştiinţa omului poate şi trebuie să opteze pentru cunoaşterea esenţei *abstracte*, *transcendente*, *ideale* a lucrurilor, asociată cu o stare sufletească de maximă angajare şi dăruire. Adevăratul filosof nu poate fi decât altruist.

---

[15] *Ibidem*.
[16] *Ibidem*, nota la subsol, p. 26-27.
[17] *Ibidem*, p. 8.

Logic, rațiunea rămâne singura cale de acces spre lumea suprasensibilă, inteligibilă. „Întreaga știință a omenirii este produsul unui elan anticipativ al rațiunii care, departe de a se reduce la observarea faptelor și supunerea resemnată față de limitele învățămintelor lor, trece dincolo de ele în imperiul legilor și al scopurilor, constrângând faptele să dea răspunsul pe care rațiunea îl caută..."[18] Care este sursa puterii rațiunii? Aici, Micu face o apropiere surprinzătoare între două facultăți umane considerate îndeobște antinomice: *rațiunea* și *credința*. Prima s-ar baza pe cea de a doua, fiind vorba de „...credința rațiunii în propriile ei puteri, credința în atotputernicia spiritului și în autonomia lui față de orice contingență și determinare cauzală, în libertatea și spontaneitatea lui creatoare. Fără acest act de credință a rațiunii în ea însăși, nici o cunoaștere veritabilă nu ar putea să aibă loc. Iată pentru ce se poate spune că *știința este opera credinței și că înaintea oricărei științe stă credința* (subl.ns.)"[19].

Făcând un pas mai departe pe drumul analizei capacității rațiunii umane și al funcționalității cunoașterii științifice, autorul român invocă *explicația* și *ipoteza*: „Știința nu devine o forță operativă în univers decât atâta vreme cât trece dincolo de materialitatea faptelor în domeniul ideal al explicațiilor. «Explicația» faptelor nu este inerentă însă faptelor înseși (adică punctual, eveniment după eveniment – n.ns.), ci e un plus pe care rațiunea îl aduce printr-un salt din domeniul vizibil al fenomenelor în acela invizibil al sensurilor. Acest salt îl reprezintă ipoteza, care este prin excelență *un act de credință* (subl.ns.), de ipotecare asupra posibilului pur, de transcendere a granițelor fizice ale lucrurilor prin deslușirea sensurilor lor ascunse și îndepărtate"[20]. Încercând să asimileze impulsul științific creator elanului credinței religioase, Micu neglijează, însă, un element specific, definitoriu constituirii teoriilor științifice și funcționalității lor: anume *temeiul logic-rațional* care desparte convingerea științifică de credința religioasă. Cunoașterea științifică întemeiată, exersată într-o anumită paradigmă, se caracterizează prin cristalizarea și vehicularea unor *patternuri* raționale care fac posibilă ipoteza/ipotezele. În limbajul lui Kuhn, ipotezele vin să avanseze explicații pentru „anomaliile persistente", respectiv „abaterile" de la paradigma în vigoare. Dacă privim lucrurile din perspectiva diacroniei istorice a cunoașterii științifice, atunci ar fi mai adecvat să identificăm „actul de credință" cu momentul unor confirmări puternice ale ipotezei sau, altfel spus, rezistenței acesteia la teste suficient de „tari" asupra consecințelor. Acest moment poate declanșa schimbarea de paradigmă, reconstituind „sensul" ocultat temporar de „anomalii". Din punctul respectiv, răsturnarea paradigmatică cuprinde, treptat, întreaga comunitate științifică, savanții-cercetători însușindu-și ipoteza devenită certitudine cu multă fermitate, ea dobândind în timp, la anumite persoane, forța credinței religioase (de exemplu, supoziția completitudinii descrierii realității fizice sau ideea valabilității legilor mecanicii clasice la scara universului).

[18] *Ibidem*, p. 25.
[19] *Ibidem*, p. 28.
[20] *Ibidem*, p. 29.

Afirmaţiile de mai sus despre ipoteză şi explicaţie se adeveresc numai în contextul considerării istoriei ştiinţei ca succesiune a marilor paradigme, mai precis prin intermediul unor studii particulare de caz. Evident, plusuri interpretative pot aduce delimitările conceptuale de rigoare între „explicaţie" şi „ipoteză", privite oarecum indistinct de Micu. Fiind prin excelenţă *speculativă*, ipoteza nu devine în toate cazurile teorie sau parte a unei teorii (cu evidentă funcţie explicativă), ci numai atunci când primeşte o validare interteoretică convingătoare, respectiv o confirmare empirică indubitabilă. „Credinţa" raţiunii în propriile puteri, ca act metafizic al reflexivităţii, îşi trage seva din asemenea reuşite logico-epistemologice, ca urmare a evoluţiei istorice a ştiinţelor particulare, în mod deosebit a ştiinţelor „exacte".

Filosofia îşi atinge scopul propriu-zis în sfera acţiunii umane, a etosului şi moralităţii, prin imprimarea unai anumite conduite, a unui anumit mod de viaţă celui/celor care o practică. Din acest motiv, existenţa umană capătă o importanţă excepţională (idee aflată în prelungirea unor filosofii celebre, atât ale trecutului, cât şi ale secolului XX). „Filosofului [...] i se cere [...] o dezindividualizare, o ridicare până la general şi universal...Căci omul nu e om decât în măsura în care reuşeşte să se înalţe dincolo de orice limită şi contingenţă materială, inclusiv dincolo de propriile sale limite subiective (ar fi aceasta o accepţiune a ideii de „om superior", invocată de Micu în lucrările sale filosofice – n.ns.)"[21]. Nu doar pe planul teoriei, ci şi pe acela al vieţii cotidiene, persoana umană impulsionată de comandamente morale elevate se va apropia sensibil de împlinirea rostului său în existenţă. Asemănător trăirii religioase, trăirea filosofică pretinde omului moralitate, dreptate, bunătate şi moderaţie în ce priveşte mijloacele materiale.

Filosoful este, aşadar, chemat să răspundă unei provocări dificile: modelarea conduitei proprii conform consecinţelor unor principii metafizice abstracte. „Ceea ce a caracterizat atitudinea filosofică din toate timpurile, dincolo de unele abateri efemere, a fost tocmai înclinarea de a face din principiul spiritual al conştiinţei un principiu superior de existenţă [...] nu se poate ca filosofia să nu aducă totodată şi o soluţie de viaţă omului, căci ea îl învaţă prin aceasta că nu există pe pământ un bun mai înalt decât acela al conştiinţei şi că nu poate să fie o ţintă mai vrednică de atins decât cunoaşterea acestei realităţi superioare prin mijlocirea căreia existenţa lumii capătă o extensiune în absolut"[22].

În concepţia lui C. Micu, *principiul spiritual al conştiinţei* apare drept cea mai de seamă certitudine a meditaţiei filosofice. Studiul esenţei generice a realităţii naturale şi sociale are consecinţe apreciabile în viaţa individului-filosof, fără a-l izola sau rupe de societate, ci, dimpotrivă, făcându-l mai util acesteia. „Cultivarea ideilor generale, scria el, care sunt obiectul de predilecţie al filosofiei, a făcut mai mult bine omenirii decât restrângerea interesului cognitiv la lucruri concrete şi particulare. Abstractizarea progresivă a cunoaşterii a sporit în mai mare grad puterea

[21] *Ibidem*, p. 32 şi 33.
[22] *Ibidem*, p. 33 şi 34.

organizatoare și productivă a omului decât aservirea ei simplelor date senzoriale și intuițiilor sensibile [...] filosofia este cu atât mai stăpână pe soarta oamenilor și angajează cu atât mai mult existența lor, cu cât pune mai puțin în discuție interesele curente ale vieții și experiența individuală a cutărui sau cutărui om, cât problemele și ideile generale ale omului de totdeauna și ale vieții sale spirituale"[23].

Autorul român atinge prin aceste considerații un subiect foarte interesant, în general destul de puțin abordat: *influența filosofiei și a filosofării asupra vieții umane, a conduitei individuale*. Nu este suficient să profesăm o anumită doctrină filosofică, să fim convinși de superioritatea vreunui sistem de idei (dacă o atare superioritate există într-adevăr), ci trebuie mers mai departe, spre degajarea concluziilor ce se impun pentru existența noastră particulară. Evitând capcana empirismului și a simțului comun, studiul ideilor și principiilor abstracte nu exclude, ci, dimpotrivă, presupune și implică afirmarea individului pe plan teoretic, dar și practic. *Metafizica generalului* are drept corelat firesc *metafizica individualului*, culminând în personalitatea filosofului-creator, generator de rațională pentru sine și pentru societate.

## 2. METAFIZICA „PROCESULUI ȘI REALITĂȚII" A LUI A.N. WHITEHEAD

Considerată a fi cea mai influentă metafizică a secolului al XX-lea, atât în rândul filosofiei academice, cât și în cel al oamenilor de știință, elaborarea lui Whitehead din lucrările ulterioare scrierilor de filosofie a naturii (*Principles of Natural Knowledge* – 1919, *The Concept of Nature* – 1920), respectiv *Science and the Modern World* (1925) și, mai ales, *Process and Reality* (1929), readuce în prim-plan problema metafizicii pe linia construcției ontologice. Ea se ocupă de „primele principii" (idee în descendență presocratică și aristotelică), de problemele și temele centrale ale filosofiei, urmărind în final conceperea „faptelor absolute", explicarea sensului existenței.

Programul filosofic al lui Whitehead a fost astfel formulat: „Filosofia speculativă reprezintă încercarea de a concepe un sistem coerent, logic, necesar, de idei generale în termenii cărora poate fi interpretat orice element al experienței noastre. Prin această noțiune de „interpretare" înțeleg că orice lucru despre care noi suntem conștienți, care este plăcut, perceput, gândit sau dorit trebuie să aibă caracterul unei instanțe particulare a unei scheme generale. Astfel, schema filosofică trebuie să fie coerentă, logică și, în raport cu interpretarea ei, aplicabilă și adecvată. Aici „aplicabil" înseamnă că anumite elemente (*items*) ale experienței sunt astfel interpretabile și „adecvată" înseamnă că nu există elemente incapabile de o asemenea interpretare"[24]. *Schema categorială* pe care

[23] *Ibidem*, p. 34 și 35.

[24] Vezi A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York, Free Press, 1969, p. 5, apud I. Pârvu, *Arhitectura existenței*, vol. 1 (*Paradigma structural-generativă în ontologie*), București, Edit. Humanitas, 1990, p. 223.

filosoful britanic o preconizează (în fond, o teorie axiomatică) este obţinută prin metoda „raţionalizării imaginative", care presupune, la rândul ei, metoda „experimentului mintal" din ştiinţă.

Fără a-şi propune realizarea unei scheme categoriale de anvergura celei a lui Whitehead (*categoria fundamentului*, *categoriile existenţei*, *categoriile explicaţiei* şi *obligaţiile categoriale*), M. Drăgănescu a creat un cadru conceptual adecvat expunerii filosofiei structural-fenomenologice (103 noţiuni în *Glosarul* volumului *Informaţia materiei*). El este susceptibil de îmbunătăţiri (a suferit deja în timp, pe parcursul apariţiei lucrărilor fundamentale şi de explicitare a concepţiei proprii, transformări însemnate). Se poate aprecia că, în stadiul său actual, vocabularul filosofic ortofizic permite o „sistematizare" de natură a-l face întrucâtva comparabil cu o schemă a categoriilor şi a deducţiei categoriale de genul celei propuse de Whitehead.

În filosofia „inelului existenţei", *categoria fundamentală* (sau a *fundamentului*) ar putea fi considerată cea de *informaţie profundă* (*informaţie fenomenologică*), eventual înţelegând prin aceasta şi posibilitatea de cuplaj a lumii structurale cu cea fenomenologică, la nivelul creierului uman. Ar mai putea candida la acest statut şi conceptul de *introdeschidere*, el desemnând fenomenul unic în univers, specific uman, de realizare a „închiderii" inelului existenţei. Importanţa conceptului respectiv a fost sesizată de C. Noica, cel care scria că „[...] autorul (M. Drăgănescu – n.ns.) nu caută numai ceva mai adânc decât unităţile pretins originare, ci arată în plus că *ultima verigă, omul, regăseşte şi face direct racordul cu începuturile*"[25].

Mai departe, pentru tabela *categoriilor existenţei* sunt câţiva candidaţi importanţi, cum ar fi: *lumatia*, *informateria* (ele constituie „matricea fundamentală a lumii", după expresia lui M. Drăgănescu, din a căror interacţiune ia naştere o existenţă-univers; sunt formele existenţei, în sens „primar" sau fundamental), *ortosensul*, *cosmosul*, *cronosul*, *arhemul (sistem introdeschis)*, *arhitectura (organizaţională)*, *subiectitatea* şi *fenomenologicul* (ultimele 7 fiind derivate din primele 2, cu posibilitatea unei discuţii asupra categoriei de *ortosens*, ea putând fi considerată fundamentală, precum şi cele de *lumatie* şi *informaterie*).

*Categoriile explicaţiei*, apte a introduce *procesul*, respectiv *devenirea* în modelul ontologic ortofizic (descriu şi explică modul interacţiunii categoriilor existenţei, apariţia, transformarea şi dispariţia entităţilor lumii reale) ar fi reprezentate de feluritele *familii de ortosensuri* (de exemplu, ortosensurile fundamentale de *mişcare*, de *diviziune*, de *interacţiune*, de *transmitere a informaţiei* ş.a.). Filosofia structural-fenomenologică prezintă un relativ deficit de teoretizare în conceptualizarea ortosensurilor, acest capitol necesitând demersuri viitoare de o consistenţă sporită. Astfel, ar trebui reluată argumentarea privitoare la modul manifestării *ortosensului primordial*, despre care se enunţă doar că „se desface" dintr-un „în sine", care devine apoi „din sine" şi „întru sine", în

[25] Vezi Al. Surdu, *Vocaţii filosofice româneşti*, Bucureşti, Edit. Academiei Române, 1995, p. 188-189.

*ortosensuri derivate*. Cum se manifestă *dinamismul* ortosensurilor în interacţiune şi cum antrenează el dinamismul celorlalte entităţi fundamentale (la nivel categorial)? Fiindcă, dacă aceste familii de ortosensuri dau naştere, în final, întregii diversităţi a realităţii, este de importanţă capitală a fi detaliate *procesualitatea* şi *devenirea* şi, nu în ultimul rând, posibilitatea *individuaţiei* – fundamentală pentru orice ontologie. Cum anume devine categoria de *ortosens* principiu al individuaţiei?

În ce priveşte *obligaţiile categoriale*, modelul ontologic ortofizic enunţă printre principiile viitoarei ştiinţe structural-fenomenologice pe acela al *universalităţii interacţiunilor dintre materie şi informaterie*, în fapt al relaţiei dintre *lumea structurală* şi *lumea fenomenologică*. Extinderea cadrului teoretizării modelului inelului existenţei va aduce, probabil, şi la acest capitol, completări şi nuanţări.

Metafizica lui Whitehead propune o explicare a întregii realităţi prin conceptul de *entitate actuală* (=„unitate organismică"). Fiecare obiect al lumii reale se prezintă ca un proces de auto-dezvoltare sau auto-creare, rezultat al selecţiei şi restructurării materialului „stratului" subiacent, pentru ca apoi el însuşi să servească drept material generaţiei următoare de entităţi actuale[26]. Această construcţie poartă cu sine pecetea intenţionalităţii unei *organische Weltanschauung* în descendenţă aristoteliană, pe care o invocase în secolul al XIX-lea A. Trendelenburg. Maniera interpretării de către Whitehead a principiului ontologic trimite la antecedente remarcabile ale istoriei filosofiei (Platon, Descartes, Leibniz). S-a observat, însă, că el nu foloseşte termenul de „fiinţă", preferându-i alţii ca *fact*, *complete fact* sau *complete existent*[27]. Într-o atare ordine de idei, „Principiul ontologic este principiul fundamental al metafizicii, el „exprimă aserţiunea fundamentală asupra existenţei sau fiinţei". El introduce în schema categorială acel gen de entităţi care fiinţează în sens prim, toate celelalte fiind existenţe derivate sau „abstracte" (*existent = actual* – n.ns.). După Whitehead, „în afara lucrurilor care sunt actuale nu există nimic – nimic nici ca factualitate nici ca eficacitate...; separat de entităţile actuale nu este nimic, doar *nefiinţa* (subl.ns.). Restul e tăcere"[28].

Ontologia structural-fenomenologică are în vedere caracterizarea conceptului de *existenţă* (mai exact acela de „existenţă totală" – desemnând toate palierele şi zonele acesteia), prin atribuirea unei clase de referinţă cât mai complete: existenţa cunoscută şi teoretizată de filosofiile trecute şi prezente, inclusiv o zonă profundă a acesteia, pe care ele au neglijat-o (*ortoexistenţa*). „Existenţa totală" (cum o numeşte M. Drăgănescu), înţeleasă ca atare, face posibilă – datorită introdeschiderii minţii umane spre informaţia profundă, fenomenologică – apariţia *creaţiei*, *arhemelor*, *arhitecturilor* etc., a ceea ce depăşeşte prin complexitate *sistemicul*, *structuralul*, *formalul*, *automatul* etc. Sub aspectul creaţiei, al procesului creativităţii transpus la nivel ontologic, apropierile dintre ortofizică şi „filosofia

[26] Vezi A. Flew, *Dicţionar de filosofie şi logică*, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1996, p. 358.
[27] I. Pârvu, *op. cit.*, p. 225.
[28] A. N. Whitehead, *op. cit.*, p. 56.

organismului" sunt mai direct perceptibile: la Whitehead creativitatea este „pulsul existenţei", Dumnezeu însuşi fiind rezultatul acestei creativităţi universale; la M. Drăgănescu, creaţia ca fenomenologie originară a ortosensurilor este dusă la vârf de om, prin conştientizarea treptată a posibilităţilor sale ca urmare a dezvoltării spiritualităţii şi civilizaţiei socioumane. Apare aici o deosebire, în accentul aparte pe care savantul şi filosoful român îl pune asupra rolului fiinţei umane în ansamblul evoluţiei creaţiei şi creativităţii: *organicitatea naturală* este disociată de *organicitatea spirituală*, ultima fiind deja o treaptă calitativă net superioară în existenţă.

Ortofizica permite modelarea procesualităţii universale ca *devenire*, prin interacţiunile familiilor de ortosensuri, aflate la originea entităţilor lumii reale. „Modul *cum* o entitate actuală *devine* constituie *ceea ce este* acea entitate, astfel încât cele două descrieri ale entităţii actuale nu sunt independente. „Fiinţa" ei este constituită de „devenirea" ei. Acesta este principiul procesului"[29], scria Whitehead. Nu se poate contesta rigoarea cu care el pune problema raportului Fiinţă – Devenire (aceasta din urmă constituind un punct dificil al modelului inelului existenţei), mai ales calitatea de *imanenţă* a planului acestui raport, Devenirea fiind „înglobată" în Fiinţă, ca , mai târziu, la D. Bohm. Considerăm, însă, că ortofizica lasă un spaţiu de manevră mai larg *posibilului* în registrul tematizării existenţei (dacă devenirea – cu majusculă – implică nu numai realul, ci şi posibilul, atunci s-ar putea spune că ontologia inelului existenţei se doreşte a fi un model *sui-generis* al lumii ca *posibilitate*).

Analizând comparativ ideile lui C. Micu şi M. Drăgănescu, respectiv Whitehead, privind Fiinţa şi Devenirea, constatăm că Micu privilegiază *cunoaşterea* în calitate de „esenţă ultimă" sau „entitate primă" a realităţii (*principiul formal-material al lumii*). Raportată la sistemul lui Whitehead, cunoaşterea ar fi categoria fundamentală/a fundamentului, întrucât produce sau determină toate manifestările existenţei. Din ea, la o posibilă tabelă a categoriilor existenţei, apar încă două (*subiectul* şi *obiectul*).

Dat fiind contextul elaborării ideilor sale, Micu concepe relativ ambiguu această categorie fundamentală. Ea ar putea fi mai clar înţeleasă prin prisma filosofiei structural-fenomenologice, cu *informaţia fenomenologică*, *lumatia* şi *informateria* drept categorii centrale şi principii metafizice, de natură a înlătura conotaţiile antropomorfe ale cuplului categorial *subiect-obiect*. Spre deosebire de C. Micu, la M. Drăgănescu este vorba de o dualitate *substanţială*, nu numai *funcţională*: lumatia este de o altă natură decât informateria (ambele fiind componente ale materiei profunde). Comparaţia este însă relativă, dat fiind că la M. Drăgănescu categoria de materie (profundă) are o extensiune mai mare decât aceea a categoriei materie-substanţă, pe care o consideră C. Micu. Relaţia ontologiei cu epistemologia la cei 2 gânditori se precizează astfel: conceperea unei materii-substanţă are drept corelat *cunoaşterea* ca realitate ontologică primordială a cuplului interactiv subiect-obiect

[29] I. Pârvu, *op. cit.*, p. 226.

(fără posibilitatea depășirii ambiguității – ce este subiectul?; ce este obiectul? ș.a.m.d.), în timp ce conceperea unei materii non-substanțiale (în care *informația fenomenologică* joacă rolul primordial sau fundamental) implică o nuanțare subtilă a teoretizării cunoașterii: creierul uman realizează accesul la profunzimile lumii (existenței) prin *introdeschidere*, putând astfel modela cognitiv existența „totală".

Teoretizarea devenirii întâmpină dificultăți și în filosofia lui C. Micu. Dacă la Whitehead ființa *este* propria ei devenire, la Micu existența implică *posibilitatea* non-existenței (termen care, în interpretarea noastră, desemnează *existența conceptuală, ideală*). Cum s-ar putea astfel ajunge la *devenire*? Numai în cazul când ființa umană, prin intermediul conștiinței sale, se pătrunde de importanța domeniului sau dimensiunii *suprasensibilului*: întrucât ființează material, lucrurile nu epuizează existența, ci sunt un „rezervor" de potențialități sau posibilități pentru realitate. Ființa nu (mai) este propria ei devenire sau, altfel spus, *certitudinea* devenirii proprii, ci *posibilitatea* devenirii. Adevărul metafizic al devenirii ar trebui căutat atunci în conștiința întrepătrunderii *existenței* (materiale) și *non-existenței* (ideale), omul fiind acela care, pe plan spiritual, sesizează posibilitatea unor mutații ontico-ontologice în existență și, mai mult decât atât, se implică activ în realizarea lor. Formula paradoxală „adevărul existenței este astfel negația ei" se explică prin interpretarea „negației" existenței (materiale) de către non-existența (ideală) ca rezultatul intervenției activă a ființei umane în sânul realității. Conștiința umană este, în cele din urmă, cea care introduce devenirea în ființă, lucrurile (materiale) deschizând doar orizontul *posibilității* ei.

Se poate înțelege acum și de ce „adevărata realitate a lucrurilor stă dincolo de existența lor propriu-zisă..."; lucrurile „trimit" la un „altceva" – *ființarea umană*, care va da un (nou) rost existenței ca totalitate. În fond, această „trimitere" pune în valoare ființa umană. Ea încheie, circular, procesul ontologic, prin întoarcerea repetată la lucruri. Apare în toate acestea și *sensul* sau *înțelesul* ființării umane: „punerea în ordine" a lumii.

### 3. „ONTOLOGIA FUNDAMENTALĂ" A LUI M. HEIDEGGER

Recuperarea problemei ființei (cu majusculă: *Ființei*), elucidarea sensului Ființei ca interogație tradițională a metafizicii constituie obiectul celebrei *Sein und Zeit* (1927). Ea trebuie desfășurată acum, afirma Heidegger, la nivelul „ontologiei fundamentale", adică în orizontul analizei în care se dezvăluie *constituția de ființă* a existenței: „Orice ontologie, oricât de bogat și de ferm ar fi structurat sistemul categoriilor de care ea dispune, rămâne esențialmente oarbă și lucrează la falsificarea celei mai autentice intenții a sa din moment ce nu începe cu clarificarea suficientă a sensului ființei și renunță să înțeleagă această clarificare drept sarcina sa fundamentală"[30]. Preocupat să elucideze „felul de ființare" al celui ce își pune

[30] Vezi M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubingen, Max Niemeyer, 1979, p. 11, apud A. Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, București, Edit. Științifică și Enciclopedică, 1998, p. 174.

această problemă, filosoful german considera că nivelul fundamental al cercetării ontologice este *domeniul fiinţării umane* (*Dasein*), cu statut deosebit, fiindcă înţelegerea Fiinţei este chiar o determinaţie a fiinţei *Dasein*-ului. „Acest existent, care suntem chiar noi înşine şi care are între altele posibilitatea de a întreba, îl desemnăm ca *Dasein*. Tematizarea explicită şi transparentă a sensului fiinţei face necesară o prealabilă explicaţie adecvată a unui existent (*Dasein*) în privinţa fiinţei sale"[31].

Prin această repunere originală a problematicii tradiţionale a metafizicii, „*Dasein*-ul reprezintă astfel **topos**-ul privilegiat pentru întemeierea ontologiei, putând servi ca punct de plecare pentru înţelegerea „condiţiilor de posibilitate ale oricărei ontologii"[32]. Sensul fiinţării umane este „temporalitatea" (*Zeitlichkeit*), ea fiind marcată de „istoricitate" (*Geschichtlichkeit*) ca fel al său deosebit de a fiinţa. Istoria ontologiei urmează a suferi o „destrucţie", menită a releva dependenţa de „istoricitate" a oricărei conceptualizări ontologice. „Problema edificării ontologiei trebuie reluată acum şi tratată în orizontul configurat de „temporalitatea fiinţării umane"[33].

Deşi nu are în vedere premisele argumentului transcendental, ontologia structural-fenomenologică a lui M. Drăgănescu prezintă anumite apropieri faţă de „ontologia fundamentală"; ea porneşte de la aceeaşi necesitate a regândirii ontologiei astăzi, dacă nu din raţiuni pur speculative, atunci din motive întemeiate pe limitele unui anumit gen de ştiinţă, cel *structural* (la originea ei aceasta fiind o problemă metateoretică şi epistemologică). Dar aici se realizează şi prima mare deosebire faţă de *Fiinţă şi Timp*: autorul lucrărilor *Profunzimile lumii materiale* şi *Ortofizica* nu caută un temei *transcendental*, ci unul *imanent* al fiinţării, fie el „naturalist". Din perspectiva structural-fenomenologică, orizontul istoricităţii capătă la M. Drăgănescu rangul de *criteriu al reconstrucţiei ontologice*, luând în considerare arhitectura inelului existenţei, pe circumferinţa căruia fiecare din filosofiile trecutului îşi are justificarea sau raţiunea ei. Comentând acest aspect, C. Noica scria pe bună dreptate că: „Opera lui Mihai Drăgănescu vine să arate că numai din perspectiva informaticii un asemenea gând (al unităţii fundamentale dintre conştiinţă şi profunzimile lumii – n.ns.) are sens. De aceea, autorul poate rosti, ca filosof întemeiat pe ştiinţe, această admirabilă vorbă, pe care numai un Hegel cuteza s-o spună despre sistemul său, din perspectiva speculaţiei: «Toate filosofiile au o raţiune, în lumina modelului ILM (p. 26)». Cu ideea [...] că procese cu caracter informaţional au loc peste tot; cu implicaţia acestei idei, că totul stă sub semnul unei bune subiectităţi; cu consecinţa ei, că singură închiderea într-o subiectitate [...] îngăduie o deschidere, sau, în termenii autorului, o intro-deschidere, lumea şi omul arată *altfel*, păstrându-se perfect toate cunoştinţele ştiinţifice care s-au câştigat, atât despre lume, cât şi despre viu. Este vorba doar de

[31] *Ibidem*, p. 175.
[32] Vezi I. Pârvu, *op. cit.*, p. 216.
[33] Vezi A. Marga, *op. cit.*, p. 176.

o adâncire a cunoașterii până la străfundurile lumii materiale, adică până la sensul, forma, informateria care face cu putință lumea"[34].

Dintr-un asemenea punct de vedere, gândul lui C. Micu referitor la cunoaștere ca *realitatea ontologică primordială* sau *fundamentală* devine perfect inteligibil odată ce admitem că una din funcțiile cunoașterii este elaborarea, producerea și prelucrarea informației. Ar exista atunci o corespondență între ideile sale și cele ale lui M. Drăgănescu, respectiv M. Heidegger, în sensul că, dacă speculativ putem accepta ideea unei *informații profunde, fenomenologice* ca „matrice" a lumii reale (în ultimă instanță, chiar ca principiu metafizic al Ființei), atunci am putea-o corela cu un posibil fenomen originar al cunoașterii. Cert este că, deși nu cunoștea – și nu avea cum s-o cunoască la momentul respectiv, ea nefiind încă elaborată – teoria informației, Micu oferă idei anticipatoare interesante, înscriindu-și totodată lucrările pe linia cuceririlor notabile ale istoriei metafizicii.

În viziunea ontologiei structural-fenomenologice ființarea umană se bucură de o privilegiere similară celei conferite de „ontologia fundamentală", prin accesul la profunzimile existenței. Datorită capacității *introdeschiderii* și *experimentului afiirii* (care amintesc întrucâtva de acea *Wesenhafte Erschlossenheit* sau „deschiderea esențială" a lui Heidegger), ea are posibilitatea cuplajului mental cu informateria, spre conștientizarea fascinantei diversități și frumuseți a existenței. Omul poate realiza astfel o „resemnificare a valorilor fundamentale de adevăr, bine și frumos, în conexiune cu idealul de fericire [...] ca ființă spirituală"[35]. Acest specific uman dă naștere *gândirii arhitecturale*, caracteristică a omului ca *arhem* (superior sistemului). Dar, marile virtuți ale ființării umane nu se manifestă necondiționat; pentru declanșarea lor este necesară o stare specială a minții și conștiinței, de reflecție, de căutare în profunzimile existenței, dar și în sine, prin exercițiu introspectiv (așa apar, de exemplu, *tensiunea filosofică*, *sentimentul cosmic* și *civilizația socioumană* – „amprente" de autenticitate indubitabilă a manifestării inteligenței și spiritualității umane). La C. Micu apare aceeași idee în forma *activismului metafizic*, a potențării principiului spiritual al conștiinței, cu nota particulară a apropierii trăirii filosofice de trăirea religioasă. În concepția lui, marea filosofie și marea credință religioasă (cristalizată în dogmă și teologie) au un scop comun: perfecționarea și desăvârșirea personalității umane ca rezultat al cunoașterii unor principii abstracte și reflecției pe baza lor.

Apoi, este interesant de observat că, dacă *Dasein*-ul heideggerian are capacitatea „înțelegerii ființei", dar și tendința de a se înțelege pe sine deformat în măsura în care pleacă de la „existentul" în general sau de la „lume" (*Welt*), și în cadrul ontologiei structural-fenomenologice ființa umană este supusă acestui risc. „Analitica ființării umane" din *Sein und Zeit* relevă ca prim „existențial" „a-fi-în-lume" (*in-der-Welt-sein*). „Acesta [...] nu trebuie înțeles în sensul uzual, pe care îl

[34] Vezi *Un text al lui Constantin Noica despre ortofizica lui Mihai Drăgănescu*, în: Al. Surdu, *op. cit.*, p. 190.

[35] Cf. M. Aiftincă, *Tensiunea filosofică*, „România literară", nr. 41-42, octombrie 1989, p. 19.

aplicăm lucrurilor de «a-fi-conţinut-în»; el nu este asimilabil cu «în»-ul spaţial. Nici în sensul de a fi prezent, ca ceea ce poate fi «întâlnit în» [...] el desemnează faptul că fiinţarea umană este în lume în înţelesul că ea este încredinţată lumii, că ea coabitează, ca să spunem aşa, cu lumea. Fiinţarea umană şi lumea se presupun reciproc, ca părţi componente. Acesta este faptul fundamental de la care ar trebui plecat totdeauna când se vorbeşte despre om şi prestaţiile sale...."[36] Dacă Heidegger păstrează până la finalul lucrării sale perspectiva *ontologică*, M. Drăgănescu o relaţionează cu planurile *epistemologic* şi *logico-semantic*. Cuplajul creierului cu informateria (aflată într-o zonă spaţio-temporală neuzuală), traductibil iniţial prin *tensiune biontică*, determină cu ajutorul *experimentului afiirii* relaţionarea fiinţei umane cu mintea proprie şi realitatea externă. Rezultatul se condensează în ceea ce autorul modelului ontologic ortofizic numeşte „adevărul fundamental şi absolut al omului" (constituit din *adevărul conştienţei de sine* şi *adevărul existenţei unei realităţi externe acesteia*). Acesta este nivelul *tensiunii filosofice*, al marilor întrebări despre lume, viaţă, existenţă, univers, adevăr, bine, frumos etc. Dar aici se ajunge doar printr-o conştientizare a *primordialităţii* şi *universalităţii informaţiei profunde*, a informaţiei care face posibilă existenţa-univers actuală (*informateria*), aşa cum „a-fi-în-spaţiu" al *Dasein*-ului este posibil numai pe baza lui „a-fi-în-lume", în general. După cum este cunoscut, într-o altă lucrare (*Despre esenţa adevărului*), Heidegger va susţine ideea „adevărului ontic": adevărul este posibil numai dacă fiinţarea umană ajunge la adevăr, aceasta presupunând elucidarea prealabilă a esenţei metafizicii. Considerăm că M. Drăgănescu încearcă o căutare a unui gen de „adevăr ontic", reluând ideile adevărului-corespondenţă şi ale adevărului-coerenţă, stipulând condiţii speciale de constituire a *adevărului primar* sau *fundamental* (concordanţa structurii neuronice „a fi" cu afiirea existenţială „a fi").

În aceeaşi ordine de idei putem înscrie discursul ontologic şi epistemologic al lui C. Micu. Susţinând, în manieră hegeliană, apariţia non-existenţei din însuşi sânul existenţei (altfel spus, *existenţa ideală, conceptuală, gândită*, din *existenţa empirică, materială, fenomenală*), el ajunge să determine adevărul ca paradox al întâlnirii sau interacţiunii acestora. Aici, non-existenţă nu înseamnă pur şi simplu *nefiinţă* sau *nefiinţare* (ceea ce ar face imposibil adevărul, fiindcă nu ar mai exista un *ceva* de raportat la *altceva*), ci instituirea celuilalt pol al cunoaşterii, o realitate a minţii, gândirii şi ideaţiei, care face posibilă, în ultimă instanţă, găsirea adevărului sau, măcar, apropierea de acesta. Dacă *cunoaşterea* (sau, mai contemporan vorbind, *informaţia*) este *realitatea fundamentală*, atunci adevărul este cognoscibil printr-o „imersiune" metafizică a gândirii în oceanul ei universal.

Un aspect particular al posibilelor paralele între aceşti gânditori îl constituie ceea ce s-a numit problema „existenţei autentice", în contextul problemei *vieţii efective* (*facticiale*). În concepţia lui Heidegger, „decăderea" (*Verfallen*) *fiinţei*

[36] A. Marga, *op. cit.*, p. 177.

*umane* – ca fel fundamental al ființării în viața cotidiană (*Alltäglichkeit*) – se dezvăluie prin „bavardaj", „curiozitate" și „ambiguitate"; numai fenomenul originar al „grijii" (*Sorge*), manifestată prin „angoasă" (*Angst*), poate declanșa *conștiința morții* – șansa atingerii vieții depline, a existenței autentice. Conștiința morală „cheamă" astfel ființarea umană să iasă din „pierderea în impersonal". Analog, M. Drăgănescu teoretizează semnificația tensiunii filosofice și a sentimentului cosmic în calitate de fenomene spirituale dătătoare de autenticitate pentru ființarea umană. Cunoașterea și trăirea elevată (științifică, morală, artistică, religioasă și, mai ales, filosofică) pot contribui la conștientizarea ființei umane asupra statutului său de entitate aflată în zona de contact a realității spațio-temporale empirice cu realitatea profundă. Omul poate să se ridice sau să nu se ridice la înălțimea acestor adevăruri, la conștientizarea existenței realității profunde; oricum, însă, lumea mentală prin care accede la ele va fi recunoscută ca formă a existenței sale. Această concepere a menirii ființei umane (mai exact spus: a *ființării umane*) trimite la ideea „ec-sistenței", a locului omului în contextul „scoaterii din ascundere" a adevărului, prezentă în *Scrisoare asupra umanismului*: „Din punct de vedere al conținutului, ec-sistența înseamnă situare în afară (*Hinaus-stehen*) întru adevărul Ființei ... Ec-sistența indică determinarea a ceea ce reprezintă omul în destinul adevărului"[37].

## 4. ONTOLOGIA „DEVENIRII ÎNTRU FIINȚĂ" A LUI C. NOICA

Aflată și ea în căutarea ființei, ontologia lui C. Noica prezintă notabile deosebiri față de edificiile teoretice ale metafizicienilor vremii sale. „El consideră, în opoziție cu Heidegger, că întrebarea despre ființă nu trebuie pusă unui existent privilegiat – omului, care este existentul ce se întreabă despre ființă – ci *oricărui* existent. Deci ființa trebuie căutată pretutindeni. Problema ființei devine astfel atotcuprinzătoare pentru filosofie. Este vorba, în fond, de o reconsiderare a lumii din perspectiva ființei"[38]. După afirmația lui Noica, întreaga istorie a ontologiei dovedește „cruzime față de real și lume", fiindcă fie a despărțit ființa de imediat, fie a transpus-o într-un imediat insesizabil. Ce este atunci ființa? Ființa ca ființă (ontologic primordială) se dezvăluie numai în *gândirea ființei*: „Ce «spun» așadar lucrurile despre ființă? [...] Că *deschiderea* către ființă, ca în spre rostul lor, este întâiul indiciu al ființei [...] Numim atunci ființă principiul lăuntric al oricărui lucru care-l face să se deschidă și să rămână, chiar implicit și pus în rost după felul lui, în mai departe deschidere"[39].

---

[37] Vezi M. Heidegger, *Scrisoare despre „umanism"*, în: *Originea operei de artă*, București, Edit. Univers, 1982, p. 332-333.

[38] Vezi *Constantin Noica și întrebarea despre ființă*, în: Al. Surdu, *op. cit.*, p. 91.

[39] Vezi C. Noica, *Devenirea întru ființă*, vol. 2 (*Tratat de ontologie*), București, Edit. Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 191.

Noica propune şi un *criteriu al fiinţei* („fiinţa se manifestă peste tot în ceea ce se distribuie fără să se împartă"), văzând în această categorie ontologică centrală expresia instituirii unor relaţii de ordine în sânul realului: „[...] rostirea numelui de fiinţă vorbeşte despre aşezarea în rost, despre rostirea realului însuşi. Simplul fapt că procesele oarbe ale realităţii dau până la urmă întruchipări aduce cu el o deschidere către un rost. În măsura în care rostul (până la «codul» lucrurilor vii, identificat astăzi) nu este gata dat şi în afara lucrurilor, ci reprezintă intimitatea, sufletul, principiul de fiinţare al oricăruia, el este, mai degrabă decât cuvânt, adevărata lor cuvântare"[40]. Atunci, dacă fiinţa este absentă, ea nu este o absenţă *în afara* lucrurilor, ci una *în* ele, ceea ce „este mai adânc real în ele decât ele însele".

Ideea fiinţei la care participă toate lucrurile (orice entitate are, în viziunea lui Noica, „deschidere către fiinţă", nu numai *Dasein*-ul heideggerian) se reflectă în filosofia structural-fenomenologică printr-o caracteristică exprimabilă în sintagma (aparţinând aceluiaşi Noica) „*subiect/subiecte de realitate*". Ipoteza ortosensurilor fenomenologice existente în toate entităţile lumii reale face posibilă conceperea obiectelor ca *subiecte de realitate* (inclusiv universul ca întreg). Perspectiva clasică, tradiţională, se răstoarnă, pentru că obiectul nu mai este „pus" ca *obiectualitate* (*Gegenständlichkeit*, pe filiera kantiană), ci ca *subiectualitate* – dacă termenul acesta este acceptabil –, probabil mai apropiată de acea *autoraportare* (*Selbstbezüglichkeit*) a cărei esenţă era la Kant *transcendentalitatea*. Sigur că M. Drăgănescu nu-şi propune reluarea transcendentalismului kantian sau a transcendentalismului în genere (în sens „tare"); cu toate acestea, Noica a atras atenţia asupra unor asemenea posibile implicaţii ale ortofizicii. Subiectualitatea sau subiectitatea universală (*fiind* ca atare întrucât este *gândită* aşa) poate constitui, cu ajutorul introdeschiderii, atributul esenţial cu ajutorul căruia fiinţarea umană identifică *modul de a fi al fiinţei ca temei activ în lucruri*, astfel încât *transcendentul* să coincidă cu *transcendentalul*: „Fiinţa din lucruri nu e de căutat nici în transcendent, nici în transcendental, dacă acesta este un simplu schematism şi nu o întemeiere, ci în lucruri ele însele. În lucru, transcendentul coincide cu transcendentalul. Într-adevăr, prin ceea ce îl face cu putinţă în formalul şi materialul său, adică prin transcendental, lucrul se depăşeşte pe sine permanent şi trimite dincolo de sine, se transcende"[41].

Limbajul folosit de Noica transpare prin câţiva din termenii săi în ontologia structural-fenomenologică. Este vorba, în primul rând, de celebra prepoziţie „întru". El urmăreşte „gândul devenirii întru fiinţă, prima dată ca desprinzându-se din istoria filosofiei, a doua oară ca încercând să refacă ştiinţa fiinţei, ontologia"[42]. Nu e, poate, o întâmplare faptul că M. Drăgănescu introduce pe „întru" în construcţia ontologică tocmai la ipoteza familiilor de ortosensuri, cele care ar trebui să asigure, în ultimă analiză, devenirea universală. De pildă, ortosensul primordial

[40] *Ibidem*.
[41] *Ibidem*.
[42] *Ibidem*, p. 307.

„a exista" se dezvoltă și transformă „întru sine", dând naștere ortosensurilor derivate – la limită, întregii existențe. Or, Noica examinase în *Sentimentul românesc al ființei* valențele metodologice ale lui „întru", arătând că „[...] sugerează o structură în care intră spațialitatea însăși, după cum sugerează o deschidere în care poate încăpea și desfășurarea în timp (a se observa concepția ortofizicii despre ortosensuri – ele cuprind spațiul și timpul «neuzual», adică zona în care acestea «se constituie» – n.ns.) [...] este semnificativ că «întru» se folosește adesea cu verbele sau substantivele verbale de *prefacere* (întru adormire, aflare, împlinire), el exprimând astfel devenirea. Dar în orice caz exprimă apropierea, intimitatea, așa cum, la limită, devenirea întru ființă ar exprima intimitatea dintre devenire și ființă"[43]. Așadar, nu numai pe planul *lexical-terminologic*, ci și pe planul propriu-zis *ontologic* conceptul *întru* dezvăluie filiația dintre cei doi gânditori, cu aplicație particulară la *problema devenirii*. Cum spunea Noica, „A fi întru...", „a se deschide întru...(ființă)" etc., face un veritabil primat, nu numai gramatical, al acestei prepoziții, căci „dacă cu *a fi întru* nu te afli în siguranța și rigoarea formală în care te așează *a fi în*, cu *a fi întru* te afli, totuși, într-o formă de ordine... ordinea care deschide – și se pare – către adevăr, așa cum va deschide către ființă"[44]. Atunci, adevărul se va desluși din ființă prin intermediul devenirii.

Autorul *Devenirii întru ființă* a acordat o atenție particulară și „categoriilor elementului" („ființa secundă"), fiindcă ele sunt o realitate de alt gen decât lucrurile și pretind alte categorii decât cele clasice. „[...] orizontul elementelor este acela al „competenței" existenței, al structurilor ei formatoare, al ordinii generatoare imanente. Elemente ca rațiunea, valoarea, unitatea, infinitudinea etc., există în sânul realului, dar nu ca entități individuale ori ca simple corelații sau conexiuni funcționale ale acestora, ci ca „legi ale măsurii și ordinii", principii ale devenirii organizate"[45]. (Noica enunță astfel *Unul multiplu*, *Totalitatea deschisă*, *Limitația ce nu limitează*, *Comunitatea autonomă*, *Real-posibil-necesar*). Există posibilitatea „deducției metafizice" a acestora din prima categorie, prin care se înțelege profunda unitate a ființei cu devenirea (*devenința*). „Numai devenirea contrazice ființa, fuge de aceasta, pe când ființa o caută. Fugind *de* ființă, devenirea sfârșește prin a alerga *după* ea. Traiectoria cea mai prielnică pentru această «fugă», în care a te îndepărta de ființă înseamnă a te apropia de ea, este *cercul* – imaginea devenirii întru ființă. Este vorba deci de o dialectică diferită de cea a lui Hegel, a cărei obârșie se găsește, după Noica în tabela categoriilor lui Kant"[46]. Or, imaginea ontologiei structural-fenomenologice este un *inel* (inelul existenței). Simplă coincidență? Nu, pentru că emergența entităților cu proprietăți de complexitate crescândă – rezultat al (auto)organizării structural-fenomenologice (organismele biologice în care acționează ortosensuri specifice lumii vii, psihicul uman cu

[43] Idem, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Edit. Eminescu, 1978, p. 168-176.
[44] *Ibidem*, p. 169, 173-174.
[45] I. Pârvu, *op. cit.*, p. 221.
[46] Al. Surdu, *op.cit.*, p. 90.

mental şi conştiinţă, societatea, spiritualitatea şi civilizaţia socioumană) – este, de fapt, ilustrarea fenomenologică a devenirii în (şi întru) fiinţă. Treapta supremă, care „închide" inelul existenţei este tocmai *cuplajul creierului cu ortoexistenţa*, momentul când reflecţia filosofică trebuie să ia act de devenirea care „prinde" din urmă fiinţa (ca să rămânem în termenii metaforei „cercului" şi „alergării").

Acea „zonă de constituire a legilor" – obiect de studiu al unei viitoare ştiinţe structural-fenomenologice – ar putea ascunde legi şi principii de organizare la un nivel mai profund decât cel investigat de ştiinţa structurală actuală. Ortoexistenţa este „fundamentul" lumii, care face posibilă emergenţa unei infinităţi virtuale de proprietăţi şi organizări; pe cea mai înaltă treaptă se află conştiinţa umană cunoscătoare şi integratoare în universul culturii. „Devenirea întru fiinţă, cu cercul pe care-l aduce, implică, deci, realitatea umană, care la rândul ei presupune actul de cultură şi, ultimul, conştiinţa filosofică, *sophia* (ea fiind cercul fiinţei înseşi astfel înţeles – n.ns.) [...] realul uman, cultura şi *sophia* susţin metafizic lumea, o scot din starea de simplă devenire, o desăvârşesc ridicând-o la treapta de fiinţă"[47]. Inelul existenţei din ortofizică nu este un cerc al „eternei reîntoarceri" (*devenirea* nu se reduce la *re-venire*), ci unul care, refăcut de fiecare dată prin actul raţional al unei conştiinţe gânditoare, oferă posibilitatea descoperirii unui nou mod de a interpreta existenţa, de a o „pune în ordine". „Ni s-a părut însă că tocmai aceasta reprezintă filosofia: convertirea raţiunii, primejduită de iraţional, în raţiune statornică; *intrarea în ordine* (subl.ns.). Cu fiecare act de-al ei filosofia reaşează lumea în ceea ce trebuie să fie ea"[48]. Aici aflăm, de fapt, raţiunea profundă a proiectului ortofizicii: tentativa de a găsi o ordine mai coerentă şi completă a lumii, a existenţei, decât aceea oferită de ştiinţa şi filosofia de până acum. Se pune, desigur, şi problema reuşitei, dar aceasta este deja o *altă* problemă. Cum scria Noica, „Ontologia tocmai la aceasta tinde, să identifice fiinţa, să identifice mai întâi spectrul ei în lucruri, ca model, apoi o vede ca model subzistent, în fiinţa de a doua instanţă a elementelor, în fine o vede în elementul unic al devenirii"[49]. Demersurile ontologice numai „indică" fiinţa, sub semnul posibilului, căci fiinţa „nu are ca atare existenţă, ci doar întrupare posibilă, ea este o deschidere în permanentă devenire, o acţiune structurantă şi întemeietoare a matricilor constitutive"[50].

Fenomenul „non-existenţei", pe care C. Micu îl caracterizează la un moment dat ca fiind de o „excesivă idealitate", pare menit să deschidă spre lăcaşul fiinţei. De fapt, problema fiinţei este mult mai largă şi mai complexă decât dilema: trebuie fiinţa căutată în lucruri *sau* în existenţa (fiinţarea) umană? Accentul pus pe *principiul spiritual al conştiinţei* nu exclude lucrurile din căutarea ontologică, fiindcă cunoaşterea în calitate de realitate ontologică primordială implică *relaţia*

[47] C. Noica, *Devenirea întru fiinţă*, ..., p. 13 şi 15.
[48] *Ibidem*, p. 26.
[49] *Ibidem*, p. 385.
[50] I. Pârvu, *op. cit.*, p. 222.

dintre existența (ființa) umană și lucruri. Sensul ontologic al dihotomiei existență – non-existență este la Micu acela al circularității „bune", al comunicării între „subiectele de realitate", cu evidente note de *complementaritate* (epistemologică): o cunoaștere (sau informație) *ontologic* – posibil și *ontic* – *primordială* nu poate exista decât dacă ființa și lucrurile, gândirea (care gândește ființa) și realitatea (lucrurilor) sunt deschise reciproc întru rost, sens și întruchipare. Teoretizarea de către filosoful român a acestei complementarități se reflectă în afirmația că fenomenul originar al reflecției filosofice (și unica ei justificare) este conștiința identității dintre *gândire* și *fundamentul ultim al existenței.*

Dintr-un asemenea punct de vedere, întreaga istorie a ontologiei și metafizicii se prezintă ca o succesiune de revelări ale ființei, mereu „suspendată" între *istoric* și *structural.* Așa cum apropierea, operată de C. Micu, între explicație și ipoteză, convingerea științifică și credința religioasă, nu-și găsește înțelesul rațional decât într-un *pattern* epistemologic interpretativ kuhnian (pentru că, în fond, *paradigma* este o punte de legătură între trecut și prezent, între structura aparent atemporală a cunoașterii științifice întemeiate care se obiectivează în realizări exemplare și temporalitatea apariției și dezvoltării anomaliilor ca factori „dizolvanți" ai acestei structuri), tot astfel elementele ontologice fundamentale (*gândirea* și *realitatea*) capătă sens deplin prin viziunea lui Noica a „devenirii întru ființă". Cum ajunge, de fapt, gândirea să cunoască realitatea? Mersul gândirii înseși este, în ultimă analiză, *devenire* (istorie), care transfigurează periodic gândirea ca *ființă* (sau structură). Astfel, orice problemă filosofică importantă, perenă (existența, cunoașterea, omul, valorile, cultura, morala, adevărul etc.) reflectă această preschimbare internă a cunoașterii. Atunci, orice filosofie elevată a cunoașterii și a științei constituie, într-un fel sau altul, premisele unui *model ontologic* (și, în perspectivă, ale unei *ontologii*), a unei încercări în interiorul „științei despre ființă".