

METAFIZICĂ ȘI SPECULAȚIE: PARALELE ISTORICO-FILOSOFICE

Ionuț Isac

Institutul de Istorie „George Bariț” din Cluj-Napoca

1. INTRODUCERE

Filosofia sistematică tradițională a procedat la o separare netă între domeniile sau disciplinele sale, din rațiuni care nu țin numai de posibilitatea structurării pedagogice, ci și de un anumit tip de proiecție reflexivă asupra existenței în integralitatea ei. Astfel, gnoseologia sau teoria cunoașterii, respectiv logica, apar ca niște capitole distincte ce urmează, asemenea unui „moment secund”, unei presupuse ontologii sau teorii a existenței deja elaborată. O atare concepție a străbătut până în secolul al XX-lea, constituind unul din modelele sau „tiparele” dominante de receptare și înțelegere a filosofiei.

Este însă mai puțin cunoscut faptul că tentative cu șanse de succes în reconsiderarea perspectivelor asemenea celei înfățișate 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 și meritorii, cu atât mai mult cu cât istoriografia filosofică românească l-a ocolit, se poate spune, nemeritat. Ideile ontologice și epistemologice emise de C. Micu denotă o mare ambiție teoretică și înbie la studii comparative. Pentru cadrul prezent vom schița o analiză comparativă a ideilor lui Micu, respectiv a proiectului ontologiei și filosofiei structural-fenomenologice elaborat de M. Drăgănescu, cu proiecte prestigioase ale ontologiei și metafizicii secolului nostru, pe plan național și universal: metafizica „procesului și realității” a lui A. N. Whitehead, „ontologia fundamentală” a lui M. Heidegger și ontologia „devenirii întru ființă” a lui C. Noica.

Exegeza filosofică a pus nu o dată în lumină interesante analogii pe linia relației logic-istoric. S-a remarcat, de pildă, similitudinea dintre succesiunea marilor probleme filosofice în emergența lor istorică (antichitate – *ontologia*; evul mediu – *logica*; epoca modernă – *gnoseologia*; perioada contemporană – *filosofia limbajului, semiotica, filosofia științei* ș.a.) și alcătuirea sistematică a filosofiei, ajungându-se uneori la afirmația tranșantă că „filosofia este propria ei istorie”. Alteori, comparația amintită detaliază o anumită perioadă istorică, ale cărei etape

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

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

Pentru a-și concretiza și dezvolta perspectiva, autorul român alege *problema universalelor*, „considerată ca un caz special al principalei problematice filosofice din toate timpurile – aceea a raportului dintre cunoaștere și existență...”⁴ Punctele de vedere ale epistemologiei și 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 și valoarea ontologică a noțiunilor, depinde întreg eșafodajul teoretic al oricărei concepții asupra lumii. Departate de a fi o invenție oțioasă a logicii scolastice, frământata luptă a universalelor e, de fapt, o continuare și o adâncire a străduințelor de totdeauna ale omenirii de a rezolva problema raportului dintre cunoaștere și existență. Extraordinara importanță metafizică pe care o are această problemă, întreținută multă vreme în conștiința filosofică a omenirii grație studiilor de logică dovedește *în ce măsură logica implică metafizica* (subl.ns.), chiar atunci când nu-și dă seama de aceasta și în ce măsură ea este, ca și aceasta din urmă, *o prima philosophia*, care dă socoteală, odată cu legile generale ale gândirii, de înseși legile generale ale existenței”⁵.

¹ Vezi C. Micu, *Existență și adevăr*, eseuri, București, Edit. Bucovina, I. E. Torouțiu, 1945, p. 30.

² C. Micu, *Valoarea ontologică a cunoașterii*, București, 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 și logice) în conștiința filosofică, chiar dacă, din punctul de vedere al istoriei cugetării, accentul s-a deplasat, alternativ, dinspre una spre cealaltă. În capitoul *Problema universalelor în lumina istoriei filosofiei* este examinat mersul reflecției filosofice de la primele teorii din antichitate (cu accent *ontologic*) la cele ale evului mediu (accent *logic*) și ale epocii moderne (accent *gnoseologic/epistemologic*). Demn de remarcat este efortul teoretic depus de Micu pentru închegarea și păstrarea unei perspective unitare, dialectic-sistemică, asupra raportului epistemologie-logică-ontologie (metafizică). El concepe cunoașterea într-un mod pe deplin compatibil cu elanul metafizic: „[...] Singura soluție care ne rămâne (după examinarea celor propuse de-a lungul istoriei filosofiei – n.ns.) este aceea de a presupune că *esența ultimă a realității este cunoașterea* (subl.ns.), în jurul căreia gravitează, ca moduri funcționale și nesubstanțiale ale manifestării ei, fenomenele obiective și subiective... Cunoașterea nu e un produs, un epifenomen al rafinării progresive a materiei sau a activității creatoare a conștiinței, precum în mod obișnuit se crede, ci este *realitatea ontologică primordială*, producătoare a tuturor fenomenelor vizibile și invizibile, obiective și subiective, materiale și spirituale”⁶. Cunoașterea determină „dualitatea funcțională, nesubstanțială a modalităților existenței” (*subiectul cunoscător și obiectul de cunoscut*), este „principiul formal-material al lumii”.

Astfel, gândirea umană teoretizează produsele cunoașterii prin noțiuni sau concepte generale ce reflectă legile generale ale existenței. Dar, în calitate de realitate ontologică primordială, cunoașterea devine „partenerul” privilegiat al metafizicii văzută ca *prima philosophia*, adică al demersului originar asupra totalității existenței. „Având o față dublă, material obiectivă și formal subiectivă, universul este manifestarea principiului unitar al cunoașterii, care, ca lucru în sine, precede, transcende și totodată determină și susține orice dualitate și orice relație”⁷.

I s-ar putea reproșa lui C. Micu o kantianizare prea accentuată a anumitor aspecte ale problematicii cunoașterii, începând, desigur, cu cunoașterea însăși. Evident, în primul rând el kantianizează cunoașterea însăși. Dar, spre deosebire de Kant – filosoful a cărui operă criticistă este analizată pe cele mai multe pagini din lucrarea citată –, care oprește cercetarea epistemologică în fața „lucrului în sine” (presupus a fi esența ultimă a realității), Micu teoretizează, totuși, mai suplu: omul are acces la anumite zone ale realității „în sine”, fiindcă, parafrazându-l pe N. Hartmann, „...o dată cu fenomenul este dat și lucrul în sine care se află în spatele lui și...*acest lucru în sine este cunoscut o dată cu apariția lui*”⁸. De fapt, marile sisteme filosofice n-au făcut decât să adâncească modalitățile cunoașterii conceptuale, fundamentând logic-rațional cercetarea raportului cunoaștere – existență și 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 cunoașterei-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 *immanentă* 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 transcendent* 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 transcendent? 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 esența ideală, abstractă, logică a entităților, adică la existența 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 „esență pur ideală și pur negativă, pe care nu o putem altfel gândi decât prin suprimarea oricărui conținut existențial și a oricărui atribut sensibil”¹⁵.

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

Ce este, totuși, *existența*? Într-o primă instanță ea se arată ca *lume empirică*, realitate perceptibilă concret-senzorial. Ar fi însă o greșeală să se considere, în maniera empirismului clasic și a psihologiei asociaționiste, că realitatea empirică deține locul privilegiat în raport cu conștiința umană. „[...] A cunoaște nu înseamnă a integra mecanic realitatea, ci a o recrea, a interveni ACTIV în ordinea fenomenelor și a reconstitui realul conform cu legile spiritului [...] cunoașterea nefiind, în ultimă analiză, altceva decât actul prin care spiritul dictează lucrurilor legile sale apriori ale sensibilității și ale intelectului... A cunoaște înseamnă a alege, a selecta și a selecta înseamnă a avea un punct de vedere de selecție, ceea ce revine la a spune a avea o idee sau un scop preconcept”¹⁶. Din perspectiva terminologiei filosofice a lui C. Micu, *existent* = *material*, incriminându-se astfel realismul naiv, care restrânge regiunea realului la lucrurile vizibile și perceptibile.

Filosofic, ceea ce interesează în mod deosebit este lumea sau dimensiunea *suprasensibilului*, a „supraexistențialului”, reprezentată de *fenomenul non-existenței* (= *existența ideală, conceptuală, gândită*). „Că existența nu-și ajunge sieși, că nu este termenul ultim al realității și măsura ei integrală, că *adevărata* realitate a lucrurilor stă *dincolo* de existența 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 parțial și aproximativ, este un fel de convingere intimă, obscură, latentă a conștiinței noastre...”¹⁷, pe care filosofia are menirea de a o explicita și, mai mult, a o transforma într-un îndreptar al gândirii și acțiunii umane. Fiind situată între real și ideal, empiric și transcendent (al), conștiința omului poate și trebuie să opteze pentru cunoașterea esenței *abstracte, transcendente, ideale* a lucrurilor, asociată cu o stare sufletească de maximă angajare și 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 contingentă 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 inherentă 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.

Afirmațiile de mai sus despre ipoteză și explicație se adeveresc numai în contextul considerării istoriei științei ca succesiune a marilor paradigme, mai precis prin intermediul unor studii particulare de caz. Evident, plusuri interpretative pot aduce delimitările conceptuale de rigoare între „explicație” și „ipoteză”, privite oarecum indistinct de Micu. Fiind prin excelență *speculativă*, ipoteza nu devine în toate cazurile teorie sau parte a unei teorii (cu evidentă funcție explicativă), ci numai atunci când primește o validare interteoretică convingătoare, respectiv o confirmare empirică indubitabilă. „Credința” rațiunii în propriile puteri, ca act metafizic al reflexivității, își trage seva din asemenea reușite logico-epistemologice, ca urmare a evoluției istorice a științelor particulare, în mod deosebit a științelor „exacte”.

Filosofia își atinge scopul propriu-zis în sfera acțiunii umane, a etosului și moralității, prin imprimarea unui anumite conduite, a unui anumit mod de viață celui/celor care o practică. Din acest motiv, existența umană capătă o importanță excepțională (idee aflată în prelungirea unor filosofii celebre, atât ale trecutului, cât și ale secolului XX). „Filosofului [...] i se cere [...] o dezindividualizare, o ridicare până la general și universal... Căci omul nu e om decât în măsura în care reușește să se înalte dincolo de orice limită și contingentă materială, inclusiv dincolo de propriile sale limite subiective (ar fi aceasta o accepțiune a ideii de „om superior”, invocată de Micu în lucrările sale filosofice – n.ns.)”²¹. Nu doar pe planul teoriei, ci și pe acela al vieții cotidiene, persoana umană impulsionată de comandamente morale elevate se va apropia sensibil de împlinirea rostului său în existență. Asemănător trăirii religioase, trăirea filosofică pretinde omului moralitate, dreptate, bunătate și moderație în ce privește mijloacele materiale.

Filosoful este, așadar, chemat să răspundă unei provocări dificile: modelarea conduitei proprii conform consecințelor 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 conștiinței un principiu superior de existență [...] nu se poate ca filosofia să nu aducă totodată și o soluție de viață omului, căci ea îl învață prin aceasta că nu există pe pământ un bun mai înalt decât acela al conștiinței și că nu poate să fie o țintă mai vrednică de atins decât cunoașterea acestei realități superioare prin mijlocirea căreia existența lumii capătă o extensiune în absolut”²².

În concepția lui C. Micu, *principiul spiritual al conștiinței* apare drept cea mai de seamă certitudine a meditației filosofice. Studiul esenței generice a realității naturale și sociale are consecințe apreciabile în viața 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 predilecție al filosofiei, a făcut mai mult bine omenirii decât restrângerea interesului cognitiv la lucruri concrete și particulare. Abstractizarea progresivă a cunoașterii a sporit în mai mare grad puterea

²¹ *Ibidem*, p. 32 și 33.

²² *Ibidem*, p. 33 și 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 individului*, culminând în personalitatea filosofului-creator, generator de raționalitate 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. 222.

filosoful britanic o preconizează (în fond, o teorie axiomatică) este obținută prin metoda „raționalizării imaginative”, care presupune, la rândul ei, metoda „experimentului mintal” din știință.

Fără a-și propune realizarea unei scheme categoriale de anvergura celei a lui Whitehead (*categoria fundamentului, categoriile existenței, categoriile explicației și obligațiile categoriale*), M. Drăgănescu a creat un cadru conceptual adecvat expunerii filosofiei structural-fenomenologice (103 noțiuni în *Glosarul volumului Informația materiei*). El este susceptibil de îmbunătățiri (a suferit deja în timp, pe parcursul apariției lucrărilor fundamentale și de explicitare a concepției proprii, transformări însemnate). Se poate aprecia că, în stadiul său actual, vocabularul filosofic ortofizic permite o „sistemizare” de natură a-l face întrucâtva comparabil cu o schemă a categoriilor și a deducției categoriale de genul celei propuse de Whitehead.

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

Mai departe, pentru tabela *categoriilor existenței* sunt câțiva candidați importanți, cum ar fi: *lumina, informateria* (ele constituie „matricea fundamentală a lumii”, după expresia lui M. Drăgănescu, din a căror interacțiune ia naștere o existență-univers; sunt formele existenței, în sens „primar” sau fundamental), *ortosensul, cosmosul, cronosul, arhemul* (*sistem introdeschis*), *arhitectura* (*organizațională*), *subiectitatea și fenomenologicul* (ultimele 7 fiind derivate din primele 2, cu posibilitatea unei discuții asupra categoriei de *ortosens*, ea putând fi considerată fundamentală, precum și cele de *lumina* și *informateria*).

Categoriile explicației, apte a introduce *procesul*, respectiv *devenirea* în modelul ontologic ortofizic (descriu și explică modul interacțiunii categoriilor existenței, apariția, transformarea și dispariția entităților lumii reale) ar fi reprezentate de feluritele *familii de ortosensuri* (de exemplu, ortosensurile fundamentale de *mișcare, de diviziune, de interacțiune, de transmitere a informației* ș.a.). Filosofia structural-fenomenologică prezintă un relativ deficit de teoretizare în conceptualizarea ortosensurilor, acest capitol necesitând demersuri viitoare de o consistență sporită. Astfel, ar trebui reluată argumentarea privitoare la modul manifestării *ortosensului primordial*, despre care se enunță doar că „se desface” dintr-un „în sine”, care devine apoi „din sine” și „întru sine”, în

²⁵ Vezi Al. Surdu, *Vocații filosofice românești*, București, Edit. Academiei Române, 1995, p. 188-189.

ortosensuri derivate. Cum se manifestă *dinamismul* ortosensurilor în interacțiune și cum antrenează el dinamismul celorlalte entități fundamentale (la nivel categorial)? Fiindcă, dacă aceste familii de ortosensuri dau naștere, în final, întregii diversități a realității, este de importanță capitală a fi detaliate *procesualitatea* și *devenirea* și, nu în ultimul rând, posibilitatea *individuației* – fundamentală pentru orice ontologie. Cum anume devine categoria de *ortosens* principiu al individuației?

În ce privește *obligațiile categoriale*, modelul ontologic ortofizic enunță printre principiile viitoarei științe structural-fenomenologice pe acela al *universalității interacțiunilor dintre materie și informaterie*, în fapt al relației dintre *lumea structurală* și *lumea fenomenologică*. Extinderea cadrului teoretizării modelului inelului existenței va aduce, probabil, și la acest capitol, completări și nuanțări.

Metafizica lui Whitehead propune o explicare a întregii realități prin conceptul de *entitate actuală* (= „unitate organică”). Fiecare obiect al lumii reale se prezintă ca un proces de auto-dezvoltare sau auto-creare, rezultat al selecției și restructurării materialului „stratului” subiacent, pentru ca apoi el însuși să servească drept material generației următoare de entități actuale²⁶. Această construcție poartă cu sine pecetea intenționalității unei *organische Weltanschauung* în descendență 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 folosește termenul de „ființă”, preferându-i alții ca *fact*, *complete fact* sau *complete existent*²⁷. Într-o atare ordine de idei, „Principiul ontologic este principiul fundamental al metafizicii, el „exprimă aserțiunea fundamentală asupra existenței sau ființei”. El introduce în schema categorială acel gen de entități care ființează în sens prim, toate celelalte fiind existențe 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 entitățile actuale nu este nimic, doar *neființa* (subl.ns.). Restul e tăcere”²⁸.

Ontologia structural-fenomenologică are în vedere caracterizarea conceptului de *existență* (mai exact acela de „existență totală” – desemnând toate palierele și zonele acesteia), prin atribuirea unei clase de referință cât mai complete: existența cunoscută și teoretizată de filosofii trecute și prezente, inclusiv o zonă profundă a acesteia, pe care ele au neglijat-o (*ortoexistența*). „Existența totală” (cum o numește M. Drăgănescu), înțeală ca atare, face posibilă – datorită întredeschiderii minții umane spre informația profundă, fenomenologică – apariția *creației*, *arhemelor*, *arhitecturilor* etc., a ceea ce depășește prin complexitate *sistemicul*, *structuralul*, *formalul*, *automatul* etc. Sub aspectul creației, al procesului creativității transpus la nivel ontologic, apropierea dintre ortofizică și „filosofia

²⁶ Vezi A. Flew, *Dicționar de filosofie și logică*, București, 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 existenței”, Dumnezeu însuși fiind rezultatul acestei creativități universale; la M. Drăgănescu, creația ca fenomenologie originară a ortosensurilor este dusă la vârf de om, prin conștientizarea treptată a posibilităților sale ca urmare a dezvoltării spiritualității și civilizației socioumane. Apare aici o deosebire, în accentul aparte pe care savantul și filosoful român îl pune asupra rolului ființei umane în ansamblul evoluției creației și creativității: *organicitatea naturală* este disociată de *organicitatea spirituală*, ultima fiind deja o treaptă calitativă net superioară în existență.

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

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

Dat fiind contextul elaborării ideilor sale, Micu concepe relativ ambiguu această categorie fundamentală. Ea ar putea fi mai clar înțeleasă prin prisma filosofiei structural-fenomenologice, cu *informația fenomenologică*, *lumatia* și *informateria* drept categorii centrale și principii metafizice, de natură a înlătura conotațiile antropomorfe ale cuplului categorial *subiect-obiect*. Spre deosebire de C. Micu, la M. Drăgănescu este vorba de o dualitate *substanțială*, nu numai *funcțională*: *lumatia* este de o altă natură decât *informateria* (ambele fiind componente ale materiei profunde). Comparația este însă relativă, dat fiind că la M. Drăgănescu categoria de materie (profundă) are o extensiune mai mare decât aceea a categoriei materie-substanță, pe care o consideră C. Micu. Relația ontologiei cu epistemologia la cei 2 gânditori se precizează astfel: conceperea unei materii-substanță are drept corelat *cunoașterea* 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 *introducere*, 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*, Tübingen, 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 ființării umane (Dasein)*, cu statut deosebit, fiindcă înțelegerea Ființei este chiar o determinatie a ființei *Dasein*-ului. „Acest existent, care suntem chiar noi înșine și care are între altele posibilitatea de a întreba, îl desemnăm ca *Dasein*. Tematizarea explicită și transparentă a sensului ființei face necesară o prealabilă explicație adecvată a unui existent (*Dasein*) în privința ființei sale”³¹.

Prin această repunere originală a problematicii tradiționale a metafizicii, „*Dasein*-ul reprezintă astfel **topos**-ul privilegiat pentru întemeierea ontologiei, putând servi ca punct de plecare pentru înțelegerea „condițiilor de posibilitate ale oricărei ontologii”³². Sensul ființării umane este „temporalitatea” (*Zeitlichkeit*), ea fiind marcată de „istoricitate” (*Geschichtlichkeit*) ca fel al său deosebit de a ființa. Istoria ontologiei urmează a suferi o „destrucție”, menită a releva dependența de „istoricitate” a oricărei conceptualizări ontologice. „Problema edificării ontologiei trebuie reluată acum și tratată în orizontul configurat de „temporalitatea ființării umane”³³.

Deși nu are în vedere premisele argumentului transcendental, ontologia structural-fenomenologică a lui M. Drăgănescu prezintă anumite apropieri față de „ontologia fundamentală”; ea pornește de la aceeași necesitate a regândirii ontologiei astăzi, dacă nu din rațiuni pur speculative, atunci din motive întemeiate pe limitele unui anumit gen de știință, cel *structural* (la originea ei aceasta fiind o problemă metateoretică și epistemologică). Dar aici se realizează și prima mare deosebire față de *Ființă și Timp*: autorul lucrărilor *Profunzimile lumii materiale* și *Ortofizica* nu caută un temei *transcendental*, ci unul *immanent* al ființării, fie el „naturalist”. Din perspectiva structural-fenomenologică, orizontul istoricității capătă la M. Drăgănescu rangul de *criteriu al reconstrucției ontologice*, luând în considerare arhitectura inelului existenței, pe circumferința căruia fiecare din filosofii trecutului își are justificarea sau rațiunea 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 unității fundamentale dintre conștiință și profunzimile lumii – n.ns.) are sens. De aceea, autorul poate rosti, ca filosof întemeiat pe științe, această admirabilă vorbă, pe care numai un Hegel cuteza s-o spună despre sistemul său, din perspectiva speculației: «Toate filosofii au o rațiune, în lumina modelului ILM (p. 26)». Cu ideea [...] că procese cu caracter informațional au loc peste tot; cu implicația acestei idei, că totul stă sub semnul unei bune subiectități; cu consecința ei, că singură închiderea într-o subiectivitate [...] îngăduie o deschidere, sau, în termenii autorului, o introducere, lumea și omul arată *altfel*, păstrându-se perfect toate cunoștințele științifice care s-au câștigat, atât despre lume, cât și 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 puțință lumea³⁴.

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 *introdeshiderii* și *experimentului afirmării* (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 apropierei 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 „existential” „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-conținut-în»; el nu este asimilabil cu «în»-ul spațial. Nici în sensul de a fi prezent, ca ceea ce poate fi «întâlnit în» [...] el desemnează faptul că ființarea umană este în lume în înțelesul că ea este încredințată lumii, că ea coabitează, ca să spunem așa, cu lumea. Ființarea umană și lumea se presupun reciproc, ca părți componente. Acesta este faptul fundamental de la care ar trebui plecat totdeauna când se vorbește despre om și prestațiile sale....»³⁶ Dacă Heidegger păstrează până la finalul lucrării sale perspectiva *ontologică*, M. Drăgănescu o relaționează cu planurile *epistemologic* și *logico-semantic*. Cuplajul creierului cu informateria (aflată într-o zonă spațio-temporală neuzuală), traducibil inițial prin *tensiune bionică*, determină cu ajutorul *experimentului afirii* relaționarea ființei umane cu mintea proprie și realitatea externă. Rezultatul se condensează în ceea ce autorul modelului ontologic ortofizic numește „adevărul fundamental și absolut al omului” (constituit din *adevărul conștiinței de sine* și *adevărul existenței unei realități externe acesteia*). Acesta este nivelul *tensiunii filosofice*, al marilor întrebări despre lume, viață, existență, univers, adevăr, bine, frumos etc. Dar aici se ajunge doar printr-o conștientizare a *primordialității* și *universalității informației profunde*, a informației care face posibilă existența-univers actuală (*informateria*), așa cum „a-fi-în-spațiu” al *Dasein*-ului este posibil numai pe baza lui „a-fi-în-lume”, în general. După cum este cunoscut, într-o altă lucrare (*Despre esența adevărului*), Heidegger va susține ideea „adevărului ontic”: adevărul este posibil numai dacă ființarea umană ajunge la adevăr, aceasta presupunând elucidarea prealabilă a esenței metafizicii. Considerăm că M. Drăgănescu încearcă o căutare a unui gen de „adevăr ontic”, reluând ideile adevărului-corespondență și ale adevărului-coerență, stipulând condiții speciale de constituire a *adevărului primar sau fundamental* (concordanța structurii neuronice „a fi” cu afierea existențială „a fi”).

În aceeași ordine de idei putem înscrie discursul ontologic și epistemologic al lui C. Micu. Susținând, în manieră hegeliană, apariția non-existenței din însuși sânul existenței (altfel spus, *existența ideală, conceptuală, gândită*, din *existența empirică, materială, fenomenală*), el ajunge să determine adevărul ca paradox al întâlnirii sau interacțiunii acestora. Aici, non-existență nu înseamnă pur și simplu *neființă* sau *neființare* (ceea ce ar face imposibil adevărul, fiindcă nu ar mai exista un *ceva* de raportat la *altceva*), ci instituirea celui alt pol al cunoașterii, o realitate a minții, gândirii și ideatiei, care face posibilă, în ultimă instanță, găsirea adevărului sau, măcar, apropierea de acesta. Dacă *cunoașterea* (sau, mai contemporan vorbind, *informația*) este *realitatea fundamentală*, atunci adevărul este cognoscibil printr-o „imersiune” metafizică a gândirii în oceanul ei universal.

Un aspect particular al posibilelor paralele între acești gânditori îl constituie ceea ce s-a numit problema „existenței autentice”, în contextul problemei *vieții efective (factice)*. În concepția lui Heidegger, „decăderea” (*Verfallen*) *ființei*

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 și un *criteriu al ființei* („ființa se manifestă peste tot în ceea ce se distribuie fără să se împartă”), văzând în această categorie ontologică centrală expresia instituirii unor relații de ordine în sânul realului: „[...] rostirea numelui de ființă vorbește despre așezarea în rost, despre rostirea realului însuși. Simplul fapt că procesele oarbe ale realității 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 și în afara lucrurilor, ci reprezintă intimitatea, sufletul, principiul de ființare al oricăruia, el este, mai degrabă decât cuvânt, adevărata lor cuvântare”⁴⁰. Atunci, dacă ființa este absentă, ea nu este o absență în afara lucrurilor, ci una în ele, ceea ce „este mai adânc real în ele decât ele însele”.

Ideea ființei la care participă toate lucrurile (orice entitate are, în viziunea lui Noica, „deschidere către ființă”, nu numai *Dasein*-ul heideggerian) se reflectă în filosofia structural-fenomenologică printr-o caracteristică exprimabilă în sintagma (aparținând aceluiași Noica) „*subiect/subiecte de realitate*”. Ipoteza ortosensurilor fenomenologice existente în toate entitățile lumii reale face posibilă conceperea obiectelor ca *subiecte de realitate* (inclusiv universul ca întreg). Perspectiva clasică, tradițională, 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 esență era la Kant *transcendentalitatea*. Sigur că M. Drăgănescu nu-și propune reluarea transcendentalismului kantian sau a transcendentalismului în genere (în sens „tare”); cu toate acestea, Noica a atras atenția asupra unor asemenea posibile implicații ale ortofizicii. Subiectualitatea sau subiectitatea universală (*fiind* ca atare întrucât este *gândită* așa) poate constitui, cu ajutorul întredeschiderii, atributul esențial cu ajutorul căruia ființarea umană identifică *modul de a fi al ființei ca temei activ în lucruri*, astfel încât *transcendentul* să coincidă cu *transcendentalul*: „Ființa din lucruri nu e de căutat nici în transcendent, nici în transcendental, dacă acesta este un simplu schematism și nu o întemeiere, ci în lucruri ele însele. În lucru, transcendentul coincide cu transcendentalul. Într-adevăr, prin ceea ce îl face cu puțință în formalul și materialul său, adică prin transcendental, lucrul se depășește pe sine permanent și trimite dincolo de sine, se transcende”⁴¹.

Limbajul folosit de Noica transpare prin câțiva din termenii săi în ontologia structural-fenomenologică. Este vorba, în primul rând, de celebra prepoziție „întru”. El urmărește „gândul devenirii întru ființă, prima dată ca desprinzându-se din istoria filosofiei, a doua oară ca încercând să refacă știința ființei, ontologia”⁴². Nu e, poate, o întâmplare faptul că M. Drăgănescu introduce pe „întru” în construcția 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 (*devenița*). „Numai devenirea contrazice ființa, fuge de aceasta, pe când ființa o caută. Fugind *de* ființă, devenirea sfârșește prin a alerga *după* ea. Traectoria 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 (organisme 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 și conștiință, societatea, spiritualitatea și civilizația socioumană) – este, de fapt, ilustrarea fenomenologică a devenirii în (și întru) ființă. Treapta supremă, care „închide” inelul existenței este tocmai *cuplajul creierului cu ortoexistența*, momentul când reflecția filosofică trebuie să ia act de devenirea care „prinde” din urmă ființa (ca să rămânem în termenii metaforei „cercului” și „alergării”).

Acea „zonă de constituire a legilor” – obiect de studiu al unei viitoare științe structural-fenomenologice – ar putea ascunde legi și principii de organizare la un nivel mai profund decât cel investigat de știința structurală actuală. Ortoexistența este „fundamentul” lumii, care face posibilă emergența unei infinități virtuale de proprietăți și organizări; pe cea mai înaltă treaptă se află conștiința umană cunoscătoare și integratoare în universul culturii. „Devenirea întru ființă, cu cercul pe care-l aduce, implică, deci, realitatea umană, care la rândul ei presupune actul de cultură și, ultimul, conștiința filosofică, *sophia* (ea fiind cercul ființei înseși astfel înțeles – n.ns.) [...] realul uman, cultura și *sophia* susțin metafizic lumea, o scot din starea de simplă devenire, o desăvârșesc ridicând-o la treapta de ființă”⁴⁷. Inelul existenței 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 rațional al unei conștiințe gânditoare, oferă posibilitatea descoperirii unui nou mod de a interpreta existența, de a o „pune în ordine”. „Ni s-a părut însă că tocmai aceasta reprezintă filosofia: convertirea rațiunii, primejduită de irațional, în rațiune statornică; *intrarea în ordine* (subl.ns.). Cu fiecare act de-al ei filosofia reasează lumea în ceea ce trebuie să fie ea”⁴⁸. Aici aflăm, de fapt, rațiunea profundă a proiectului ortofizicii: tentativa de a găsi o ordine mai coerentă și completă a lumii, a existenței, decât aceea oferită de știința și filosofia de până acum. Se pune, desigur, și problema reușitei, dar aceasta este deja o *altă* problemă. Cum scria Noica, „Ontologia tocmai la aceasta tinde, să identifice ființa, să identifice mai întâi spectrul ei în lucruri, ca model, apoi o vede ca model subzistent, în ființa de a doua instanță a elementelor, în fine o vede în elementul unic al deveninței”⁴⁹. Demersurile ontologice numai „indică” ființa, sub semnul posibilului, căci ființa „nu are ca atare existență, ci doar întrupare posibilă, ea este o deschidere în permanentă devenire, o acțiune structurantă și întemeietoare a matricilor constitutive”⁵⁰.

Fenomenul „non-existenței”, pe care C. Micu îl caracterizează la un moment dat ca fiind de o „excesivă idealitate”, pare merit să deschidă spre lăcașul ființei. De fapt, problema ființei este mult mai largă și mai complexă decât dilema: trebuie ființa căutată în lucruri *sau* în existența (ființarea) umană? Accentul pus pe *principiul spiritual al conștiinței* nu exclude lucrurile din căutarea ontologică, fiindcă cunoașterea în calitate de realitate ontologică primordială implică *relația*

⁴⁷ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, ..., p. 13 și 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 într-un rost, sens și întrupare. Teoretizarea de către filosoful român a acestei complementarități se reflectă în afirmația că fenomenul original 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 revelații 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 într-o 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, morală, 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”.