



PROBLEMA NEANTULUI
ÎN ONTOLOGIA LUI CONSTANTIN NOICA

Laura Pamfil

TEXT

équivalences

arguments

2.2003



EDITION: M. DIACONU, A. REZUŞ & S. VIERU (eds.)
© 2003 ARGUMENTS [L^AT_EX₂_ε-EDITION]
© 2003 LAURA PAMFIL (Bucharest, Romania) [TEXT]
© 2003 SALVADOR DALÍ ESTATE [LOGO Salvador Dalí: *Centaure*]
© 2001 DINU LAZĂR (Bucharest, Romania) [PHOTO C. *Noica*]
© 2003 ÉQUIVALENCES [PDFL^AT_EX – HYPERSCREEN]

THIS ELECTRONIC EDITION IS A **non-profit** PUBLICATION
PRODUCED BY PDF_TE_X 14.H &
CREATED BY L^AT_EX₂_ε with HYPERREF & HYPERSCREEN

PDF_TE_X14.H © 2001 HÂN THÉ THÀNH
L^AT_EX₂_ε © 1993–2001 THE L^AT_EX₃ PROJECT TEAM *et al.*
HYPERREF © 1995–2001 SEBASTIAN RAHTZ
HYPERSCREEN © 2001–2002 ADRIAN REZUŞ [based on PDFSCREEN]
PDFSCREEN © 1999–2001 C. V. RADHAKRISHNAN

TYPESET BY BABEL [GREEK_TE_X] in *Kerkis* [Adobe TYPE 1]
Kerkis © 2002 Department of Mathematics, University of the Ægæan
PRINTED IN THE NETHERLANDS – 8TH DECEMBER 2003





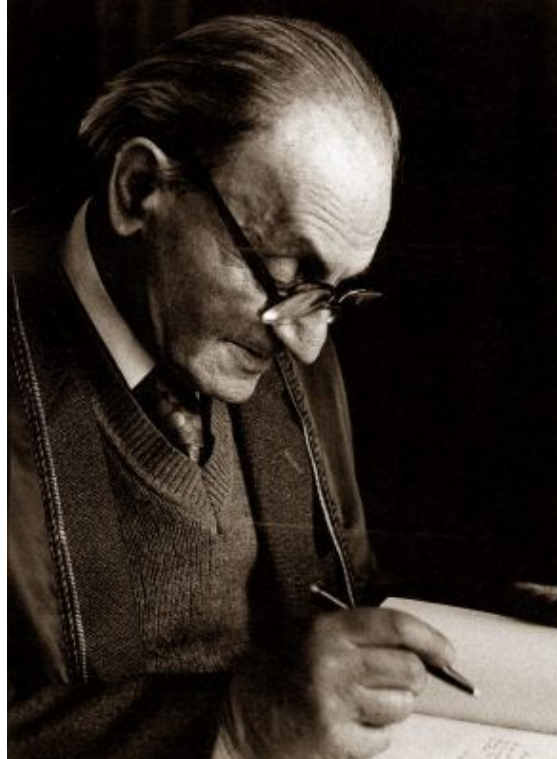
Laura Pamfil

PROBLEMA NEANTULUI

ÎN ONTOLOGIA LUI CONSTANTIN NOICA

București

2003





Problema neantului în ontologia lui Constantin Noica⁰

⁰This paper is a preliminary report of work in progress for a PhD Dissertation on *Tradition and Originality in the Ontology of Constantin Noica* (University of Bucharest, promotor: Prof. Dr. Gabriel Liiceanu), part of a research project (*Les sources grecques de l'ontologie de Constantin Noica*) supported by a *New Europe College* grant, during 2001–2002. Laura Pamfil (b. 1975, in Bucharest) studied philosophy at the University of Bucharest (*lic. phil.* 1998, with a thesis on the reception of Heidegger in France), and is currently preparing a PhD dissertation on Constantin Noica. Editor at the Publishing House *Humanitas*, Bucharest, during 1998–2001. Her publications include research papers (on C. Noica, mainly), and a translation of Michel Haar's monograph *Heidegger et l'essence de l'homme* (Humanitas, Bucharest 2003), in Romanian.



I. Obiectul studiului

Cercetătorul care pornește la «vânătoarea» neființei noiciene constată, asemenea Străinului din Elea și a interlocutorilor săi din dialogul *Sofistul*, că aceasta se sustrage privirii. Numai că în cazul de față, ea se sustrage în primă instanță ascuzându-se într-un haos terminologic ușor neverosimil la Costantin Noica. Așa se face că ni se vorbește de o *neființă primă* care mai curând nu este, dar și de o *neființă secundă* care nu este chiar neființă; ni se spune că ar exista un *neant leneș* dar și unul *structurant*, un *vid de lucruri* dar și unul *de ființă*, un *nimic specific* care este și un *nimic absolut* care nu este. Ba mai mult, ni se explică, vidul de fapt nici nu este, avem de-a face mai degrabă cu un «*sentiment al vidului*» sub forma celor patru tipuri de neant inventariate în *Șase maladii ale spiritului contemporan*: neant de destrămare, neant de suspendare, neantul culturii, neant de extincțiune. Și pentru ca totul să fie «clar», aflăm că se pune și problema unui *gol* sau *Preagol* înscris în lucruri și care ar fi ființa însăși. În fața unei astfel de inconsecvențe terminologice (dau un singur exemplu concludent: folosirea cuvântului «neant» ca sinonim pentru «neființă» în *Trei introduceri la Devenirea întru ființă*, p. 79 și ca «sentiment al vidului» în *Șase maladii ale spiritului contemporan*), «vânătorul» neființei, alias cercetătorul, se declară dezarmat: nu știm bine, în acest moment, care dintre cei cinci termeni folosiți indică într-adevăr neființa și cum trebuie ea înțeleasă. Fără îndoială că sfiala terminologică a lui Noica în fața unui unic cuvânt își are motivele ei, pe care imi propun să le scot la lumină. Dar, ca să păstrăm filonul platonician,



vom începe cu paricidul filozofic asumat asupra «părintelui Parmenide».





II. Scurt excurs parmenidian




Textul avut în vedere aici este poemul lui Parmenide, elaborat în anul 480 î. Ch., din care s-au păstrat 19 fragmente ce totalizează mai mult de 100 de versuri. Poemul este relatarea unei călătorii alegorice, în care naratorul – Parmenide însuși – este condus dincolo de porțile întunericului, acolo unde se despart cărările Noptii și ale Zilei, iar o zeitate îi revelă singurele căi de cercetare a adevărului și convingerii care pot fi gândite. Pentru cei mai mulți comentatori, călătoria lui Parmenide este interpretată ca drum inițiativ, ca trecere de la întunericul ignoranței (acolo unde este condus, cum spune limbajul antic metaforic de «copilele-simțuri») la lumina cunoașterii, guvernată de rațiune.



Acest poem stă la baza tradiției metafizice occidentale și tot el pare să fie și sursa nemulțumirilor lui Noica cu privire la viziunea tradițională despre ființă. Și pentru că tema neantului, care ne preocupă în momentul de față, nu poate fi detașată de cea a ființei, vom începe cu o scurtă analiză a ființei parmenidiene. Așadar, vom vedea pe scurt în ce constau cele două căi ce au impus în istoria gândirii imaginea solemnă, unică, imuabilă, perfectă a ființei. Cele două căi ale adevărului menționate de zeiță sunt: «este» și «nu este» (*ἔστιν* și *οὐχ ἔστιν* din fr. 2). În această primă apariție a sa în poem, ca drum de cercetare, verbul a fi și negația lui nu sunt însoțite de nici un subiect. Dar pentru că adevărul se exprimă în mod obișnuit printr-o propoziție, iar cea mai simplă propoziție este – cel mai adesea – alcătuită dintr-un subiect și un predicat, exegeții s-au lansat în căutarea subiectului care






«ar trebui» să însoțească forma verbală «este», respectiv «nu este». Și pentru că ei găsesc de obicei ceea ce caută cu obstinație în texte, el a fost găsit.

Astfel, cea mai simplă soluție a fost însoțirea verbului cu un pronume: «ea este», «ea nu este»; așa au tradus Guthrie și Owen în engleză: *it is, it is not*, respectiv *it exists, it does not exist*. Alți exegeți – cum este N.-L. Cordero – pun, dintr-o excesivă prudență, pronumele personal între paranteze, iar alții – ca Pierre Aubenque – îl înlocuiesc printr-o particulă deictică, astfel că în franceză traducerea va suna *c'est, ce n'est pas*. Mai sunt, firește, și alți exegeți care presupun că «obiectul cunoașterii» este «cognoscibilul» (C. H. Kahn) și – în sfârșit – mai există și tagma care ne interesează pe noi – a aceluia care presupun că subiectul verbului buclucaș este ființa însăși (a se vedea traducerea lui L. Taran: «*the second way (...) does not assert that Being does not exist, but that non-Being exists*»).

Presupoziția care stă la baza tuturor acestor interpretări este aceea că locul adevărului este enunțul, pierzându-se complet din vedere că în fr. 2 al poemului cele două căi ale zeiței se exprimă fiecare printr-un verb lipsit de subiect *ἔστιν* din fr. 2.3 și *οὐχ ἔστιν* din fr. 2.5) și că *nu e absolut necesar ca adevărul să se exprime sub forma unei propoziții*. De altfel, Aristotel vorbise în cartea Θ (IX) a *Metafizicii*, cap. 10, despre adevărul entităților necompuse (*τὰ ἀσύνθετα*), entități simple în cazul cărora subiectul și predicatul nu există distincte, și ca urmare adevărul înseamnă «să atingi ceea ce cauți și să exprimi acest lucru»¹ realitatea ca atare. «Căci nu e cu putință să te înșeli asupra naturii unui lucru decât prin accident», mai spune Aristotel². De asemenea, trebuie amintit că și Heidegger demolase în al său *Sein*

¹Aristotel, *Metafizica*, Cartea Θ (IX), cap. 10, București, Ed. Iri, 1999 (trad. Șt. Bezdechi).

²Aristotel, op. cit., p. 359.




und Zeit opinia potrivit căreia locul adevărului ar fi enunțul, citându-l în acest sens pe Isaak Israelis și a sa celebră *Carte a definițiilor* din secolul X, care preia formula aristotelică din *De interpretatione*: *παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα* («representările sufletului sunt asemănătoare cu lucrurile»)³.

Prin urmare, criteriul adevărului ar fi dat de asemănarea (*ὁμοίωσις*), de potrivirea enunțului cu lucrurile. Iar în ceea ce privește poemul lui Parmenide, susținem împreună cu Denis O' Brian și studiul său excelent despre neființă⁴ că funcționează și aici o astfel de concepție despre adevăr, care face inutilă în acest al doilea fragment alăturarea unui posibil subiect lângă verbul *ἔστιν*. E drept însă, că ceva mai departe, în fr. 6.1-2, pronunțând *εὖν ἔμμεναι*, Parmenide însuși face ca ființa să devină implicit subiect al primei căi, căci aici *εὖν* este substantivat și joacă rolul de subiect. (Traducerea în engleză va consemna: *there is being*, iar cea în germană va spune: *es ist das Seiende*.) Deci: «ființa este» este prima cale, a adevărului și a convingerii. Însă, cum spune traducerea românească, «nici de cunoscut n-ai putea cunoaște ce nu e (pentru că nu-i posibil), nici să-l exprimi...» (trad. M. Pippidi). Prin aceasta devine clar că neființa (*τὸ... μὴ εὖν*) nu face câtuși de puțin obiectul celei de-a doua căi; dimpotrivă, aceasta trebuie refuzată, căci neființa nu poate fi nici cunoscută, nici înțeleasă (a se vedea pentru aceasta și fr. 2.5-6).

Eroarea pe care o fac muritorii de rând, și pe care zeița o denunță, este aceea că ei pronunță *εἶναι μὴ εὖντα* («neființe sunt», fr. 7.1), ignorând opoziția absolută dintre ființă și neființă și ajungând astfel să formuleze o propoziție contradicto-

³Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, p. 214.

⁴Denis O' Brian, *Le Non-Être*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995 [*International Plato Studies*, 6].



rie, ce reunește ființa ca verb și neființa ca subiect și are ca obiect incognoscibilul însuși. Datorită acestei contradicții, spune zeița, muritorii cred în geneza și destrucția obiectelor lumii sensibile. În sfârșit, trebuie să reținem la capătul acestei mici analize că, după Parmenide, numai ființa este cu adevărat, înzestrată fiind cu toate atributele perfecțiunii (ea este nenăscută, nepieritoare, întregă, neclintită, neîntreruptă, nedivizibilă ș.a.m.d., v. fr. 8), iar tot ce cade în afara ei constituie lumea aparenței înșelătoare, nimicul însuși. Aceasta e teza căreia i se opune întreaga teorie a devenirii întru ființă a lui Constantin Noica.






III. Un paricid filozofic modern

1. *Separarea ființă-neființă* a dus la trasarea unei linii invizibile de demarcație între spațiile lui aici și dincolo, perfect și imperfect, coruptibil și incoruptibil, adevăr și aparență. Atunci când zeița condamnă opiniile muritorilor în fr. 6 al poemului, ea nu aduce numai un vot de neîncredere ignoranței pământești, ci și *des-ființează* într-un anume fel obiectele lumii sensibile, care mai curând nu sunt. În fața ființei perfecte parmenidiene care a întors spatele lumii, izolându-se într-un «dincolo» transcendent și incoruptibil, lucrurile acestei lumi își regăsesc înfățișarea lor umilă, de realitate detronată, căzută în lotul nimicului propriu-zis. Căci nimic nu face să-și dea mâna ființa și neantul: ființa nu se recunoaște în lucrurile individuale, iar acestea nu se recunosc în ființă.

Această separație care a impus în tradiția filosofică ontologia lumilor scindate este, după Noica, un adevărat «blestem al gândirii»⁵; greșeala lui Parmenide, și după el a întregii tradiții metafizice, este aceea de a fi creat o lume care, în loc s-o explice pe cea existentă (așa-zisul «nimic»), nu face decât s-o dubleze, având nevoie la rândul ei de o alta care s-o justifice. Împotriva lui Parmenide, care susține separația absolută a celor două căi («este» și «nu este»), Noica afirmă: «Separația ce se menține este neadevărul însuși [...]. Separația reală – iar nu cea logică, obținută cu tăișul gândului – se petrece înăuntrul inseparabilului. Ceva se desprinde

⁵Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, vol. II: *Tratat de ontologie*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 179.




din mediul în care e prins, dar cu el cu tot; sau se întoarce împotriva mediului în care a fost prins și se prinde mai adânc în el. Singura «separație» posibilă va fi cea care preia mediul exterior și îl transformă în mediu interior sau activ *din interior*.»⁶

Așa se face că, încercând să anuleze această separație, Noica va concepe ca substrat ultim al ontologiei sale elementul: ființa de a doua instanță, adică tocmai un astfel de mediu extern ce se internalizează. Și tot luptându-se cu absolutismul parmenidian, Noica va instala la celălalt capăt al ontologiei *ființa în lucruri*, cea care revendică dreptul de a fi pentru cele mai precare și mai umile realități sublunare. Spre deosebire de ființa perfectă parmenidiană, care voia să fie «altfel» separându-se de lucruri, aceasta năzuiește să fie «altfel» cu lucruri cu tot. Prin urmare, obiectele lumii sensibile, căzute anterior la stadiul de nimic, «aparență», neadevăr, sunt ridicate acum la rangul de principii ontologice în real, ființa însăși fiind percepută ca un *gol* sau *Preagol* înscris în lucruri. Toate atributele acordate ei anterior și desprinse de real (unitate, permanență, eternitate etc.) cad din perspectiva ființei în lucruri, recuperându-se însă singurul atribut refuzat constant de tradiția filosofică: *conaturalitatea cu realul*.

Căci Noica integrează în ființă individualul specific, acel *τόδε τι* condamnat de Parmenide, și reabilitează astfel realul făcând din ființă un mediu intern. Dacă în teologia negativă sau chiar în filosofia presocratică ființa a putut apărea ca gol exterior, ca *nihil (totum) negativum*, iar cu sens pozitiv a fost concepută ca *ens imaginarium*, la Noica ea apare ca gol lăuntric, altfel spus ca *nihil privativum*, o absență din lucruri, un «nemic» kantian înțeles în calitate de *ens intelligibile*, iar în măsura în care se ivește ca neant, ea este un *neant structurant*. În viziunea lui

⁶C. Noica, op. cit., loc. cit.



Noica, tocmai ceea ce *nu* este umple de fapt lumea, sub forma lui «ce nu este încă, al lui ce a fost, ce nu a fost dar era să fie, ce ar fi să fie, ce face să fie, ce va fi fiind, ba chiar sub forma lui ce va fi»⁷. «Același vid ca ființă, spune el, este de întâlnit cu Nimicul de la începutul *Logicii* lui Hegel, la fel cum era de întâlnit în nederminatul sau neantul ontologiei Vedelor (la început nu era «nici ființă, nici neființă»), ca și în neantul originar sau haosul cosmologiilor mari din istoria culturii».⁸ Prin urmare, golul din lucruri, așa-zisul nimic, încetează a mai fi cimitirul ființei, ca la Parmenide, pentru a deveni forța ei activă, motorul care dinamizează realul.

2. *Teza simplității ființei*. Al doilea motiv al «paricidului» noician îl constituie teza simplității ființei. Dacă absolutismul parmenidian a fost posibil, aceasta s-a întâmplat tocmai datorită presupuziției că ființa, în centralitatea și perfecțiunea sa, este simplă și nu compusă. Așa a apărut ceea ce Noica numește «neantul leneș» al ontologiilor tradiționale, negativitatea absolută, contragreutatea ființei.

Or, spune Noica, Parmenide a reținut din ființă numai termenul ei general, care strivește și desfigurează lumea sub grandoarea apariției sale. În fapt, așa cum ființa absolută, generalul care patronează realul, nu este, tot astfel neantul absolut, nedeterminat, opus ființei, nu este nici el. Nu are sens să vorbim despre neant decât atașându-i o funcție pozitivă în sânul realului și concepându-l ca neant structurat, neant întotdeauna a ceva anumit.

⁷C. Noica, op. cit., p. 188.

⁸C. Noica, op. cit., p. 187.




IV. Mică geografie a ființei noiciene

Deci: cum începe lumea lui Noica? Ea ar putea începe cu fraza: la început a fost *haosul*. Dar nu un haos de nediferențiere, de omogenitate totală, de universală letargie, cum pare să credă filosofia tradițională, ci unul de diferențiere extremă, de eterogenitate și activitate permanentă. Acest haos de diferențiere va da începutul tuturor lumilor specifice, căci în el se regăsesc – cu un exemplu drag lui Noica – ca în mișcarea browniană a particulelor, cei trei termeni ontologici: individualul, determinațiile și generalul. În această stare însă, I, D și G-urile deși sunt distincte, nu se cuplează nicăieri și nu se prind astfel încât devenirea să devină posibilă; nici măcar tendința devenirii nu poate apărea⁹. Acești trei termeni dau totuși structura ființei, iar realul se constituie din haos prin cuplarea termenilor. În sfârșit, abia când individualul se desprinde din situația inițială dându-și determinații ce se convertesc într-un sens general, se poate spune că ceva prinde ființă. Astfel se constituie modelul ontologic IDG.

Sigur că în acest caz a fost aruncat peste bord atributul perfecțiunii ființei și cel al izolării ei în transcendent; avem acum de-a face cu o ființă precară, căci modelul nu este aproape niciodată saturat, iar atunci când se obține o oarecare saturație, ea nu se menține mult timp. Altfel spus, oricare dintre cei trei termeni ai ființei poate lipsi, apărând astfel ceea ce Noica numește «maladiile spiritului».

⁹C. Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Ed. Eminescu, 1978, p. 68.



La sfârșitul lucrurilor trebuie gândit *neantul*, dar nu generic ca în viziunea tradițională, ci întotdeauna *specific pe trei linii*, în funcție de termenul ontologic pus în joc. Avem astfel: 1. un neant al individualului care n-a apărut încă (neantul ca preagol), 2. un neant al generalului care n-a apărut încă (neantul ca lege posibilă) și 3. un neant al determinațiilor, ca lucru săvârșit și consumat, când din el n-a mai rămas decât o determinație. Trebuie remarcat că acest neant specific nu este cu adevărat o adversitate față de ființă, căci lucrurile se înființează și prin ceea ce ele nu sunt, în aceasta constând funcția sa ontologică. În acest sens, ființa se spune prin ce nu e, nu în zece feluri, ca la Aristotel, ci într-o infinitate de feluri, în funcție de neantul pus în joc.

Totuși, când am început această cercetare ne închipuiam că vom găsi sub numele de «neființă» un opus al ființei, așa cum *aparent* o spune și cuvântul. Am găsit până acum însă numai un neant pozitiv, integrat în ființă, cu un rol bine determinat în economia devenirii. Dar ceva de ordinul unui minus de ființă nu există la Noica? Răspunsul e: da, armonia se frânge la nivelul neființei secunde.



V. Neființa secundă

Cum am văzut, modelul IDG, prin absența sau refuzul unuia dintre termenii ființei, admite precarități. Precaritățile au, pe de o parte, un rol pozitiv căci scot lumea din haos, pe de altă parte unul negativ, căci nu au puterea de a o ridica la devenire. Ele dau primul și cel mai extins nivel ontologic, întruchipând nivelul *devenirii blocate*, în care se cantonează o imensă parte a lumii materiale neconstituite precum și vastitatea lumii umane neîmplinite, atât individual cât și social. «Lumea poate fi plină de această neființă secundă, spune Noica; și dacă în lumea materiei neînsuflețite ea nu este izbitoare, căci aici tocmai neființa secundă e regula și ființa excepția, în schimb în lumea vieții și a omului [...] neființa și neîmplinirea sunt un adevărat eșec cosmic, într-un sens. Iar aceasta nu înseamnă decât: nu s-a petrecut conversiunea.»¹⁰ Într-adevăr, atunci când individualul cu determinațiile sale nu se poate converti către un sens general, apare ceea ce Noica numește *rebutul de ființă*.

Tot neființă secundă este și *contingența* pură și simplă, care dă o blocare în statistic, dar și așa-zisa *morbiditate ontologică*, ce pune în joc exclusivitatea unui singur termen ontologic. Morbiditățile ontologice se pot constitui astfel fie numai din individualul gol (care este o zădărniciie ontologică, iar la om și spirituală), fie din determinațiile goale (ce aduc dezordine ontologică în real), fie din generalul gol (care, cu tot prestigiul posibilului său, nu e în stare să exprime singur ființa). Toate

¹⁰C. Noica, op. cit., p. 92.



acestea sunt numite morbidități pentru că «lumea *nu este*, de fapt, în abaterea exclusivității unui termen ontologic».¹¹ Ele închid accesul la ființă, în timp ce precaritățile amintite anterior nu sunt morbide, deoarece cuplează doi termeni și pot deschide către al treilea.

În sfârșit, se pare că nici acest vast câmp al neființei secunde nu acoperă singur acel minus de ființă pe care îl căutam la început. Mai există la Noica un sens al neantului, ce apare o dată cu reflectarea în conștiință a precarităților ontologice, în cadrul «maladiilor spiritului».

¹¹C. Noica, *Tratat...*, p. 268.




VI. Neantul ca sentiment al vidului

Cum apare el? Atunci când cei trei termeni ai modelului IDG nu se cuplează în mod adecvat, lăsând să apară o lipsă sau un refuz al unui termen concomitent cu excesul altuia, avem de-a face cu ceea ce Noica numește o *maladie a spiritului*. Maladiile spiritului sunt micile diformități, dereglări ale ființei, ce indică posibilele abateri, respectiv precarități, de la regula modelului ontologic. Și cum precaritatea și nu perfecțiunea constituie regula realului, aceste maladii sunt de regăsit peste tot în lume. Ele sunt inventariate de Noica în cartea sa *Șase maladii ale spiritului contemporan*, unde își primesc și botezul ludic, în funcție de câteva închipuite etimologii grecești, ce țin seama de termenul absent sau refuzat al ființei.

Pe scurt, sunt trecute în tabelul nosologic: todetita (τόδε τι, absența acestui individual anumit), atodetia (α privativ + τόδε τι, refuzul individualului, maladie a lucidității), horetita (gr. ὁ ὄρος, absența determinațiilor), ahoretia (gr. α privativ + ὁ ὄρος, refuzul conștient al determinațiilor), catolita (gr. τὸ καθόλου, absența termenului general), acatolia (gr. α privativ + τὸ καθόλου, refuzul lucid al generalului). Maladiile spiritului sunt constitutive (ele apar pentru că ființa admite precarități) și pozitive (acționează ca stimuli ontologici pentru real). Deducem că nu se pune problema «vindecării» lor. Însă tot ele vor fi – sub chipul celor patru tipuri de neant pe care le găzduiesc – pepinierele unor forme de negativitate a conștiinței. Iată care sunt acestea:

1. *Neantul de destrămare* apare în cadrul celei de a doua forme de catholicitate,




maladie a celui conștient că îi lipsește sensul general ce l-ar putea împlini. Ce mai bună exemplificare a acestui tip de neant o dă existențialismul, cu acea proastă – în opinia lui Noica – înțelegere pe care o dă «nimicului» și spaima precipitată în fața acestuia. Există gânditori, ca Kierkegaard, care rămân blocați în individual și determinații, neputând să găsească o cale de acces la un general (în cazul acestuia, Dumnezeu) a cărui conștiință totuși o au. Cu existențialismul francez, prin Sartre, lucrurile sunt și mai clare, aici determinațiile de existență trecând în chip explicit în fața celor de esență. «Mișcarea de la individual, prin determinații, la general, atât de armonioasă la Platon, devine aici torturată, căci individualul se îngroapă până la urmă în determinații, în loc să se deschidă prin ele; însăși întâlnirea cu generalul, dacă se petrece, devine un «cutremur», după vorba filosofului danez, iar nu o intrare în ordine.»¹² Neantul de destrămare este resimțit sub forma comună a trecătorului sau a îngrădirii lucrurilor, chiar dacă nu oricui îi este limpede că lipsa generalului e cea care face totul să se destrame.

Ce nu înțelege existențialismul e tocmai faptul că «nimicul nu e supărător într-un domeniu de realitate anumit»¹³, căci s-a văzut în diverse domenii de cercetare – de exemplu, în chimie, biologie etc. – că un vid, un loc gol, poate coexista perfect cu plinul (Noica dă exemplul tabloului elementelor chimice al lui Mendeleev). Ceea ce n-a știut existențialismul e că el a întâlnit un neant anumit și nu vidul absolut. Vidul de ființă, cu blocările lui, poate trezi un sentiment al neantului, iar acesta este o irealitate mai subtilă decât vidul, căci, «în mijlocul unei plinătăți aparente

¹²C. Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, București, Ed. Univers, 1978.

¹³C. Noica, op. cit., p. 47.




te poate face să spui: «Aici nu e nimic, de fapt». Prin urmare, «vid nu este, dar poate fi neant (adică sentiment al vidului) dacă lipsește conversiunea către un sens general care să dea consistență determinațiilor».

2. *Neantul de suspendare* apare în cadrul todetitei, maladia absenței individualului și a excesului de general. Este o maladie a perfecțiunii, ce caracterizează, printre altele, dispoziția teoretică a omului, confiscată de un sens general ce îi împiedică accesul la individual. Este maladia marilor entități generale și a reflectării lor logice. Acest neant de suspendare a lucrurilor lumii sensibile este unul mai subtil decât cel de destrămare și nu întâmplător el este o trăsătură specifică ființei parmenidiene, cea bolnavă de perfecțiune și lipsită de individual. La fel timpul și spațiul absolut, la fel principiul identității din logică. Căci dacă în trecut neantul de suspendare izvora din conștiința incoruptibilului și a perfecțiunii supreme, în modernitate el se exprimă prin nevoia omului de exactitate, prin conștiința idealului și a naturii teoretice prin excelență. Doar ființa divină reușea, spune Noica, să iasă din neantul și lipsa de identitate a perfecțiunii prin întrupare.¹⁴

3. *Neantul culturii* este generat de atodetie, maladie a refuzului lucid al individualului. Rămâne de văzut dacă acest tip de neant nu este cumva subsumabil celui de suspendare, căci, ca și în cazul aceluia, cultura poate duce – în termenii lui Noica – la un «sentiment muzical al existenței» și la o suspendare peste orice realități individuale¹⁵. Neantul culturii este unul al demoniei determinațiilor fără ancorare în individual, ducând la un sentiment al pierderii în fața multitudinii de cunoștințe pe care le avem de obținut. «Cu cât explorăm și aflăm mai multe, cu

¹⁴C. Noica, op. cit., p. 50.

¹⁵C. Noica, op. cit., p. 108.




atât volumul ignoranței noastre crește, în loc să scadă», observă Noica¹⁶. Până aici nimic negativ. Însă «răul» - iar termenul nu are aici nici o conotație etică - vine abia atunci când constatăm că acumularea de cunoștințe, fie și în gol, nu a fost însoțită și de una de sensuri. Așa se face că există mari curente culturale, orientări generale, tehnici de cunoaștere care, oricât de rafinate ar fi, nu spun nimic sau lasă loc spunerii de nimic.

4. *Neantul de extincțiune* caracterizează, la limită, realitatea contingentă. El este generat de acatholie, maladie a civilizației din care lipsește echilibrul ontologic dat de sensul general. Acesta este cazul în care individualurile care se cer fixate prin anumite determinații libere sfârșesc în instabilitatea cazurilor particulare, care proliferază la infinit încercând să răspundă cantitativ lipsei fundamentale a sensului. «Acolo unde nu e nici măcar ecoul sensului general, spune Noica, totul sucombă în infinitatea proastă a cazurilor particulare»¹⁷. În loc să se facă dreptate realului umil - obsesie de o viață la Constantin Noica - se ajunge la un adevărat sentiment al neantului; așa apare neantul de extincțiune în sânul realului: ca o vastă nimicnicie sau ca o frustră experiență a nimicului. Dar chiar și atunci când nu se ajunge la sentimentul neantului, e în joc o universală contingentă care nu mai poate fi semnul pozitivului, ci doar cel mult al «pozitivismului» atât de detestat de Noica. Sensul negativ al contingentului vine din faptul că acesta concentrează anumite determinații asupra unei situații individuale închizând accesul către ființă, în timp ce posibilul își dă determinații noi deschizând către ființă. Astfel, contingentă unei situații devine extincțiunea posibilității ei.

¹⁶C. Noica, op. cit., p. 121.

¹⁷C. Noica, op. cit., p. 137.




Înceiem aici periplul prin maladivitatea constitutivă a omului și posibilele ei neantificări, subliniind faptul că, în sine, nici ea nu reprezintă cu adevărat un semn al negativului, fiind, cum spune Noica, un «stimul ontologic». Maladivă în sens «rău» la om - iar Noica o recunoaște în trecut, fără a reveni asupra ei¹⁸ - este numai conștiința trecătorului, a perisabilului și a inutilității oricărei fapte. «În schimb, maladiile ființei, așadar ale ființei lui spirituale, au sau pot avea pozitivul uman, în dereglarea lor. Dezordinea omului este izvorul lui de creație.»¹⁹

Din păcate, în plin optimism metafizic, Noica expediază rapid problema vanului și a maladivității reale din om. «Să se ocupe psihologia și psihanaliza de asta», pare să spună el într-un capitol din *Șase maladii ale spiritului contemporan*, ascunzând în spatele acestei formule ușoara sa dezaprobare pentru tot ce se ocupă de «bietul sufletel» și nu e severă disciplină a spiritului. I s-ar putea reproșa lui Noica, prin urmare, viziunea idilică, entuziast pozitivă despre «dezordinea fecundă» din conștiința umană, gata oricând de hei-rup-uri pe drumul devenirii întru ființă. În fond, atunci când vorbește despre adevăratele adversități ale ființei (neantul, temporalitatea, aparența, conștiința și devenirea), Noica admite că singura adversitate reală în fața ființei este conștiința, toate celelalte fiind integrate în mod natural în aceasta. Ba chiar despre neant, aparent dușmanul principal al ființei, ni se spune că este «blajin față de ființă, în comparație cu rebeliunea ontologică a conștiinței. Orice poate fi propus de conștiință, ca o provocare față de ființă.»²⁰ Și, de fapt, atragem atenția, tocmai despre aceste rebeliuni, despre aceste câmpuri moarte ale

¹⁸C. Noica, op. cit., p. 30.

¹⁹C. Noica, idem.

²⁰C. Noica, *Tratat...*, p. 310.



conștiinței e vorba în cele patru tipuri de neant identificate mai devreme.

Ne aflăm acum într-un punct avansat al analizei noastre, așa că putem trage deja o concluzie privitoare la sensurile în care folosește Noica cuvântul «neant». Mai precis, din cele cinci cuvinte pe care le-am inventariat inițial (gol-preagol, neant, neființă, vid, nimic), putem delimita în acest moment trei sensuri folosite în mod constant:

1. neant ca gol de ființă înscris în lucruri;
2. neant ca neființă secundă, sub forma rebutului de ființă, a morbidităților ontologice și a contingenței;
3. neant ca sentiment al vidului: de destrămare, de suspendare, de extincțiune și al culturii;

Nici unul dintre aceste sensuri nu pare să indice un opus al ființei, ceva care ar fi o non-ființă, ci mai curând calme întregiri ale acesteia. Ce exprimă atunci cuvântul «neant» sau «neființă» la Noica?




VII. Mic excurs platonician

Bineînțeles, Constantin Noica nu este primul filozof care dă o replică acidă «părintelui Parmenide», ba mai mult, el nu face decât să reitereze cu mijloace moderne un gest pe care îl făcuse cu mult timp în urmă Platon, prin paricidul filozofic din dialogul *Sofistul*. De ce preia Noica punctul de vedere platonician și în ce măsură, vom vedea în cele ce urmează. Prin urmare:

În dialogul *Sofistul*, la pasajul 237a, Străinul din Elea – purtătorul de cuvânt al lui Platon însuși – inițiază critica lui Parmenide citând din fr. 7.1 al poemului acestuia unde zeița numește «calea muritorilor»: «neființe sunt» (εἶναι μὴ εἶντα). (În versiunea românească realizată de Noica însuși, traducătorul optează pentru «neființa există», atrăgând totuși atenția într-o notă de subsol că am putea traduce și neființe la plural, astfel încât «confruntarea cu Parmenide și-ar arăta caracterul ei special, de natură care poate să nu infirme pe aceasta din urmă cu privire la ființa unică»²¹). După ce aduce argumente destinate întăririi tezei parmenidiene de incognoscibilitate și indicibilitate a neființei (se spune, bunăoară, că neființa nu are nici un referent, cuvântul pronunțat este un simplu *flatus vocis*), Străinul din Elea sfârșește critica felicitându-se de a fi respins teza din versurile citate. Acestea sunt:


²¹Platon, *Sofistul*, *Opere*, vol. VI, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1989, trad. C. Noica, nota 17, p. 387.



«Căci nicidecum vreă constrângere nu va putea face să fie lucrurile ce nu sunt;
Ci depărtează-ți cugetul de această cale de cercetare.» (trad. D. M. Pippidi)

În privința indicibilității neființei, putem spune că există un pact «de neagresiune» între zeita lui Parmenide și Străinul din Elea: Platon aprobă condamnarea neființei din fr. 2 («nu este», «neființa»), căci neființa luată izolat și nefăcând parte din nici o propoziție este nu numai incognoscibilă, ci și indicibilă (237a-239c). Ceea ce Platon dorește să schimbe, nu este condamnarea pronunțată în fr. 2, ci condamnarea opiniilor muritorilor din fr. 7, unde neființa este integrată într-o propoziție: «neființe sunt». Aceasta este formula care acoperă întregul discurs despre obiectele lumii sensibile și pe care Platon ar dori să le reabiliteze. În trecut fie spus, nu întâmplător aceeași nevoie de reabilitare a individualului va direcționa toate etapele de articulare a ontologiei noiciene, de la prima până la ultima sa carte. Astfel, problema pe care și-o pune Platon în *Sofistul* este următoarea: cum se poate menține condamnarea neființei care constituie cea de-a doua cale, anulând totodată condamnarea neființei sau a neființelor integrate în descrierea făcută de muritori lumii sensibile?

Soluția lui Platon constă în distincția contrariedade-alteriedade, de la 257b-c, unde Străinul distinge între negație și contrariu (*ἐναντίον*), dând exemplul «nemarelui». «Nemarele», explică el, este parte a ceva ce se opune «marelui», dar această negație a marelui nu se identifică cu contrariul marelui, care este «micul». În limbajul logicii moderne vom vorbi despre intensiune și extensiune. Intensiunea «marelui» (cu alte cuvinte semnificația, conotația sa) nu este identică cu cea a «micului», însă «micul» poate fi inclus în extensiunea (denotația) «nemarelui». Platon distinge, prin urmare, între «nemarele» care este negația «marelui» și «micul» care



este contrariul acestuia. Aplicând exemplul în cazul ființei, se constată că *ne-ființa reprezintă o alteritate față de ființă, dar nu contrariul acesteia*.

Ceea ce este diferit de ființă, participă la ea, și prin urmare toate părțile diferitului sunt ființe. Vorbim deci de o *comunicare* (*κοινωνία*) între ființă și ceea ce este diferit de ea, în timp ce «genurile», care sunt contrarii (de exemplu mișcarea și repaosul, 250a–252d), nu intră în comunicare unele cu altele. Cu alte cuvinte, vorbim despre comunicare între ființă și ceea ce Parmenide numea «neființe» în fr. 7 al poemului, adică obiectele lumii sensibile. De vreme ce tocmai absența acestei comunicări (a lui *κοινωνία* este condiția necesară a contrarietății, iar ființa și părțile a ceea ce este diferit de ea nu satisfac această condiție, este limpede că, platonician vorbind, ființa are o negație («neființa»), dar nu și un contrariu (să-i zicem «non-ființa»).

Totuși Străinul din Elea vorbește despre o neființă care ar fi opusul ființei, iar atunci când o face (259a) o numește pe aceasta *alogon* (*ἄλογον*), irațională, sau «fără noimă» cum mai spune Noica în traducerea sa. Aceasta este neființa «în sine», indicibilă, parmenidiană, de la care își iau la revedere Theaitetos și Străinul. Iată ce concluzionează acesta din urmă: «Căci dovedind cum că există o anumită natură a alterității și că ea este distribuită asupra tuturor realităților unele față de altele, am cutezat să spunem, cu privire la partea opusă de fiecare existent, cum că ea ca atare este *cu adevărat ceea ce nu este*²². «Cu adevărat ceea ce nu este» (*ὄντως τὸ μὴ ὄν*) este expresia care incriminează neființa absolută a lui Parmenide. Versiunea englezească va spune: «*That's the very being which really is what is not*»²³, iar francezii vor denumi aceeași neființă prin cuvintele: «...*réellement ce*

²²Platon, op. cit., 258d–e, subl. mea.

²³A *Greek-English Lexicon*, Oxford, ⁹1940.



qui n'est pas» sau «*ce qui est réellement irréal*».

Putem deci rezuma că în concepția platoniciană neființa absolută a lui Parmenide este «cu adevărat ceea ce nu este», iar lucrurile lumii sensibile sunt părți ale alterității față de ființă și nu ceva opus ființei, așa cum lăsa să se înțeleagă același Parmenide. Cum utilizează Noica distincția platoniciană dintre contrarietate și alteritate în cadrul propriei concepții ontologice?






VIII. Negativitatea în ontologia lui Constantin Noica

După cum am văzut, inventarul făcut inițial terminologiei noiciene a neființei cuprindea cinci termeni diferiți, fiecare răspunzând de unul dintre cele trei sensuri ale neființei menționate mai devreme: neființa ca gol înscris în lucruri, neființa ca rebut de ființă, morbidity ontologică sau contingență pură și simplă și neființa ca sentiment al vidului. Ne întrebăm acum, în lumina distincției platoniciene, dacă nu cumva toate aceste sensuri ale neființei la Noica nu indică de fapt tot o complementaritate față de ființă și nicidecum o opoziție absolută, căci pe aceasta nu am putut-o găsi sub nici o formă în ontologia sa. Să vedem deci, ce exprimă toate aceste forme de negativitate în ontologia devenirii într-o ființă.

Prima lămurire în acest sens o găsim în mult ironizata sa carte – la vremea apariției ei – *Sentimentul românesc al ființei*. Iată ce spune Noica aici: ori de câte ori neantul este gândit la începutul lucrurilor, el descumpănește gândirea și se dovedește a fi o falsă problemă. Adevărul este că neantul nu are sens decât la capătul lucrurilor, căci acestea sfârșesc cu el. Elaborând conceptul de neființă, filozofia tradițională n-a făcut decât să-și creeze pentru uzul propriu un concept arbitrar, așa cum arbitrar ar fi și acela de «non-om», care ar cuprinde în sfera sa tot ce nu e om, adică o complementară a omului. La fel de artificial construit, citează Noica un exemplu din aceeași gamă, era și conceptul de Anteros la antici²⁴,

²⁴C. Noica, *Sentimentul...*, p. 67.




imaginat ca întregire pentru Eros. Tot astfel, și conceptul de neființă este în fapt o «non-ființă», presupunând o *complementară* a ființei care să nu fie. Or, după cum am văzut, ființa noiciană nu are nici o întregire posibilă, iar așa-zisa neființă nu este decât *încetarea* ființei și nu o realitate care s-o țină în cumpănă. Între paranteze fie spus, conceptul de «încetare a ființei» este oarecum ambiguu, iar Noica nu se grăbește să facă lumină în această problemă.

În sfârșit, pentru ca lucrurile să fie limpezi, vom spune în spirit noician că *este* ceea ce are tăria ființei, chiar atunci când are făptură de-o clipă și că *nu este* ceea ce pare a fi și are doar veleitățile ființei. Abia în acest moment când înțelegem că neființa nu este un zero de ființă, merită s-o gândim. Ca și la Platon, avem de-a face cu alteritate în fața ființei (aici intră pe rol deja pomenitele «adversități integrate în ființă»: neantul, temporalitatea, aparența, conștiința, devenirea) și nu cu opuși reali ai acesteia. Căci, «nedesăvârșirea reală», spune iarăși Noica cu un cuvânt care pare calchiat după Platon («cu adevărat ceea ce nu este»), e un concept lipsit de sens.

Astfel, întrebarea adesea invocată de tradiția filosofică: «De ce există ceva mai curând decât nimic?», întrebare ce invocă un zero de ființă pornind de la teza subînțeleasă a disjunției totale dintre ființă și neființă, ar trebui înlocuită în opinia lui Noica cu una mai puțin vană, și anume: «De ce există ceva care să nu fie nimic?»²⁵ Căci găsim peste tot realități care intră în ființă riscând oricând să se surpe în neființă, iar în plină lume existentă pot fi lucruri care să fie nimicul însuși, ele neavând tăria ființei. Sarcina ontologiei este să dea seamă și să caute înțelesurile tuturor acestor lucruri care au aparența ființei. «Ea (ontologia, n.m.), spune Noica,

²⁵C. Noica, op. cit., p. 80-81.



e o Theodicee care, în loc să dea socoteală despre felul în care o divinitate bună a făcut o lume rea, trebuie să vadă cum răul (carențele lumii) face cu puțință afirmarea unei ființe bune și *este* bunătatea ei. Căci ființa însănătoșește realul, nu-l condamnă.»²⁶

²⁶C. Noica, *Tratat...*, p. 266.




IX. Negativitatea reflectată în conștiință

La sfârșitul trudei de a scrie o carte despre arida *Fenomenologie a spiritului* a lui Hegel, Noica și-a exprimat satisfacția: «Acum o să înțeleagă și cucoanele că Hegel le privește direct!» Lăsând la o parte comparația – ce nu are aici decât o simplă funcție ludică – am putea spune la fel: problema neființei ne privește pe fiecare dintre noi, tocmai pentru că – așa cum a arătat Noica – ființa nu rămâne în afara noastră, ca un obiect străin, disjunct și indiferent. Nu e totuna dacă ființa este absolută sau relativă, dacă nimicul își exercită cu adevărat în lume forța lui distructivă copleșitoare, sau dacă dimpotrivă avem puterea chiar noi de a în-ființa și des-ființa lumea însăși, împreună cu tot ce viețuiește în ea.

Și pentru că tot am pomenit mai devreme despre «rebeliunea ontologică» a conștiinței și vrășmășia ei reală în fața împlinirilor ființei, vom arăta în încheiere în ce constă – din perspectivă nociană – puterea fiecăruia dintre noi de a în-ființa sau des-ființa această lume. Bineînțeles, cheia este conștiința, cu orizontul ei interogativ, cel capabil să scoată din circuit lucrurile, să le aneantizeze, dar și să le pună pe lume. Deci: cum putem desființa sau reface realitatea prin întrebare?

În primul rând trebuie spus că orice întrebare aduce cu sine o *suspendare* a fiecărui lucru în parte și a lumii în întregul ei. «Cu ea, explică Noica, lumea nici nu este, dar nici nu încetează să fie. Iar ceea ce pare să se petreacă doar în conștiința întrebătoare (lumea este pusă în paranteză «pentru mine»; ea există în realitate, dar este suspendată și problematică doar în ochii mei) privește în fapt înseși temeiurile




lucrului.»²⁷ Toate stau suspendate în întrebare, pentru a reveni apoi, «ca o noutate sau ca o reînnoire», în sânul realității. Întrebarea poate regenera realitatea, dar în același timp devine o «în-doire» asupra ei prin reflexivitate, o poate dubla, o poate oglindi cu enunțul ei. În plus față de aceasta, tot în esența interogativității stă capacitatea de a-și alia în formă negația, riscând să devină negativitate tocmai prin conținutul sau prin funcția ei. Uneori, în-doirea de lucruri refuză să fie numai o replică dată acestora și duce la tăgada lor absolută. Așa apare în chip limpede caracterul «daimonic» al întrebării, prin refuzul și tăgada pe care le poate ea opune lumii, ca în scepticismele de serviciu din toate timpurile.

Există două tipuri de negativitate pe care le poate trezi interogativitatea aliindu-și negația. Una este *negativitatea de des-ființare*, expedită de Noica cu unica lămurire că aceasta în sine nu este decât un exces de interogativitate. Cealaltă este *negativitatea de nedeterminare*, care nu interzice, așa cum face *negația absolută*, ci autorizează prea mult, prin intermediul unei *negații specifice*. Acest tip de interogativitate tinde să depășească negația frustră și să se regăsească sub forma unei deschideri neutrale în fața lucrurilor. Iată, mai concret, despre ce este vorba: «În fața câte unui lucru ori proces, spui: nu e asta, nici asta. Dar ce este? Este «ceva», adică ce *va fi*, după cum procesul se petrece cândva, undeva, cumva, cu toate expresiile acelea nedeterminate legate de viitor, atât de limpede active în vorbirea românească.»²⁸

Dar problema negativității nu se sfârșește aici. Spuneam mai devreme că ea ne privește pe toți în mod direct. Dincolo de puterea noastră de a desființa lucrurile

²⁷C. Noica, *Sentimentul...*, p. 15.

²⁸C. Noica, op. cit., p. 18.



îndoindu-ne de ele, problema neantului se transformă, la limită, în plan personal, în eterna, multdiscutata, feroasa *problemă a morții*. Ce mai poate însemna moartea pentru o filosofie care respinge cu tărie teza unui neant absolut și pentru care neființa este firesc integrată în ființă, sub forma golului activ înscris în lucruri? Am văzut că, pentru Noica, atât ființa cât și neantul sunt de căutat ca medii interne, prezente în fiecare lucru și de neconceput ca separate de ele. Specificitatea neantului, la care Noica ține atât de mult, se transformă în specificitate a morții.

Prin urmare: moartea – așadar aneantizarea personală – este o «situație de capăt» care nu se ridică la statutul de «mediu intern» și deci nu exprimă ceva universal. Fiecare lucru sfârșește uneori sub imperiul întâmplării, iar ființele mor și ele, aparent la fel. Dar moartea nu exprimă un mediu intim al lucrurilor și o situație comună, ci este a fiecăruia. Exterior se poate spune că murim toți la fel, iar moartea își capătă veridicitatea prin însumare de cazuri. Dar interior ea nu exprimă o situație universală, ci doar încetarea integrării într-o situație universală, ca: viața, natura, ființa. Moartea este ceva personal, intim lucrurilor, dar nu are suficientă «tărie ontologică» pentru a fi un mediu intim. Din perspectiva ființei în lucruri, nefiind mediu, rezultă în mod comic și deloc surprinzător pentru Constantin Noica, că ea de fapt *nu este*. Putem spune însă – încercând să rămânem în spiritul noician – că este *sentimentul morții* care, cu gravitatea ce îl caracterizează, poate proiecta și el o formă de neant în planul conștiinței și are mai multă realitate decât însuși fenomenul morții. Dar în această privință Noica încetează să mai exprime vreo opinie.



Bibliografie

Aristotel, *Metafizica*, trad. Șt. Bezdechi, București, Editura Iri, 1999

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993

Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Emi-
nescu, 1978

Constantin Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii, Șase maladii ale spiri-
tului contemporan*, București, Editura Univers, 1978

Constantin Noica, *Devenirea întru ființă, II: Tratat de ontologie*, București,
Editura Științifică și Enciclopedică, 1981

Denis O'Brian, *Le Non-Être. Deux Études sur le Sophiste de Platon*, Sankt
Augustin, Academia Verlag, 1995 [*International Plato Studies 6*]

Parmenide, *Despre natură*, în *Filosofia greacă până la Platon*, II.1, trad. D. M.
Pippidi, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984

Parmenide, *Le Poème de PARMÉNIDE*, ediție bilingvă: greacă/franceză, trad.
în fr. de N.-L. Cordero, în: *L'Être de Parménide ou Le Refus du temps*, de
Catherine Collobert, Paris, Éditions Kimé, 1993



Platon, *Sofistul*, în *Opere*, VI, trad. Constantin Noica, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989

Platon, *Le Sophiste*, ediție bilingvă: greacă/franceză, trad. în fr. de Auguste Diès, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1994

Jean-François Pradeau, *Platon. Les Formes intelligibles*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001





Cuprins

I. Obiectul studiului	6
II. Scurt excurs parmenidian	8
III. Un paricid filozofic modern	12
IV. Mică geografie a ființei noiciene	15
V. Nefința secundă	17
VI. Neantul ca sentiment al vidului	19
VII. Mic excurs platonician	25
VIII. Negativitatea în ontologia lui Constantin Noica	29
IX. Negativitatea reflectată în conștiință	32
Bibliografie	35

