

Problema generalității proprii lucrurilor

la Constantin Noica

PREP. BOGDAN RUSU

Abstract

This paper is about the meaning of one of the three fundamental ontological terms of Constantin Noica's ontology. My claim is that any understanding of Noica's ontology requires a conceptual analysis of his foundational terms, in lack of which there is no possibility of a rational reconstruction of Noica's ontological theory. The most important fundamental term is the term "general", which has a double preeminence: it is both a foundational term and the ground for defining the individual. There are three main kinds of general: the formal general, the concret general and the proper generality of individual things. This paper is an attempt of clarifying the meaning of the phrase "proper generality of the things". We are dealing in Noica's works with both a pre-philosophical understanding of this phrase and a philosophical one. The pre-philosophical conception has to do with Noica's writings about romanian language and romanian feeling of beeing. The root of Noica's philosophical conception is the aristotelian doctrine of eidos. Having that as a guiding line, the romanian philosopher does also a phenomenological description of the eidetic structures of the proper generality of the things. Noica makes an effort of mixing and reconciling these two lines, namely the conception lying in romanian idioms and the conception coming from the philosophy of Aristotle. The conclusions that may be drawn are the following: Noica defines the proper generality of the things as configuration (morphe) and quidditas (to ti en einai) and describes it as totality of determinations, functional rapport between determinations and organized closing of determinations.

Modelul ontologic construit de Noica în *Devenirea întru ființă* conține trei termeni ontologici fundamentali: individualul, determinațiile și generalul. Orice înțelegere a ontologiei noiciene trebuie așadar să înceapă cu înțelegerea acestor termeni, care au rolul de concepte fundamentale pentru teoria filosofului român. Cu toate acestea, nici un comentator al lui Noica nu și-a pus în mod serios problema semnificației acestor termeni, ci toată lumea pare să considere că aceste semnificații sunt limpezi și la îndemâna tuturor, lucru care blochează din capul locului accesul la înțelegerea adecvată a concepției filosofului de la Păltiniș. Și poate că cel mai misterios dintre cei trei termeni este Generalul. Ținând cont că reabilitarea individualului este o temă majoră a gândirii lui Noica și că individualul este definit drept "împachetare de generaluri", rezultă că generalul este un termen cu o dublă preeminență în filosofia lui Noica. De aceea analiza semnificației acestuia se poate impune drept o primă sarcină pentru un exeget al scrierilor acestui filosof. Noica distinge trei tipuri de general în lucrările sale: generalul concret, generalul formal și generalitatea proprie lucrurilor individuale. În ceea ce urmează va fi vorba despre această ultimă speță de general.

Ca să putem înțelege semnificația generalității proprii lucrului la Noica ca trebui să încercăm în cele ce urmează un comentariu aproape literal al miezului capitolului 16 din *Tratatul de*

ontologie, "Ființa din lucruri ca expresie a generalității". Acesta este locul în care Noica, în căutarea ființei lucrurilor, se referă la generalitatea lor proprie. Vom aborda în special patru paragrafe din acest capitol aproape frază cu frază.

Capitolul se deschide cu o pledoarie pentru faptul că lucrul este altceva, atunci când este gândit ca fiind. Lucrul nu este altceva extensiv, adică o altă realitate printre realități, ci este "altceva în el însuși"¹.

"Dar lucrul este altceva în și prin ființa sa"². Această afirmație va fi argumentată în al patrulea alineat al capitolului pomenit. Noica își reia descrierea fenomenologică din punctul în care a lăsat-o: adică de la ființa lucrurilor, care se dezvăluie până acum ca și "temporalitate, spațialitate, câmp"³. "Sub limitațiile temporalității, spațialității și câmpului, un lucru a prins ființă"⁴.

1. Înțelegerea prefilosofică a generalității proprii lucrurilor individuale

Din perspectiva analizei pe care o încercăm aici, semnificativ este faptul ca ne aflăm în momentul

¹ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Humanitas, 1998, p. 256

² *ibidem*, p. 257

³ *ibidem*, p. 259

⁴ *ibidem*, p. 257

de început al lucrului. Expresia utilizată aici, "a prins ființă", nu este deloc întâmplătoare sau lipsită de semnificație. "<De ce prinde ființă ceva în loc de nimic> este o admirabilă propoziție, prin care s-ar putea deschide un tratat de ontologie"¹, afirmă Noica altundeva. Lucrul prinde ființă; însă cele care au prins ființă nu sunt decât insule în oceanul neîmplinirii ființei. "Neîmplinirea, va zice Noica, dezordinea orientată totuși, cele ce nu ajung să prindă ființă, reprezintă în definitiv stări și procese mai întinse decât ordinea și ființa însăși"².

Ființa își pregătește apariția "în cadrul unui haos secund"³, însă nu înainte de "desprinderea situațiilor individuale din haosul originar"⁴. Haosul originar este, după Noica, unul de unul de "universală letargie"⁵ i.e. unul de omogeneitate. Prin conturarea în acest haos a unor situații individuale, ia naștere celălalt haos, cel "de diferențiere extremă, de totală eterogenitate, ca în <totul era laolaltă> din viziunea anticului, un haos de activitate în același timp dezlegată și contrastantă"⁶. Aceste situații individuale, vorba poetului, "sunt atrase în viață de un dor nemărginit". Acest dor nemărginit numit de Noica "năzuința, dacă nu hazardul formativ de ființă al materiei ca și al spiritului"⁷ este cel prin care rezultă situațiile individuale "care se vor împlini ori nu sub câte o nouă generalitate, acum una specifică"⁸. Această situație constituie obârșia a ceea ce "este să fie".

Ne mișcăm deocamdată în câmpul ontologic al limbii române. Cu "a prinde ființă", am ajuns până la "este să fie", modulație a ființei ce exprimă "ființa intrării în ființă". Analiza întreprinsă de Noica asupra acestei expresii dezvăluie sensul de necesitate slabă al ei.

"Întorcându-ne la folosirea necondiționată a expresiei <este să fie>, vedem bine că acesta îi este înțelesul. <Este să fie>, adică e rânduit, sortit, dat în mod necesar și hotărât să fie"⁹.

Dar cine rânduieste și hotărăște? Această întrebare ne propulsează în continuare spre analiza spuselor următoare ale lui Noica.

"Iar pentru că s-a întruchipat, el are chip, eidos"¹⁰. Această frază spune mai multe lucruri importante:

a) stabilește o sinonimie între "a prinde ființă" și "a se întruchipa";

b) determină chipul ca rezultat al faptului de a se fi întruchipat;

c) stabilește, de asemenea, o identitate de semnificație între chip și eidos.

Într-un mod tipic, Noica amestecă aici ontologia națională difuză cu filosofia clasică, ba chiar pune concepția limbii române în contradicție unilaterală cu ontologia Stagiritului. Într-adevăr, Noica rezumă în primă instanță poziția lui Aristotel:

*Aristotel spunea că eidosul este distinct de materia lucrului și că acesta din urmă este doar în clipa în care eidos-ul se împlântă în materie, când o înformează, îi dă o formă*¹¹.

Acestei poziții, care afirmă că lucrul este un efect al formei, Noica îi opune pe cea după care forma este un efect al lucrului: *Dar lucrul își face forma singur, când a prins ființă ca lucru*¹². Această afirmație a putut părea neclară unor comentatori. Astfel, scriitorul Ion Hirghiduș spune: "Este foarte dificil să înțelegem cum poate lucrul să-și facă forma singur, ca și cum ar avea conținutul separat de formă; el <a prins ființă> și nu s-a lăsat <prins de ființă>"¹³.

Afirmațiile lui Noica pot și vor fi clarificate, însă nu înainte de a zăbovi asupra celor trei puncte notate mai sus.

Toate sunt circumscrise ariei de semnificație a cuvântului "întruchipare", cuvânt decisiv pentru clarificarea ontologiei lui "este să fie" și a analizei generalității interne. Trebuie, deci, să ne ocupăm de acest cuvânt, așa cum apare el tratat în *Creație și frumos în rostirea românească*.

Cuvântul chip, spune Noica, a venit din apus pentru a-l înlocui pe formă, care nu spunea suficient. Spre deosebire de formă, "chip se întinde peste tot registrul cuvântului grec eidos [...] astfel încât, în clipa când Cantemir traduce conceptele aristotelice de gen și specie (eidos), el spune pentru ultimul (mai inspirat decât traducem noi astăzi prin neologismul specie) pur și simplu chip"¹⁴.

Acest cuvânt acoperă, după Noica, toate sensurile grecescului eidos, care, ni se spune, sunt: "formă, aspect exterior, chip al feței, specie, fel"¹⁵. Noica gândește trei momente ale înțelesului "chipului" care marchează trecerea "de la înțelesul contururilor exterioare, la formele pline și de la realitățile capabile să devină prototipuri, la realitățile evanescente sau simple imagini, care să ducă la naluciri și închipuirii"¹⁶. Aceste momente sunt următoarele:

1. "înfățișarea unei persoane sau a unui obiect"¹⁷;

¹ C. Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Humanitas, 1997, p. 67

² *ibidem*, p. 70

³ *ibidem*

⁴ *ibidem*

⁵ *ibidem*, p. 63

⁶ *ibidem*

⁷ *ibidem*, p. 70

⁸ *ibidem*

⁹ *ibidem*, p. 46

¹⁰ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Humanitas, 1998, p. 257

¹¹ *ibidem*

¹² *ibidem*

¹³ Ion Hirghiduș, *Introducere în ontologia lui Constantin Noica*, Cluj, Dacia, 1999, p. 94

¹⁴ C. Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, ed. Eminescu, 1983, p. 309

¹⁵ *ibidem*

¹⁶ *ibidem*

¹⁷ *ibidem*

2. înfățișarea "naturii lăuntrice [...] sau a ființei întregi"¹;

3. "chipul își pierde consistența vizuală și denumește acum comtururile fugitive (<chipul veacului acestuia>, spune Coresi), sau devine un simplu fel de a fi: în chip de, la tot chipul, în orice chip, este vreun chip?"².

Problema apariției chipului unui lucru este problema întruchipării. Iar în acest cuvânt se poate căuta imaginea întregii ontologii noiciene, deoarece aici "întru" se cunună în chip minunat cu "chip". Întruchiparea, cuvânt încă modelabil, spune, dar mai ales *poate* să spună trei lucruri:

a primi chip

a prinde chip întru ceva, întru un element anumit³.

a da chip

Ne interesează, pe linia lui "este să fie" și a lui "a prinde ființă", ce înseamnă "a se întruchipa" ca "a prinde chip". Lucrul nu poate "primi chip" decât într-un sens metaforic. A considera lucrul ca stând pasiv în timp ce i se aplică un fel de pecete, spune Noica, pe urmele lui Aristotel, înseamnă a accepta existența unor chipuri obiective, a hipostazia chipurilor. De aceea trebuie mers mai adânc, până acolo unde lucrul prinde chip, unde întruchiparea "se face, nu numai este, și bucuria gândului care folosește acest cuvânt este de a denumi cu el noutățile lumii, nu prototipurile ei veșnice"⁴. Chipurile acestea existente nu sunt puse peste ceva dinainte existent, ci sunt al ceva "ce n-a fost niciodată pe lume"⁵. Întruchiparea este intrarea în ființă și în chip deopotrivă. Lucrul se înființează și întruchipează simultan, sub înrția celui "dor nemărginit", a tensiunii dintre individual și general.

Să reluăm pe scurt rezultatele la care am ajuns:

Dintr-un haos secund, în care I-ul, D-ile, G-ul sunt disjuncte, sau dis-jecte, intră în ființă, adică prind chip întru un element lucrurile individuale. Nici chipul nu este anterior lucrului, *ante re*, nici lucrul nu este fără de chip; ci intrarea lucrului în ființă, înființarea, este deopotrivă prindere de chip, întru un element a ceva inexistent până acum, întruchipare.

"*Are o lege și este în legea lui*"⁶, spune Noica despre lucrul care s-a întruchipat. Explicațiile nu întârzie să apară:

"*Expresia românească "a fi în legea lui" vrea să spună despre lucru cum că, fiind ceea ce pare, el este totuși altceva, sau că este prin altceva, prin legea lui. Legea îl leagă; dar ca oricare lege este și*

deslegare, generalitate, fiind mai cuprinzătoare decât lucrul"⁷.

Haosul era "de activitate dezlegată"; adică aici legea nu era încă ca lege, adică ceea ce legă și desleagă, ci doar ca dezlegare; generalul nu era individual. Odată ce lucrul este "în legea lui", adică nu în sine și prin sine, "este în el ceva mai adânc decât el"⁸, o generalitate.

Așadar, lucrul se întruchipează în legea lui, din haos, datorită tensiunii dintre individual și general. Date fiind toate precizările de mai sus, s-ar părea că lucrurile sunt clare și că putem aborda în continuare descrierea structurilor acestei generalități la care am ajuns. Totuși lucrurile nu stau așa. Din punct de vedere filosofic încă nimic nu este clar. Coborând cu interpretarea la nivelul ontologiei difuze a limbii, am căpătat o înțelegere pre-filosofică a lucrurilor discutate. Această înțelegere trebuie reflectată acum în limbaj filosofic, pornind de la sugestiile pe care ni le dă Noica.

2. Înțelegerea filosofică a generalității proprie lucrului. Generalitatea lucrului ca *eidos*.

Analiza noastră trebuie, așadar, să insiste acum pe *eidosul* lucrului, iar interpretarea ce rezultă de aici trebuie să regăsească în ea concepția lui Noica. Însă simpla referire la Aristotel de mai sus nu este suficientă în acest sens. În plus, sub sugestia lui "chip", Noica pare să contopească în semnificația *eidosului* atât specia, cât și forma substanțială aristotelică, lucru care contrazice doctrina Stagiritului. Într-adevăr, la aristotel *ειδος*, ca opus lui *γενος* este diferit de *ειδος* ca opus lui *ουλε*. Diferența este bine relevată de un comentator aristotelic: "*eidos* enon se dovedește a fi un gen diferit de *ειδος* decât *eidosul* din Categori. Dacă privim mișcarea de la subsumarea individualului substanțelor secunde la încorporarea *eidosului* în materia subzistentă ca pe un proces de fundare a unuia prin mijloacele celui alt, trebuie acum să realizăm că *eidosul* care este în materie sau într-un gen special calificat de materie, apare ca incommensurabil cu *eidos* ca specie. Astfel, de exemplu, *eidos* enon al omului este sufletul uman, nu universalul <om>. Caracteristica esențială a sufletului uman este de a fi rațional, definiția omului ca specie este de a fi un animal biped sau un suflet uman într-un trup uman"⁹.

Dacă este să înțelegem generalitatea internă a lucrului prin intermediul lui *ειδος*, atunci trebuie să clarificăm semnificația lui, pentru că avem trei posibilități distincte de înțelegere:

i) generalitatea internă este specia (posibilitatea aceasta rezultă din următorul pasaj noician:

¹ *ibidem*

² *ibidem*, p. 310

³ *ibidem*, p. 311

⁴ *ibidem*

⁵ *ibidem*

⁶ C. Noica, *Devenirea intru ființă*, București, Humanitas, 1998, p. 257

⁷ *ibidem*

⁸ *ibidem*

⁹ Klaus Brinkman, *The Consistency of Aristotle's Thought on Substance*

"Anticii [...] spuneau că totuși specia, care denumea la ei un general, se vede[...]. Dar, admitând că genul și nici măcar specia - care aci sunt generaluri ontologice, iar nicidecum logice - nu s-ar vedea [...] încă nu se poate tăgădui acțiunea lor în lumea celor văzute. Numai că acțiune lor este în cadrul *ființei* și nu ca generaluri autonome.)¹;

ii) generalitatea internă este forma;

iii) generalitatea internă este o con-fuzie a speciei cu forma (într-adevăr, la niveluri de realitate mai joase, distincția dintre specie și formă rămâne doar una de jure).

Concepția lui Noica despre eidos nu poate reieși, considerăm, decât din analiza confruntării sale directe cu Aristotel. În această direcție, ne vom concentra pe comentariul lui Noica la *Categorii* și pe capitolul al doilea din teza sa de doctorat, capitol destinat lui Aristotel.

Nu doar citatul din *Tratatul de ontologie* ne îndreptățește să cercetăm legătura dintre general și specie. În alt loc, Noica spune: "Generalul este de ordinul speciei [...] îi vizează pe toți în același timp și are o subzistență fără consistență, ca limba sau ca spiritul obiectiv [...]"². De asemenea, altundeva, Noica afirmă: "generalul indică natura unui gen"³, adâncindu-ne în problematica substanțelor secunde. Legătura dintre specie și general este divulgată și în *Douăzeci și șapte trepte ale realului*:

"[bobul de grâu] e o <substanță primă>, avea să spună Aristotel. E o existență individuală cu o realitate proprie, pe când celelalte - genul (aci, sămânța), specia (cereală) [...] - nu au decât realitate de ordin general [...]"⁴.

Să adâncim, prin urmare, problema raportului dintre individual și specie la Aristotel, așa cum apare tratată la Noica.

Legătura esențială dintre individual și specie este dată, consideră Noica în comentariul său la *Categorii*, de predicarea sinonimică în același gen. Problema lui Noica, așadar, ca hermeneut al antepredicamentelor, va fi: cum este cu puțință sinonimia? Filosoful va răspunde pe două căi, divizând problema în două subprobleme:

i) Cum e cu puțință sinonimia în ordinea existenței?;

ii) Cum e cu puțință sinonimia în ordinea cunoașterii?.

i) Noica consideră că sinonimia este posibilă pentru că există clase de realități; iar problema mai adâncă a sinonimiei este cum se poate spune o realitate despre altele.

"Spunem ceva despre altceva pentru că există (nu neapărat: subzistă) realități mai cuprinzătoare decât altele: realități universale le spune Aristotel [...] Dar de ce <universal>? Pentru că lucrurile, mai multe, despre care se face vorbire, sunt întotdeauna infinite"⁵.

Chiar și un singur lucru este infinit, el comportând o infinitate de apariții spațio-temporale în devenirea sa. "Deci omonimul de viețuitor este un universal, de vreme ce e capabil să cuprindă această infinitate"⁶. Infinitatea cuprinsă de universal este una extensională, proastă, o infinitate a intelectului.

"La fel se întâmplă și cu oricare sinonim [...]: simplul fapt că spunem un lucru despre mai multe - la care se reduce aspuce ceva despre ceva - înseamnă întotdeauna că, în realitate, spunem un lucru despre o infinitate. Deci universalul este cheia logosului; el dă posibilitatea acestuia să se exercite. De vreme ce există (nu și <subzistă>) universalul, logosul e posibil"⁷.

Deci logosul e posibil pentru că există universalul, adică mulțimea extensională (de infinitate proastă) a realităților. Exercițiul logosului, va spune Noica, este conexiunea prin universal, în sens de omonimie sau sinonimie. Evident, este vorba de conexiunea subiectului cu predicatul, dar nu numai atât: este vorba despre conexiunea unei realități cu o alta. Iar această conectare este posibilă prin universal. Conexiunea prin universal sau predicarea în același gen sunt sintagme cu același sens pentru Noica, care identifică în mai multe cazuri universalul cu genul. Dar cu e posibilă predicarea genului despre individual? Pentru că în calitate de predicat esențial, universalul "este de aceeași natură cu subiectul"⁸ i.e. *genul și individualul se pot conecta sinonimic când au aceeași natură*. Să ne amintim acum că Noica determinase generalul ca indicând "natura unui gen". Reiese de aici că, în cazul predicăției sinonimice, individualul și genul țin de același general. Individualul este în un universal, dar întru un general. Următoarele cuvinte ale lui Noica ne vor ajuta să clarificăm mai mult problema:

"Predicarea ideală rămâne cea înăuntrul unui gen; ce sinonimică în gen. A spune ceva despre ceva este cu adevărat semnificativ *logic* abia atunci când ridică subiectul la alt nivel, dar înăuntrul subiectului însuși, adică înăuntrul raționalității și legității sale mai adânci"⁹.

Predicarea ideală, cea dinăuntrul unui gen, ridică subiectul la un nivel superior, dar nu în gen (așadar în universal), ci în generalitatea sa internă (legitatea mai adâncă) - exprimată de specie.

¹ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Humanitas, 1998, p. 258

² consemnat de către Gabriel Liiceanu în *Jurnalul de la Păltiniș*, București, Cartea Românească, 1983, p. 116

³ C. Noica, *Cartea arheilor*, Steaua, 6/1980

⁴ C. Noica, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, București, Humanitas, 1999, p. 33

⁵ C. Noica, *Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel*, în Aristotel, *Categorii*, București, Humanitas, 1994, p. 75

⁶ *ibidem*

⁷ *ibidem*

⁸ *ibidem*, p. 76

⁹ *ibidem*, p. 79

Fenomenul este posibil în măsura în care *universalul trece în general*. Abia atunci a spune universalul despre individual este semnificativ *logic*.

Esențial pentru cercetarea noastră este faptul că specia este și o expresie a generalității interne a lucrului. Dar ea exprimă deopotrivă o generalitate externă, care învâluie lucrul, o generalitate în care infinitatea proastă a universalului se convertește într-o infinitate bună, a rațiunii.

ii) Concluzia la care deja am ajuns este întărită prin analiza justificării sinonimiei în ordinea cunoașterii. La sinonimia adevărată se ajunge pe planul cunoașterii în patru timpi:

Temă: "Întâi, cugetul are în față o totalitate indistinctă, în care vede totul drept una: toate îi par a fi într-o vagă sinonimie"¹. În fața cugetului se găsește, deci, un haos originar de cunoaștere, unul de omogeneitate și letargie.

Antitemă: "Apoi, de la acest haos originar de cunoaștere, gândirea trece la deosebirea realităților în parte: fiecare își capătă numele ei, deci heteronimie"². Asistăm la apariția haosului secund, a situațiilor individuale aflate în dis-jecție.

Teză: "La a treia treaptă, gândirea vede asemănări și analogii, își începe deci clasificarea și dă nume claselor cu soliditate aparentă: omonimie"³. Se constituie universalii; dintre acestea, unii au generalul, legea în ei - și vor dăinui - alții, nu - și vor fi abandonati.

Temă: "În sfârșit, cugetul pătrunde legea lucrurilor, vede solidaritatea lor în adânc și înaintează, clasificându-le, către marile unități de gândire și realitate: sinonimie"⁴. Abia acum, odată ce cugetul are acces la generalitatea din lucruri, odată ce cugetul se mișcă de la universal la general (de la gen la specie), omonimia trece în sinonimie și ordinea cugetului se identifică cu ordinea realității.

Trebuie să încheiem aici această parte a analizei noastre, cu următoarea concluzie: eidosul, ca specie, nu poate da seama singur de generalitatea proprie, internă a lucrului, întrucât are o semnificație prea largă, putând fi (nu neapărat și fiind) și extern lucrului.

În *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou* analizând eidosul ca formă la Aristotel, Noica stabilește următoarele identificări:

i) formă = cauză formală;

ii) formă = quiditate;

iii) formă = estimate.

Însă Noica nu prezintă aceste echivalențe terminologice sistematic, ci folosește termenii de-a valma, cași cum cantitatea termenilor, și nu calitatea lor ar favoriza înțelegerea noțiunii de formă. Astfel, despre cauza formală, Noica spune:

"Dar ce este cauza aceasta? Este, cum am văzut, substanța formală a unui lucru ori fenomen; quiditatea sa, spuneau comentatorii medievali, definiția totală a lucrului, ansamblul atributelor sale esențiale, spun comentatorii de azi; rațiunea de a fi primordială"⁵.

Acest pasaj este, după cum se poate observa, obscur. Dar în continuare "rațiunea de a fi primordială" este tradusă prin "principiu al ființei"⁶ și clarificată.

"Forma, s-a observat cu adâncime, reprezintă la Aristotel deopotrivă un principiu al ființei și unul al cunoașterii. Ca principiu al ființei avea, alături de sine, un altul: materia; ca principiu al cunoașterii, forma este urmărită pentru ea însăși"⁷.

Prin urmare, forma este pe de o parte cauză formală a lucrului, pe de altă parte, principiu al cunoașterii, i.e. universal. Este ușor de observat, în lumina considerațiilor noastre anterioare, că pentru statutul de expresie al unei generalități proprii lucrului nu poate candida decât cauza formală. Forma ca universal este după Noica conceptul speciei sau al genului, obținut prin abstracție. Acest concept însă nu era un concept științific ci "determinare în sine"⁸, însă o determinare gata existentă în lucru, preexistând cunoașterii, deci un set de determinatii organizate. Concepția universalului ca abstracție și concept este moștenită de Noica de la Gomperz⁹. Este vorba despre un universal post rem care, ca atare, nu poate sta pentru generalitatea internă a lucrului nici dacă presupunem că Noica vrea să spună aici prin "universal" general.

Așadar trebuie să căutăm în continuare generalitatea proprie a lucrului în direcția formei ca și cauză formală. Identitatea formă - cauză formală este expusă de către Noica astfel:

"Cauza formală[...] era încărcată de înțelesuri pe care suntem acum ispițiți să le trecem asupra formei însăși. Cauza formală era definiția lucrului: ce altceva e forma, principiu de determinare în zonele materiei? Cauza era mai mult decât esență, era estimate, principiu de existență; nu este același lucru forma însăși? Cât despre faptul că prin cauza formală se actualiza un conținut, adică acesta prindea contur în sânul ființei, este faptul esențial al formei însăși. Și a fost poate mai potrivit decât orice să folosim cuvântul estimate, care nu reprezintă ființa actuală, dar este principiu de ființare actuală; și nu este esență, dar se definește ca esență, adică este întocmai forma"¹⁰.

⁵ C. Noica, *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou*, București, Humanitas, 1995, p. 104

⁶ *ibidem*

⁷ *ibidem*, p. 125

⁸ *ibidem*

⁹ compară Gomperz, *Les penseurs de la Grece*, vol. III, Paris, Felix Alcan, 1910, pp. 90-93

¹⁰ C. Noica, *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou*, București, Humanitas, 1995, p. 110

¹ *ibidem*, p. 69

² *ibidem*

³ *ibidem*

⁴ *ibidem*, p. 70

Explicația lui Noica se învârtă în jurul termenului de "estime", care nu este deosebit de limpede în această lucrare. Noica operează cu el ca și cum ar fi deja cunoscut. Motivul este acela că filosoful încerca să acrediteze termenul de trei ani, din 1937, când îl utilizase în lucrarea sa *De caelo*. În *Rostirea filosofică românească* Noica se dezvăluie a fi preluat această "ciudățenie lingvistică" - cum însuși o denuște - din *Manualul de katihis* (ed. a 2-a, 1845) al lui Eufrosin Poteca.

Caracteristicile estimii pot fi rezumate după cum urmează:

- estime traduce "felul de a fi al lucrului, ce anume este lucrul"¹;
- "expresia de estime, prin terminație și alcătuire (estime format la fel ca mulțime, câtime și pe de altă parte posedând aceeași terminație indicatoare de clasă ca în cuvintele țărănime, negustorime), indică perfect calitatea existențială a lucrului considerat"²;
- estimea este o categorie, reprezintă felul de a fi în genere;
- estimea "e legată de intimitatea lucrului, de acel în sine în care ne închipuim că granițele particularului se pierd într-o închegare definitivă a absolutului"³;
- estimea este "acea regiune (n.n.- a lucrului) unde existența se dilată până la categorial"⁴;
- estimea ține de existență, și nu de esență.

După 33 de ani Noica va rezuma toate acestea spunând: "Temeiul că un lucru este, aceasta tocmai ar vroi să spună estimea"⁵, temeiul fiind principiu al lucrului și deopotrivă al gândului.

Estimea, în concluzie, este o categorie a existenței care reprezintă a) calitatea existenței uni lucru, b) intimitatea ce mai proprie a lucrului și c) rațiunea existenței lucrului. Aceste lucruri trebuiesc înțelese prin eidos-formă la Noica.

Este evident că estimea - forma nu este nici specie, nici con-fuzie a speciei cu forma, întrucât specia-eidos ține de esența lucrului și nu de existența lui, nu este un principiu de cunoaștere al existenței lucrului, așa cum a arătat Kant prin critica argumentului ontologic. Eidosul-formă mai poate fi înțeles în spirit noician, considerăm, prin aceste cuvinte ale lui Trendelenburg despre quiditate:

"Expresiei $\tau\omicron\tau\iota\epsilon\nu\epsilon\iota\nu\alpha\iota$, care înseamnă literal "ceea ce era să fie", îi este inerentă această semnificație de fundament anterior și generativ"⁶.

"Primul prin natură, care guvernează astfel esența ($\tau\omicron\tau\iota\epsilon\nu\epsilon\iota\nu\alpha\iota$) este ceva universal, dar nu orice

universal este $\tau\omicron\tau\iota\epsilon\nu\epsilon\iota\nu\alpha\iota$. Mai curând ultimul este întotdeauna esența originară determinată și nu este necesar să-și arate relația cu individualul determinat ($\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$, $\tau\omicron\delta\epsilon\tau\iota$): în aceasta tocmai constă universalitatea sa și încă prin aceasta este formă înformantă"⁷.

Dacă în finalul analizei generalității interne a lucrului ca eidos, am încerca să dăm o definiție a acesteia am spune: Prin generalitatea internă Noica înțelege atât $\mu\omicron\rho\pi\eta\eta$ (eidos porivit logosului, ansamblu-al-punerilor-în-aspect⁸) cât și $\tau\omicron\tau\iota\epsilon\nu\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ (în sensul lui Trendelenburg, de esență generativă și originară determinantă a lucrului).

3. Structurile generalității proprii a lucrurilor

Odată clarificată semnificația sintagmei "generalitate internă" sau "generalitate proprie", putem urmări în continuare descrierea fenomenologică a structurilor acestei generalități.

"Astfel, pentru că a prins să fie, lucrul a căpătat o identitate"⁹. Aceasta este prima structură a generalității proprii: identitatea. Această afirmație a lui Noica este deosebit de dificilă. Ea a putut fi răsturnată d către un comentator nepriceput astfel:

"[...] legea este, în adevăr, interioară unui fiind; ea constituie elementul său organizațional. Dar asta nu înseamnă că este o generalitate. Dimpotrivă. Ea exprimă chiar individualitatea acestui lucru. [...]"¹⁰.

Argumentele absurde și idiosincratice cu care este justificată această afirmație nu pot fi reproduse și comentate aici. Într-o mare măsură, nici nu merită. Ceea ce este important este faptul că identitatea a putut fi considerată mai degrabă o structură a individualității lucrului decât a generalității sale.

Această interpretare este, însă, falsă. Scriitorul amintit refuză să-l înțeleagă pe Noica, blocându-se în propria terminologie aiuristică. El ajunge la concluzia că:

"legea nu are caracter de generalitate decât dacă este exterioară fiindelor, legiferând agregarea și mișcarea lor în comun. În acest caz, fiecare fiind particular devine o aplicație a condițiilor generale impuse în anumite transformări. Dacă este însă legată de identitatea unui lucru, legea este expresia individualității sale [...]"¹¹.

Dar Noica însuși spusese că lucrul este în legea lui, că legea este altceva decât lucrul. Iar în

¹ C. Noica, *De caelo*, București, Humanitas, 1993, p. 20 subsoal

² *ibidem*, pp. 26-27 subsoal

³ *ibidem*, p. 27 subsoal

⁴ *ibidem*

⁵ C. Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1983, p. 43

⁶ A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, Milano, Vita e pensiero, 1994, p. 120

⁷ *ibidem*, p. 123

⁸ conform Heidegger, *Despre esența și conceptul lui $\square\square\square\square$ în Repere pe drumul Gândirii*, București, editura Politică, 1988

⁹ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Humanitas, 1998, p. 257

¹⁰ Mihail Grădinaru, *Noica. Modelul ontologic*, Iași, Septentrion, 1994, p. 140

¹¹ *ibidem*, p. 141

primă instanță, când lucrul apare ca o mulțime de situații particulare, legea lucrului este în afara acestor situații. Pentru că aceste situații însele nu sunt lucrul, ci determinații ale lucrului, adică negații ale lui, contradicții (unilaterale). O situație a lucrului nu este lucrul, dar lucrul este și aceea situație. În acest timp, însă, legea este netulburat interioritatea lucrului, tot la fel cum determinațiile sunt în lucru, însă în chip mijlocit. "*Identitatea redice la generalitatea ei situațiile particulare ale lucrului care a prins ființă*"¹. Diferența dintre situațiile particulare și lucru, vrea să spună Noica, se rezolvă într-o identitate. Astfel, în primul rând, lucrul capătă identitate. În al doilea rând, o situație particulară a lucrului vine să-l contradică; lucrul pare acum a nu mai avea identitate, neregăsindu-se pe sine în noua lui situație particulară. În al treilea rând, această situație particulară, ca determinare (adică negație) particulară este omitere a altor determinații, adică negație. În felul acesta, negația suprimându-se, lucrul se întoarce, în al patrulea rând, la sine, regăsindu-și identitatea, însă o identitate ridicată la o altă putere. Nu mai este vorba despre o identitate după care putem identifica lucrul, care ar putea fi consemnată într-un buletin de identitate (certificat de autenticitate). Nu este vorba despre o identitate numai căpătată, ci despre una apropiată. Acum nu mai identificăm noi lucrul, ci lucrul însuși se identifică cu toate stările lui particulare, ca totalitate a lor și, în acest sens, generalitate².

O a doua structură a generalității proprii a lucrului este înlănțuirea.

*Însă nu numai identitatea reprezintă aspectul de generalitate, în lucrul care a prins ființă, ci și înlănțuirea. Ceea ce este poate părea un simplu ansamblu de întâmplări; în fond însă este un sistem de legături.*³

Ceea ce contează în acest ansamblu nu sunt întâmplările ca atare, ci legăturile dintre ele. Când Noica spune "înlănțuire", el pune accentul pe semnificația verbală a termenului și nu pe cea nominală. Înlănțuirea cu semnificație nominală poate fi înțeleasă ca și codomeniu al unei funcții care ia ca argumente determinațiile lucrului, pe când înlănțuirea în semnificația ei verbală este însăși funcția. Această funcție "*apare ca mai adânc în lucru decât ceea ce arată el a fi*"⁴. Funcția este cea care sistematizează legăturile posibile, dar care fără mișcarea fenomenală a lucrului nu este nimic real, con-sistent (care stă laolaltă).

Dar această *idealitate* a ființei, spune Noica, este mai mult decât un sistem de legături, decât o funcție: "*este o organizație, care face cu adevărat ca lucrul să fie lucru*"⁵. Este o organizație, și nu o organizare, cum ar dori Grădinaru⁶; Adică o organizare gata făcută, premergătoare "realității lucrului"⁷. Determinațiile nu se găsesc liber în lucru, ci organizat. Metafora de care se servește Noica pentru a ilustra organizația este cea de ecuație de câmp. Orice lucru este expresia unei ecuații, ecuație care descrie un câmp. Ecuația, trebuie să înțelegem, este o închidere organizată. Într-o ecuație variabilele sunt închise organizat, sub o expresie generală; în mod similar, într-un lucru (expresie a unei ecuații de câmp) determinațiile se închid organizat. Un lucru este expresia generală a unei închideri organizate de determinații anumite.

Putem acum rezuma cercetarea noastră. Constantin Noica *definește* generalitatea proprie a lucrului ca și configurație (traducerea lui Andrei Cornea pentru μορφή surprinde mai bine gândul lui Noica) și quiditate și o descrie ca: totalitate a determinațiilor, raport funcțional între determinații și închidere organizată a determinațiilor.

⁴ *ibidem*, p. 258

⁵ *ibidem*

⁶ vezi Grădinaru, *op. cit.*, p. 142

⁷ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Humanitas, 1998, p. 258.

¹ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, ediția citată, p. 257

² vezi distincția universal/general în *Jurnalul de la Păltiniș*, ediția citată, p. 116

³ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, ediția citată, p. 257