

Discurs despre “nimic”

(în marginea provocării Ontologiei lui Noica)

1990-2025

Tema filosofică a nimicului, a neființei, a apărut de la începutul gândirii speculativ critice, în perioada auroară a presocraticilor; și ea continuă și azi să fie o problemă pentru filosofi, e.g. pentru Heidegger și Noica. Dar, orice abordare a unei astfel de celebre teme, pretinde răbdarea lungului drum al istoriei.

1. Parmenide și școala eleată

După cum se știe, primele generații de « fiziologi » greci au fost preocupați de « arhe », de baza fundamentului pentru « tot ceea ce este ». Dintre aceștia, pentru tema aici în discuție, o importanță specială o are școala eleată, în care s-au impus Xenofan, Mellinos și mai ales celebrul Parmenides. Teza de bază a acestora era : Ființa este, neființa nu este. Să urmărim câteva fragmente din Parmenides* :

Pag.220 22 PLUT, Stromat 5 (Eus.,P.E.I,8,5,D.580)

...Arată, într-adevăr că, după adevărata fire a lucrurilor, Totul e veșnic și nemișcat, « Unu, singur existent...și increat » (B 8,4) și că devenirea ar fi de domeniul celor ce par a exista după o falsă credință. Exclue senzațiile din domeniul adevărului. Pretinde că, dacă mai există ceva afară de ființă, nu poate fi ființă, și neființa e cu totul inexistentă. În felul acesta ajunge să proclame ființa ca increată...

3...PLOTIN, Enn V, 1,8, Alădată de părerea aceasta a fost și Parmenides, ca unul ce pune laolaltă ființa și gândul, iar ființa n-o rânduia printre cele sensibile când zice : căci e tot una a gândi și a fi, înțelege că e și nemișcată, măcar că, adăugându-i gândul, îi tăgăduiește orice mișcare corporală.

Tezele lui Parmenides ar putea fi rezumate astfel :

- Tot ce ține de domeniul senzațiilor, care ne relevă doar ceea ce « par a exista », nu face parte din domeniul adevărului, al Ființei.
- Ființa, ce se identifică cu gândirea se identifică cu Unul (care e Tot), e necreată, neschimbătoare, nemișcată (sferică, plină).
- Neființa nu este și nici nu poate fi gândită.

* Citatele sunt reproduse din lucrarea « Filosofia greacă până la Platon, Vol.I, Partea 2, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979

- Multiplul ține de domeniul percepției senzoriale și n poate avea rang de ființă (deși nu e neființă) ; el se plasează în zone aparenței, a părelniciei.

Alte fragmente privitoare la doctrina lui Parmenides :

23.HIPPOL, Ref.I, 11 (D, 564 W 16). Doar și Parmenides afirmă despre Tot că ar putea fi Unu, veșnic, nenăscut și sferic...

28.SIMPL, Phys.115, 11. După spusa lui Alexandros, raționamentul lui Parmenides e redat de Teofrast în această formă, în cea dintâi carte a Istoriei Naturale (Phys.Op.7, D.483) : « ce-i afară de ființă, e neființă ; neființa nu e nimic, ființa e doar una » ; iar de Eudemos : « ce-i afară de ființă e neființă, despre ființa se vorbește la singular, ființă e doar una »...

49.PHILODEM., Rhet, fr.incert.3,7 (II, 169)...nici cu Parmenides și Mellisos, care spun că Totul e Unu și că de aceea senzațiile sunt înșelătoare.

81-14 SIMPL, Phys 78.5 (după B 7,2).. după care enumeră caracteristicile finite absolute: “fiind nenăscută”. Cele spus despre ființa absolute dovedesc limpede că aceasta e increată: nu provine într-adevăr, nici dintr-o ființă (căci altă ființă, înaintea ei, n-a fost), nici din neființă (căci neființa nu există). De ce s-a ivit atunci într-un anumit moment și nu înainte sau după ? – Nu provine însă nici din ceva ce pe de o parte există, pe de altă parte nu există, cum se nasc cele născute, căci ceea ce pe de o parte există, pe de altă parte nu există, nu poate să fi existat înaintea ființei absolute, i s-a ivit după ea.

Această viziune a plenitudinii ființei, care e considerate identică cu Unu – conceput metafizic – deschide calea spre:

- Conceperea unui zeu unic (deși Parmenide vorbește de ființa și nu de zeu) : în această direcție se va dezvolta însă gândirea neoplatonică ce culminează cu Plotin.

- Înțelegerea lumii – a ființei de fapt – dintr-o perspectivă a plenitudinii, din care neființa, nimicul, lipsesc cu desăvârșire.

- Ideea unei lumi (în înțeles de Ființă) imuabilă : nimic nu se naște sau piere, nimic nu se transformă, nici nu devine.

Notă. Expresia de lume este de folosit cu precauție când e comentat Parmenides de vreme ce el nu o folosește ; totuși, referirea la « lume » este inevitabilă, așa cum o arată gânditorii ce l-au invocat.

2. Paradigma : Leucip, Democrit, Epicur

Leucip prefigurează această doctrină iar Epicur o dezvoltă punând un accent deosebit asupra perspectivei etice. Democrit, care a trăit aproximativ în perioada lui Platon, dezvoltă ideile lui Leucip, rămânând în mare măsura pe

poziția presocraticilor, care caută arhe-ul lumii, a ceea ce este. Acest arhe este constituit acum din plinul atomului (=ființă) căruia i se alătură golul vidului (=neființă). Ființa și neființa au statut de egalitate, coexistă necesar în instanța lumilor, în care e prezent doar multiplu, « Unu » nefiind temă majoră de preocupare și dezbateră. Prezentăm în continuare aspecte ale doctrinei lui Leucip și Democrit după Diogene Lartios :*

Leucip I

Cap.VI.I (30) Iată păreriile lui : toate lucrurile sunt infinite și se schimbă unele într-altele ; universul e format din vid și din plin, consistând din atomi corporali ; lumile se formează când atomii se întâlnesc în vid și se împletesc unii cu alții ; și cum prin mișcare crește cantitatea lor a naștere natura stelelor...

Democrit

Cap.VII, XII (44)

« Iată păreriile lui: principiile tuturor lucrurilor sunt atomii și vidul. Orice altceva ni se pare numai că există. Lumile sunt infinite la număr și se nasc și pier. Nimic nu se naște din ceea ce nu este, nici nu pier în neființă. Mai departe : atomii sunt infiniți, ca mărime și mulțime, și sunt purtați în între universul într-un vârtej prin care iau naștere toate lucrurile compuse : focul, apa, aerul, pământul ; chiar și acestea sunt conglomerate de anumiți atomi.

Epicur dezvoltă amplu această concepție « materialistă » în cadrul căreia sufletul este format din atomi « subtili » iar percepția rezultă din desprinderea de pe lucruri a particulelor ce reprezintă forma acestora și care întâlnesc corpul (și sufletul) oamenilor. Odată cu Epicur se precizează și concepția despre zei a școlii. Aceștia există, sunt nemuritori și fericiți, ființează în « inter-cosmi », izolați fără a interveni în existența oamenilor deși au formă umană (aceasta fiind cea mai perfectă formă).

Ideile de bază ale paradigmei Leucip-Democrit-Epicur ar putea fi considerate următoarele :

- Ființa (atomul, plinul) și neființa (vidul) există în aceeași măsură, coexistă cu statut de egalitate ;
- Ființa și neființa sunt net distincte, nu se interpătrund și nu colaborează.
- Ființă și neființa sunt infinite ; există o infinitate a lumilor și zone dintre lumi (« inter-cosmi ») ;
- Ființa, atomii sunt în permanentă mișcare ;
- Lucrurile se nasc și pier (în sens mai larg lumile se nasc și pier) ;
- Zeii există în modalitatea « deus otiosum », plasați în intercosmi.

Prin această paradigmă se deschide tema « multiplicității lumilor » care va face o carieră strălucită până în zilele noastre. Pe de altă parte problema neființei nu e comentată la nivelul specificității antroposului, la nivelul logosului, nici ca fals, nici ca negație. În sfârșit, spre deosebire e propensiunea parmenidiană în direcția unui zeu unic și absolut, ni se înfățișează o viziune în care instanța zeilor este slabă, retrasă, izolată de destinele omenirii.

3. Platon

Odată cu Platon e depășită faza inițială a gândirii speculative grecești, cea a « presocraticilor », care a fost preocupată în primul rând de identificarea arheului, a bazei fundamentului pentru tot ceea ce există.

Platon are o viziune mai complexă. El nu anulează statutul ontologic a « celor ce sunt », oricât de umile ar fi ele (ca de exemplu « firul de praf ») dar le plasează pe toate acestea într-o zonă a « existenței »* ce e dependentă de o altă zonă, ontologic mai tare, care este cea a ideilor, zonă a esențelor (ousia). Cele două zone sunt în principiu separate dar și într-o anumită legătură de vreme ce « cele-ce-sunt », « realitățile », există doar prin participarea lor la ideile ce ființează etern în tărâmul menționat. Acum, la Platon, nu se mai pune problema în maniera că multitudinea a « tot ceea ce este », cele ce există, deci zona rangului ontologic inferior, ar fi lovită global de neființă (cum gândea Parmenide). Ci problema dacă neființa poate fi identificată în instanța ideilor. Ba, mai mult, la nivelul « genurilor supreme », care sunt un fel de idei fundamentale, plasate la un nivel ontologic maxim (panteleos on »). Aceste genuri supreme într-o primă variantă (din Sofistul) – sunt cinci : ființa (și așa cum vom mai vedea departe «ne-ființa »), repausul, mișcarea, același (identicul) și altul (alteritatea). Tot ca genuri supreme, ca « esențe » vor mai apărea : Unu-multiplu, asemănare-neasemănare, naștere-pieire.

Platon comentează problema neființei din trei perspective :

- Neființa la nivelul genurilor supreme (al esențelor) ;
- Neființa ca alteritate a ființei și existenței;
- Neființa la nivelul afirmării adevărului prin logos, unde apare ca plăsmuire neautentică, ca fals înșelător.

a) La nivelul genurilor supreme (care nu pot fi identificate cu categoriile lui Aristotel și care sunt considerate toate ca și cupluri de opuși, dar fără contradicție). Platon se concentrează, pentru a aduce în dezbatere problema ne-

* Expresia de « existență » are la acest nivel altă semnificație decât cea a ek-sistenței comentată de Heidegger și urmași ; e vorba de « ceea ce este » dar la nivel periferic și superficial, într-un fel în afara (...) nucleului central al Ființei.

ființei, pe acelea care vor putea să aducă în scenă cât mai pregnant tema lui Parmenide (= »neființa nu este ») ; și anume, asupra Unului, în cuplul său cu multiplu și asupra Ființei, în cuplu cu ne-ființa. Comentariul are loc în dialogul ce e intitulat chiar « Parmenide ». Înainte de a prezenta aspecte ale dezbaterii pe care o desfășoară Platon în acest dialog se mai cere precizat că, pentru el, genurile supreme – care se organizează într-un fel de comuniune – sunt independente de orice influență externă în și mai mare măsură decât ideile. Totuși, între ele e posibil un anumit amestec (misis) sau participare (methexis) (deși termenii aceștia, utilizați de către Platon nu sunt chiar potriviți datorită încărcăturii lor existențiale). Dintre primele cinci genuri menționate mai sus, primele trei par a avea o poziție privilegiată. Ființa este diferită (alta) decât repausul și mișcarea, dar comunică cu amândouă. Repausul și mișcarea sunt contrare și nu comunică. Prin « același » și « altul » genurile supreme au o dublă raportare : una la sine, prin identic cu sine, și alta față de celelalte, prin care se dovedește că fiecare este altul.

În continuare vom urmări problemele ce sunt dezbătute în dialogul Parmenides, în a doua sa parte, unde e comentată problema Unului (și multiplului) a Ființei și neființei.

Principalul element al dezbaterii, care e explicit susținut se referă la faptul că nu se poate vorbi doar de o Ființă care în același timp este și Unu. Genurile supreme de Unu-multiplu și Ființă-neființă sunt distincte, deși pot comunica sau chiar se pot conecta. Prin acest punct de plecare, viziune originală a lui Parmenides e de la început subminată. Dialogul nu conduce la concluzii clare ci dimpotrivă, dezvoltarea diverselor ipoteze sfârșește într-un fel de blocaj. Dar însăși faptul că este adusă în dezbatere tema : dacă Unu (și multiplul) este (are ființă « ousia », esență) sau nu este (e de ordinul ne-ființei) lărgeste mult orizontul gândirii speculativ critice. Se mai cere menționat faptul că în această parte a doua a dialogului, cea care abordează « henologia », neignorând faptul că el are în vedere atât planul esențelor (al ideilor mai precis al genurilor supreme) cât și în planul existenței, care se referă la « cele ce sunt », la realitatea empirico-efectivă, reprezentată prin principiile sale de bază (spațialitate, alcătuire, măsură, configurație, generare și dispariție (=devenire).

Sunt prezentate și comentate (dezbătute) opt eventualități. Primele patru pleacă de la ipoteza: a) «Dacă Unu este » iar celelalte patru de la ipoteza » b) « Dacă Unu nu este ».

a) Ipoteză : Unul este (Unul și Ființa au diverse modalități de conectare).

a₁) În cazul în care Unul este și pluralitatea nu este (nici în sine nici în afara sa) ne aflăm în mare măsură în zona gândirii lui Parmenide cel istoric cu unele nuanțări (lipsește forma sferică a « Unului – Ființă sau a Ființei – Unu, aceasta ținând de spațialitate, care poate fi comentată după Platon doar în zona existenței și nu a esențelor, a genurilor supreme). Ipoteza nu satisface și totul apare ca absurd.

a₂) Unul este și conține în sine pluralitatea. Consecințele conduc în primă instanță la o « henologie » pozitivă pentru ca apoi totul să evolueze spre un Unu multiform și multivalent. El este întreg alcătuit din părți, infinit-plural, generează și compune toate numerele întregi. Unul și Ființa sunt nedezlipite deși discernabile, ca și ființa, Unu revine la tot ce ființează. El (Unu) este unu și plural, limitat și mișcător, identic și diferit, admite asemănare și neasemănare, este solidar și nesolidar cu sine și cu celelalte, egal și inegal etc.

a₃) În cazul în care « Unul este » - « pus între paranteze » - e investigată acum alteritatea sa, în condițiile în care se acceptă că celelalte lucruri participă la Unu. Apare o pluralitate efectivă, o mulțime nemărginită compusă din mulțimi nemărginite. În această zonă a lui « orice altceva decât Unu », « ceea ce este » e în același timp asemenea și neasemenea, identic și diferit și în genere suportă orice feluri de însușiri contrare.

a₄) Ipoteza e acum : « Unul este » dar « celelalte lucruri decât Unu sunt complet separate de el (nu participă la Unu). Ceea ce se înfățișează acum e un fel de haos. Cele lipsite de Unu nu sunt nici Unu nici Pluralitatea, nici părți nici întreguri, nu admit asemănare și neasemănare, identitate și diferență și în general niciuna din determinațiile unui cuplu de contrarii.

În concluzia primei ipoteze, aceea că « unul este », extremele ne apr ca haotice și lipsite de sens (adică « Unul și Ființa sunt aceleași » și nu este, nu ființează nimic altceva » ; precum și « Unul este și concomitent este (ființează, are parte de ființă) și altceva decât Unu, multiplul, dat această zonă nu se articulează cu Unu ci rămâne despărțită ». Ipotezele mijlocii care acceptă că Unul este și alteritatea lui Unu este (are ființă) și ea, rămân în mare măsură plauzibile, atât din perspectiva lui Unu cât și a alterității lui Unu. Ele sunt acelea, care mai târziu, vor ridica problema înțelegerii acestui Unu a lui « Parmenides » - Platon » ca sinteză unifiantă.

b) Ipoteza : « Unul nu este » ; Unul și Ființa nu au legătură între ele ; ci, în locul Ființei, apare ne-ființa (me on).

b₅ Consecințe derivate din ipoteza Unului inexistent, pe baza diferenței conceptuale dintre Unu și alteritatea sa. În acest caz, Unului inexistent îi revine

putința de a fi cunoscut. El participă și la ființă și anume la ființa inexistentului (s.n.). Ca fiind și nefiind, Unul care nu este se mișcă și totodată e imobil, se naște și piere și totodată nu se naște și nu piere.

b₆ Unul nu este, în sensul că neființă e luată în sens absolut. Acest Unu este indeterminabil și neantrenat în nicio relație.

b₇ Unul nu este ; abordare din perspectiva celorlalte decât Unu. Pe baza diferenței dintre însăși Diferitul și Altul. Se evidențiază o realitate plural lipsită de Unu, o îngrămădire proliferantă de îngrămădiri relative la care determinațiile de bază, începând cu Unu, sunt simple aparențe într-un tablou înșelător.

b₈ Consecințe derivate din ipoteza Unului care nu este, privitoare la alții decât Unu. Concluzie : « Dacă Unu nu este, nimic nu este » (s.n.).

Îndrăzneala lui Platon din dialogul Parmenide este un moment crucial din istoria spiritului. Deși nu există nicio concluzie și nimic nu e asertat, totuși unele formulări ies în evidență. Astfel, apar ca inacceptabile (pentru gândirea speculativ critică în general) ipotezele 1 și 8. Adică : « Unul și Ființa sunt tot una și nimic altceva nu este » și « Unul nu există » (în sens absolut). Și alte ipoteze duc spre impas ; pe când unele par a rămâne în dezbatere, eventual în alte formulări și abordate din alte perspective (ne referim la a₂, a₃, și la b₅ și b₇). Dar, privitor la tema ce ne preocupă, e de reținut îndrăzneala cu care Platon se aventurează să susțină « existența inexistentului ». Și încă, la nivelul « genurilor supreme » și nu la nivelul existenței (a realității multiple, empirice, efective, continui, perisabile). Neființa câștigă, prin acest dialog al lui Platon n statut ontologic special. E vorba de neființa la nivelul esențelor, de conceperea – de exemplu – a faptului că « unu nu există » și de admiterea acestei posibilități, chiar doar ca o ipoteză ce se blochează la un moment dat.

Demersul ne-ontologic (cel privitor la susținerea faptului că « neființă » este, la nivelul esenței și a existențelor) e dezvoltat în Parmenides la un nivel strict speculativ. De aceea, cei ce susțin influența acestui dialog asupra gândirii lui Hegel s-ar putea să aibă dreptate. Dar Platon merge mai departe în domeniul « me-ontologiei », odată cu dialogul Sofistul. Să-l urmărim deci și la acest nivel.

Sunt aduse în discuție acum două accepții ale neființei.

b) Una dintre acestea, prezenta într-un fel implicit și în Parmenide, s referă la neființă într-o modalitate generică, pe care o introduc genul suprem al « alterității ». Acesta operează atât la nivelul esenței cât și al existenței și face ca, în jurul oricărei ființe (determinate într-un fel) să se instituie un ocean, o zonă infinită de neființă, constând în ceea ce nu este el. Acest aspect relevă însă doar o modalitate cu totul generică și nespecifică a neființei (el seamănă cu

formularea lui Spinoza: “Orice determinație e o negație » - a ceea ce nu e determinat prin respectiva determinație).

Esența dezbaterii din Sofistul se află însă la alt nivel. Și anume la cel al rostirii umane adevărate ce relevă ființa, a ființei autentice ce se afirmă prin logos, care se adevărește astfel. Căci prin logos, prin gând, vorbire, argumentare, rostire asertivă poate să se manifeste, să se impună, să existe, nu doar ființa autentică ; ci și ne-ființa ; ca plăsmuire și imagine falsă, înșelătoare, ca ceva mimetic în sens negativ, care ademenește prostind pe alții. Se dezvăluie și se desfășoară astfel o manifestare efectivă, pozitivă, a ne-ființei, care se dovedește ca existând, ca aparținând ființei (exemplul fiind personajul « sofistul »).

Vom mai menționa din acest dialog doar încheierea, care se vrea o definiție a sofistului : « Cel care ar spune că sofistul adevărat este « de acest neam și sânge » anume că manifestă mimetismul în artă de a crea contradicții, apariții amăgitoare din imitația pe bază de opinie, o imitație ce ține de genul producerii de plăsmuiri și izvorăște din arta umană și nu divină a creării de imagini, aducătoare de tot felul de minunății în domeniul de creație rezervat argumentărilor, acela va vorbi pare-se cât se poate de argumentat ».

În Sofistul, problema ne-ființei nu mai e abordată la nivelul genurilor supreme (deși acestea sunt comentate substanțial în dialog) și nu se rezumă la formula simplă a ne-ființei pe care o induce alteritatea (idee prezentă și în Parmenides). Centrul dezbaterii e un nivel special, care până la un punct poate fi considerat existențial ; dar căruia nu i se poate refuza acoperirea zonei esenței. Este vorba de afirmarea omului ce cunoaște lumea și face afirmații în raport cu aceasta. Aceste afirmații, rezultate din gândire și expuse la limbaj, sunt produse umane (și nu divine). Ele au ca obiectiv afirmația adevărată. În acest domeniu se relevă doi poli opuși. La unul ase plasează filosoful, care susține afirmații adevărate argumentate (dar care e greu de sesizat și descifrat datorită « luminii orbitoare » în care se plasează). La celălalt pol se află sofistul, care produce prin gândire și vorbire, plăsmuiri false, înșelătoare, amăgitoare care nu sunt adevărate, intrând în zona ne-ființei. Și astfel, manifestarea sofistului – care e și ea greu detectabilă din cauza « întunecimii locului unde se plasează » - face ca ne-ființa să se manifeste pozitiv în însăși interiorul ființei.

Problemele dezbătute în Sofistul sunt cu totul noi în gândirea speculative critică. Și, ele vor rămâne într-un fel de ocultație sau uitare multe veacuri, milenii chiar, dat fiind faptul că problema ne-ființei va fi dezbătută în primul rând la nivelul “fisisului”. Iar în perspectiva antropologică, după Aristotel, ea se

va agrega în zona logică a negației și în domeniul contradicției. De abia după Kant și mai ales în secolul XX, prin existențialismul care a încercat să conceapă ființa umană ca pro-ject centrat de imaginar, ansamblul acestei problematice ajunge să fie recuperat.

Platon mai are o contribuție importantă, deși indirectă, în dezbaterăa asupra « nimicului », prin operele sale târzii, în care comentează creația lumii. E vorba de Timaios și Legile, dialoguri în care Levojoii identifică două modele sau viziuni asupra ființei umane care au influențat ulterior profund gândirea creștină. Simplificând lucrurile, se diferențiază între : a) O instanță supremă a ființei care e un fel de idee a ideilor (cu toate conotațiile platonice ale acestui concept) și care ar fi « Binele suprem ». Acesta, comentat în dialogul « Legile », este în primul rând obiect al contemplației. O contemplație ce nu poate să-și atingă niciodată obiectul final, trebuind să vizeze deci ceva dincolo de această lume, introducând astfel un principiu al «transmundaneității contemplative », pe care îl va dezvolta neoplatonismul lui Plotin, Pseudo-Dionisie-Aeropagitul și toți marii mistici ai creștinismului, mai ales cei renani, culminând cu Meister Eckhard. Pe de altă parte, este invocată o ființă supremă activă, un Demiurg (în Timaios) care creează în mod ordonat lumea din haos. Haosul este și el un fel de nimic iar vizarea de către om (ființă muritoare) a acestui demiurg, presupune la rândul ei venerație. Dar, nu ne aflăm acum în planul unei transmudaneități (mistice) ci în universul unei abordări a problematicei creației (lumii) ce se realizează în mod activ de către cineva, la un moment dat. Aceste două perspective – asupra cărora iarăși Platon nu se pronunță tranșant ci le prezintă provocator, întru dezbateră și meditație – vor preocupa spiritualitatea europeană dominată de creștinism până în apropierea vremilor noastre.

4. Aristotel

Gândirea lui Aristotel aduce importante noutăți în problematica neființei (a nimicului) care se încadrează în gândirea sa filosofică generală, diferită de cea a lui Platon. Aristotel contestă viziunea lui Platon asupra unei instanțe a ideilor eterne, distinctă de cea a lucrurilor realității, ale existenței. Și, evident și cea a genurilor supreme care ar constitui o comuniune la nivelul suprem al ființei (pantelos on). Pentru el, instanța ontologică cea mai fermă e cea a substanței prime, cea întâlnită în lucrurile reale. Ar urma nivelul substanței secunde și chiar terțiare (specii, genuri) care indică generalitatea. Dar care nu au ca la Platon un caracter ontologic ideal ce ființează în sine ci sunt prezente în sufletul și gândirea omului (deși Aristotel acceptă un nivel al ființei eterne supralunare, a mișcătorului nemișcat nivel la care nu dezbate însă problema

neființei). Tema neființei nu se pune la Aristotel la nivelul suprem al ființei, ci la nivelul ființării ce există și se manifestă prin naștere și pieire. Cât privește cel de al doilea domeniu în care Platon identifica neființă în interiorul ființei la nivelul gândirii și vorbirii false, amăgitoare, plăsmuitoare contrare adevărului (din dialogul « sofistul »), Aristotel dezvoltă tema negației și contradicției « logice » ; căci în cartea sa « Împotriva sofistilor » el nu susține punctul de vedere al lui Platon. În plus, viziunea lui Aristotel e mai puțin globală, mai sectorializată, prin abordarea separată a diverselor domenii. În cartea sa despre « Fisis », el reia și combate argumentele paradigmei Leucip – Democrit privitoare la existența vidului spunând răspicat :în natură nu există vid (deci neființă). Pe lângă comentariile distincte pe care le face asupra neființei în zona fisisului și cea a logosului, sunt și aspecte ce pot fi considerate comune acestora. Precum și probleme pe care le intuiește, dar care vor fi dezvoltate mult mai târziu.

Principalele teze ale lui Aristotel privitoare la neființă ar putea fi considerate următoarele :

- a) Neființa e prezentă ca potență ; deci ca și grad redus de ființă, ca ființă doar posibilă, nerealizată prin act ; acest tip de neființă este aplicabil și fisisului și antroposului ; și într-un sens general, ființei ca atare.
- b) Neființa ca negație ; aici, ea se manifestă în cadrul logosului sub forma contradicției ;
- c) Neființa ce se evidențiază prin opuși. Unul dintre cele patru tipuri de opuși ce sunt comentați în cartea despre Categorii este contradicția. Aceasta rezultă din negația existenței « în același timp », a unor atribute contrare, la un subiect dat. Alt ti[l-ar constitui « privația », care e prezentă oriunde apare generare și corupere ; ea e în egală măsură prezentă în lumea fisisului și antroposului. Dar dintre opuși mai fac parte contrariile și relativii a căror corelație cu problema neființei necesită comentarii aparte.
- d) Neființa nediferențiatului și accidentalului
- e) Contestarea existenței vidului (a neființei) în universul fisisului.

La Platon, problema « ne-ființei care este » e tratată dintr-o perspectivă globală ;și ea este condensată în câteva locuri ale operei sale nefiind reluată ulterior. La Aristotel ea e comentată mai sectorializat, fiind de căutat în părți a mai multor lucrări. Totuși un ansamblu poate fi reconstituit.

Să ne oprim pentru început asupra potenței. Această temă este dezvoltată și în « Fizica » și în cartea despre « Generare și Corupție »' deci în cărțile în

care Aristotel abordează problemele « fisisului », așa cum afirmă de fapt el explicit în Metafizică.

„Noi am arătat în cărțile noastre despre fizică în ce sens ceea ce devine ia naștere din neființă și în ce sens din ființă (Notă: adică, diferența dintre potență și act).

Problema este că, neființă potenței poate fi considerată în același timp și din perspectiva ființei, ca un anumit grad și/sau fel de ființă. Această problemă a gradelor și felurilor de ființă este prezentă încă la Platon și e dezvoltată de Aristotel – considerat ca gânditor de referință în instituirea ontologiei – prin folosirea unor expresii ca : -to ti esti (ceea ce este); - to on (ceea ce ființează) to onto (realități sensibile),ontos on (ființa autentică), tou ontos (ceea ce ființează ființa însăși) – ousia (esența),ontos ousia (substanța autentică), panteleos on (ființa eminentă, supremă, ceea ce ființează în chip desăvârșit.

În contextul analitic și preocupat de particularități al lui Aristotel este clar că nu poate fi luat în considerare o neființă (un nimic) în general, absolut, în sensul lui Parmenides (de aceea, la prima vedere apare ciudat cum de a fost îmbrățișat și asimilat aristotelismul de filosofia și dogmatica creștină ce presupune o ființă absolută ce creează lumea din nimic (s.n.); nimic ce în acest context creaționist se cere considerat și el ca absolut). Dar, deși se infiltrează ideea că „gradele de ființă” ar fi într-o anumită simetrie cu „gradele de neființă”, potența este – în primă instanță – mai mult neființă decât ființă. La nivelul potenței pot coexista, în același timp contrariile, opușii, ceea ce u e posibil „în act”, adică atunci când ființa se afirmă explicit, când se actualizează (ca „realitate”, cum se va spune mai târziu). S-ar putea afirma, pe de altă parte, că ceea ce se află în potență în sensul lui Aristotel, are o semi-ființă, că ponderea de ființă a acestei potențe este totuși considerabilă, deoarece la acest nivel par a se plasa și obiectele „matematice”. Și încă, pentru Aristotel, instanță de semi-ființă a potenței pare a fi singurul topos acceptabil de desfășurare a infinitului. Ceea ce doar în potență, nu este încă, în mod actual (real) dar poate fi; și de obicei ajunge să fie. Din această perspectivă concepția stagiritului despre potență se aplică în mod special aspectului devenirii a „ceea ce este”. Deci, generării și apoi coruperii și dispariției. Aceste probleme privesc în primul rând domeniul „fisisului”; dar, prin exemplele ce apar în Metafizica, ele se aplică și domeniului antroposului.

Dacă din starea de potență se poate și este natural, conform fisisului – a se ajunge la starea de a fi efectiv (în act, ca realitate), la fel de firesc (natural conform fisisului) este și procesul de corupție ce duce spre pierderea determinațiilor avute (și, în cele din urmă spre dispariție); cu alte cuvinte pe o

poziție simetrică cu potența se plasează privația. Dar „privația” face parte dintre opuși. Înainte de a discuta problematica neființei în teritoriul opușilor, menționăm încă o remarcă privitoare la potență.

Ideea de potență e un câștig important în domeniul otologicului, afirmând „neființa ca prezentă într-un fel în însăși interiorul ființei”. Dar, Aristotel se oprește, ca de obicei, la jumătate de drum, de vreme ce refuză principial să abordeze zona absolutului (atât ca Ființă cât și ca „Neființă, în sensul lui Parmenides). Se ridică astfel întrebarea: cum și de unde apare și există ceea ce se află în potență. Dacă rămânem în limitele gândirii lui Aristotel nu putem găsi un răspuns. Sinteza amalgamată pe care a realizat-o neoplatonismul, filosofia și dogmatica creștină, va da un răspuns atât de simplu încât nu există replică; deoarece răspunsul vine din natura absolută a lui Dumnezeu.

Neființa e comentată de Aristotel și la nivelul negației. Negația apare în interiorul logosului, pe care stagiristul nu-l comentează ca atare, dezvoltând însă un celebru corpus de cărți ce constituie „Organonul” și care va fi numit ulterior „Logica”. Negația apare în cartea a doua intitulată „Perhemeneias” (adică „Despre interpretare”), ce tratează despre statutul „lingvistico-logic” al propozițiilor. Pe lângă modalitatea fundamentală, de referință, cea afirmativă (apofatică), se evidențiază de la început și cea care neagă; propoziția negativă, care contestă că ceva e adevărat și susține că e fals. Propoziția negativă, alături de cea afirmativă, va fi prezentă în tot corpusul silogisticii, adică în Analiticii, cărți care urmează celei deja menționate. Doar ca acum nu mai e vorba doar de un unic act mentalo-lingvistic (de afirmație sau negație); ci de proceduri care, plecând de la premise, pot conduce – pe baza principiilor acceptate – la concluzii valide sau la contradicții. Contradicția nu poate fi acceptată de ființa (umană) ce operează riguros în cadrul logosului, pe bază de principii, astfel încât să se desfășoare o silogistică. „Contra-dicția” spune că „în același timp” contrariile (opuși) nu pot fi adevărați (adică „prezenți” ca afirmare „reală” – și nu potențială). Dacă afirmăm ceva ca adevărat, afirmația contradictorie (ce corespunde situației de fapt) este în același timp falsă. Deci, ea nu are realitate. Suntem acum la un nivel al afirmațiilor despre adevărul a ceea ce este; iar ceea ce este contradictoriu nu este, ține de zona neființei (s.n.).

Neființa negației în cadrul logosului – așa cum e dezvoltată în Organonul lui Aristotel, este aparent mai dură decât cea a înșelătoriei prin imagini amăgitoare din Sofistul lui Platon. Dar, este și mai superficială, exterioară într-un fel, pretinzând – la fel ca „potența” – multe alte elaborări întemeietoare sau explicative.

b) Aristotel scrie explicit despre neființă nu doar în legătură cu potența ci și cu privația și contradicția. Ultimele două fac parte din domeniul opușilor, pe care autorul îl sistematizează în prima carte a Organonului, cea privitoare la Categorii.

În această lucrare (Cap.10, 11 b) Aristotel distinge patru feluri de opuși:

- Relativii unul față de altul;
- Contrariu unul altuia;
- Privația față de posesie;
- Afirmatia față de negație.

Despre ultimele două aspecte invocate au fost deja dezvoltate comentarii.

Urmează primele două.

Privitor la contrarii, putem citi în cartea despre Categorii:

„(Apoi), în cazul contrariilor este posibil să se producă schimburi de la unul la celălalt, pe când subiectul rămâne același, afară de cazul focului” (pag.178);

14.a. „Este limpede că atributele contrarii sunt prezente cu necesitate în subiectele care aparțin aceleași specii ori aceluiși gen.

În cazul contrariilor, dacă unul există, nu este necesar să existe și celălalt...contrariul binelui este în mod necesar răul. Dar contrariul unui rău este uneori un bine și alteori un rău. Într-adevăr, lipsa a ceva, care este un rău, are ca contrar excesul, care este tot un rău, iar mijlociul, care este un bine, este deopotrivă contrariul și al unuia și al celuilalt (pag.183).

Tema contrariilor a preocupat, înainte de Aristotel pe Heraclit. Acesta considera că, contrariile opuse din interiorul fisisului se pot ține în balanță, astfel încât să rezulte chiar armonia. La nivelul fisisului, la fel ca și în matematici, contrariile sunt și relativi. Acest fapt nu mai e la fel de evident în universul antroposului, așa cum rezultă și din citatele de mai sus. Ce legătură au oare contrariile și relativii cu problematica nimicului? În ambele cazuri e de presupus un nivel care asigură echilibru sau tranziția. Poate fi aceasta realizată oare într-o modalitate continuă? Sau, ca în cazul contrariilor – relativi din aritmetica pe care o înțelegem noi azi, este nevoie de un topos de trece echivalent (sau similar, asemănător cu) zeroul? Aceste probleme nu se puneau pe vremea lui Aristotel, dar ni le punem noi azi; și totuși, deja Aristotel sugera că toți opușii se aseamănă cu cuplul ființă-neființă (desigur prin înțelegerea pe care el o acordă acestor noțiuni).

d) Un alt aspect prin care Aristotel identifică neființă este cel al nediferențierii ontologice, a haosului în cele din urmă. Materia, înțeleasă ca hyle, alunecă spre această zonă. Problema e comentată și în Metafizică. El face

referință la concepția lui Anaxagora (IV (r) 1007, b) care acceptă ipostaza lumii în care „toate lucrurile sunt confundate laolaltă”; și, prin urmare, în realitate nu există nimic. În această eventualitate – susține Aristotel – „judecățile contradictorii ar urma să fie adevărate despre același lucru în același timp”. Și concludă:

„S-ar părea că ei vorbesc despre ceea ce e pur și simplu nedeterminat, și, încredințați fiind că vorbesc despre Ființă, de fapt vorbesc despre neființă căci, nedeterminatul e doar ceea ce există numai în stare de posibilitate, nu ca ceva actual”. Tot de acest nivel al nedeterminatului – neființă ar ține instanța accidentului. Putem citi, tot în Metafizică (XI, (k), 8, 1064, b)

„...de astfel de lucruri (e vorba de accidente) nu se ocupă nici o știință recunoscută, afară de sofistică. Pentru că doar ea singură are ca obiect accidentul, așa că are dreptate Platon când spune că sofistul se îndeletnicește cu neființa”.

Moștenirea lui Aristotel, la fel ca cea a lui Platon (și Democrit) a jucat un rol imens în veacurile ulterioare de gândire, până în zilele noastre.

Ceea ce ne pare interesant este faptul că în veacurile imediat următoare lui Platon și Aristotel, s-a realizat o ciudată confluență. Școala neo-platonicească, ce va culmina cu Plotin și va juca un rol important în forjarea dogmaticii creștine, împrumută foarte multe lucruri și din doctrina lui Aristotel. În așa măsură încât considerăm că ar putea fi numită, pe drept, școala neo-Platono-Aristotelească. E vorba nu atât de acceptarea unui nivel ontologic suprem în instanța ontologică a lui Unu (care nu e explicit formulată ci doar dezbătută de Platon și e cu totul neglijată de Aristotel la nivelul ființei supreme pe care el o concepe ca „mișcător-nemișcat” în tratatul său despre Fizica. Ci mai ales e vorba de acea plenitudine, de acel continuum al ființei, pe care-l întâlnim evident la Aristotel. De faptul că în zona ființării nu e acceptat vidul; și, împreună cu acest punct de vedere nicio neființă propriu zisă! Ci doar potența, privația, contrariile și negația.

Gândirea Europei ulterioare nu va ignora această concepție. O va prelua în maniera sa proprie și o va asculta, în paralel nu doar cu meditația filosofică ci și cu progresul științelor și cu schimbarea de „Weltanschauung” al socio-culturilor sale ce s-au constituit progresiv, reluându-se, preluându-se și sprijinindu-se interior în perspectiva expandării devenirii.

Pentru destinul gândirii europene, care a asimilat gândirea filosofică greacă – cu toate speculațiile sale privitoare la „nimic” – de o importanță deosebită a fost religia iudeo-creștină (și parțial islamică) cu dogmatica adiacentă lor. Mai precis, în spațiul cultural european care a fost (totuși) în

esență, forjat de creștinism, dogmatica a interferat intens cu filosofia, uneori până la indistinție. Ceea ce însă, nu a anulat specificul filosofiei, afirmat deja de la început ca fiind altceva decât comentariul despre zeu (zei). Chiar dacă, încă din vremi antice grecești și până în zilele noastre s-a afirmat constant și un „dumnezeu al filosofilor”.

Aspectul cel mai important al religiei iudeo-creștine din perspectiva temei pe care o abordăm - este crearea lumii din nimic! În vechiul testament și în iudaism această formulare nu a fost totdeauna adusă în prim plan ci lăsată într-un plan secund, în mod ambiguu subînțeles, ce permite pluri-interpretări. O altă (și poate la fel de importantă) caracteristică a acestei religii este doctrina potrivit căreia lumea a fost creată prin „decrete divine” (prin pronunțarea unor sentințe de către ființa omnipotentă a lui Dumnezeu); Dumnezeii care l-a făcut pe om după chipul și asemănarea sa.

Pentru cei ce apelează doar la Vechiul Testament lucrurile sunt ceva mai puțin complicate,. Este adevărat că există un început al lumii, de vreme ce în Geneză se spune explicit cum au apărut „cele ce sunt” prin voința și mai ales prin rostirea lui Dumnezeu. Deci, există evident un început, înainte de care, se deduce logic că nu ar mai fi existat nimic. Totuși, afirmarea explicită a „creării lumii din nimic” nu apare în Geneză și cu foarte mare greutate poate fi identificată această temă în un (poate două) locuri din această Carte sfântă, ca de exemplu „Cartea despre Înțelepciunea lui Solomon”.

Cap. 11-17 „Nu era cu anevoe mâinii tale atotputernice care a zidit lumea din nimic (s.n.) să trimită asupra lor mulțimea de urși și lei fioroși”.

Pentru creștini lucrurile devin mai complicate, atât din motive dogmatice cât și din cauza confruntării și interferenței creștinismului cu speculația filosofică grecească inițial, apoi medievală și modernă, contemporana în cele din urmă. Fapt ce implică, dincolo de nivelul dezbaterilor ideatice și o nevoie de concordanță cu progresele cunoașterii.

Pentru început, creștinii par a fi în avans față de iudaici, acceptând mai ușor faptul că „lumea” are un început în timp, de vreme ce – conform corpusului scrierilor creștine ce include și Apocalipsa lui Ioan – ea trebuie să aibă și un sfârșit în timp. Dar această victorie temporară se dovedește a fi iluzorie. Astfel apar în discuție de-a lungul timpului diverse teme, una mai interesantă decât alta. Menționăm:

- Dacă lumea are un început și un sfârșit (oricum și oricare ar fi acela) se ridică întrebarea ce va fi după acel sfârșit? Va rămâne Dumnezeu în el însuși lipsit de o lume pe care totuși (din anumite motive) a creat-o, cel puțin odată?

Sau nu! Origene sugerează (având în vedere probabil) posibilitatea creării mereu a unor altor lumi, după încheierea unui ciclu.

- Mai gravă și mai mult discutată a fost problema care derivă din omnipotența acestui Dumnezeu care a creat lumea din nimic. Dacă el este omnipotent, înseamnă că poate crea nu doar o lume, ci mai multe. Pe această temă s-au purtat aprinse controverse în Europa secolelor XV-XVIII. În cele din urmă antroposul cunoscător (cel care și meditează și speculează) nu a putut refuza ideea pluralității lumilor (pe care o invocaseră Leucip, Democrit, Epicur – și urmașii doctrinei lor) a trebuit să pună frontal problema: dacă există în universul creat mai multe (poate infinite) toposuri (lumi) populate de ființe inteligente (rațional finite, cum susținea Kant) atunci de ce doar una din acestea, pe pământul nostru, una din ipostazele dumnezeirii, adică Isus Hristos, s-a pogorât și s-a făcut om, la un moment dat al istoriei, pentru a salva lumea de la păcatul original?!! Această problemă inevitabilă, chiar dacă a fost formulată de câteva ori, a fost pusă apoi după o perdea, de către prelații creștini. Și asupra ei se păstrează în continuare o evidentă (deloc suspectă) discreție,. De fapt e vorba de lipsa unui răspuns dogmatic posibil, cel puțin până la nivelul actual al comprehensiunii de sine a lumii de către om.

Dar, problema pe care o urmărim nu e aceasta, ci aceea în care crearea lumii din nimic apărea fără a crea probleme notabile. Pe lângă variantele menționate deja, cum ar fi cea a creării de către Dumnezeu a mai multor lumi succesiv, idee sugerată de Diogene, a apărut și aceea, care inspiră insuficientă încredere creștinilor practicanți, cum că fiecare lume locuită de ființe raționale create de Dumnezeu a avut sau va avea la un moment dat, o întrupare dumnezeiască de tip Hristos. Desigur, raționalitatea ezită și se retrage în fața unor astfel de formulări, ce rezultă însă inevitabil din premisele dogmatice creștine. De aceea, probabil, la acest punct, creștinismul pare a pierde teren în fața altor doctrine sacrale, fiecare cu dogmatica sa, mai explicit elaborată sau mai implicit și rezervat menținută; fapt ce poate fi argumentat pentru suspiciuni și confuzii dogmatice. Totuși, se cere a se avea în vedere, în timpurile noastre, și ceea ce ar fi comun și propriu în general unei doctrine (dogmatici) a „sacralului”, în sensul generic pe care-l propune Eliade.

Terma creării lumii din nimic, în sensul că înainte de acest început nu ar fi fost nimic în afară de ființa preaplină și atotputernică a lui Dumnezeu, nu a putut fi tranșată ușor în cadrul dogmaticii creștine. Astfel, oricât ar părea de straniu, un teolog de talia lui Thoma D'Aquino, ce rămâne personajul care centrează și astăzi dogmatica catolicismului – susținea că „lumea a existat

dintotdeauna”. Adică, el accepta că rațiunea ar putea arăta că lumea a fost creată, dar nu că a avut un început în timp. E posibil după cum poate arăta rațiunea, ca lumea să fie eternă. Dar tot ar fi o creație a lui Dumnezeu, în sensul că existența ei depinde în permanența de el și că nu a fost făcută din vreo materie a cărei existență să fi fost independentă de bunul său plac.

Această viziune a lui Thoma D’Aquino se corelează cu cea a lui Aristotel care credea că lumea există dintotdeauna și că nu există *vid* (în universul fizic). Dar ea intră în evidentă contradicție cu concepția ce se dezvoltă începând din secolul XIV și persistă până la sfârșitul sec. XVIII, privitoare la multiplicitatea lumilor pe care o inițiaseră Leucip, Democrit și Epicur. Ceea ce este în mod deosebit de interesant este faptul că această temă majoră a ideologiei secolelor menționate – susținută și de descoperirile cosmologice, realizate prin noi tehnici de observație și prin noi metode teoretice de calcul matematic aplicate la fizica astrelor se dezvoltă amplificând într-o societate în care doctrina oficială este religia creștină despre lume. Care, cu o voce mai tare sau mai modestă, hai să zicem mai nuanțată, afirmă crearea lumii din nimic. Cum se adună și se împacă oare aceste teme și idei?

6. Filosofia modernă

Gândirea speculativ critică modernă, cea de la Renaștere încoace, pleacă desigur de la moștenirea pe care o preia, o regândește și o dezvoltă. În fond este aceasta destul de complexă. S-ar putea reține:

1, Problema-temă a ființei, înțeleasă într-un sens „ontologico-metafizic” și a gradelor, a modalităților de ființă. Fapt ce implică ne-ființa, nimicul, incluzând „grade și moduri de ne-ființă”, de nimic.

2. Tema negației logice ca anulare a afirmației despre ființa (formulată în variate modalități, ca de ex.: nu există A; nu există nici un A; nici un A nu este B etc.). Negația logică apare în primul rând ca o exprimare umană despre realitate, presupunând co-existența omului și a unei lumi cu care el este în interrelație continuă și despre care, pe baza unor variate argumente, se poate pronunța privitor la existența sau non-existența ontică. Problema este însă mult mai complexă, deoarece pronunția privitoare la „adevăr” nu poate ignora faptul că însăși ființa (umană) ce realizează afirmația ontic-adevărată, face parte dintr-o realitate mai vastă, a cărei esență (sau a căror coordonate) le exprimă. Și, în plus, lumea și ființa umană ce se exprimă logic adevărat despre ea, se cer corelate cu alte posibilități de ființă ontic validă cu comportament similar (în formularea clasică a lui Kant), cu alte „ființe raționale finite” posibile).

3. Ca teme particulare, dar deloc neglijabile, corelate cu cele două menționate mai sus, gândirea antică ne-a lăsat moștenire și următoarele:

3.1. Tema opușilor, care a fost comentată în sens generic (fizicalist) de către Heraclit și din perspectiva predominant „logică” de Aristotel în cartea despre „Categorii” (prima carte din Organonul său). Între opuși, d.p.d.v. a lui Aristotel (deci d.p.d.v. al logოსului) pot exista tranziții.

3.2. Tema neființei prezintă la nivelul afirmației (umane) despre ființa, așa cum e comentată problema în dialogul „Sofistul” lui Platon, temă care va fi reluată în timpul nostru din perspectiva imaginarului creator (a ființei ca proiect).

4. Nu se poate ignora nici faptul că Platon – prin dezbaterile din Parmenides – chiar dacă cu anumite artificii logice – a ridicat problema generică a neființei ce face parte din principiu, „substanțial”, din însăși ființă, din fundamentele și existența acesteia.

5. În afara celor deja menționate, moștenirea de care beneficiază gândirea modernă în domeniul nimicului derivă și din dogmatica iudeo-creștină ce afirmă crearea lumii din nimic, la un moment dat, de către Dumnezeu absolut, prin decrete divine.

Câteva aspecte particulare ce merită să fie comentate ar fi:

- Diluarea distincției între potența și posibilitate. Aceasta era deja realizată în perioada neoplatonismului, la Plotin. Inițial, la Aristotel, are preeminența sensul de potența, circumscris vag, ca ceva ce e posibil să fie prezent și în natură (fisis) și într-un om anume (dar nu în „uman în ansamblu”, concept pentru care Aristotel nu are interes). Ceea ce e în potența, se poate actualiza sau nu. Chiar opușii pot fi în potență, fără a se actualiza însă amândoi. Cât privește posibilitatea înțeleasă în sens modern, ea apare la Aristotel mai ales în sens negativ, ca „imposibilitate logică” (atunci când se ajunge la contradicții, la „imposibil”, pornindu-se de la premise adevărate). Precum și la modalitatea judecăților ce se împart în necesare, reale și posibile (dar tot cu sens de potență). Acest fapt e congruent cu faptul că Aristotel – și în general gândirea filosofică antică – nu a avut un concept suficient de larg și bogat pentru imaginar, astfel încât să poată cuprinde în el și „posibilele bune – sintetice – creatoare”. Printr-o combinare între noțiunea aristoteliană de potența și cea platoniciană de idee, s-a considerat în timpul neo-platonismului și apoi a dogmaticii creștine incipiente că ființa creatoare (deci, în cele din urmă Dumnezeu, care asimilează conceptele platoniciene de Bine suprem și de Demiurg) conține în el potențele, posibilitățile a tot ceea ce ar putea să fie. În viziunea platoniciană (sau mai

precis neo-platoniciană), posibilul ideilor din potența este o distribuție indiviză ce apare ca o revărsare a prea plinului; și nu ca o creație sintetică, care are în vedere noul, polarizând ceea ce este deja cu nimicul. Dar, creația, așa cum au început să o înțeleagă modernii, înseamnă devenirea ce instituie noul absolut; formulare incompatibilă cu gândirea acelor vremi.

- Diferențierea între instanța „Fisisului”, a „Antroposului” și a „Deoseului”. Această diferențiere este una clasică („standard”) în orice religie, unde inițial este comentată Theognia, apoi Cosmogonia și în cele din urmă Antropogonia, în diverse secvențe. Aspectul special al gândirii speculativ-critice grecești (a „nașterii filosofiei în Grecia în vremile tragediei, așa cum formula Nietzsche), a constatat în faptul că problema zeilor (a instanței transcendente a zeității) era pusă în mignoranță, dacă nu între paranteze Iar începutul lot l-a constituit, după cum era și firesc, preocuparea privitoare la întemeierea (arhe-ul, elementul) fisisului; care, în înțelesul de atunci, cuprinde și instanța umanului, dar fără ca acesta să fie, de la început, plasată în prim plan. Astfel, ceea ce de la Aristotel încoace se socotește a fi „ontologie”, își are rădăcinile în meditațiile acestor „fiziologi”, a acestor „pre-socratici”, asupra cărora ne-a atras atenția cu insistență Heidegger, în sensul nostru. Privind de azi, este evident că în acel moment apărea în prim plan unul din cei trei termeni menționați. Și anume „realitatea însuși”, „fisisul”, care desigur era comentat din perspectiva punctului de vedere al antroposului. Desigur a ezitat cu o anumită (dar constantă) referința la cea de a treia instanță. Cea a zeilor.

Urmează o perioadă în care interesul gândirii speculativ critice crește în ceea ce privește instanța omului, a „posibilităților” sale. Toată lumea a fost și este de acord că Socrate a atras atenția asupra ființei umane, a ceea ce noi azi numim conștiința, asupra raționalului valid (care, în acest moment socratic, nu apărea ca suprapersonal) asupra moștenirii interpersonale a adevărului. După aceea, Platon și Aristotel, plecând de la dezbaterea problemelor umane printr-o bună parte a operelor lor. Se plasează la un nivel „suprauman” al dezbaterii în domeniul problematic al ființei ca ființă. În plus, atât la Platon cât și la Aristotel se poate identifica un fel de Dumnezeu al filosofilor. Din câmpul „antropologic al filosofiei lui Platon ar face parte însăși dialectica, logica, hermeneutica sa. Iar la Aristotel, întregul Organon, ceea ce implică și Topica și Respingerile Sofiștilor; precum și operele sale privitoare la Retorică, Poetică, De anima etc. Kant este anunțat deja în acești precursori ai săi.

Faptul că, ulterior, preocupările speculativ-critice au urcat spre ființa supremă (spre Unu, Binele Suprem, Dumnezeu) nu anulează momentul

antropologic al triunghiului de aur Socrate-Platon-Aristotel, în raport cu care demersul lui Kant poate fi considerat doar o reluare, cu specificitățile proprii unei culturi date. Care, spre deosebire de cea greacă, nu urcă de la „Fisis” spre Dumnezeu ci coboară în sens invers.

Una din moștenirile gândirii grecești ce a fost intens dezbătută între sec.XV și XVIII a fost cea a multiplicității lumilor. După cum se știe ea este tema centrală a paradigmei Leucip-Democrit-Epicur care acceptau însă și faptul că neființa (=vidul) există; alături de – și neintersectându-se cu – ființa (=plinul) atomul.

Sub această formulă greacă, concepția a fost reluată în cultura romana de către Lucrețiu și în Renaștere de Ramus. Și totuși, cu toată coerența acestei paradigme ce a durat peste două mii de ani, în Europa se dezvoltă tema pluralității lumilor (inclusiv a celor locuite de ființe raționale) concomitent cu negarea fermă a existenței neființei în natură. În natură nu există vid, natura are oroare de vid, s-a clamat în toată această perioadă!!

Această ciudățenie ar putea avea mai multe surse explicative. Una din ele ar putea fi dogmatica creștină: dacă Dumnezeu a creat lumea din nimic, înseamnă că odată cu această creație nimicul a fost epuizat. Altă sursă, mai puțin speculativă și mai ușor de urmărit este ideea plenitudinii lumii apărută la Platon și completată de ideea continuumului lumii comentată de Aristotel, ambele fiind studiate în excelenta lucrare a lui Levoji. Aceste idei teme sunt preluate de neoplatonism și apoi de creștinism, Dumnezeuul creștin omnipotent, creând lumea, creează toate ființele și nu lasă loc liber sau zonă de trecere între ele. Având atributul absolutului „El” poate crea și mai multe lumi. Și dacă poate le și creează.

Desigur, la baza proliferării ideii de pluralitate a lumilor au stat nu doar aceste premize teoretico-dogmatice și descoperirile astronomice empirico-efective de după Renaștere.

- Încă o explicație ar putea veni din perspectiva dezvoltării matematicii. Un important eveniment ce se petrece între Evul Mediu și Renaștere este apariția și utilizarea conceptului de zero („0”) în matematică. Fapt ce vine din lumea indiană prin intermediul islamismului. „Zero” înseamnă nimic, neființă; dar un nimic special, aflat în interrelație, compoziție și operare funcțională cu ansamblul matematicii numerelor. Deci un altfel de nimic sau neființă decât cea a paradigmei Leucip-Democrit-Epicur. Zero (deși este nimic) este operațional; dar la fel s-ar fi comportat și într-un sistem matematic ce ar fi avut o altă „bază”. De asemenea zero (nimic) participă la calcule, se poziționează ca

element al tendinței spre o limită, opușii. Minus cinci se raportează, opus, la plus cinci, trecând prin zona balanța a lui zero=nimic. Această prezență funcțională a nimicului – zero în zona matematicului – care se plasează la nivelul infrastructurii ființei ca ființă, înspre zona transcendentalului unde se naște și se afirmă a-priorismul sintezei (întru unu semnificant) – e de presupus că a compensat negarea explicită din acea perioadă a nimicului (=vid) din zona fisisului. Faptul, comenta deseori negativ, alteori neutru, de unii chiar pozitivi – al invaziei matematicului în științele naturii de după Renaștere (acea dezvoltare a științelor „fizico-matematice” care ar fi invadat canceros cunoașterea în Cultura europeană, î conformitate cu viziunea lui Husserl din „Crisis...” și cu viziunea lui Heidegger) și ar avea explicația î faptul că nimicul, neacceptat în lumea fizicii (în lumea fizico-biologică) ca vid, era prezent totuși î infrastructura ce operaționalizează cunoașterea despre această lume; adică în universul matematicii, unde el, nimicul, se afirmă explicit ca ceva corelativ și funcțional. Dacă ne gândim astfel, global (ținând seama de nenumăratele zone intermediare între universul matematicii și cel al fizicii dintre care menționăm aici doar optica – riscăm să gândim unilateral. Și să pierdem firul pe care curge nimicul în ek-sistența Antroposului.

Dumnezeul creștin omnipotent era capabil de creație (nelimitat prin nimic în acest atribut al său). Și conținea în el (sub formă de „idei-prototipuri”) „potențialitățile posibilități ale tuturor celor ce ar fi putut fi create. E greu de spus despre un astfel de Dumnezeu că ar fi avut calitatea „imaginației”. Mai ales că el viețuia în eternitate, dincolo de orice contextualitate, în absolutul „totalității unitare și prea pline” fiind dotat în plus și cu libertate absolută. „Necesitatea totalității” logice este singura caracteristică derivând din ființa supremă pe care omul-creatură a îndrăznit să o asimileze. Progresiv, în intervalul menționat, încetul cu încetul „ceva” se schimbă. Tema multiplicității lumilor (și a ființelor raționale ce populează aceste lumi) ajunge la nivelul maxim de tensiune. La cumpăna dintre sec.XVII – XVIII, Leibniz a clama cu disperare: „Din multitudinea de lumi posibile nu există decât una, cea aleasă de Dumnezeu!”. Dar, această aparentă certitudine e dublată de apariția întrebării (în fond sceptică, dar nerecunoscută ca atare), tot a lui Leibnitz:

„De ce există totuși ceva mai degrabă decât nimic”!

7. Kant

Odată cu Kant situația și problematica se schimbă, Spre deosebire de Leibniz, Kant admite că există nenumărate – poate infinite – lumi în care s-au dezvoltat ființe raționale. De aceea el nici nu-și dezvoltă argumentarea în raport

cu omul ci în raport cu „orice ființa rațională posibilă”. Dar, ceea ce e mai important, este însăși schimbarea opticii, a poziționării în abordarea problemelor. În prim plan nu mai este acum – la fel ca la presocratici – lumea „fizică” cu vidul (=nimicul) său existent sau neexistent. Și nici ființa absolută, de tip Zeu Suprem = Dumnezeu, care creează lumea din nimic. Kant pune în prim plan ființa rațională în felul în care aceasta era deja concepută în sec.XVIII, avându-l drept prototip pe om, Iar efortul său constă în a descifra infrastructura constitutivă a acesteia, în condițiile în care ea este în situația de a se confrunta cu „datele empirice” ce rezultă din confruntarea cu lumea dată. În cursul acestui efort el „descoperă” – de fapt comentează și instituie-o instanța „transcendentală” a acestei ființe („ontic valide”) care este orice ființa rațională finită „posibilă”; și de ce și omul. Între aspectele constitutive ale acestei infrastructuri, una dintre cele mai importante îi apare lui Kant polarizarea „subiect – obiect” care ar fi prezentă înainte de orice contact informațional – senzorial al subiectului cu datumurile unei lumi date. Pe lângă polarizarea menționată, din structura acestei „infrastructuri” fac parte o serie de alte elemente, cum ar fi cele ale „esteticii transcendente” și ale „logicii transcendente”, ultima fiind configurată printr-un categorial. Iar legătura dintre ceea ce e receptat prin filtrul instanței estetice și ceea ce e organizat de sistemul categorial al logicii, ar fi supus – după convingerea lui Kant – funcției imaginarului; care și el, este strâns articulat cu categoria temporalității.

Kant acordă o importanță majoră imaginarului în ceea ce privește sinteza (până la el, imaginarul era privit și înțeles doar ca reproductiv). Iar sinteza imaginarului se realizează, așa cum s-a menționat, la nivelul intelectului în interiorul liniilor de forță a instanței transcendente, ea nemai apărând la fel de importantă în instanța superioară a Rațiunii.

În Critica rațiunii pure, Analiza transcendentă în cadrul ceia e analizată sinteza ce se realizează prin intelect, se încheie cu două pagini în care e abordată și problema nimicului. El are în vedere eventualitățile în care poziția „obiect” din situația transcendentă paradigmatică „subiect – obiect” ar fi marcată de nimic. Kant, fidel schemei tabelului categoriilor pe care l-a dedus și pe care-l ocupă distinge patru eventualități:

1. Concept vid, fără obiect (ens rationes)
2. Obiect vid al unui obiect („nihil privativum”)
3. Intuiție vidă fără obiect (ens imaginarium)
4. Obiect vid fără concept (nihil negativum)

Dintre aceste eventualități cea de a doua (nihil privativum) ne este familiară, de pe vremea lui Aristotel. Ce ar însemna însă „ens rationes”. Kant scrie:

..obiectul unui conceput căruia nu-i corespunde nicio intuiție indicabilă este =nimic, adică un concept fără obiect, cum sunt noumele, care nu pot fi numărate printre posibilități, deși nu trebuie considerate din această cauză nici ca imposibile (ens rationis) sau cumva ca anumite forme fundamentale, pe care le gândim, e adevărat, fără contradicție dar și fără exemplu scos din experiență...(pag..278).

Kant aduce iar în discuție ceva ce nouă ne este familiar. De exemplu construcția unor teorii științifice pentru care nu avem nicio dovadă empirică cum că ar avea o realitate efectivă. Cu aceasta reapare ideea formulată de Platon în „Parmenide” și „Sofistul”; că e posibil ca într-un fel neființa să fie, în însăși interiorul ființei.

A patra eventualitate se referă la obiectul unui concept care se contrazice pe el însuși și care, prin aceasta ar fi nimic (și dă un exemplu prin geometrie). Totuși, lăsând la o parte speculațiile dogmatice care de la Pseudo Dionisie la Cusanus au susținut constant că în Ființa Supremă contrariile pot coexista, nu multă vreme după Kant. Hegel va susține că, coexistența contrariilor la nivelul mignoranței „celor ce sunt”, și care nu ar fi o excepție, ci o regulă, în natură și în Spirit (desigur, având în vedere devenirea. Iar în vremile mai noi chiar logica (intuționistă) se poate dezvolta, renunțând la principiul textului exclus. Pentru contemporani, acest „nihil negativum”, nu este ușor de exclus din interiorul ființei.

În sfârșit, privitor la cea de a treia variantă, Kant susține că simpla formă a intuiției, fără substanță nu este în sine un obiect, ci numai condiția lui formală (ca fenomen)...Comentariul la acest punct, în ansamblul său, este obscur, dar formularea „ens imaginativum” ne trimite la ceva destul de precis. De exemplu, la operele de ficțiune. Desigur, ele în specificul lor, nu sunt realități în sens fizic, și deci nu sunt posibile obiecte ale unei experiențe senzoriale. Căci noi percepem cu simțurile noastre hârtia și literele, marmora; și nu povestea sau tematica grupului statuar). Dar ficțiunea nu poate fi scoasă din realitatea existenței umane. Chiar Platon, dând cel mai negativ calificativ imaginarului – de plăsmuire înșelătoare – acceptă (în Sofistul) că, pe această cale, „neființa este”. Că ea este, în interiorul ființei. Iar după Kant, odată cu reorientarea gândului filosofic spre devenirea creatoare, imaginarul începe să aibă alt statut. Totuși, este meritul filosofului din Königsberg de a fi scos structura imaginarului din pasivitatea sa letargică în care-l ținuse veacurile anterioare. Și a-i fi acordat un rol activ în cadrul sintezei transcendente a intelectului.

8. Hegel

Un nou pas se produce la sfârșitul idealismului german, prin concepția lui Hegel despre devenire. Acum problema nimicului, a neființei (ca *Nichte* *Nichtsein*) nu mai e una marginală ci stă la temelia Logicii sale (care într-un fel e tratatul său de metafizică). Întregul discurs începe astfel: (Secțiunea I, Capitolul I).

A. Ființa

Ființa, ființa pură, fără nicio altă determinatie. În modul ei nemijlocit, nedeterminat, ea este egală cu sine și nu e egală cu altceva, ea nu conține diferență în cuprinsul său nici față de ceea ce ar fi în afara acestuia. Ființa, nemijlocitorul nedeterminat, este de fapt neant, nici mai mult nici mai puțin decât neant.

B Neantul (neființa)

Neantul, purul neant, e simplă egalitate cu sine însăși, vid total, lipsă de determinare și conținut...e aceeași intuire sau gândire goală ca ființa pură. În consecință neantul este aceeași determinatie, sau mai degrabă lipsă de determinatie, ca și ființa pură, e deci, în general, una cu aceasta.

C. Devenirea: 1. Unitatea ființei și neantului

Prin urmare ființa pură și neantul pur sunt totuna...ființa și neantul nu sunt unul și același lucru, sunt absolut diferite...sunt însă tot atât de mult nedespărțite și inseparabile...în mod nemijlocit fiecare dispare în contrariul său. În consecință adevărul lor este această mișcare a nemijlocitei dispariții a unuia în celălalt adevărul lor este devenirea, mișcarea în care ambele sunt diferite, diferența lor e însă una ce s-a suprimat în mod tot atât de nemijlocit...

Dacă pentru Parmenides neființa nu era, dacă pentru Democrit ființa și neființa coexistau alături, dacă Platon afirma prezența neființei în interiorul ființei (în general și a logosului ce afirmă adevărul), dacă Aristotel cantona neființa la semnificația potenței și privațiunii și la instanța logosului, accidentelor și la negația logică dacă dogmatica creștina susține un Dumnezeu absolut care dintr-un nimic (absolut și el) a creat o lume plină, Hegel plasează ființa și neființa la temelia a ceea ce este. Viziunea lui Hegel poate fi plasată la polul opus față de cea a dogmaticii creștine, unde nimicul apare doar în raport cu nivelul suprem al ființei, înțeles ca „*eus perfectissimus*”. Hegel comentează și el grade de ființă deoarece după începutul menționat mai sus, comentează „ființă determinată” și apoi „ființa pentru sine”. Iar în cartea a II-a, Esența, și în cartea a III-a Realitatea, loc în care-și face apariția și absolutul. Așa cum însă și Hegel susține gândirea sa se cere luată în considerare în ansamblu adică rezultatul „cu drum cu tot”, aserțiunile finale cumulând și implicând pe cele de pe parcurs sau de la început. Dar pe tot acest parcurs, neființa nu mai apare. Hegel înregistrează doar o modalitate, cea mai slabă și săracă posibilă de nimic..

Și poate de aceea, celebra sa devenire nu este o reală devenire creatoare, de vreme ce are un sfârșit în epoca și gândirea autorului. Nimic din opera lui Hegel nu argumentează șansa devenirii și creativității ulterioare, în direcția unor noi universuri umane (sau fizico-umane). Tema multiplicității lumilor, așa cum e comentată până în secolul XVIII inclusiv de Kant – nici nu mai e acum adusă în discuție.

Dar tema devenirii odată lansată, ea face carieră – și poate ea s-a și decantat din spiritul epocii – astfel încât, după cum bine se știe, sec.XIX este cuprins de furia ideologică a evoluționismului. Pentru care însă fundamentele speculativ-critice ale operei lui Hegel, doar prin ele însăși, sunt insuficiente neasigurând un temei real creației într-un nou.

Cât privește „universul nimicului” la Hegel nu întâlnim doar acel debil nimic de la începutul „Logicii” ci și negația, lansată cu forță prin logica lui Aristotel. Desigur, e vorba acum de o altfel de negație (și de altfel de logică, care nu are în vedere rostirea, prin intermediul logოსului, a adevărului, de către oameni. Și logica lui Hegel operează cu afirmații (cu asertarea) și cu negația. Acestea se desfășoară atât în plan abstract ideatic (idealist-metafizic) cât și în natură. Natură pentru care Hegel apare ca o înstrăinare din sine însuși a Spiritului.. O astfel de înțelegere face ca din inventarul opușilor pe care-l făcea Aristotel în Categorii, să cadă acum sub incidența negației. Nu doar „contradicția” ci și „contrariile” care nu se mai plasează într-o armonică armonie ca în unele pasaje din Heraclit – ci potențează devenirea. Contradicția făcea parte, clasic, din universul nimicului. Contrariile rămâneau o problemă. Hegel le plasează în aceeași zonă, fără analize subtile. Deși ar fi putut să se refere la contrariile matematice (aritmetice) ce se bazează ca pe o balanță ce face tranziția, pe nimicul lui zero. Această problematică pe care Hegel a dezvoltat-o doar spre folosul ideii de devenire, ar merita să intereseze pe gânditorii speculativi-critici ai vremilor actuale. Care, acordând credit ontologic științei, acceptă validitatea ontică a lumii ce există indiferent față de om. Și în care, opușii și devenirea se întâlnesc. Chiar când pare că nu mai poate fi identificat cu ușurință nimicul, ca de exemplu sub forma vidului.

Hegel mai lansează o idee ce poate ar merita să fie regândită și anume cea a „saltului calitativ” (sau, cum se spune deseori, a trecerii cantității în calitate). De fapt, esențială e mutație calitativă ce se petrece, dintr-o modalitate în alta (din apă în vapori, conform exemplului clasic, din corpuscul în undă, conform exemplelor mai noi). Nici la acest nivel, la fel ca în cazul unor opuși, nimicul nu mai apare în scenă. Totuși merită azi să ne gândim dacă nu există forme mai

subtile de nimic, de diverse calități și plasate la diverse profunzimi ale realului. Care, la fel ca în exemplul simplist cu zeroul din matematică, pot compune pentru a face nu doar tranziția dintre -3 și +3; ci și pentru a metamorfoza pe 1, în 100 sau 1000.

9. Heidegger

Marii gânditori nu au putut să nu se întâlnească cu tema nimicului. O întâlnim și la Heidegger, în prima jumătate a sec.XX, când optimismul evoluționist se mai temperase parțial. Heidegger revine la om, la ființa finită (muncitoare spune el), care așa cum subliniasă Kant nu poate fi ignorată atunci când discutăm despre lume și despre ființe în general. Omul, Dasein-ul își pune problema ființei; toate comentariile despre ființa (și neființă) trec prin filtrul său, fapt ce impune o analitică fenomenologică a acestui Dasein. Problema nimicului comentată cu privire la ființa umană, se reîntâlnește la Platon (în Sofistul) precum și în însăși logica lui Aristotel. Căci cel ce formulează aserțiuni despre existența a ceva (că ceva este) sau asupra neființei ca ceva (că ceva nu este) e în cele din urmă mul. Apoi, problema reapare la Kant, dar nu în legătură cu subiectul-eu (transcendental) ci cu obiectul (transcendental), Heidegger revine la subiect.

Principala lucrare în care Heidegger se consacră temei nimicului este conferința: Ce este metafizica?, susținută cu ocazia cursului inaugural al numirii sale ca profesor la Freiburg. Expunerea și textul ce a fost apoi tipărit, este ulterior publicarea cărții „Ființă și Timp”, și face parte din prima perioadă a gândirii sale filosofice. Prin conjunctura situației conferinței, Heidegger ajunge la dezvoltarea temei nimicului (a formulării întrebării sere nimic și a răspunsului la această întrebare) pornind de la multitudinea științelor care se preocupă de stabilirea adevărului în variatele sale realități (pe care mul le vizează) și care după părerea sa, în calitatea lor de „științe speciale” ignoră complet problematica nimicului. (Fapt de altfel inexact, de vreme ce matematica nu s-a dezis niciodată de zero, fizica nu a încetat niciodată dezbaterile asupra vidului), biologia nu a putut evita problematica inexistenței prin moarte iar antropologia, în nenumărate sensuri și-a pus problema „științifică” a non-existenței; dar, să trecem peste aceste opinii sau neglijențe a lui Heidegger). El formulează în mod explicit pertinent și clar argumentat două aspecte cu care oamenii de știință se confruntă: a) Surprinderea, abordarea ființării în totalitatea sa; b) Faptul că noi, oamenii, ne aflăm totuși așezați în mijlocul ființării care, într-un fel sau altul, este dezvoltată în întregul ei. Primul aspect (a) este totuși interconectat cu al doilea. Astfel:

„Chiar și atunci și mai ales atunci când nici lucrurile și nici propria noastră ființă nu ne preocupă anume, acest întreg (s.n.) vine să ne copleșească. De pildă în plictisul autentic (s.n.) sau în dragostea autentică (pag.40).

Plictisul și dragostea sunt pentru Heidegger argumente existențiale a posibilității Dasein-ului de a cuprinde „totalitatea” existenței, pornind de la simpla plasare în mijlocul ființării înțeleasă în întregul ei. Pornind de la aceste premize (grijuliu pregătite) Heidegger aduce în discuție o a treia situați (diferită în mare măsură de precedentele); și anume cea a temei, a anxietății (Angst).

Prin trăirea temei (a anxietății, a lui Angst, în formularea germană), ființa Dasein-ului se află la limită. La acea limită – susține Heidegger – în care ființa și neființa se întretes. Diferența față de Hegel – care comentase problema cam în aceeași termeni, constă în faptul că acum nu e vorba de urmărirea mersului unui scenariu transcendentalo-transcendent impersonal și metafizic, rezultat din speculația filosofico-dogmatică. Ci, de „trăirea” nemijlocită a temerii (a anxietății = Angst) în cadrul căreia existența și inexistența se amestecă la limită. De abia după tăcerea la care se reduce teama (anxietatea) poate surveni, poate să se elaboreze prin mijlocirea și intermediul instrumentalităților logosului) însăși logica, cu afirmația și negația sa.

Heidegger susține că, nimicul, este co-prezent în ființare. Ne dăm seama de această co-existență doar rar și circumstanțial, dacă ea este o constanță, chiar dacă zace, neafirmată de obicei în profunzime. Această familiaritate inițială dintre ființare și nimic, asigură șansa accesului ființării – a ființei – la totalitatea ființărilor, la transcendență. De aceea, problematica transcendenței nu e de înțeles fără de problematica „nimicului”.

Unul din aspectele fundamentale ale acestui text este aceea că negația e un fapt primar. Ci este secundară faptului fundamental că existența și nimicul coexistă, la nivel limită; că deci problematica negației logice este derivabilă din problematica existențială neființei.

După ce stabilește că omul ca Dasein este „locțiitorul” nimicului (cel în care își găsește permanent loc nimicul) adică starea de menținere a Dasein-ului în Nimic – pentru care temei este însuși teama ascunsă, ce poate oricând surveni, de vreme ce e un element al infrastructurii Dasein-ului sunt menționate și alte teorii, manifestări și atitudini umane care ar fi relevante pentru această situație structurală; și anume: îndârjirea acțiunii potrivnice și asprimea resentimentului..suferința refuzului și neînduplecarea interdicției..amărăciunea nevoinței..hotărârile abrupte ale celui prins în neodihna agitației...teamă celui temerar. Ultima din cele menționate este și cea apropiată, ea semnificând

depășirea opozițiilor, într-o tăinuită uniune c seninătatea și blândețea aspirației creatoare:

În efortul său de a identifica cumva și undeva prezență nimicului – care-i apare evidentă în trăirea anxietății – el recurge la un argument „empiric”, fapt de care Kant și în continuarea sa Hegel îl refuzau. Totuși, dacă pornind din direcții și de pe fundamente diferite lucrurile converg, înseamnă că ne apropiem de ceva adevărat. Așa e ca și cu binomul Hegel – Heidegger: nimicul intersectează cu ființa la nivel extern, se combină chiar la această limită; pentru ca la alte limite opusă, să se afirme negativ logica și creați, afirmările autentice a adevărului, prin logica formală sau prin spunerea cu sens a logosului ce se afirmă în câmpul a ceea ce Heidegger numește „aletheia”, Heidegger scrie:

Numai pe temeiul uimirii – adică a stării de revelare a nimicului – se naște „de ce” – ul. Numai pentru că de ce-ul ca atare este posibil, putem întreba în mod bine determinat despre temeiuri și putem întemeia. Numai pentru că putem întreba și întemeia destinul cercetărilor este pus la îndemâna existenței noastre.

Dincolo de comentarea explicită a nimicului în textele și contextele menționate, întâlnim la Heidegger și un alt aspect al problemei, cu totul deosebit și deosebit de important. Acesta derivă din înțelegerea Dasein-ului (a ființei Dasein-ului nu „este” ci se definește prin ceea ce ar putea să fie, intenționează, dorește, aspiră, se angajează să fie. Toate aceste aspecte ale atitudinii „projective” (chiar limitate prin destin”. Și deci, a unei responsabilități a destinului, propriu creat. Prin această viziune, Heidegger susține convertirea potenței în posibil, precum și sensul ontologic al imaginarului. Dar, în momentul în care se pune problema creației întru nou, el se retrage discret, într-o modalitate quasiimpersonală a aparițiilor și ocultațiilor adevărului (=Aletheia).

Ar mai fi de menționat un aspect din gândirea lui Heidegger și anume faptul că el insistă, în Ființă și Timp, asupra morții, asupra finitudinii Dasein-ului înțeles ca ființă muritoare. Această poziție este discutată, ea poate fi comentată și atacată din multe puncte de vedere. Totuși, nu se poate trece ușor pe lângă faptul că moartea înseamnă o trecere a ființei în neființă. Se poate susține că, d.p.d.v. biologic acest fapt nu e deosebit de semnificativ, deoarece prin definiție individul e subsumat speciei; iar moartea individului nu anulează ci dimpotrivă, susține continuitatea speciei. Dar d.p.d.v. al omului. Problema morții că neființa devine pentru om ambiguă. Faptul că Heidegger comentează cu seriozitate „existența întru moarte” ca o caracteristică a Dasein-ului, poate să

nu fie convingător. Dar, chiar dacă este o negație și un nimic de a doua instanță, neființă morții nu poate lipsi din universul său problematic.

10. Constantin Noica

Constantin Noica elaborează o Ontologie (publicată în 1981) în care se pleacă de la ființa în accepția sa umilă (probabil în sens de „ti esti” sau „to onta”) pentru a urca spre modelul arhetipal al unei „ființe ca ființă” structurate, a cărui ultim și esențial aspect e devenirea. Devenire ce e ridicată la rangul unui aspect suprem, a unui element al ființei (ce se află la ea însăși) în sens de devenință.

Întreaga elaborare a lui Noica pleacă și ea de la cuplul ființă-nimic. La fel ca la Hegel și Heidegger, dar într-o cu totul altă modalitate, și în cu totul alt sens. Căutând „ființa în lucruri” (așa cum ni s-a părut, în „to ti esti”, sau „to onta”) el întâlnește la acest nivel o absență a ființei, în sens major și structurat. Sau, așa cum se exprimă literar autorul „un gol de ființă” care îi apare întrețesut și consubstanțial cu un „dor de ființă”; o năzuință către ființă. În continuare, până în final, se desfășoară ca o „fenomenologie” ce dezvăluie și prezentifică drumul spre ființă, spre intrarea în ființă, în structura și rostul ființei ce înseamnă devenire. Iar în final, apare devenirea întru ființă și devenința. Totul curge și se înlănțuie statornic, cu câte un respiro ce permite reluarea pulsației și dinamismului devenirii.

Aspectul interesant este că, pe întreg acest parcurs, „nimicul” – golul de ființă nu mai apare ca atare. Deși, se înțelege că el nu e umplut dintr-o dată, ci se clădește progresiv. Dar nu apare nici complementarul nimicului întru Logos, care de la Aristotel până la Hegel s-a numit „negație”. La Hegel ființa minoră și nimicul absolut sunt distincte și se interpătrund, urmând devenirea. De fapt, ființa aceasta inițială și goală este considerată ca trecând în „negația” sa, adică în nimic și depășită prin devenire. Și tot mersul ulterior spre esență și realitate se sprijină constant pe negația unei afirmații ce este depășită sintetic. Heidegger scrie insistent că nimicul survine în ființare primar și inițial, la limită, negația fiind secundară acestei prezențe originare a nimicului. La Noica însă negația nu e invocată. Și totuși, nimicul e de la început caracterizat ca activ, ca fiind corelativ ființei și inclus în ea cu rol de factor dinamizator: Nimicul e pus la lucru afirmă Noica. Dar cum? Prin intermediul unui aliat al său, care-l reprezintă cu funcție germinativă. E vorba de limitația ce nu limitează.

La Parmenides, ființa unică și peste tot egală cu sine e și sferică și limitată (s.n.). Iar dincolo de această limită nu mai există nimic. La Epicur ceea ce reprezintă ființa, adică a atomii cei plini sunt net delimitați de ceea ce reprezintă

neființa: adică golul, vidul. Limită închide ființa în sine, o blochează. Noica descoperă și afirmă ceva contrar: limitați ce nu limitează ci înființează. Procesul ar începe cu o formulă mai simplă: închiderea ce deschide.

„ca închidere ce se deschide și care permanent rămâne în deschidere, deci permanent se reface din închiderea ei – ființa se anunță în lucruri drept „pulsatie”.

Autorul introduce la acest nivel și un comentariu din perspectiva ființa ce comentează problema ființei, adică a omului; mai precis a logosului. El arată că dacă principalii functori sunt conjuncții („și”, „sau”, „dacă”, „atunci”) functorii ontologici ar putea fi întâlniți printre presupozii. Acestea pe de o parte închid, pe de altă parte indică o direcție. Și astfel Noica ajunge la o prepoziție specifică limbii române (și pe care o consideră că spune mult în universul ontologiei), prepoziția „întru”. Oricum pentru Noica: „închiderea ce se deschide este situația originară: un „semen entis”. Ea implică: tensiune, distensiune, câmp.. Câmpul așa de apreciat de fizică și în general de știința modernă i se pare a sugera ecoul ființei în lucruri. Deci, suntem în direcția ființei, pe drumul cel bun. În continuare, închiderea ce se deschide nu e o fângăduință de odihnă ci tensiune căutătoare. Prin acest ecou al său, ființa pulsează în lucruri. Ea apare ca pulsație temporală și ca distensie spațială, temporalitatea și spațialitatea organizând acest câmp ce pulsează spre ființă. De la acest nivel în continuare, începe să se contureze structura ființei din lucruri sub forma unui model ontologic ce implică individualul, generalul și determinațiile. Dar acest model, înainta chiar de a se înfățișa – și apoi a se desfășura fenomenologic – stă sub o limitare. O limitare ce nu limitează ci înființează. Noica dezvoltă această idee pornind de la tabelul categoriilor lui Kant unde, la calitate sunt înșirate: real (existență), negația (inexistență), limitare. După un comentariu, el concluzionează;

Reiese că trebuie gândită o a treia categorie alături de real și negație (sau de existență și inexistență) o categorie care să exprima pozitivul negativului. Se știe că Spinoza relevă pozitivul negativului, spunând: „omnis determinatio est negatio”. Kant relevă ceva răsturnat; negația ce nu neagă, ci înființează. El numește o asemenea categorie limitare, dar subînțelegem ce este „limitare ce nu limitează”.

De la acest nivel încolo devine limpede de ce Noica nu operează cu negația, așa cum făcuse Hegel, ci cu această „categorie intermediară a limitărilor ce nu limitează”. Fenomenologia modelului ființei în lucruri se derulează în continuare prin considerarea acesteia ca expresie a generalității, a individualității și a determinațiilor (ca modele invocate sunt operele lui Platon și Hegel). Rezultă astfel „modelul ontologic: un individual a cărui determinații se

convertesc în cele ale generalului”. Doar că, acest model este unul limită regula realului fiind abaterile de la el sub forma „precarităților ontologice”: ale individualului ce-și dă determinării, ale determinărilor ce se ridică la general; a generalului ce se întrupează în individual; al individualului care se integrează în general; și încă două ce rezultă din combinațiile respective. Totuși, dacă modelul interior se realizează, dacă astfel ființa intră în rost, ea intră și în devenire; ajunge să fie o ființă rostitoare (și nu rotitoare). Noica afirmă:

„Devenirea este modalitatea matură a realului”.

Devenirea apare astfel ca prima instanță a ființei, a ființei din lucruri. Devenirea se realizează într-o instanță a „elementului”; care ar fi un fel de a doua instanță a ființei. Vom reveni la acest aspect după ce vom menționa câteva cuvinte și despre ultimul act al dramei. E vorba de Partea a III a intitulată „Ființa în ea însăși”. Acum, va fi vorba din nou despre devenire, aproape numai despre devenire. Și Noica diferențiază, după ce menționează drept precursori: haosul și precaritățile ontologice; - devenirea ce decade; - devenirea blocată în devenit; - devenirea într-o devenire; - devenirea într-o ființă. Apoi totul se mută înspre „devenință”.

Acest scurt rezumat nu poate reda nici pe departe complexitatea lucrării, mai ales că pe măsură ce înaintează devin tot mai frecvente formulările ce se cer descifrate hermeneutic, în final spunându-se explicit că expunerea trebuie înțeleasă ca analogie.

Vom reveni acum la partea a II a; cea despre Elemente. Partea I se încheie cu următoarele cuvinte:

„...sub încercarea ființei, realul singur trimite dincolo de el La capătul lor, cu lucrurile și omul, se petrece o strămutare. Fiecare om ar trebui să spună, la sfârșitul vieții, ce a vroit sau ce înființare sau ființă s-au căutat prin el. Fiecare lucru și el, trebuie să-și dea, și își dă, încheindu-se, înțelesul. Lucrurile și oamenii pier în elementul lor. Dar aceasta nu înseamnă că pier în pulberea din care s-au făcut ci își dau sau își livrează sufletul, adică își arată elementul”.

Capitolul privitor la Elemente nu este foarte clar. Ce se spune însă clar este că instanța elementului este un mediu. Un mediu al aparițiilor, al devenirii. Ori aceste remarci, conjugate cu cele spuse în Cap.III în Excurs despre devenire citate mai sus (precum și exprimarea: „Peste tot este vorba de devenirea într-o ființă elementului”) ar trebui să ne facă să înțelegem cum este posibilă „creația într-o nouă” înțeleasă în sens adânc, paradigmatic (căci celelalte forme ale devenirii, cea care decade, cea blocată în devenire, devenirea într-o devenire, nu

înseamnă evident așa ceva). Din păcate Noica vorbește despre sporul ontic doar privitor la conștiința. Când de fapt, s-ar fi putut înțelege că orice devenire într-o ființă ce se bazează pe împlinirea modelului ontologic, ar putea avea parte de așa ceva. La acest nivel ceva mai multă ordine, mai bine spus un plus de comentariu ordonator ar fi adus și un plus de calificare. Pentru a se realiza adevărată creație într-o nouă, cu ce se confruntă oare modelul ontologic realizat, intrat în devenirea într-o ființă, în instanța elementului? Oare doar cu determinatii, individualuri și generaluri ce plutesc haotic în această zonă? La care, am putea adăuga eșecurile de structurare a modelului, „resturile” ce rezultă din devenirea ce decade și celelalte forme nesporitoare ale devenirii, ca simple „materiale”, „sugestii” pentru câte o reușită „devenire într-o ființă”? Poate la acest nivel ar putea fi recapitulate și inventariate toate gradele și formele de ființă și ne-ființă pe care istoria gândirii speculative le-a evidențiat. Și în primul rând universul posibilelor bune – rezultat din convertirea temei potențelor – structurate de liniile de forță ale sintezei (unui ipotetic imaginar ontologic). Și încă – de ce nu – și alte moduri ale limitărilor ce nu limitează ci convertește sau transmutează (de exemplu se convertește particula în undă sau informația în energie). Iar în final, de ce nu am regăsi, totuși, din nou, nimicul? De data aceasta, simetricul acelui nimic slab ce doar declanșează căutarea ființei. Cu alte cuvinte, nimicul puternic, care provoacă, care înfrumusețat și depășit prin libertatea sintezei permite creația noului autentic. Nu e vorba acum de absolutul ființei ca ființă, ce beneficiază de o distribuție indiviză, girând desfășurarea multiplelor „ființe ontic valide”, multiplelor ființe și ființări împlinite cu adevărat. Și nu e vorba doar de ființa ontic validă a omului.

O devenință pură care lasă în urmă doar la începuturile sale „nimicul”, ne conduce la o ființă prea plină (și o astfel de idee a fost și este susținută în epoca recentă de mai mulți, de exemplu și de fizicianul Thom într-o carte apărută în 1980 și intitulată Plenitudinea lumii și ordinea implicită. Dar, ne face mai puțin comprehensibilă posibilitatea creației autentice la baza căreia stă libertatea. S-ar putea foarte bine gândi că,.... nimicul este un concept și o realitate corelativă și secundă în raport cu ființarea și ființa – dar indispensabilă acesteia, neconfundându-se cu ea și conlucrând într-o împlinire a ființei.... La fel cum și „libertatea”..s-ar putea să fie un concept și o realitate secundă în raport cu destinul și necesitatea; dar distincte de ea și conlucrând împreună, în sânul ființării, într-o împlinire a ființei. Creația autentică - dacă așa ceva este acceptat -

este de neconceput însă fără de libertate. Iar libertatea și ea, nu poate fi concepută fără de ceva de ordinul.... din universul nimicului. Dar de alt ordin, de altă intensitate și modalitate decât nimicul debil și primordial pe care-l invoca Hegel.

Poate, n-am putea croi un drum spre înțelegerea unui astfel de „nimic” dacă ne-am întoarce cu față spre Platon și spre descoperirea sa: „Ideea”. Ideea lui Platon derivă – etimologic și conceptual – din Eidos; din formă (bună și frumoasă formă, care în același timp înseamnă și noțiune). Iar odată cu Aristotel va participa la structurarea temei „cauzei finale”. Ideea – Eidos este altceva decât materia – hyle (la Aristotel); și altceva decât forța (energia) la Leibnitz. Într-o formulare ce a fost vehiculată un timp în a doua jumătate a secolului nostru s-a vorbit de triada: materia-energie-informație. Ideea – Eidos se plasează evident în zona ultimei noțiuni, depășind-o însă în mod evident în perspectiva profunzimii conceptuale (de vreme ce informația invocată în triada menționată era una în primul rând circulantă, de „informare”; și nu una structurantă și delimitantă în perspectiva formei conceptuale originale).

Antichitatea și vremile moderne s-au luptat perseverent cu ideea de nimic – vid. Dar aceasta se referă doar la polul „materie”. În ceea ce privește polul energie, nimicul ar trebui comentat mai subtil, din perspectiva câmpului (cuantic), al undei (al găurilor negre), a metamorfozelor calitative, care poate că presupun și implică modalități subtile de nimic corelativ și funcțional. Dar din perspectiva informației – Formă?, În ce ar consta oare nimicul? Un răspuns simplu ar fi : în absența ei (deci în privație). Un alt răspuns ar fi; „ în monotonia ei, în redundanță, în faptul că se repetă identic „neaducând pe lume nimic nou”! Odată cu tema redundanței, problema devine mai gravă, de vreme ce se presupune că e posibilă și informație ne-redundantă, ceva creator în universul „informației-formă”. Și, am spune acum, mai răspicat, de ce nu s-ar lua în considerare posibilitatea – ba chiar **necesitatea – de creație novatoare în instanța „Eidosului – Idee”**.

Ideile în accepția lui Platon stăteau liniștite în instanța lor. Plotin le permitea să fie generative prin „revărsarea preaplinului”, prin difuziune indiviză. Forma lui Aristotel înseamnă ceva dinamic, angajat în direcție realizării unui scop final. Dar niciunde Aristotel nu susține că astfel s-ar crea ceva nou. E perfect posibil (ba chiar foarte probabil) ca „entelehia” ce include și implică „Forma” să reproducă la infinit ceva deja realizat; sau un model arhetipal. De aceea **ideile lui Aristotel au putu fuziona bine cu cele ale lui Platon în „neoplatonism” și în gândirea creștină**.

Dar dacă s-ar accepta că, în această instanță a „informației-Formă (a „Eidosului germinativ) ar constitui doar o limită?! Și dacă, am accepta idea lui Kant–Noica privitor la „limitație ce nu limitează ci înființează”?! Atunci am întâlni în zona „Eidosului-Idee” un univers de împliniri (consubstanțial, în calitatea lor de „informație-Formă”, cu instanțele energiei și materiei, dacă am vrea să ne referim la tematica invocată), dar care nu sunt încremenite în acest „devenit). Ca limită... ca împlinire a ceea ce s-a împlinit, ele deschid un orizont. Un orizont al transcendenței s-ar putea spune, nemărginit, des-mărginit, infinit! În acest orizont al transcendenței deschis la limitația bunei împliniri (a realizării structurale a modelului ființei, în terminologia lui Noica), s-ar plasa diverse forme și grade de ființă și neființă, care tocmai prin prezenta lor asigură șansa realei creații într-un nou, prin libertate. Deci, atât zonele inferioare de ființă, marginale neființei – ale haosului (materiei) eșecurilor de în-ființare, resturilor de ființare etc.; cât și sugestiile proiectelor de ființă neîmplinite sau blocate în devenit. Dar, mai ales încă ceva... Și anume... **Un nimic autentic și „tare”, de rangul „Eidosului-Idee”.**

Căci doar acesta ar face posibilă creația autentică.

Având la orizont nimicul absolut, noi, desfășurându-ne existența noastră omenească putem paria pe devenire. Pe o reală creație într-un nou.