

## COMPREHENSIVNE ȘI DEVENIRE. TIMPUL – FACTOR AL UNITĂȚII STILISTICE

MIHAI POPA

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

**Comprehension and becoming. Time – a factor of stylistic unity.** Is time a factor of stylistic unity, as Blaga describes it in *Orizont și stil* [Horizon and Style], a factor of stylistic cohesion, but more important than space? If we grant it with this role, as a factor that generates style, as in Blaga's conception, this factor must be placed into a pre-conceptual area of consciousness, i. e. that of the subconscious temporal horizons. Blaga uses metaphors to denominate them: fountain-time, waterfall-time, and river-time. In fact, not all that becomes has the chance to be on the right track, to persist. This is why within a culture – since here becoming validates its persistence through the *values* that are irreducible and cannot be reduced to elementary authorities, i. e. cannot be decomposed – duration refers to *one* of the paths, among the many that were tried out, which, if walked on, leads to creation, i. e. to a stylistic authentic one.

**Keywords:** time, becoming, style, culture, understanding, duration.

Ritmurile vieții și rostul acestora în reprezentarea naturii, fie că vorbim despre reprezentările artistice ori cele științifice, despre trăirile religioase sau despre cele etice, nu au încetat să ne surprindă, iar analogia dintre diferite moduri de simbolizare și reprezentare, care are loc la nivel intuitiv sau la nivelul intelectual, a dobândit elocvență în și prin intermediul limbajului. În interiorul limbajului se creează acele raporturi de analogie între eu și lume, inclusiv temporale, prin intermediul cărora exprimăm (prin gând sau reprezentare, prin *rostirea* ce reflectă rostul eului în lume<sup>1</sup>) o parte a realității sau întregul ei.

<sup>1</sup> În legătură cu semnificația rostirii ca logos ce se exprimă pe sine și se regăsește permanent în orizontul ființei, trebuie să avem în vedere *modulațiile* ființei care, la Noica, sunt puneri în rost a ființei cu lumea, tot atâtea încercări de prefigurare (reprezentare) a generalului care vin din partea individualului poetic sau al celui noetic, explicitate foarte sugestiv prin creația lui Eminescu și Brâncuși. Modalitățile ființei (a în-ființării, am spune) au loc în orizontul care închide și deschide un câmp ontologic, oferind ocazia, prin iscodiri și întrebări care dau la iveală situații și ipoteze, ca ființa să ni se înfățișeze, iar aceste instantanee se revelează prin moduri temporale (care sunt moduri ale cunoașterii sau formulări întrebătoare despre ființă în interiorul limbii și a sentimentului ființial românesc): „ființa ca un *n-a fost să fie*, ca un *era să fie*, ca un *va fi fiind*, ca *ar fi să fie*, *este să fie*, în fine ca *a fost să fie*” (capitolul al doilea, *Modulațiile românești ale ființei*, din Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Humanitas, 1996, p. 24–53).

De aceea, o mai deplină *adecvare* a gândului sau a reprezentărilor noastre despre lume se pre-figurează treptat, prin intermediul limbajului, ca tot atâtea încercări de a surprinde existența în raport cu sine. Pe acest parcurs, *forța exprimării* și puterea acesteia de a *rezona*, de a găsi acel *ritm* al comunicării, care se traduce prin înțelegere, rigoarea sau știința de a le găsi sau a le dobândi ține de puterea limbajului (plastic, poetic), ca și de puterea de a abstractiza. Vorbind despre rolul diferitelor limbaje și puterea lor de a exprima, „cu mai multă rigoare”, de a cunoaște, în final, realitatea, John Ruskin face comparație între limbajul plastic și cel poetic, arătând că, în marea artă, nu *modalitatea* reprezentării (plastice, poetice) este cea care oferă valoare și autenticitate limbajului sau expresiei, ci contează ceea ce este reprezentat, astfel că arta și limbajul au ca punct de intersecție obiectul reprezentării, care poate fi redat (și) prin analogie.

„Firește că limbajul se dobândește mai greu într-un caz decât în celălalt (în cazul pictorului spre deosebire de cel al poetului – n.m., M.P.) și are o mai mare putere de delectare a simțurilor, în timp ce se adresează intelectului; cu toate acestea însă, nu este nimic altceva decât un simplu limbaj, iar toate acele subtilități atât de specifice pictorului ca atare nu reprezintă decât ceea ce *ritmul, melodia, preciziunea și forța* (sublinierea îmi aparține, M.P.) reprezintă în cuvintele oratorului și ale poetului; necesare măreției lor, nu însă și dovada acesteia. Căci nu prin modalitatea reprezentării și a formulării, ci prin ceea ce este reprezentat sau formulat, trebuie să stabilim valoarea pictorului sau a scriitorului.”<sup>2</sup> Este, pe de altă parte, destul de greu, spune Ruskin, să tragi o linie de demarcație între limbaj și gândire, între ceea ce este simbol și expresie și conținutul simbolului, gândirea însăși (această constatare este valabilă atât în pictură, cât și în poezie, deoarece *stilul* și autenticitatea unei opere presupun și această *adecvare* a limbajului la conținut). Delimitarea aceasta ține de talentul sau geniul creatorului operei (Ruskin exemplifică în detaliu printr-un tablou al lui Sir Edwin Landseer (1802–1873), *Old Shepherd's Chief-mourner*, concluzionând, însă, că „nu este întotdeauna ușor să determini fie în pictură, fie în literatură, unde sfârșește domeniul limbajului și unde începe cel al gândirii. Multe cugetări sunt atât de dependente de limbajul în care apar înveșmântate, încât și-ar pierde jumătate din frumusețea lor dacă ar fi exprimate într-alt chip.” (*Op. cit.*, p. 30).

1. O profundă *adecvare* a limbajului la conținut se poate realiza artistic sau științific, ceea ce, în ultimă instanță, așa cum ne spune C. Noica, reprezintă identitatea individualului cu generalul, iar aceasta nu se poate petrece decât în interiorul ființei: confiscare a ființei de către o realitate absolută, ca atunci când Iehova spune: „Eu sunt cel ce sunt”, sau recunoașterea ființei de către om, care echivalează cu expresia „Ești” / „Tu singur ești” – enigmatică literă E de pe frontispiciul templului din

<sup>2</sup> John Ruskin, *Însemnări despre artă*, antologie și prefață de Sorin Alexandrescu, traducerea textelor de Cristina Micușan și Sorin Alexandrescu, București, Editura Meridiane, 1968, p. 29.

Delfi<sup>3</sup> –, dar și existențializarea ființei prin identificarea ei cu tot ce este mai comun (nu cu o ființă de excepție, ca în cazurile anterioare), iar ceea ce este comun, heideggerian vorbind, ni se relevă prin investigarea unei ființe privilegiate, a omului<sup>4</sup>.

Continuitatea și discontinuitatea sunt două categorii (opozabile și complementare) ontologice care se aplică realității cunoscute, „legitimate”, confirmate de către toate teoriile sau ipotezele noastre. În complementaritatea (matematică sau logică) în care au fost angrenate, ele funcționează atât ca proprietăți ale realului, cât și ca posibilități ale procesului interior de abstractizare: numărul este o entitate ideală continuu–discretă, dar și *posibilitate* reală de numărare a entităților existente. „Există, astfel, două proprietăți contrastante: proprietatea de a fi indivizibil, separat sau «discret», pe de o parte; pe de alta, avem proprietatea de a fi indiferent divizibil și *continuu*, deși nu putem vorbi despre o diviziune actuală *ca atare* indefinită în părți [...] Astfel, *continuitatea* și *discreția* sunt atribute complementare originare în abilitatea minții noastre de a abstractiza: acte care reies din abstragerea divizibilității obiectelor și altele prin abstragerea identității proprii entității în discuție (J.L. Bell, *Infinitesimals and the Continuum*, p. 5). În matematici, conceptul unui număr întreg oferă o întrupare a conceptului de *discreție pură*, a ideii unei colecții de obiecte individuale separate, ale căror proprietăți – dincolo de caracterul lor distinct – au fost precizate mai sus. Reprezentarea fundamentală a ideii de continuitate este figura geometrică sau, mai sintetic, linia dreaptă.”<sup>5</sup>

2. Ceea ce se poate spune însă mai cu miez – și, în mai mare măsură, cu sens – despre continuumul–discret în existență și în idee are loc atunci când vorbim despre ființare și despre posibilitățile ei: nu tot ce năzuiește spre ființă poate prinde ființă, spune Noica, dar această posibilitate discretă stă la baza continuității, permanenței ființei care își intră în drepturi, stăpânind realul, deoarece, nu-i așa, ființa este înconjurată de un ocean de neființă, iar esența a ceea ce este se regăsește, dacă știi să o cauți, în ceea ce încă nu este ori în ceea ce nu a reușit să fie. Căci, dacă este să ne gândim la „durata” ființei (gândirea), ea este iarăși o oglindă temporală care, cu cât ți-o apropii, se multiplică și se schimbă, ceea ce pentru noi, ca pre-simțire a ființei, este mai mult decât *siguranța* logicianului sau metafizicianului occidental, atunci când ei vor, „cel dintâi, una de ordinul exactității; cel de al doilea, o siguranță de ordinul certitudinii absolute”<sup>6</sup>.

Dar această pre-simțire (care nu este de ordinul existenței, ci, mai degrabă, ține de ordinul esenței, spune gânditorul român), ce poate fi mai mult decât o *altă* logică, este aparținătoare ființei în perpetuă primenire, este o pre-ființă,

<sup>3</sup> C. Noica, *op. cit.*, 59–60.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>5</sup> Marius Augustin Drăghici, *Despre „principiul continuității” la Aristotel și Leibniz*, în *Studii de epistemologie și de teoria valorilor*, vol. I, coordonatori Marius Augustin Drăghici, Gabriel Nagăț, București, Editura Academiei Române, 2015, p. 65.

<sup>6</sup> Constantin Noica, *op. cit.*, p. 58.

ca și o logică a temporalității care vizează, prin încercările ei, prin modulațiile ei, un stil aparte de gândire. „Sentimentul românesc al ființei este altul decât cel de siguranță ultimă a ei – nu în ce privește cunoașterea omului asupra-î, ci în ce privește ivirea și starea ei. Experiența ființei consemnată în limba noastră ar fi, cum spuneam, mai degrabă de ordinul esenței decât al existenței imediate și sigure. De aceea am preferat să spunem aici prefiiință uneori, pentru ființă (care cuprinde atât esența, cât și existența); dar, în același timp nu invocăm simpla «esență», căci aceasta *se desparte* de existență, în timp ce prefiiința o presupune și trimite la ea tot timpul.”<sup>7</sup>

Se poate concepe astfel, mai nuanțat decât sub ordinul exactității (numerice, matematice sau logice) sau al certitudinii absolute, ca devenire *întru* ființă, prin cele șase modalități care se ivesc în prefiiință, „o trimitere la existență, ca la un moment de împlinire”, care nu poate fi un capăt de drum, căci dincolo de „a fost să fie” (ca ființă săvârșită, consumată, împlinită<sup>8</sup>) se poate gândi și o întoarcere dintru ființă. Ființa se instituie gradual, în prefiiință – care este și starea poetică a ei, în realitate, altfel decât certitudinea sensibilă („Vreau să te pipăi și să urlu «Este!»”), sau decât o certitudine absolută, ca o confiscare de ființă: „Eu sunt cel ce sunt”, ori „Ești”, ca în enigmaticul E de pe frontispiciul templului din Delfi: „Tu singur ești”. „Căci de ce trebuie ca ființa să apară în ipoteza siguranței și a realității depline (care poate însemna, pentru unii, simpla «realitate individuală»)? Dimpotrivă, tocmai ființa – dacă nu este cea sumară, a realității individuale, și nici cea masivă, a presupusei realități abstracte – este izvorul de nuanțare a realității. Realitatea are mai multă sau mai puțină ființă, respectiv ființa are, în sânul realității, grade de împlinire.”<sup>9</sup>

Mai multă sau mai puțină împlinire nu înseamnă un grad de siguranță sau exactitate logică, ci un grad de recunoaștere, de nuanțare, de accedere înspre sau întru realitate. Există, și pe acest traseu, al declinărilor sau al posibilităților de a intra în ființă, o anumită polaritate între individual și general, care închide sau deschide drumul spre (ori dinspre) realitate și creează situații (logice, dar nu formale, istorice, dar nu în rigiditatea unei cauzalități, estetice, însă nu sub o normă sau categorie) în sau către o realitate în devenire, ori, cum tot Noica spune, situații ale ființei. Căci, dacă ne referim la o situație în devenire, la o realitate săvârșită sau la una absolută (ca în *logica* lui Hegel), constatăm că acestea nu pot fi stabile și date pentru totdeauna, dar nici aceste încercări (modalități ale ei) nu pot fi scoase din ființă, deoarece ea „nu se află în așezare stabilă, și ea nu este un absolut”<sup>10</sup>. Dar aceste *situații* – pe care le denumesc, cu un alt termen vechi, cu un conținut plin de semnificații și mereu actual precum cel de logos, și anume cu termenul *poietic* (care *generează; apariție, formare, generare*, cf. gr. *poietikos, poiesis – poiein*,

<sup>7</sup>*Ibidem*, p. 58–59.

<sup>8</sup>*Ibidem*.

<sup>9</sup>*Ibidem*.

<sup>10</sup>*Ibidem*, p. 61.

a face) – creează (generează) o anumită polaritate în timp. Ele, pe de o parte, predispun, largesc sfera (ca și conținutul) realului spre posibil, însă, chiar nede-săvârșite, rămân *întru* ceva, sunt, cum tot Noica ne spune, limității care nu limitează, izvoare de ființă, care se pot converti și în altceva. Ele pot fi și gândul ființei despre ea însăși sau speculație, așa cum o întâlnim în gândirea neoplatonică. Însă această situație *poietică* rămâne la sine și nu devine *pragma*, cel mult o face posibilă, fiind mai mult decât atât, căci se oferă lumii în deschidere speculativă ca *theoria*, așa cum a fost repusă în discuție de către neoplatonici<sup>11</sup>. „Plotin, de exemplu, care extinde speculațiunea la toate domeniile, datorită faptului că întreaga producere (*poiesis*), generare sau naștere a luminii se face prin speculativare (*he poiesis ara theoria*), adică printr-un fel de oglindire de sine sau conversiune (*epistrefon*), care amintește de creația platonice prin îmbinarea prototipurilor în sine, dar și de autogândirea aristotelică a gândirii speculative, care avea și sensul de a le produce pe toate (*to panta poiein*), ce-i drept ca obiecte ale gândirii (*noeta*), consideră că Divinitatea nu mai poate fi obiect al speculativării obișnuite, căci presupune un fel de extaz (*ekstasis*), de ieșire din sine și de contopire cu obiectul speculativării.”<sup>12</sup>

3. Din perspectivă categorială, așa cum se pune problema (la nivel sistematic) în lucrarea lui Alexandru Surdu, temporalitatea este în legătură cu Eternitatea, fiind socotită perechea acesteia (perechea existențială).

În raport cu Eternitatea, Timpul se declină, are nesfârșite variații, în consecință, se multiplică la infinit, nu numai în prezent, dar și în trecut sau în viitor. Numai prezentul este însă cea mai dinamică parte a timpului și, paradoxal, singura care se poate pune în relație cu Eternitatea. Unul și Absolutul, ținând seama de „definițiile” sau atributele substanțelor secunde (Aristotel) sau ale primelor principii: ființa absolută sau supremă, Divinitatea, este nepieritoare, nenăscută sau, în biblicul *Ego eimi ho on*, se poate considera că „Eternitatea este prezentul lipsit de trecut și de viitor”<sup>13</sup>. Sugerând multiplul temporalului și posibilitățile infinite de manifestare în existență a temporalității, concepul de timp nu poate sta decât în opoziție cu primele principii, categoriile supreme, dar, în același timp, el ține realitatea și posibilitatea, ceea ce sugerează declinările (modalitățile) ființei din lucrarea lui Noica. În fine, în devenire, ființa se afirmă ca temporalitate, ceea ce poate însemna și că temporalitatea poate fi, cel puțin în raport cu individualul, o determinație pe care acesta și-o dă ca să accedă la general. Timpul ia forma cronotropului care desfășoară toate aceste posibilități, unele ținând spre ființă, altele luând ființă, fiind dinamica generativă – *poiesis* – și, prin aceasta cel puțin, putând determina

<sup>11</sup> Alexandru Surdu, *Filosofia pedagică II, Teoria Subsistenței*, București – Târgu-Mureș, Editura Academiei Române, Editura Ardealul, 2012, p. 121.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 68–69.

categoriile supreme, iar la nivel estetic, punând individualul care *face* în relație cu forma sau principiul, Frumosul, în accepția platoniciană a termenului.

Totuși, dacă este să acordăm timpului preeminență în raport cu alte categorii și în primul rând cu Eternitatea, o vom face nu din acest motiv – că, prin multiplicare, facilitează apariția noului, subminând însă autoritatea Unului eleat –, ci pentru că face posibilă această opoziție, dar și re-unire a realului, inclusiv *in re*, dar, mai ales, *in mente*. Privit însă așa, ca pură opoziție, timpul, în definitiv, ne pare că deconstruiește realitatea, pe când el o unește, o face compatibilă, o pune în ordine, o ritmează, iar ritmul (în muzică, să spunem – ne gândim la „muzică” sferelor la cei vechi –, în poezie, în artă în general) este trama unității desăvârșite.

Iar dacă ne gândim că ființa (cea prevenită sau prefigurată în modalitățile amintite, la Noica), într-o lume reală, dar și în una imaginată, chiar fiind ceea ce *este mai comun*, nu este haos, dar nici nu neagă haosul, ea fiind pur și simplu (presupunând, adică, și negativul său – „ființa este înconjurată de un ocean de neființă”, ca la Platon), trebuie să gândim ființa și ca mișcare înspre ceva, cu un termen, iarăși, vechi, ca fiind cosmosul, dar și generarea a ceva. Ființa este ordonatoare, dar și *genesis*, presupune adică mișcarea, așa cum s-a spus, care are loc în timp (timpul este expresia mișcării).

4. Este timpul un factor al unității stilistice, așa cum Blaga îl descrie în *Orizont și stil*, un factor al coeziunii stilistice, însă mai important decât spațiul? Dacă îi acordăm un asemenea rol, ca factor declanșator al stilului, ca în concepția blagiană, acest factor trebuie plasat într-o zonă preconceptuală a conștiinței, anume, în zona orizonturilor temporale subconștiente. Blaga îi și numește cu termeni metaforizanți: timpul-havuz, timpul-cascadă și timpul-fluviu.

Trebuie, fie numai și ipotetic, gândită o asemenea posibilitate. Dacă o analizăm mai în amănunt, trebuie să concedem acestei perspective un rang sau titlu mai înalt, schimbându-i statutul precar de ipoteză în acela, cu mult mai pretențios, de postulat. Din modul cum îl consideră Blaga, ca orizont subconștient, cu sensuri orientate preponderent pe o direcție predilectă (timpul-havuz spre viitor, timpul-cascadă spre trecut, iar timpul-fluviu fiind ancorat în prezent), putem, de la înălțimea unei sistematice metafizice, să apreciem adevăratele semnificații cultural-stilistice ale unor opere majore ale spiritului uman. De pildă, pentru timpul havuz, Blaga reține două idei-cadru sau predominante stilistice care diriguiesc spiritul unei popor (ideea mesianică sau speranța sufletului evreu că istoria este deschidere, că totul se concentrează pe direcția ascendentă a timpului), dar și ideea hegeliană, care se realizează dialectic în istorie, sub forma spiritului obiectiv, unde timpul (istoria) este „scara suitoare a Ideii în întruchipările ei istorice sau drumul către sine însăși al divinității”<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> L. Blaga, *Orizont și stil*, ediție anastatică, îngrijitor de ediție și postfață de Eugeniu Nistor, Târgu-Mureș, Editura Ardealul, 2015, p. 86–87.

Acestea, bineînțeles, sunt numai aproximări generale – ceea ce nu înseamnă că sunt mai puțin adevărate – ale rolului sau implicației timpului în viața istorică sau în viața spirituală. Totuși, ideea noiciană a modulațiilor ființiale și a câmpului ne arată că ceea ce este comun nu trebuie disprețuit. Căci timpul, trebuie să recunoaștem, nu este nici cadru, nici idee, ci este ceea ce sintetizează viața, cu alte cuvinte, tot ceea ce este mai creativ și, totodată, distructiv în realitate, asta depinzând, firește, de unghiul din care considerăm realitatea. Având în vedere perspectiva noiciană, asocierea modalității ființei cu posibilitatea – care, în ultimă instanță, înseamnă un mod temporal de a fi – ceea ce este sau ceea ce *poate fi*, cu alte cuvinte, devenirea întru ființă, nu ne scoate din domeniul realului, ci îl amplifică, îl nuanțează. Dar aceeași nuanțare se petrece și în domeniul spiritului, care nu este guvernat de categorii sau genuri supreme, ci de schimbări sau, mai adecvat, de infinitele sau infimele modulații ale schimbării care generează ființă – iar acest fapt nu este un fapt de evoluție, ci un fapt al realității –, generând totodată echilibru între ceea ce este și ceea ce încă nu este, dar poate fi. Ar putea fi, această perspectivă, o construcție potrivită ideii sau metaforei blagiene a timpului-havuz ori a unui timp creator prin excelență, în toate domeniile. „Timpului i se imprimă, cu alte cuvinte, virtuți creatoare. Tot ce trăiește în timp este supus unei complicațiuni interioare, existențele își măresc pas cu pas diametrul finalității lor interioare. Tot ce trăiește în timp e împins înainte pe o scară infinită, ca îngerii pe scara lui Iacob. Fazele trecute și prezente nu sunt niciodată a se privi în sine, în chip izolat. Trecutul și prezentul sunt numai *trepte*, împlinirea aparține viitorului.”<sup>15</sup>

5. În realitate, nu tot ceea ce devine are șansa să fie pe o cale bună, să dureze. De aceea, și în cultură – deoarece aici devenirea își verifică durabilitatea prin *valorile* care nu se pot reduce și nu pot fi reduse la anteriorități elementare, adică nu pot fi descompuse –, durata are semnificația *uneia* dintre căi, dintre multele căi încercate, care, parcurse, duc la operă, la o creație stilistică autentică.

Despre stil nu se vorbește în termeni de logică sau normă a actului de a crea, deși, așa cum îl gândesc cei mai mulți – Nietzsche, Croce, Blaga –, fie că este configurat într-un orizont pre- ori subconștient (în acest caz, influențele stilistice fiind unele de substanță), fie în cel inteligibil sau conștient (Spengler), stilul organizează și ritmează o anumită tendință a spiritului în defavoarea altora. Tocmai această, să-i spunem, punere în operă a unei situații stilistice în detrimentul alteia, această selecție – în care timpul înseamnă și valoare, ca și opțiune către *o valoare* – dintre alternative culturale sau stilistice operează în conceptul de cronotropie. C. Noica, operând cu conceptele de devenire întru ființă sau cu cel de câmp (care deschide către realitate, posibilitate – și nu imposibilitate – a ceva să fie, să acceadă la real), pune în evidență ceea ce este în substratul acestei deveniri, anumite

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 87.

*posibilități* ale lucrurilor de a prinde ființă. Timpul însăși face deschiderea a ceva către ființă, așa cum rezultă din cele șase modalități ale ființei gândite ca pre-ființă și care, pentru un individual (ori un general) ce își oferă bune determinării, poate fi un prilej de a fi (dar, tot atât de bine, să nu fie). „Dacă e un dram de genialitate în buchetul de semnificații al prepoziției noastre «întru», este că exprimă tocmai situația ființei de a se ivi *prin deschiderea către ceva care poate și să nu fie.*”<sup>16</sup>

Nu trebuie însă uitat un lucru: pe parcursul acestei deveniri, timpul *țese* o plasă de posibilități (dinspre ceea ce este posibil către realitate), iar aceste posibile traiecte temporale nu rămân fără efect pentru realitate, așa cum poate să pară la o privire în fugă trecută peste realitate. Sunt și eșecuri – cele mai multe sunt, în devenirea către ființă, rezervele din care ceva accede înspre ființă, dar și locuri în care se ratează ființa, toate sunt înaintea timpului ca timp posibil, așa cum se întâmplă în istorie, dacă ar fi să construim o istorie contrafactuală ori o istorie a lui *ce ar fi fost dacă* –, dar, în ordinea ființei (a gândirii), uneori, eșecurile contează tot atât de mult cât izbânzile. Bineînțeles, în realitatea stilistică (trebuie, conform acestei ipoteze, să existe și configurații posibile de ordin stilistic), care este una culturală, contează numai reușitele stilistice, nu și căutările neconfirmate valoric. Există, așa cum se știe, o selecție a timpului în devenirea spiritului (hegelian vorbind, această selecție reprezintă o necesitate a Ideii, pe când Blaga vede această necesitate ca o substanțială configurare a eului subconștient), ceea ce nu înseamnă că cele ce nu au urcat treptele unui stil își vor pierde pentru totdeauna atributul valorii.

6. Înțelegem ceea ce este făcând o rememorare a trecutului, chiar dacă nu întotdeauna, mergând pe firul cauzalității, antecedentul explică ceea ce există (în istorie, de pildă), dar teoria cauzalității funcționează – cu anumite limite de interpretare – în domenii în care și-au dezvoltat conceptele științele așa-numite universale. Însă nu teoria cauzalității, nici chiar cea aplicată domeniului istoric, este cea care împiedică comprehensiunea raporturilor, a legăturii dintre cauză și efect, ci înțelegerea devenirii, cu atât mai complexe, cu cât ne apropiem de organizări ale naturii (și ale cunoașterii) în care aplicăm mecanismele, metodele, conceptele cu referință, mai degrabă, la singularități, la organisme (individuale sau generale) care au sau își oferă determinării individuale, deși individualul este cel prin care există generalul. Pe de altă parte, nici schimbarea în sensul naturii, a dinamicității sau a generării, și nici devenirea istorică nu pun piedici înțelegerii mișcării, ci înțelegerea (conceptualizarea) timpului. Iar asta se întâmplă deoarece avem despre timp un concept singular, unidirecționat, cu orientare polară (trecut și viitor), întrucât prezentul, cum s-a spus, este o parte infimă a devenirii, la extreme, o clipă prezentă perpetuu (dilatată la infinit, fiind echivalentă eternității).

<sup>16</sup> C. Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, ed. cit., p. 87.



Timput însă este mult mai complex, mai bogat în sensuri, el având continuitate, și nu numai una în succesiune, ci în conexiunea „laterală”, deoarece, așa cum s-a observat demult, timpul nu este unidirecțional, ci multidirecțional (M. Vulcănescu, atunci când descrie concepția românească despre timp, spune că acesta este plin, are un cuprins, presupune o legătură de mai multe direcții și conexiuni, imaginea aceasta însemnând că nu există un singur timp sau un singur fir în care se desfășoară, ci o țesătură de timpuri conexe, așa cum am lăsat să se înțeleagă și în devenirea culturii prin termenul de cronotropie). Conectivitatea temporală sugerează, chiar dacă o vom folosi, într-o primă instanță, cu valoare metaforică, o configurare în rețea a temporalității, iar această înțelegere a ideii devenirii nu contrazice sensul sau curgerea timpului, deoarece din rețeaua temporală se poate deduce și o direcție a timpului (fiecare parte din realitatea naturală, socială, istorică are un timp propriu, coexistând cu alte părți descrise de o devenire și temporalitate proprii lor și numai lor, ceea ce nu le împiedică să coexiste într-o spațio-temporalitate complexă și armonioasă). Fapt este că temporalitatea și timpul nu ar fi avut atâtea dificultăți de înțelegere dacă paradigma clasică, a unei realități în care genurile supreme (unde, cel puțin la Aristotel, timpul era o categorie, iar nu o formă a sensibilității), nu ar fi intrat în era modernității, în care paradigma istoricității și a devenirii nu a mai fost integrabilă conceptului unei științe universale (a naturii).

7. Orice configurație are însă o valoare explicativă relativă la modelul ei de cunoaștere. Era, trebuie să recunoaștem, un model al devenirii și al temporalității (care intra în contradicție cu logica realității, așa cum o concepea grecul antic) ce se plia și la această cunoaștere clasică, în varianta sa heracliteană, însă chiar confruntat de aceasta, modelul postiluminist, hegelian, ca și cel al științelor sociale de la mijlocul secolului al XIX-lea, nu putea să mai facă abstracție că logica istorică intra în contradicție cu logica de tip aristotelic, cel puțin în științele universalului. De fapt, diferența poate fi și aceea dintre înțelegerea devenirii istorice – complexitatea ei în opoziție cu devenirea naturală – și aplicarea conceptului cauzalității în istorie. „Se poate acorda și o întâietate comprehensiunii. Raymond Aron declară că putem concepe o istorie pur comprensivă, dar nu una exclusiv cauzală. [...] Cauzalitatea nu este un monopol al științelor naturale, ci instrumentul de concepere a oricărei realități.”<sup>17</sup>

Dacă este să ne asumăm problema timpului, adevărata ei semnificație, o vom face în plan istoric. Indiferent de semnificațiile ce s-au dat de-a lungul timpului noțiunii de istorie, ea a rămas, atât în conștiința celor vechi, cât și a modernilor, ca denumind acel fapt sau eveniment petrecut, consemnat în trecut, ce a lăsat

<sup>17</sup> Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, ediție îngrijită, prefață și notă asupra ediției de Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu, București, Editura Garamond, f. a., p. 128.

urme pe care, îndeobște, le denumim istorice: urme materiale (monumente, artefacte, unelte etc.), ca și urme scrise; împreună cu primele, reprezintă realități spirituale ale trecutului, trăiri, sentimente, gânduri, devenind astfel semne ale unei spiritualități apuse, dar care se află în legătură cu cea prezentă. Gândită pe linia desfășurării sale cronologice stricte, ca desfășurare a acțiunilor politice, ori ca re-scriere a conexiunilor acestor evenimente în context cultural mai larg, istoria se face din prezent spre trecut, este perspectiva omului actual asupra celui care a fost. Dar, indiferent cum concepem istoria (și anume, nu istoria naturală, ci pe cea a omului și a comunității), trebuie să admitem că dimensiunea trecută a timpului are efecte atât în dimensiunea prezentă, cât și în cea viitoare. În aceasta constă continuitatea istorică și temporală: nimic din ce a fost și este nu se petrece în afara timpului. Dar, pe lângă semnificațiile, să le spunem clasice, ale istoriei (acestea, ca urme și mărturii ale acțiunii și gândirii omului, au caracter pozitiv), există și o influență de netăgăduit, pe care, din motive lesne de bănuț, actualii diriguitori ai vieții politice, economice încearcă să o escamoteze, asupra a ceea ce suntem în prezent: evenimentele istorice nu lasă numai urme materiale, ci sunt înscrise în inconștientul nostru individual sau colectiv. Ele influențează, direct sau indirect, comportamentul și gândirea omului actual, schimbând modul în care acționăm în prezent (așa cum subliniază, prin exemple din opera lui K. Rothenbücher – *Über das Wesen des Geschichtlichen und die gesellschaftlichen Gebilde* –, M. Florian), ne fac părtași ai trecutului istoric prin deprinderile sociale, mentale, prin conformația psihică actuală, ca și prin ceea ce vom face în viitor. „Deprinderile sau obiceiurile sunt cristalizări prezente ale experienței trecutului; ele înfig adânci rădăcini în ființa noastră și sunt cu atât mai greu de stărpit. Ele reprezintă memoria tradusă și conservată organic.”<sup>18</sup>

Putem însă spune tot atât de bine că această experiență nu se conservă pretutindeni la fel. Că timpul nu își lasă amprenta în ființa noastră socială și nici în cea spirituală, în același mod, că există moduri diferite de amprentare istorică a devenirii umane; evenimente majore ale istoriei, revoluțiile sociale sau războaiele, au semnificații distincte în sânul și în memoria individuală și colectivă a popoarelor, națiunilor, grupurilor sociale.

Încă un motiv să credem că timpul poate amprenta stilistic o devenire culturală și istorică, pe de o parte, diferit, de la o cultură la alta, deoarece culturile sunt, sub raportul stilistic cel puțin, așa cum ne arată L. Blaga, predeterminate de alți factori (printre aceștia, și factori temporali), situați nu numai la nivelul conștiinței, ci mai adânc, în inconștient.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 54.