

Corneliu BÎLBĂ

Partea întregului. O analiză a raportului dintre modelul cultural european, „sentimentul ființei” și structurile limbajului

The Part of the Whole: Analysis of the Relationship between the European Cultural Model, the „Sentiment of Being”, and the Structures of Language

(Abstract)

In this paper I attempt to sketch out a critique of Constantin Noica's notion of cultural model. In his writings on this topic, the Romanian philosopher articulates an atemporal typology of culture which is based on five types of relationship between rule and exception, or between the One and the Many. In this semantic context I set out to show that the five relations between the One and the Many are in fact ways of conceiving the relationship between man and being, and, furthermore, that in times past, culture (or the relationship between man and being) was structured by religion. Noica approaches this issue from a modern perspective, according to which religion is one of the many domains of culture, the coherence and structure of which was derived from an abstract scheme. This kind of approach cannot yield the expected result. Thus, according to Noica, the ancient monotheistic culture, for instance, was structured by the fundamental fact that the „exception confirms the rule.” Against this interpretation, I attempt to show that Noica's scheme of cultural explanation has little if any value unless it is applied to a culture which is endowed with the sentiment that it has an exceptional destiny. More specifically, monotheistic religion in the ancient world is the exception to a broader rule. The practitioners of monotheistic religion highlight their difference and exceptional condition, which is precisely that which makes it possible for the exception to confirm the rule. This proves that the types of relations that establish between the One and the Many are meaningless in the absence of their material conditioning. On the other hand, Noica tries to articulate a new cultural morphology from the standpoint of grammatical morphology. His attempt yields a typology of European culture based on the idea that each of the familiar historical periods (the Medieval Age, The Renaissance, the Baroque, the Enlightenment, Romanticism, and late modernity) introduces the „reign” of a certain morphological category. My strategy is to compare Noica's discontinuities with those of Foucault in order to argue that the former undertakes an archaeological investigation of European culture. At the same time, however, Noica aims to extend the range of this method. However, I came to believe that Noica's understanding of culture, which is based on the categorial structure of language in its relationship to being, is essentially logocentric and Eurocentric. Noica

wishes to prove the possibility of cultural morphology in general, but his starting points are, first, the morphology of Indo-European languages and, second, an Aristotelian conception of grammar. On this basis one can infer that „universality,” according to Noica, would have to be defined in terms of the answer to the Cratylid question whether barbarians have access to the thinking of being. The same, highly questionable type of philosophical reflection is revealed by Noica's *The Romanian Sentiment of Being*. Noica wants to show that „our” universal is of the general kind, but forgets to ask if the generic universal is indeed „ours”.

Dintre semnificațiile termenului „cultură”, cea mai săracă este aceea care a fost asociată distincției cultură-natură. Ea are, de altfel, sfera cea mai cuprinzătoare. Autori precum Lévi-Strauss ori Freud au pus în lumină faptul că desprinderea omului de natură se realizează prin formularea unor reguli pe care natura nu le poate conține în conceptul ei. În abordarea psihanalitică sau antropologică a culturii, „noutatea” pe care cultura o introduce în raport cu natura reprezintă, pe de o parte, un element pozitiv și „constructiv”, și, pe de altă parte, manifestă o latură negativă, limitativă sau prohibitivă. Adaosul cultural este reprezentat în forma unei reguli ce face să crească o instituție în aceeași măsură în care formulează o interdicție. Transgresarea interdicției în numele naturii lăsate în urmă, dar neabolite, sau în numele unei forme de dominare a ei ține de ceea ce Hegel a numit „munca negativului”. Pentru Hegel, ca și pentru orice alt filosof modern, negativitatea este legată de însăși exercițiul libertății umane: omul are puterea de a-și da o lege în aceeași măsură în care i se poate sustrage, contestând-o, punând-o la încercare, ispitind-o sau consumând-o. Distanța (culturală) față de natură presupune, așadar, răsturnarea egalității acesteia cu sine și impunerea unei rupturi interioare care îi dă lui Același dreptul de a se arăta prin chipul Celuilalt. Cultura rămâne atunci să fie înțeleasă în limbajul diferenței și al diferenței față de diferență.

Judecând lucrurile din acest unghi, găsim ca fiind legitimă și seducătoare încercarea lui Constantin Noica de a gândi destinul culturii occidentale plecând de la raportul instituit între regulă și excepție: „vom sugera (...) o prezentare a tipurilor de cultură la care conduc excepțiile față de regulă”¹. Filosoful român identifică cinci tipuri de excepții, după cum se întâmplă ca acestea să infirme, să confirme, să lărgască, să proclame sau să devină ele însele regula. Astfel, am putea distinge atâtea tipuri culturale câte tipuri de raport între regulă și excepție aflăm, fără a ține cont de ceea ce este, într-o cultură sau alta, material ori fenomenal. Prin „materie” – ceea ce este schimbător și variabil în cultură – Noica înțelege de fapt (inclusiv) regulile însele, în măsura în care ele sunt afectate de istoricitate: „Regulile diferitelor societăți pot varia (...) zeii lor își pot schimba numele și funcția”². Distincția dintre „anecdotic” și „formal” în cultură amintește despre cunoscutele pagini din Hegel unde se vorbește despre istoria exterioară și istoria interioară a creștinismului (și a filosofiei)³. Hegel spunea că evenimentele seculare ce au afectat instituția ecleziastică sunt exterioare în raport cu evoluția dogmei; istoria interioară a creștinismului pri-

¹ Constantin Noica, *Modelul cultural european*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 11 (citată în continuare ca *Modelul cultural...*).

² *Ibidem*, p. 12.

³ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Editura Academiei, București, 1963, vol. I, „Introducere”.

vește lucrarea în istorie a misterului întrupării și a Cuvântului.

Precizarea lui Noica nu este, însă, de același ordin. Istoriile scrise de Hegel pentru diferitele domenii ale culturii (filosofie, religie, drept, artă) priveau logica devenirii spiritului occidental, instituirea și victoria lui asupra altor forme de spirit, sau invadarea spațiilor logice în care se desfășurase spiritul omenesc de până la apariția Europei. Hegel a descris, în definitiv, ipostazele istorice ale culturii europene în forma conceptului și, deci, a substanței. În raport cu întreprinderea hegeliană, încercarea lui Noica ne apare ca dublu diferită. Mai întâi, este vorba de faptul că cele cinci tipuri de raport între regulă și excepție sunt tot atâtea tipuri de contradicție, fiecare conducând la un alt rezultat. Numai una dintre acestea reprezintă configurația care, după Noica, este proprie culturii occidentale. Altfel spus, Noica desfășoară în ordinea simultană a unui tablou ceea ce era trecut la Hegel în logica succesivă a devenirii formelor spiritului. Și la Noica ne apare cultura occidentală drept forma universală a spiritului, dar, spre deosebire de Hegel, filosoful român nu dizolvă istoric celelalte tipuri culturale în forma universală. Din perspectiva filosofului român „în fiecare cultură ca și în fiecare destin individual, vor apărea toate cele cinci raporturi. Dar culturile și viețile se vor defini prin acel tip de raport între excepție și regulă pe care îl preferă și îl pun în valoare”⁴. În al doilea rând, filosoful român regăsește ordinea temporală și logica devenirii atunci când, reflectând asupra spiritului occidental, îl desface în mai multe „regiuni” istorice: evul mediu, renașterea, modernitatea, romantismul. Spunem „regiuni” în loc de „etape” pentru că Noica le deduce cu ajutorul unor categorii morfologice. Și anume, el încearcă să depășească vechea morfologie a culturii, atașată de ideea că

valorile spațiului modelează culturile. În locul ei, filosoful român propune o morfologie care extinde valabilitatea categoriilor gramaticale la fenomenele culturale, astfel încât să putem vorbi de o „gramatică a culturii”. Ca urmare, Noica depășește „beția” hegeliană a conceptului și arată că domnia substantivului caracterizează numai un moment al culturii occidentale. Adjectivul, adverbul, numeralul sau conjuncția sunt instrumente la fel de bune pentru a defini prezența spiritului în istorie. Cu aceste două distanțări față de Hegel – înghețarea devenirii în logica unui tablou, respectiv scurtarea domniei substantivului – încercarea lui Noica se prezintă ca o „arheologie” a modelului cultural european. În cele ce urmează vom căuta să argumentăm această idee.

*

Cele cinci tipuri de raport între regulă și excepție sunt asociate de Noica cu tot atâtea tipuri de raport între Unu și Multiplu. După cât ne dăm seama, filosoful stabilește o tipologie a culturilor după numărul posibilităților de raportare a omului la ființă, încercate de umanitate. Cum în istoria umanității raportul omului cu ființa a fost în chip eminent experimentat prin și structurat de categoriile sacralului, rezultă că felurile de religie pe care le-a cunoscut umanitatea pot fi numite cu ajutorul operatorului Unu-Multiplu. Este chiar ceea ce face Noica; el consideră că raportul Unu-Multiplu, tradus în executorul său desacralizat – raportul dintre regulă și excepție – poate da seamă, la nivel pur formal, de ceea ce se întâmplă în viața culturilor. Altfel spus, raportul cu divinitatea este tradus, în fiecare tip de cultură, în termeni ce depășesc viața religioasă, încât vom avea întotdeauna și o variantă laică a raportului amintit. Această „traducere” presupune existența unei

⁴ *Modelul cultural...*, p. 26.

*scheme*⁵. Putem identifica schema fiecărei culturi dacă asociem Unului conceptul de Lege sau Regulă, iar Multiplului pe cel de Individual; individualul nu ar putea fi definit ca atare dacă nu ar fi luat sub unicul aspect ce permite identificarea lui ca individual, și anume felul în care [i se] aplică Regula. Nu s-ar putea deosebi, de la o cultură la alta, diferitele modalități de aplicare a Legii, dacă nu s-ar lăsa, și încă în mod diferit, loc pentru excepție. Astfel, culturile se definesc după cum regula face posibilă excepția, adică individualul ca individual; acesta nu este niciodată lipsit de regulă, dar este luat ca și cum ar sta fără ea.

Noica identifică atâtea tipuri culturale câte genealogii ale individului putem recupera din sfera raportului pe care comunitățile îl au cu „zeii” lor. Evident, în acest caz, „zeii” trec în plan secund pentru a face să primeze un simplu raport. Tabelul de mai jos încearcă să prezinte tipologia lui Noica, dar răstoarnă perspectiva, în așa fel încât să putem sesiza punctul de plecare al autorului, cel dinspre care a putut fi abordată problema variației raportului Unu-Multiplu.

Tipul de cultură	Raportul omului cu ființa	Excepția
Totemism	Unu și repetiția sa	Infirmă regula
Monoteism	Unu și variația sa	Confirmă regula
Panteism	Unu în Multiplu	Lărgeste regula
Politeism	Unu și Multiplu	Proclamă regula
Creștinism	Unu Multiplu	Devine regula

Vom fi surprinși să descoperim, camuflată sub ideea generală, banalitatea lucrului cunoscut, cum bine ne atenționa Kant, într-un paragraf din *Prolegomene*. Din

⁵ În prezentarea noastră nu am ținut cont de rafinata distincție a lui Noica între *schemă*, *model*, *structură* și le-am luat adesea ca sinonime.

locul comun în care ne situăm acum, putem observa că ordinea în care a așezat Noica tipurile de religie bulversează obișnuințele: de pildă monoteismul vechi, cel iudaic din care s-a desprins creștinismul, este la prea mare distanță de acesta și într-o surprinzătoare vecinătate cu totemismul, fiind prins între acesta din urmă și panteismul ireductibil al culturii indiene. Ar trebui să aflăm, în cealaltă parte a tabloului, un principiu care să justifice această ordine. Într-adevăr, ne putem imediat da seama că, dinspre totemism înspre creștinism, se merge dinspre distanța cea mai mare între regulă și excepție către cea mai mică.

Pentru a da mai bine seamă de acest lucru, vom lăsa – numai provizoriu – creștinismul și cultura europeană la o parte, în scopul de a ne sustrage funcției lor prea înglobante, ce ne-ar putea deforma optica. Potrivit lui Noica, în cultura de tip totemic, excepția este pură negare a regulii, situate în exterioritatea absolută, infirmare; probabil că ar trebui să gândim acest tip de relație în forma opoziției dintre noapte și zi, dintre alb și negru, adică drept pură contradicție. La acest capitol am putea lua ca referință opinia lui Freud și ale specialiștilor citați de el (Fraser, Robertson Smith, Wundt și mulți alții), potrivit cărora ordinea culturilor totemice constă „într-o poruncă riguros respectată și într-o importantă restricție”⁶, ceea ce s-a numit *tabu*. În acest tip de cultură, nu aflăm motivul iubirii „fratelui nefrate”, a frăției fără legătură de sânge. În totem, toți bărbații sunt rude de sânge, cum ne indică Frazer (citată de Freud)⁷. Unii cercetători, spre exemplu

⁶ Sigmund Freud, „Totem și tabu”, în *Opere*, vol. IV, *Scrieri despre societate și religie*, Editura Trei, București, 2000, p. 294.

⁷ *Ibidem*, p. 293. Iată ce spunea Frazer (*Totemism și exogamie*) în pasajul citat de Freud: „Totemul tribului (totemul de clan) este obiectul unei venerări din partea unui grup de bărbați și femei, care au numele totemului, care se cred rude de sânge cu el, vârstare ale aceluiași strămoș comun și care sunt uniți între ei prin îndatoriri comune, după cum și prin credință în totemul lor”.

Robertson Smith, au analizat culturile totemice luând ca punct de plecare sacrificiile rituale ale triburilor semitice. Justificarea acestei metode a fost dată de faptul că totemismul este „atât un sistem religios cât și un sistem social”. La origine, ele au stat împreună, dar, în timp s-au distanțat unul de altul. În cercetarea religiilor preistorice ale popoarelor civilizate, autorii amintiți au plecat de la elementele încă prezente ale totemismului social pentru a trage concluzii cu privire la totemismul religios, și invers⁸. Ipoteza lui Robertson Smith, împărtășită și de Freud, este că „în cele mai primitive comunități există încă o legătură care unește necondiționat și fără excepție, anume cea a comunității de seminție. (...) Masa sacrificială era deci la origine o masă festivă a rudelor din aceeași seminție”⁹. Aceste observații par, deci, să confirme vecinătatea pe care o stabilește Noica între totemism (repetiția Unului) și monoteism (variația Unului).

Preistoria monoteismului ne oferă numeroase exemple ce justifică această vecinătate. Apropierea nu trebuie văzută din perspectiva a ceea ce se numește „totem” la modul propriu, ci numai din aceea a tipului de raporturi sociale și a formelor de viață socială asociate unei practici religioase. În definitiv, e vorba de raportul dintre regulă și excepție; probabil chiar acest lucru era avut în vedere de Frazer, când vorbea despre „totemism social”. Pasajele din Geneza 19.32; 20.12 și 24.4, referitoare la întâmplările din vremea patriarhilor, constituie cu siguranță, un obiect de studiu privilegiat pentru cercetătorii culturilor străvechi. Lăsăm în seama lor comentariile legate de regulile căsătoriei, de interdicția incestului și de moștenirea

„totemului” pe linie maternă. Noi ne limităm aici la a observa că descoperirea monoteismului de către Avraam nu avea cum să modifice dintr-o dată structurile sociale ale tipului totemic, determinate de izolarea la care predispune viața de trib în general și, în particular, practicarea unei religii cu caracter excepțional și exclusivist. Ne vom referi chiar la această excepție reprezentată de Avraam care, introducând o ruptură radicală față de totemismul religios, nu putea să nu întrețină un raport de „variație” cu totemismul social. Ceea ce înseamnă că avem, în cultura vechiului monoteism, dinainte de așezarea sa instituțională de către Moise¹⁰, un exemplu de raport între regulă și excepție care dovedește în egală măsură și apropierea de totemism și ruptura ireversibilă de acesta. Este vorba de descoperirea monoteismului, prin Avraam. Tradițiile vetero-testamentare relatează că Terah, tatăl lui

¹⁰ Cu privire la acest aspect, nu putem să nu remarcăm caracterul rudimentar al analizei pe care o face Freud monoteismului iudaic. Susținând că Moise a fost un egiptean care a convertit pe evrei la o religie monoteistă egipteană, Freud pierde din vedere că acest lucru implică fie că evreii nu erau evrei, ci erau niște egipteni care au devenit „evrei” prin fuga din Egipt, fie că evreii erau deja evrei, dar asta înseamnă că Moise egipteanul a găsit deja un teren prielnic (un monoteism) pentru învățăturile sale. Căci, dacă evreii ar fi fost politeiști și deschși de la bun început către religiile altor popoare, ce șansă ar fi avut, fiind și sclavi ai egiptenilor, să rămână „evrei” în vremea cât a durat sclavia lor? Freud răstălmăcește faptul că, în Egiptul civilizată, evreii au deprins politeismul, pe l-au practicat sporadic, și consideră că, de fapt, ei au învățat monoteismul. Nu înțelegem atunci de ce Freud, care pretinde că raționează „științific”, nu trage concluzia logică – date fiind premisele – că nu au existat nici un fel de evrei în Egipt, ci s-au numit așa niște sclavi egipteni, eventual de origine semită, care au fugit din Egipt și s-au stabilit în Canaan. Evident, Freud nu poate deriva o astfel de concluzie, pentru că ar trebui să explice apoi cum au reușit egiptenii convertiți de Moise să convingă o serie de triburi semite să treacă la monoteism și apoi să mai revendice și moștenirea lui Avraam.

⁸ Între altele ar fi și această observație: „transferarea totemului are loc de obicei prin moștenirea pe linie maternă și este posibil ca la origine nici să nu fi fost vorba de vreo moștenire pe linie paternă”, cf. *Ibidem*, p. 294.

⁹ *Ibidem*, p. 315, [sublinierea noastră].

Avraam, era idolatru și fabrica statuete dedicate cultului. Geniul lui Avraam și intuiția sa fundamentală privind existența unui singur dumnezeu l-au îndepărtat definitiv de religia familiei și de locurile natale¹¹. Reflecția la care predispune traseul lui Avraam este că, în despărțirea de totemism, funcționează încă tipul totemic al raportului dintre regulă și excepție. Cum spune Noica, în totemism, excepția anulează regula de manieră radicală și ireversibilă. Dar avem, în istoria lui Avraam, cazul unei excepții care anulează regula pentru a deveni ea însăși regulă. Acest lucru nu se întâmplă însă în virtutea schemei Unu-Multiplu și nici a unei alte scheme din cele descrise de Noica. Este vorba de o excepție care iese în afara tabloului lui Noica, relevând că există ceva mai fundamental decât schemele sale. Am putea spune că excepția lui Avraam funcționează în marginea culturii totemice (căreia Avraam i-a aparținut o vreme¹²), în sensul că ieșirea din totem nu se putea face decât prin modelul totemic. Drumul lui Avraam este fără întoarcere, dar găsim, în istoria sa, numeroase situații în care

funcționează reflexele culturii totemice laolaltă cu un tip nou de cultură. De pildă, în despărțirea lui Avraam de Lot avem, pe de o parte, imposibilitatea de a aduce sub aceeași regulă de conviețuire ceea ce ține de natura individuală (de excepție): „dacă tu apuci la stânga, eu voi apuca la dreapta; dacă tu apuci la dreapta, eu voi apuca la stânga”¹³, iar pe de altă parte posibilitatea oferită lui Lot de a alege sau stânga sau dreapta, ceea ce marchează ieșirea din totem (Avraam și Lot părăsiseră împreună „casa tatălui”; ei împărțeau aceeași credință, dar acum se despart ei înșiși pentru a deveni moștenitorii unor popoare diferite). Ruptura lui Avraam de totem este deci ruptura de totemism. Vecinătatea cu tipul totemic va fi însă mereu experimentată, atâta vreme cât monoteismul va rămâne religia unei familii sau a unei seminții. După câte ne dăm seama, despărțirea definitivă de tipul totemic al raportului între regulă și excepție se va face odată ce monoteismul va deveni o instituție, prin acele precepte care reglementează raportul omului cu aproapele său și care vor deveni, mai târziu în creștinism, porunca iubirii aproapelui. Într-o astfel de cultură, „frate” se va putea numi oricine împărtășește aceeași credință. Într-un anumit sens, tipul de cultură pe care Noica îl numește „Unu și variația sa” este poate mai bine reprezentat de cultura arabomusulmană, întrucât, sub influența creștinismului, religia islamului a încetat să mai fie religia unei singure seminții. Ea reprezintă în chip mai lămurit ideea că „frate” este numit cel de aceeași Lege (ca în creștinism). Este vorba, însă, numai de *variația Unului*; ne-o dovedește faptul religia Islamului se practică în limba arabă: diferența intervine numai ca variație a Aceluiași.

Dar de ce vorbim, cu Noica, de variație a Unului și confirmare a regulii prin excepție, în cazul monotesimului? Vom

¹¹ Această despărțire este redată în Geneza 12.1. Nu aflăm, în cărțile *Vechiului Testament*, detaliile privind revelația lui Avraam și despărțirea de religia familiei. Acestea provin din textele tradițiilor iudaice (spre exemplu *Midraș*).

¹² În acest sens pasajul din *Geneza* 20.12 este esențial. Avraam se teme că va fi ucis din pricina frumuseții nevestei sale și declară peste tot că este sora lui. Consecința va fi că faraonul Egiptului ca și Abimelec, împăratul filistinilor, se vor îndrăgosti de ea și o vor lua de nevastă. Minunăția provine din faptul că acest gest făcut cu bună știință se înscrie probabil – este o simplă ipoteză pe care nu o putem dovedi – într-o practică de tip totemic, iar aceasta creează un conflict cu noua religie a lui Avraam. Dar Dumnezeu este gata să se răzbune pe cei care, fără să știe, luaseră de nevastă pe o femeie măritată, iar nu pe Avraam care ascunsese acest adevăr. De fapt, Avraam nu mințise, ci spusese adevărul pe jumătate: „Dealtfel este adevărat că este sora mea, fiica tatălui meu; numai că nu-i fiica mamei mele; și a ajuns să-mi fie nevastă”, îi spune el lui Abimelec.

¹³ Cf. *Geneza* 13.1.

înțelege mai bine aceasta revenind la istoria descrisă în *Vechiul Testament*. Numeroase locuri ne arată că, atunci când poporul evreu uita de „contractul” său cu Dumnezeu, făcea apel la divinitățile altor popoare¹⁴. O dată legea încălcată, „pedeapsa” nu întârzie să fie dată: destrămarea regatului, dărâ-marea Templului sau robia din Babilon sunt exemple în acest sens. Politeismul și idolatria, figuri ale Multiplului prin excelență, ne apar aici ca fiind violare a Legii, ca vacanță sau simplă uitare. Cu toate acestea, când privește întreaga comunitate, ieșirea din Unu nu durează, nu e ireversibilă și nu alterează figura lui. Astfel, când se închină la dumnezeii altor popoare (cum ne arată cărțile *Vechiului Testament*), Israel nu încearcă nici un fel de „împăcare” a contrariilor sub semnul sincretismului. Dacă ar fi făcut așa, probabil că ar fi dispărut ca popor; este evident că traseul excepțional al vechii culturi iudaice a constat tocmai în faptul că a lăsat întotdeauna loc pentru întoarcere. Probabil de aceea ne spune filosoful că, în acest tip de cultură, avem „variația Unului”; dacă excepția violează regula, ea rămâne încă în interiorul regulii și sfârșește mereu întorcându-se la ea. Ne gândim că reînvierea limbii ebraice ne arată mai clar modul în care o cultură se întoarce „acasă”. Ceea ce este caracteristic tipului de cultură modelat de religia monoteistă („Unu și variația sa” sau „excepția care confirmă regula”) este faptul că desprinderea de regula Unului nu este o ireversibilă „ieșire din casa tatălui”, cum era în cazul lui Avraam (care nu se mai întoarce), ci este o ieșire însoțită de promisiunea întoarcerii (de exemplu, întoarcerea lui Israel în țara strămoșilor). În cultura clădită pe modelul „Unu și variația sa” ieșirea din Lege pare să fie prețul plătit pentru descoperirea transcendenței lui Dumnezeu, și aceasta în dublu sens: pe de o parte, sarcina asumată

este adesea percepută ca fiind prea grea, pe de altă parte, tocmai în asta constă destinul excepțional al „luptei” cu și pentru transcendență (*Geneza* 32.28).

Este, din punctul nostru de vedere, o mare lipsă a eseului lui Noica, faptul că nu a încercat o analiză detaliată a tipurilor de cultură pe care le-a numit. Autorul s-a rezumat numai la a enunța criteriul care i-a permis să trateze despre supremația modelului european. El nu a mai arătat că relația omului cu sacralul reprezintă matricea în care s-au format regulile oricărei culturi, fiind interesat numai de ideea că raportul omului cu zeii propriei culturi ține de o schemă profundă, ce poate fi verificată în toate sferile de activitate. Or, distincția dintre mai multe sfere de activitate spirituală (religie, politică, morală, filosofie, agricultură) nici nu era cunoscută omului de demult. Ea este posterioară fenomenului pe care unii filosofi l-au numit „moartea lui Dumnezeu”. Prin urmare, dacă Noica vorbește despre un tip de raport între regulă și excepție care să dea seama de toate aspectele unei culturi, el acordă acestui tip de raport o semnificație transcendentă, întrucât raportul dintre Unu și Multiplu are, pentru el, valoarea unei scheme transcendentale¹⁵. Vom vedea că „transcendentalul” cu pricina nu este într-un tot de factură kantiană, fiind afectat de istoricitate. Când vorbește despre „zeii” unei culturi, Noica are în vedere echivalența lor cu „conceptele empirice”; pentru realitatea de sub ele, conceptele funcționează ca reguli. Dar regulile stau sub principii; dacă „zeii unei culturi” pot fi

¹⁴ Nu a scăpat de această atracție nici regele Solomon, cf. *Cartea Regilor*, I, 11.3.

¹⁵ Mai clar, Noica transformă într-o problemă transcendentă ceea ce, în viața culturilor – cel puțin în culturile monoteiste – este experiență a transcendenței. Este, aceasta, o manieră de a proclama „moartea lui Dumnezeu”, adică apartenența la modernitatea cea mai proastă, cea care înțelege viața culturilor vechi prin categoriile sale alienante (în sensul „distanței alienante” a lui Gadamer).

modificați, iar principiile ce stau la baza ei rămân stabile, atunci „zeii” nu reprezintă decât materia care umple cadrul formal, structura pe care s-a clădit cultura respectivă. Noica își propune, în fond, să analizeze acest model formal. Graba pentru formă și structură îl împiedică să vadă mai clar un aspect fundamental al tipului de cultură pe care îl numește „Unul și variația sa” (regula confirmată de excepție). Și anume, ceea ce stă să definească cultura vechiului monoteism este faptul că, în raport cu totemismul, panteismul ori politeismul diverselor neamuri și seminții, monoteismul reprezintă o excepție. Nu întâmplător am amintit, mai sus, că Avraam a „ieșit din casa tatălui său”. Ideea „poporului ales”, care a fost asociată culturii iudaice, poate părea un simplu detaliu „anecdotic”. Dar, fără acest detaliu, schema lui Noica e lipsită de elementul care o vitalizează: *numai în marginea unei excepții putem spune că excepția confirmă regula*. Excepția confirmă excepția. Chiar ilustrațiile lui Noica pentru această rubrică a tabloului ne îndreptățesc să afirmăm aceasta: „Gramaticienii sunt poate cei dintâi care să fi vorbit despre reguli morfologice sau de sintaxă ce lasă loc unei excepții neîncadrabile”¹⁶; dar, în același timp, „fiecare limbă reprezintă o excepție față de lege, față de logosul unic”¹⁷. Cu alte cuvinte, afirmația că „excepția confirmă regula” nu poate numi o structură istorică decât pentru acel tip de cultură care se definește ea însăși ca excepție. O dovedesc, în egală măsură celelalte exemple ale lui Noica: libertatea și legea morală ori comunicarea umană sunt ele însele excepții în raport cu regularitatea naturii, încât se va dovedi că excepțiile care se desprind din ele le confirmă și le sporesc valoarea. Cât despre exemplul divinității care „își ia câteodată libertatea de a face derogări de la

buna întocmire a lumii, spre a vădi mai bine care este ordinea cea dreaptă” – despre așa ceva nu se poate vorbi decât în marginea religiei monoteiste. Căci, numai acolo unde zeii unei culturi sunt „Unu” – iar aceasta este o excepție pentru culturile tradiționale – trebuie acel „Unu” să dea seamă, în conștiința omului, și de bine și de rău.

Vedem așadar cum răsturnarea ordinii tabloului, cu generalul la urmă, ne permite, pe de o parte, să justificăm mai bine anumite elemente din tipologia lui Noica, iar, pe de altă parte, să slăbim valabilitatea ipotezei sale de lucru. Chestiunea ni se pare importantă în contextul în care, pentru culturile vechi, religiosul ocupă întreaga sferă a spiritualului. Corespondența dintre schemele abstracte ale lui Noica și viața spirituală autentică („lumea vieții”) se cere dovedită și justificată. În cazul analizat de noi s-a văzut că simpla abstragere a unei structuri ce ar sta să dea seama de viața unei culturi nu reprezintă o operație pertinentă dacă nu sunt puse în lumină condițiile în care această structură a devenit operațională. Și anume, în vechiul monoteism (ce funcționează pe principiul că excepția confirmă regula) această „structură” nu are valoare decât dacă este conjugată cu supoziția că un destin excepțional a fost hărăzit comunității, aceasta raportându-se la sine ca la „poporul ales”. Elementul formal căutat de Noica își păstrează valabilitatea numai dacă se interpretează respectiva cultură, în întregul ei, ca excepție ce confirmă o regulă de o generalitate mai mare¹⁸. Dar, atunci, chestiunea

¹⁶ *Modelul cultural...*, p. 14.

¹⁷ *Ibidem*, p. 24.

¹⁸ Potrivit primei cărți vetero-testamentare, omenirea se află de la (bun) început în starea de cădere; ea a uitat de Lege și numai faptele unor bărbați excepționali precum Noe, Avraam sau, mai târziu, Moise și profeții au permis păstrarea legăturii cu Dumnezeu. Aceste excepții vin să confirme regula (că omenirea este decăzută) și chiar pe ele s-a întemeiat cultura vechiului monoteism. Prin urmare, se poate afirma că, dacă

trebuie gândită ca atare în raport cu toate culturile și nu numai în raport cu una singură. Principiul „excepția confirmă regula” poate exista în toate culturile, în măsura în care orice cultură se hrănește din iluzia caracterului său excepțional. Putem fi de acord că această reprezentare nu a fost niciodată solicitată în egală intensitate și că, în culturile monoteiste, ideea destinului excepțional a devenit dominantă, dar, atunci trebuie să se arate cum anume elementul formal s-a constituit istoricește plecând de la un „sentiment”.

*

Evident, modelul vechii culturi monoteiste nu ne-a interesat aici pentru el însuși, ci pentru ceea ce s-a numit „cultură europeană”. Se consideră în general, nu fără o anumită dreptate, că Europa este rezultanta istorică a întâlnirii dintre civilizația iudeo-creștină și cea greco-romană, la care s-a adăugat elementul germanic¹⁹. Ar rezulta de aici că geneza culturii europene a avut loc în două etape, corespunzând celor două „sinteze” care au condus la fenomenul european. Acest tip de abordare nu poate să nu țină cont de conținuturi și de ceea ce constituie „materia” acestor culturi. Credința, Rațiunea și Voința ar reprezenta atunci, în cadrul modelului european, facultățile disparate pe care s-a putut clădi un spirit nou, fiecare dintre ele fiind contribuția unor geografii mentale diferite. Noica nu agreează acest tip de abordare, pentru că, din punctul lui de vedere, „există unități care strâng laolaltă un divers, iar pe de altă parte există unități care se diversifică ele însele. (...) Iar în timp ce unitatea de sinteză este una de concentrare,

vechiul monoteism funcționează pe principiul „excepția confirmă regula”, aceasta se întâmplă pentru că este el însuși o excepție (care confirmă o regulă de o generalitate mai mare).

¹⁹ A se vedea în acest sens cartea lui Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom, Iași, 1999.

unitatea sintetică este una de expansiune”²⁰. Unitatea sintetică este de tip kantian, spune Noica, și de ea trebuie să ținem cont atunci când abordăm chestiunea modelului cultural european. Nu adunarea laolaltă a celor trei elemente pe care le-am numit aici *Credința*, *Rațiunea* și *Voința* trebuie să ne ghideze analiza, ci, dimpotrivă, diversificarea Unului după modelul „Unu-Multiplu”. Noica crede că începutul culturii europene trebuie situat în secolul al III-lea al erei noastre, în anul 325, când a avut loc conciliul de la Niceea. Este o dată mult prea exactă pentru un fenomen atât de complex, dar ea îi permite autorului să afirme două lucruri ce i se par importante. Primul ar fi că Europa se naște printr-o ruptură, iar al doilea că nu se poate să nu ținem cont de contribuția Bizanțului la constituirea culturii europene. Motivul cel mai important pentru care, după Noica, trebuie să revizuiem conceptul de Europa, este faptul că, în Bizanț, „timp de 450 de ani, întregi mase de oameni anonimi (și nu numai spiritele conducătoare) s-au bătut pentru idei”. După cât înțelegem, cultura greacă nu ar fi putut să conducă la vărsarea de sânge pentru idei, din pricina faptului că ea a stat de la bun început sub semnul pluralității. Ceea ce ne interesează aici este dacă, din perspectivă strict formală, putem vorbi de geneza tipului „Unu Multiplu” plecând de la schemele „variația Unului”, respectiv „Unu și Multiplu”. Nu încercăm să transferăm operațiile care se referă la conținuturi – de pildă sinteza culturilor – în domeniul raportului dintre forme; o astfel de întreprindere ar fi lipsită de sens. Ne întrebăm numai dacă, înlocuind un tip de abordare cu altul, și anume perspectiva „dialectică” sau „hermeneutică” cu cea formală, putem găsi un număr de operații prin care să se obțină schema culturii europene plecând de la schemele atribuite de Noica culturilor greacă și iudaică.

²⁰ *Modelul cultural...*, pp. 53-54.

Judecând corect, răspunsul ar trebui să fie negativ. Orice operație prin care schemele s-ar obține unele din altele ar transforma formele în simple conținuturi, iar discontinuitatea în continuitate. Nu întâmplător vorbește Noica de „ruptură”. Abordarea formală are ca presupozitie chiar ideea că, de la o schemă la alta, nu există continuitate, iar formele nu se obțin unele din altele precum conținuturile. Ele sunt *primitive*. Ideile pot circula, pot fi împrumutate, se pot transforma unele în altele, chiar și după metafora fructului și a seminței, dar structura pe care s-a construit o cultură – un tip de cultură – ar trebui să rămână ireductibilă. Plecând de la astfel de supozitii se întreabă filosoful român în ce condiții este posibil ceva precum cultura occidentală, gășind răspunsul în acea modalitate de combinare a Unului cu Multiplul, care face „cultura noastră să fie una a întruchipării legii în caz”.

Cum era de așteptat, schema unității sintetice este cel mai bine pusă în valoare de teologia creștină care concepe ființa divină ca pe *Unu Treime*. Noica vorbește despre structură și formă, dar nu poate dezvolta această idee fără a se referi explicit la „mitologia europeană”; creștinismul se întemeiază pe ideea unei unități ce se diversifică și se manifestă istoric. În acest sens, credem că putem vorbi despre existența, la Noica, a unui transcendental care nu poate fi kantian, pentru că este istoric, și care nu este nici hegelian, pentru că e asociat cu ideea de discontinuitate. Specificul acestui transcendental ține mai degrabă de ceea ce seamănă cu o arheologie. În cele ce urmează vom aminti câteva dintre elementele care, după Michel Foucault, definesc o arheologie și vom căuta să identificăm prezența acestor elemente la Noica. Totodată, vom schița o paralelă între arheologia foucauldiană și căutarea noiciană a unui model cultural european, plecând de la constatarea că ambii autori

fragmentează istoria culturii occidentale. Iată datele esențiale prin care poate fi identificată o arheologie, adică o metodă de analiză care nu este „nici istorie, nici epistemologie”:

a) Este vorba despre un demers opus, ca metodă, istoriei tradiționale a ideilor, prin promovarea conceptelor discontinuității. Foucault fragmentează cultura europeană în mai multe intervale pe care nu le mai numește „etape”, întrucât le tratează în ele însele și nu în raport cu altceva. Cum spunea autorul francez, discursul fiecărei epoci trebuie văzut ca „monument” și nu ca „document”;

b) Intervalele obținute prin segmentarea „corpusului” de discursuri au o identitate proprie, fiind guvernate epistemic de anumite „structuri istorice” (ele sunt numite de Foucault episteme) care formează un soi de *a priori istoric*;

c) Arheologia caută astfel să delimiteze condiții de posibilitate pentru diversele blocuri discursive ale unei „epoci”; ea are o funcție pe care o putem numi „transcendentală”, cu condiția să înțelegem că e vorba de o specie de transcendental istoric;

d) În raport cu acest *a priori* sau structură, conținuturile unei culturi (idei, credințe, practici, relații) sunt ceva material sau „accidental”.

Dintre aspectele enumerate mai sus, cel mai important ni se pare cel privitor la deosebirea mai multor momente ale culturii occidentale. În mod obișnuit, istoriografia culturală deosebește câteva „etape” ale culturii occidentale: evul mediu, renașterea, *âge classique* (la Foucault) sau modernitatea timpurie, luminile, romantismul și modernitatea târzie. Stabilirea etapelor diferă de la un autor la altul, dar majoritatea istoricilor culturii admit că, spre exemplu, între Toma, Ficino, Descartes, Kant, Hegel și Nietzsche – pentru a aminti aici numai filosofii cei mai reprezentativi –

există un număr de deosebiri care nu se explică numai prin individualitatea și personalitatea fiecăruia, ci și prin „stilul”, amprenta sau tipul de probleme ce caracterizează o anumită epocă. Dacă istoria tradițională căuta să definească individualitatea unei epoci prin ideile pe care le vehiculează (de exemplu: problema universalităților în evul mediu, a omului în renaștere, a surselor cunoașterii în prima modernitate, a emancipării omului în lumini, a creației și a istoriei în romantism, a răsturnării valorilor în modernitatea târzie), pentru arheolog, deosebirile trebuie căutate în regulile după care au fost compuse discursurile unei anumite epoci. La Foucault, încercarea de a da o „etnologie a societății occidentale” nu identifică nici un cadru formal care să ne permită să distingem cultura occidentală de alte tipuri de cultură. Preocupat fiind de „ceea ce se întâmplă astăzi”, în buna tradiție deschisă de Kant în *Was ist Aufklärung?*, Foucault mizează pe faptul că Europa a fost exportată peste tot în lume. Ceea ce nu funcționează sub eticheta ei reprezintă o disfuncție, o patologie sau cel mult o ficțiune, cum ne arată paginile despre minunata clasificare a animalelor, preluată din Borges și atribuită de acesta unei fantastice „Enciclopedii chineze”²¹. Nu putem ignora, însă, că „ceea ce se întâmplă azi” privește într-o bună măsură chestiunea „ciocnirii civilizațiilor”; prin urmare, nu ar fi fost lipsit de interes să se treacă în revistă (așa cum face Noica), „schemele” pe care s-au clădit diferitele culturi ale umanității. Delimitarea epistemelor culturii occidentale se făcea, la Foucault, fără să se poată preciza ce anume le făcea să stea *împreună în disjunctie*, ce anume rămânea identic între diferitele rupturi, așa încât să putem spune că renașterea și postmodernitatea aparțin în aceeași măsură Occidentului, văzut ca

topos cultural și nu ca simplă arie geografică. Dacă Noica nu ratează acest lucru, este probabil pentru că el încearcă să lărgescă sfera conceptului de Occident și să împingă mult înapoi începuturile culturii europene, astfel încât să cuprindă și „bătăliile pentru idei” ale Bizanțului. Observăm astfel că exercițiul lui Noica urmărește întâi o dimensiune spațială, apoi o alta temporală. Tabloul variațiilor raportului dintre Unu și Multiplu acoperă, cu rubricile sale, componenta spațială, întrucât desfășoară o ordine sincronică, în care totemismul ar fi simultan cu cea „din urmă” schemă, corespunzătoare culturii europene. Caracterul primitiv (axiomatic) al fiecăreia dintre variantele raportului Unu-Multiplu constituie, astfel, un fel de *sintaxă*. Folosim acest termen în loc de „structură”, „formă” sau „a priori” pentru că Noica vorbește despre o „gramatică a culturii”.

Această gramatică ar cuprinde, în afară de „sintaxa” amintită, și o morfologie, Noica având în vedere „un alt înțeles pentru morfologia culturilor”. Astfel, dacă tabloul raporturilor dintre regulă și excepție transformă ordinea succesivă (hegeliană) în ordine simultană – lucru ce pare just atâta vreme cât, vedem, spiritul occidental nu a încheiat lucrarea de prefacere și consumare a celorlalte forme de spirit –, noua morfologie trece din registrul spațialității (cum era cazul la Spengler, Frobenius sau Blaga) în acela al temporalității. Noica chiar insistă asupra statutului metodologic al morfologiei, arătând că ea compensează două neajunsuri ale celei vechi. Primul dintre ele ar fi înghețarea formelor într-un simbol spațial, iar al doilea, fărâmițarea „realului istoric”. Culturile ar fi astfel concepute ca „insulare”, iar interesul noii filosofii a istoriei ar fi chiar trecerea „de la insulă și arhipelag la continentul istoric”, încât să putem găsi ceva universal, un universal istoric, în diversitatea culturilor. Noica încearcă să depășească o metaforă

²¹ Cf. „Introducere” la *Cuvintele și lucrurile* (Michel Foucault. *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966).

geografică – cea care situa culturile în afara timpului (utopiile au loc pe insule și sunt atemporale, observă el) – printr-o metaforă geo-istorică; expresia „continent istoric”, dacă nu este cumva paradoxală, schițează o posibilă unificare a registrului spațial cu cel temporal. Noțiunea de „câmp”, preluată din științele naturii, chiar i se pare o alegere fericită. Atracția sau complexul lui Noica față de fizică și matematică îl conduc la o aplicație foarte discutabilă și stângace a conceptelor fizicii la filosofia culturii, dar lăsăm acest lucru la o parte – în definitiv este mai degrabă o problemă de stil – pentru a atrage atenția asupra unui aspect mai puțin evident.

*

Am arătat mai sus că tabloul raporturilor dintre regulă și excepție ne arată că orice tipologie presupune o topologie. Cele cinci scheme sunt tot atâtea locuri comune, iar asta le poate face să împărtășească neajunsurile cu vechea morfologie a culturii. Pare firesc, deci, ca Noica să încerce a depăși, odată cu vechea morfologie, și propria sa topică, căutând să unifice într-un „continent” cele cinci arhipelaguri. Pentru aceasta, el are nevoie de un element comun, cu alte cuvinte, de ceva care să le fie, dintr-un anumit punct de vedere, anterior precum un dat originar. Cum să căutăm acest dat originar și, mai ales, cum să identificăm legătura lui cu schemele amintite? Noica nu se oprește deloc asupra acestui aspect, dar nu-l putem bănuși că ar fi procedat întru totul „rapsodic”. Se pune atunci problema de a reface raționamentul pe care l-a urmat fără să-l desfășoare. Iată despre ce este vorba. Ceea ce precede diversele ipostaze ale raportului dintre regulă și excepție este fie raportul însuși, în generalitatea lui goală, fie faptul că există ceva care face posibilă tematizarea lui. Dacă admitem că avem cinci soluții la problema raportului dintre Unu și Multiplu, atunci

ceea ce precede diversele soluții este fie problema însăși, fie contextul (sau mediul) în care (prin care) problema este pusă. Funcționează aici, în toate aspectele, analogia culturii cu limba: ceea ce este *mai originar* decât diferitele gramatici ale limbilor este, pe de o parte, faptul că există vorbire în genere și, pe de altă parte, că există ideea de *normă* pentru vorbirea în genere. Astfel, „gramatica culturilor” la care visează Noica ar avea drept sintaxă raportul generic dintre Unu și Multiplu sau dintre regulă și excepție. Dar această sintaxă are nevoie, oricum, de o morfologie pe care să o in-formeze. Este de acum evident că noua morfologie a culturii, despre care vorbește filosoful de la Păltiniș, este o transpunere, la scara întregii culturi, a morfologiei vorbirii. La nivelul cel mai general, noua morfologie nu ar face decât să atribuie diferitelor aspecte ale culturilor o serie de caracteristici ce ar corespunde comportamentului analog al părților vorbirii: „substantiv, adjectiv, adverb, pronume, conjuncție, prepoziție, cu verbul peste tot activ în lumea coruptibilului și a prefacerii, inclusiv în lumea gândului, vor putea constitui ipostazele celui din urmă, depășind statutul lor de simple părți de cuvânt”²².

Ideea de a lua ca model, în analiza culturii, structurile limbajului nu este o noutate noiciană. Este binecunoscută încercarea structuraliștilor francezi de a aplica, la studiile culturale, principiile și conceptele lingvisticii structurale. Lévi-Strauss, de pildă, a fost cel dintâi care a considerat că principiile schimbului de cuvinte (ale comunicării verbale) pot fi extinse la orice tip de schimb, precum schimbul de bunuri sau schimbul de femei din culturile primitive. Ceea ce caracteriza întreprinderea structuralistă era formalismul ei absolut, în sensul că nu făcea nicăieri loc limbajului sub aspect semantic. O afirmație precum

²² *Modelul cultural...*, p. 91.

cea a lui Noica, referitoare la „așezările de sine ale gândului” nu și-ar avea rostul într-o abordare structurală. Evident, filosoful român optează pentru o perspectivă inactuală, considerând că există în limbaj și, prin urmare în cultură, ceva reminiscent care ne obligă să abordăm problema limbajului și a culturii la nivelul gândului, al conținuturilor semantice. Există, în întreprinderea lui Noica, un punct de vedere neo-aristotelic, cum ne dovedește teoria sa categorială a limbajului și a ființei. În concepția sa, cultura nu reprezintă altceva decât relația omului cu ființa, tradusă cu ajutorul limbajului. Potrivit acestei viziuni, practicile care compun o cultură au un corelat semantic în „așezările gândului”. De aceea găsim, în prezentarea ideii de model cultural, două momente: unul privește relația omului cu ființa, întruchipată în cele cinci tipuri de raport între Unu și Multiplu, iar celălalt scoate la iveală posibilitățile limbajului de a reda, dar și de a modela gândirea ființei. Iată de ce regăsim aici figura cercului ontologic, descrisă de Noica în altă parte. Limbajul traduce relația omului cu ființa în aceeași măsură în care modelează această relație. Ceea ce înțelege Noica prin „modelul cultural european” ar fi, deci, laolaltă, un raport cu ființa în forma Unu Multiplu, apoi o morfologie culturală în care „fiecare formă poate fi un fel de așezare a întregului logos”²³. Rezultă de aici și posibilitatea de a extinde la scara întregii culturi rezultatele obținute în analiza culturii europene: „dacă toate interpretările acestea vor avea sens pentru cultura europeană (...) atunci ele ar trebui să aibă sens și pentru cultura în genere, ca și pentru alte culturi sau configurații culturale încă vii istoricește”²⁴.

Chestiunea este destul de discutabilă. Nu înțelegem de unde scoate Noica această concluzie; nu vorbim de valabilitatea tezei

sale, ci de valabilitatea raționamentului. În virtutea cărei asumptii se poate trece de la morfologia culturii europene la morfologia celorlalte culturi și a culturii în genere? Pentru a nu face o nedreptate autorului, am putea presupune că ceea ce e refutabil aici e numai formula de exprimare: nu e vorba de a extinde morfologia culturii europene la alte culturi, în virtutea expansiunii sale prin unitatea sintetică, ci de a concluziona că există și pentru celelalte tipuri de cultură *câte o* morfologie, așa cum există una pentru cultura europeană. Iar această morfologie ar corespunde unei anumite configurații lingvistice. Nu vom încerca să analizăm mai departe această posibilitate; semnalăm numai că, așa cum s-a văzut în cazul *Sentimentului românesc al ființei*, derivarea unui tip specific de raport cu ființa, plecând de la datele lingvistice, nu duce – pur și simplu – nicăieri, nici măcar dacă se ține cont de universalitatea gândului. Presupoziția universalității gândului, o dată admisă, ar trebui să devină indiferentă în raport cu diversitatea configurațiilor culturale; valoarea sa euristică este nulă. Ea devine importantă numai atunci când s-ar lua în discuție demnitatea altor culturi, adică posibilitatea de a admite că greul și barbarul, Același și Altul, au acces egal și echidistant la ființă. Ea ar funcționa atunci în sens umanist, înțelegând prin aceasta umanismul *Tropicelor triste*, din perspectiva căruia Kant și Nambikwara ar sta sub același acoperiș, în „casa ființei” (ca să reluăm o expresie a lui Heidegger). Dar acesta nu e deloc umanismul lui Noica pentru care universalitatea gândului este numai europeană (cel mult greacă)²⁵. Nambikwara nu accede la universal decât

²³ *Ibidem*

²⁴ *Ibidem*

²⁵ Ne sprijinim pe spusa lui Noica după care „culturile de tip totemic, cu Unu și repetiția sa; cele de tip monoteist, cu Unu și variația sa; precum și cel de tip panteist, cu Unu în Multiplu, nu pun în joc până la capăt rațiunea”, cf. *Ibidem*, p. 50 [sublinierea autorului].

însușindu-și categoriile gândirii europene. Iar în acest caz „demnitatea Europei”²⁶ constă în aceea că numai cultura europeană poate să ofere gândului o consistență universală. Rămâne, deci, că afirmația lui Noica nu poate fi situată nicăieri; ea arată că autorul pendulează între o concepție apropiată de antropologie (structurală sau nu) și o concepție europocentristă conform căreia demnitatea este sinonimă cu universalitatea. Aceasta din urmă nu mai este însă caracteristică tuturor formelor de raport cu ființa (Unu-Multiplu), ci numai aceleia care a făcut posibilă apariția Rațiunii și a culturii *depline*.

Ne vom limita aici numai la acele considerații ale lui Noica care privesc strict modelul european. Din cele spuse mai sus putem înțelege că filosoful român definește acest model pe baza combinației dintre un tip de morfologie gramaticală (caracteristică grupului de limbi indo-europene) și o gândire a ființei, modelată de raportul Unu-Multiplu. Astfel, fiecare etapă din istoria culturală a Europei corespunde unei părți de vorbire: substantivul primează în Evul Mediu, adjectivul în Renaștere, adverbul în modernitatea clasică și barocă, pronumele în modernitatea luministă și romantică, conjuncția în modernitatea târzie și actuală. Suntem în așteptarea unei epoci a prepoziției care, s-ar zice, ar putea schimba raportul conjuncțional dintre oameni și lucruri. Nu detaliem argumentele care susțin, la Noica, această imagine a culturii europene, dar se impun unele observații.

Prima se referă la faptul că, dintre părțile de vorbire enumerate de Noica, lipsește verbul. Autorul explică aceasta prin ideea că verbul este „peste tot activ în lumea coruptibilului”. Analogia culturii cu limba funcționează până foarte departe:

cultura este precum fraza gramaticală²⁷, întrucât ea nici nu există fără verb, adică fără ceva care să țină locul predicatului. Celelalte părți de vorbire își vor găsi locul în „frază” și vor căpăta întâietate după o alchimie diferită de la o rostire (epocă) la alta. Ca relație a omului cu ființa, cultura nu ar putea fi concepută în nici un moment al ei fără contribuția verbului; raportul cu ființa implică temporalitatea ca pe o condiție fundamentală. Dar aceasta înseamnă, de fapt, că Noica asumă ca fiind originară modalitatea categorială și predicativă a ființei, în speță logocentrismul european. Nimic nu mai împiedică, de acum, corelarea acestei asumptii cu supoziția că cea mai „adevărată” formă de cultură este aceea care ajunge să le domine pe toate celelalte, impunându-și valorile prin luptă. Universalitatea este originară numai în măsura în care este originară lupta pentru venirea la universal; ea este o universalitate „câștigată” prin gigantomanie²⁸.

A doua observație se referă la una dintre consecințele prezenței „peste tot” a verbului, și anume la desfășurarea raportului cu ființa (adică a culturii) în modalitatea istoriei. Ne-am fi așteptat ca Noica să insiste mai mult, la nivelul morfologiei, pe ideea discontinuității cu care opera în domeniul „sintaxei”. Surprinde, la Noica, faptul că nu pare dispus să asume și să riște nimic, iar aici trebuie să dăm dreptate, într-un fel, Alexandrei Laignel-Lavastine²⁹.

²⁷ Ne convinge de asta cele spuse de Noica despre substantiv: „acesta din urmă, [a] devenit *subiect* în fraza și în contextul istoriei”. Cf. *Modelul cultural...*, p. 101.

²⁸ Asupra acestui aspect ne atrage atenția în special Emmanuel Lévinas, în *Totalitate și infinit*, unde ne spune că filosofia lui Hegel – cea atașată de survenirea universalului în devenirea istorică – reprezintă, în cultura occidentală, un model al războiului.

²⁹ În legătură cu locurile (destul de numeroase) în care nu-i dăm dreptate autoarei europene, a se vedea alte studii ale noastre, de exemplu *Idiomatic*

²⁶ *De dignitate Europae* a fost primul titlu al cărții lui Noica, la Editura Kriterion, București, 1988.

Autoarea amintită și-a dat multă osteneală pentru a scoate la lumină spiritul de colaboraționist și lipsa de curaj politic ale lui Noica. Noi ne referim aici numai la evitarea riscului pe linie strict teoretică. Probabil că tocmai neasumarea vreunui risc a făcut din filosoful de la Păltiniș un autor destul de contestat; Noica nu a forțat prin nimic ușa marii filosofii; a înțeles totul, nu a negat nimic și, atunci când totuși a făcut-o, a rămas prizonierul unei poziții tradiționaliste și conservatoare. El nici nu a făcut descoperiri importante și nici nu a avut capacitatea de a sesiza descoperiri importante. Avem, în paginile despre modelul cultural european, un exemplu perfect a lipsei sale de curaj teoretic. Am văzut că, pentru a situa începuturile culturii europene, filosoful român asuma ideea unei rupturi esențiale. Între modelul european și configurațiile culturale care îl preced, există ruptură tot așa cum există hiatus între esențe. Mai departe, deși descrie morfologia culturală europeană în termenii discontinuității, Noica nu asumă până la capăt consecințele discontinuității. „În această lume halucinantă a chintesențelor sau esențelor, ca și pe planul vicțiilor [...] Pe câmpul de bătălie de la Azincourt, în nordul Franței, ia sfârșit era substantivului”³⁰. În gramatica culturii europene adjectivul venea, spre sfârșitul Evului Mediu, să grăbească extincția substantivului”³¹. „Cu Montaigne, își face intrarea în cultura europeană pronumele la persoana întâi singular. Era o noutate”³². În ciuda faptului că ideea discontinuității se

impune aproape de la sine, autorul nu încetează să vorbească de „curgere” și de „petrecerea culturii europene”; el concepe mersul culturii europene în mai multe „zile”, după modelul biblic: o „zi” europeană durează o sută de ani. Am arătat mai sus că, spre deosebire de epistemele lui Foucault, „zilele” acestea seculare sunt înșirate într-o unică mișcare de revoluție. Întrebarea care se pune, atunci, este dacă putem să îi atribuim lui Noica proiectul unei arheologii, cum am sugerat mai sus. În această privință, avizul nostru este, totuși, favorabil, deoarece încercarea filosofului român răspunde în bună măsură trăsăturilor pe care le-am atribuit mai sus arheologiei foucauldienne. Și anume, în ciuda faptului că Noica rămâne atașat de concepțiile istoriei tradiționale a culturii, el promovează, totuși, în câteva aspecte, postulatul discontinuității. Mai întâi, prin ideea că Europa a luat naștere printr-o ruptură de civilizația antică și că nu există trecere curgătoare de la una la alta, apoi prin segmentarea istoriei culturii europene cu ajutorul conceptelor morfologiei gramaticale. Afirmatia cu privire la curgerea istoriei, deși aparține unei concepții continuiste, nu presupune și consumarea uniformă a istoriei. Am avea, la Noica, nu o discontinuitate radicală, ca la Foucault, ci o discontinuitate mai moale, ce nu elimină întru totul ideea de continuitate³³. Ceea ce ni se pare important aici este faptul că segmentele obținute prin decuparea culturii europene au identitate proprie și sunt guvernate de reguli exclusive. Aceste reguli

și universal. *Perspective ideologice asupra limbajului*, in: Ștefan Afloroaei coord., „Interpretare și ideologie”, Editura Fundației Axis, Iași, 2002, precum și *Discurs filosofic și figuri ale Străinului*, in: Ștefan Afloroaei, Corneliu Bîlbă, George Bondor, „Locul metafizic al Străinului”, Editura Fundației Academice Axis, Iași, 2003.

³⁰ *Modelul cultural...*, p. 100.

³¹ *Ibidem*, p. 102.

³² *Ibidem*, p. 137.

³³ De altfel, de o discontinuitate radicală, perfectă, nici nu poate fi vorba în istoria culturii și nici la Foucault (oricât și-ar dori-o autorul francez). Aceasta pentru că, oricât am vorbi de ruptură, până la urmă tot așezăm fragmentele de istorie într-un șir continuu. A nu face acest lucru ar presupune că ordinea lor este absolut aleatoare, sau că nu există nici o ordine. Dar așa ceva e imposibil. Ar însemna să putem susține, de pildă, că este indiferentă anterioritatea *Discursului despre metodă* în raport cu *Critica rațiunii pure*.

au, în același timp, un caracter transcendent și unul istoric, iar în raport cu ele, „gândurile” unei culturi apar ca fiind accidentale; numai universalitatea lor e necesară (paradox inevitabil). Ca urmare a acestui fapt, *descrierea* modelului cultural european seamănă cu o arheologie.

În sfârșit, dar nu la urmă, analiza realizată de filosoful român deschide, ca orice arheologie, o perspectivă genealogică. Înțelegem prin asta preocuparea arheologului pentru „ceea ce se întâmplă azi”³⁴. De aceea, nu e lipsit de interes faptul că descrierea epocilor trecute ca „așezări ale gândului” ori ca „episteme” lasă loc pentru anunțarea unei epoci următoare, căreia timpul nostru începe să-i schițeze conturul. „Moartea omului” la Foucault ori „ceasul prepoziției” la Noica sunt, într-un fel, posibile răspunsuri la întrebarea „ce se petece astăzi?”. Iar deschiderea genealogică de care vorbeam este și închidere, în măsura în care arheologul ascunde sub haina unei simple descrieri o „introducere la bunătatea timpului nostru”, ironică la Noica, cinică la Foucault. Dacă cei doi arheologi ai culturii occidentale nu s-ar fi înscris în registrul apolinicului, respectiv al dionisiacului – asumând astfel, la nivelul metodei, ceea ce stătea numai în firea obiectului³⁵ – n-am fi schițat aici un fel de paralelă. Este prelungită, paralela, de faptul că (și) Noica are ceva de justificat. Pentru a înțelege acest lucru, ar trebui să ne reamintim de proiectul său din *Sentimentul românesc al ființei* sau din *Rostirea filosofică românească*. Încercarea filosofului român, în scrierile amintite, era să descopere

posibilitățile limbii și culturii române de a gândi ființa în chip universal și de a contribui, prin exercitarea lingvistică a sentimentului propriu [al ființei], la gândirea autentică a ființei (adică la cultura universală). Cu alte cuvinte, Noica proiecta să analizeze modul în care logos-ul universal se manifestă *întreg* în particularul limbilor, în speță în particularul limbii române. Am analizat în altă parte³⁶ miza ideologică pusă pe realizarea acestei sarcini, cât și întâmpinările sclipitoare, dar lipsite de „cunoaștere luciferică”, ale Alexandrei Laignel-Lavastine. Ne limităm aici la a semnala următorul aspect: în *Modelul cultural european* aflăm mai multe despre universalul pe care trebuia să-l gândească rostirea filosofică românească și cam ce fel de raport trebuie avut în vedere când se vorbește despre ridicarea părții la demnitatea întregului. După cum ne dăm seama, în ultima sa carte, Noica nu abordează o problemă nouă; el tratează despre același lucru pe care îl avea în vedere în scrierile din „ciclul românesc”, numai că răstoarnă perspectiva. Lucrurile sunt acum privite dinspre partea universalului, trebuind să se arate tipul de geografie formală pe care îl suscită mersul spiritului în lume, dezvoltarea unității sintetice. Odată ce a fost identificată gândirea universală a ființei cu modelul european, două sarcini stau în fața „arheologului”: să cuprindă sub umbra acestui model *topos*-ul culturii bizantine și pe *geniul locului* răsăritean, apoi să situeze *typos*-ul european în topica mai largă al posibilităților de a gândi ființa. Cu alte cuvinte, Noica are de stabilit dacă universalul *nostru* este universalul pur și simplu. Iar lucrul cel mai important, din punct de vedere al metodei, este că *Modelul cultural european* se înscrie în linia trasată în *Rostirea filosofică românească* și *Sentimentul românesc al ființei*: este vorba de a căuta, la scara vorbirii în genere, o serie de elemente

³⁴ Pentru Nietzsche sau Foucault aceasta era chiar preocuparea fundamentală. Cf. „La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est aujourd'hui”, în Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol I, Gallimard, 1994.

³⁵ Evident, este vorba despre ideile dezvoltate de Nietzsche în *Nașterea tragediei*, cu privire la dubla rădăcină, apolinică și dionisiacă, a culturii grecești și, prin reflex, a culturii europene.

³⁶ Cf. supra, nota 29.

care să permită ascensiunea de la *sentimentul ființei* către *structurile ființei*. Urcând această treaptă, sentimentul românesc și cel „paraguayen” (Cioran) se vor regăsi laolaltă în universalitatea modelului cultural european. Am arătat mai sus că, în abordarea noiciană a ideii de model cultural, există o serie de neajunsuri. Originea lor trebuie căutată în aceeași mișcare teoretică și metodologică care, în etapa premergătoare – cea a „sentimentului românesc”, îi aducea

lui Noica destule neazuri. Din acest loc, „arheologia” lui Noica a modelului cultural european se dovedește mult prea atașată de o „logică a lui Hermes” care ține întotdeauna partea întregului. Problema este că nu știm niciodată, la Noica, *dacă partea întregului este ținută prin parte sau prin întreg. Noica vrea să arate că universalul „nostru” este universalul în genere, dar nu-și pune întrebarea dacă universalul în genere este universalul „nostru”.*