

## NIMICNICIA RĂULUI ȘI DIFERENȚA MEONTOLOGICĂ. SCHIȚA UNEI INTERPREȚĂRI MEONTOLOGICE A PROBLEMEI RĂULUI LA PLATON

CORNEL-FLORIN MORARU  
Universitatea națională de arte din București  
Universitatea din București

**Evil's Faintness and the Meontological Difference. The Outline of a Meontological Interpretation of the Problem of Evil in Plato's Works.** In this essay I study the problem of the origin of evil and its emergence in the human soul in Plato's philosophy from a meontological point of view. As I argue, Plato has an epistemological view on evil and links it with the malfunction of a faculty of the soul, namely the "noetic intuition" (νοῦς). For a better grasp of this problem, I analyze the relation between nothingness and being, as it is present in Parmenides' poem and introduce the concept of "meontological difference", i.e. the difference between nothingness and its ontic and ontological hypostases. This concept can shed light on the reasons why, for Plato, the evil is linked to the absence of noetic intuition in two different ways – namely ignorance and madness – both being hypostases of nothingness.

**Keywords:** Evil, ethics, meontology, Plato, meontologic difference, epistemology.

Pentru un cititor contemporan, problema răului în filosofia antică este pe cât de captivantă, pe atât de stranie, deoarece reflecțiile asupra răului din această perioadă în genere și, în special, cele ale tradiției platonice de gândire, nu sunt decât într-un mod parțial etice. Ele vizează, prin tematizarea lor, pe lângă etică, o multitudine de domenii ale filosofiei actuale, cum ar fi epistemologia, ontologia, metafizica, hermeneutica și meontologia. Tocmai de aceea, înțelegerea mizei și articulațiilor acestor reflecții ridică aporii de care discuțiile etice contemporane sunt străine.

Credem însă că recuperarea tematizărilor antice privitoare la rău este rodnică din cel puțin două motive. Pe de o parte, din perspectiva istoriei filosofiei, ea ne poate oferi o privire de ansamblu asupra unor dezbateri care s-au desfășurat de-a lungul a mai bine de două milenii de gândire din tradiția filosofică occidentală, începând cu Platon și terminând cu zorii modernității carteziene. Pe de altă parte, din perspectiva hermeneuticii filosofice actuale, înțelegerea reflecțiilor platonice privitoare la rău și la sensul său (me)ontologic ar putea oferi o nouă perspectivă de interpretare a problemelor eticii dinspre o hermeneutică pre-judicativă<sup>1</sup> și dinspre meontologie.

<sup>1</sup> Când vorbim despre hermeneutica pre-judicativă, gândim acest concept în mod similar celui gândit de Viorel Cernica: „Hermeneutica vizată aici are de-a face, așadar, cu această interpretare originară a unor subiecte de experiență, aplicând o *epoché* radicală prin care este suspendată valabilitatea de orice fel a tuturor prejudecăților noastre de tipul «judecăți valabile pentru oricine, oriunde și oricând»” (Viorel Cernica, *Hermeneutica pre-judicativă. O introducere* în Viorel Cernica (coord.), *Studii în hermeneutica pre-judicativă și meontologie*, București, Editura Universității din București, 2017, p. 15.

Scopul acestui studiu este să arate că „fenomenul” fundamental pornind de la care este înțeles răul la Platon este cel al nimicului, gândit împreună cu două dintre ipostazele sale originare – neființa și neființarea sau non-existența<sup>2</sup>. Luând ca punct de plecare nimicul și ideea de ipostaziere, adică de substanțializarea necesară a sa într-un anumit context existențial dat, obținem ceea ce putem numi *diferența meontologică*, o diferență originară ce dă seama de cele două moduri aparte în care nimicul se ipostaziază în context ontic, respectiv ontologic. În felul în care o gândim, această diferență meontologică precede și face posibilă „diferența ontologică” tematizată de Martin Heidegger, întrucât dă seama de trecerea de la „nimic” la „ceva” în genere, de la neființă la ființă, de la non-existență și la existență.

Sub semnul acestei bifurcații de sens putem înțelege aporiile originii ultime a tuturor lucrurilor din filosofia greacă, prezentate sistematic de Aristotel în *Metafizica* sa<sup>3</sup> și care sunt de o importanță capitală pentru discuția despre rău la Platon și în platonism în genere, o discuție care vizează tocmai determinarea existenței sau inexistenței unui „principiu al răului”. În măsura în care ἀρχή-ul dă naștere, rămânând ascuns în inefabil, atât domeniului ontic, cât și a domeniului ontologic, el pune în joc diferența meontologică și poate fi mai bine înțeles prin intermediul acesteia.

Pentru a ajunge însă la originea răului, care este plasat de platonici „dincolo de neființa însăși”<sup>4</sup>, trebuie să începem prin tematizarea ideii de diferență meontologică, plecând de la experiențe concrete. Abia ulterior îi putem înțelege sensul și urmări dezvoltarea în tematizarea problemei răului la Platon. Astfel putem pune în lumină, pe de o parte, sorgintea meontologică a problemei răului și, pe de alta, înrădăcinarea originară a eticii antice în meontologie.

## 1. NIMIC, IPOSTAZIERE ȘI DIFERENȚĂ MEONTOLOGICĂ

Principala dificultate în tematizarea nimicului, observată ca atare de toți gânditorii greci începând cu Parmenide, este aceea că nu se poate vorbi despre el, fără a-l pune pe același palier ontologic cu ființa și fără a-l reifica. Nimicul, la rigoare, nu poate fi transformat într-un „obiect tematic”, nu poate fi cercetat și nu poate fi definit, cel puțin nu în modul în care cercetăm și definim ființa. Orice spunem despre nimic, îl transformă, într-un fel, în opusul său, îl substanțializează,

<sup>2</sup> O posibilitate de a tematiza fenomenologic nimicul ca „ne-ființare” sau „non-existență” se găsește la Martin Heidegger, pentru care „nimicul se dezvăluie în teamă (*Angst*, n.n.) – dar nu ca ceva de ordinul ființării” (Martin Heidegger, *Ce este metafizica*, în Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Traducere și note introductive de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, Editura Politică, 1988, p. 42). O altă tematizare a nimicului atât ca neființă, cât și ca ne-ființare, o putem găsi chiar în cultura română, la Viorel Cernica: „Iată încă un motiv pentru a încerca să înaintăm pe o cale care ne-ar putea lumina lucrurile (...) printr-un experiment de transcendere a lumii lucrurilor către ce-nu-se-află-printre-lucruri și numai prin acceptarea de către conștiință a propriei morți, pentru ca în acest fel să apară *nimicul*, în cele două forme – ca *ne-existență* și ca *ne-ființă*” (Viorel Cernica, *Fenomenul și nimicul I: proiect fenomenologic – concept și aplicații*, București, Paideia, 2004, p. 17).

<sup>3</sup> Aristotel, *Metafizica*, 993b sqq.

<sup>4</sup> Proclus, *De malorum subsistentia*, 3.

îi conferă o „ceiță”, o cviditate. Cu toate acestea, chiar dacă nu poate fi rostit (φράζεσθαι)<sup>5</sup> nici nu poate fi ignorat deoarece, în neînființalitatea lui și în lipsa sa de determinări existențiale, el ajunge să se confunde cu însăși „începătura” (ἀρχή) inefabilă al tuturor lucrurilor. Acest fapt este afirmat explicit de către Damascius<sup>6</sup>, ultimul dintre neoplatonici, dar apare implicit încă din debutul inaugural al filosofiei. Nedeterminatul lui Anaximandros, ἄπειρον-ul din care se naște orice lume posibilă, fie ea „fizică” sau „noetică”, este tot o „specie” a nimicului, un mod în care acesta se înfățișează conștiinței filosofice, o ipostază a sa.

Mai mult decât atât, întrucât orice cercetare filosofică își are originea, conform gândirii grecești, în uimire, ea este nevoită să plece întotdeauna de la o lipsă originară de determinării conceptuale, de la o in-finire care face posibilă definiția, de la un incognoscibil care face posibilă cogniția. Înțelese meontologic, toate acestea sunt însă ipostaze ale nimicului, lucru ce face ca nimicul „însuși” să fie totodată și principiul filosofiei.

Cum putem oare ieși din aceste aporii? Cum putem gândi „nimicul însuși”, dincolo de ipostazele sale, când el, nefiind de sine stătător și neavând nici o substanță, nu ni se arată niciodată „în carne și oase”, cum ar spune Husserl? Nimicul „însuși” nu este niciodată nici prezent, nici prezentat, în sensul fenomenologic al cuvântului. El se prezintă oarecum prin absența sa și, tocmai de aceea, în clipa în care este vizat și transformat în obiect intențional, *se* ipostaziază. În acest context este foarte importantă nuanța reflexivă a lui „*se* ipostaziază”, care denotă faptul că, în primul moment al survenirii nimicului, „*obiectul*” *se identifică cu* „*subiectul*”. De fapt, pentru a fi riguroși, ar trebui să gândim survenirea nimicului, în contextul nedeterminării sale extreme, mai degrabă ca pe o contopire decât ca pe o identitate. Ea face ca interstițiul ontologic ce diferențiază subiectul de obiect să dispară complet și să ajungem la con-fuzia celor două, adică la amestecarea lor în indistinție, la un anumit tip de ἄπειρον, de in-finire. De aceea, „calea nimicului” despre care vorbește Parmenide este o cale pe care *nu* se poate merge cu ajutorul gândirii, fie ea discursivă, fie ea intuitiv-categorială sau noetică (νοῦς)<sup>7</sup>.

Să plecăm însă de la con-fuzia, de la indistinția dintre subiect și obiect. Ea suspendă orice teleologie și orice temporalitate. Ca simplă vizare a unui „ceva” generic și complet nedeterminat, ca „intuiție intelectuală” ce vizează un „fapt de a fi”, νοῦς-ul deja introduce o sciziune între subiect și obiect. Prin simpla vizare, νοῦς-ul conferă ființă, deoarece, în logica ontologică greacă, τὸ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι<sup>8</sup>. Acum se vede mai bine de ce am insistat asupra confuziei și indiferenței dintre subiect și obiect. Identitatea, gândită grecește, nu este decât un caz limită al distincției. În mod similar fenomenologiei husserliane, și la Parmenide, structura

<sup>5</sup> Parmenides, DK B, 6.

<sup>6</sup> Οὐκοῦν τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν ἐστὶν ἢ ἐπέκεινα τούτου, εἴπερ τοῦτο μὲν τοῦ ὄντος ἀπόφασις, τὸ δὲ καὶ τοῦ ἐνόος, οἷον τὸ οὐδέν· (Damascius, *De principiis*, I,13).

<sup>7</sup> Parmenide, DK B, 2.

<sup>8</sup> Parmenide, DK B, 3.

intențională a conștiinței presupune o *noeză* care să vizeze o *noemă*<sup>9</sup>, proces în care eul se formează ca pol intențional opus obiectului. Există însă o diferență substanțială: pentru fenomenologie, obiectul înființează, într-un anume fel, subiectul. La greci însă, lucrurile stau tocmai invers: *noeza înființează* oarecum *noema*, ea are puteri ontologice. De aceea, a și fost posibil ca, la Aristotel, „gândirea gânditoare a gândirii” (ἡ νόησις νοήσεως νόησις)<sup>10</sup>, să producă tot universul în mod inefabil prin simpla noeză.

Din această perspectivă, voūς-ul este ceea ce am putea numi o „funcție ipostaziatoare” – el aduce nimicul la substanță, îl ipostaziază, îi constituie „ceița” – iar *sufletul, gândit grecește, nu este nimic altceva decât o sumă de funcții ipostaziatoare*<sup>11</sup>. Acesta este unul între motivele pentru care metoda fenomenologică nu este una adecvată pentru cercetările meontologice. Ea presupune distincția între subiect și obiect, chiar dacă cel din urmă este gândit intențional și cel dintâi este gândit ca un „pol de constituire”. Or, atunci când subiectul și obiectul se contopesc, întreaga structură intențională care susține conștiința se prăbușește. Nu mai avem de-a face, propriu-zis, cu niște obiecte, ci cu „sedimentări” sau „profilări” non-intenționale sau, mai degrabă, pre-intenționale ale unor „obiectualități” meontologice, pe care le-am putea denumi, în lipsa unei alte sintagme mai bune, „cvasi-ipostaze ale nimicului”. De aceea, recuperat în ordine ontologică, nimicul *nu este*, în dublu sens: el nu are nici ființă, nici existență.

Dar dacă așa stau lucrurile, de ce l-am mai studia? Un răspuns la îndemână ar fi că din același motiv pentru care și Parmenide, și Platon, mai târziu, în *Sofistul*, l-au studiat: anume din simplul motiv că, deși nu putem rosti sau gândi nimicul, trebuie să „luăm aminte” la el, să-i păstrăm experiența în memorie pentru a da seama de modul în care onticul și ontologicul se constituie pentru gândire. A lua aminte, a avea grijă de, a salva, a aduce, a transporta: toate aceste sensuri sunt proprii verbului grecesc κομίζεiv, care trimit în mod explicit la ceea ce noi numim ipostaziere. De aceea, credem că Parmenide nu folosește întâmplător acest verb cu privire la cele trei căi de cunoaștere<sup>12</sup>. Ideea principală este că, chiar dacă „calea ce spune că nu este” nu poate fi urmată deoarece nimicul „însuși” este imposibil de pus în cuvinte, „cunoașterea” acestei căi dă măsura după care putem distinge celelalte două căi. Căci altfel, cum am face distincția între „calea ființei” și „calea muritorilor”, pentru care „existența și neființa sunt unul și același lucru”<sup>13</sup>, dacă nu „luăm aminte”, mai înainte, la nimic?

<sup>9</sup> Cf. Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filosofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură*, traducere din germană de Christian Ferencz-Flatz, București, Humanitas, 2011, p. 329 sqq.

<sup>10</sup> Aristotel, *Metafizica*, 1074b

<sup>11</sup> Această observație deschide posibilitatea unei regândiri a conceptului de suflet, care să evite contradicțiile gândirii psihologice tradiționale. O astfel de sarcină însă, depășește scopurile studiului de față și o vom lăsa pentru dezvoltări ulterioare.

<sup>12</sup> εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι (Parmenide, DK B, 2).

<sup>13</sup> τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν (Parmenide, DK B, 6).

Așadar, în mod ciudat, nimicul *se profilează* sau *se sedimentează* undeva la nivel infra-conștient sau, mai degrabă, non-intențional. În experimentarea sa existențială, nimicul contopește subiectul cu obiectul în mod inefabil, fiind o experiență pe care o putem numi „non-judicativă”<sup>14</sup>. Cu toate acestea, ea dă norma și criteriul de distingere între adevăr și fals, între ființă și iluzie. Nimicul ne atrage conștiința doar pentru a o distra de la orice obiect, ne seduce doar pentru a ne fermece, punându-ne în față doar ipostaze ale sale, dar sustrăgându-se „el însuși” oricărei vizări intenționale. Așa cum ne este refuzat accesul la „adevărul gol goluț”, și nimicul îmbracă hainele ființei pentru a ni se prezenta. Ca atracție care distrage, nimicul suspendă legăturile intenționale între subiect și obiect și între subiect și sine, lăsând contopirea celor doi poli intenționali să aibă loc.

Avem, astfel, de-a face cu o „dizolvare” a faptului de a fi în lume, cu o deștelenire a firelor intenționale care ne ancorează în mediul nostru existențial. Această dizolvare are repercusiuni importante atât asupra substanțialității, cât și asupra temporalității dar cele din urmă nu sunt atât de importante în acest context. De aceea, ne vom concentra asupra celor dintâi, fără însă a uita să amintim că o înțelegere completă a fenomenului implică și înțelegerea modificărilor de temporalitate implicate aici.

Dacă așa stau lucrurile, să observăm pentru moment că nimicul „dizolvă” ființa în lume în două moduri generice, care vor da rostul celor două domenii ale ontologiei: prin *nimicire* sau priverie de existență și prin *desființare* adică priverie de ființă. Pentru a simplifica lucrurile, vom apela la două exemple pe cât de paradigmatic, pe atât de cotidiene: „pierderea în peisaj”<sup>15</sup> și „somnia fără vise”.

Pentru primul exemplu, să ne imaginăm că privim un peisaj sublim și, copleșiți de această priveliște, „rămânem fără cuvinte”. Gândurile noastre parcă se risipesc și, pe măsură ce o fac, peisajul se retrage din ce în ce mai mult în fundal. Contururile ființării se estompează și, până la urmă, se uniformizează într-un orizont amorf și de culoare nedeterminată. Câteva clipe rămânem suspendați în această nedeterminare ontic-perceptivă, pentru ca, ulterior, ființările să-și intre iar în formă și să se arate din nou în toată determinarea lor. Dar cine oare ar putea număra aceste clipe, când timpul însuși se suspendă în contopirea subiectului cu obiectul?

Ne trezim brusc în mijlocul ființării și, deși nu am pierdut nici o clipă simțul ființei, „a faptului de a fi prezent”, ne rămâne un ecou al întâlnirii noastre cu nimicul ființării, cu nedeterminarea ei originară. Chiar în soluția ființării, noi simțeam că suntem, dar tot ce *era* în jurul nostru se topise în indistinție. Ființa rămăsese doar un „sentiment” vag, similar celui căutat de Noica în *Sentimentul românesc al ființei*. Atragem însă atenția că, în acest context, ca și în restul articolului, conceptul de „sentiment” nu trebuie privit în mod psihologizant. El este ceva de genul situații

<sup>14</sup> Atragem atenția asupra faptului că acest caracter non-judicativ trebuie gândit în sens larg, anume ca imposibilitate de rostire în genere, nu doar ca imposibilitate de punere în forma tradițională a unei judecăți cu ajutorul unui subiect legat de un predicat prin intermediul verbului „a fi”.

<sup>15</sup> Cf. Alexandru Dragomir, *Cinci Plecări din prezent. Exerciții fenomenologice*, București, Humanitas, 2005, p. 91.

afective de la Heidegger, care este ultima „ancoră” în lume, după ce toate firele intenționale care ne leagă de ființări au fost desprinse și, în același timp, primul și poate singurul strat de contact al ființei noastre cu nimicul autentic.

Acest sentiment al ființei, nu trebuie însă confundat cu „sentimentul” sau dispoziția afectivă pe care-o avem imediat după experiența nimicului. „Gustul” care ne rămâne după întâlnirea cu nimicul este altceva. Este, de exemplu, acel „respect” față de sublim despre care vorbește Kant și care ne oferă, oarecum, urmele nimicului în conștiința noastră. Urmându-le, noi *recuperăm retrospectiv*, în planul conștiinței, întâlnirea cu nimicul. Acest „respect”, chiar și în modul în care este el gândit de Kant ca „sentiment de incompatibilitate al facultății noastre în atingerea unei idei, *care este pentru noi lege*”<sup>16</sup>, implică întotdeauna o privire retrospectivă deoarece sentimentul de incompatibilitate vine întotdeauna după încercarea de comprehensiune, după consimțirea incompatibilității. De aceea, respectul este, prin excelență, privire (*specere*) înapoi (*re-*), pe când ceea ce am numit „sentiment al ființei” este ultima noastră ancorare în prezent, într-un „prezent fără lume” în care celelalte dimensiuni temporale au colapsat.

Cel de-al doilea exemplu, somnul fără vise sau, mai exact, somnul fără *conștiința* viselor, este un fenomen chiar mai ciudat. Fie că realizăm asta, fie că nu, în fiecare seară noi ne pierdem simțul ființei și, totodată, manifestarea ființei, adică ființarea. Ne afundăm în bezna din spatele pleoapelor noastre și, de această dată, ființa însăși se resoarbe încetul cu încetul până la disoluție. Cât stăm întinși în pat și imităm un om care doarme, în speranța că ne va cuprinde somnul, gândurile parcă devin din ce în ce mai disparate și, odată cu ele, chiar sentimentul că „suntem” și „suntem în lume” dispare. Nu mai simțim rezistența cu care salteaua ne împinge trupul, nu mai simțim mâna de sub pernă și, în scurt timp, nu mai simțim nimic. Sau, mai degrabă simțim oarecum nimicul ca o beznă totală, ca o lipsă de orizont și de orientare – ca și cum neființialitatea noastră resoarbe totodată orice urmă de ființare. Aceeași lipsă a sentimentului ființei, dar într-un mod mai atenuat, apare și în cazul viselor obișnuite, în care, deși lumea-ca-ființare apare, ea este privată de ființialitatea ei. Ea are un iz fantomatic, e un orizont în care nici noi nu suntem noi înșine, dar nici ființările pe care le întâlnim nu sunt tocmai ființări „în carne și oase”.

În fiecare noapte stăm în această nedeterminare o perioadă – ore întregi, care par o clipă – doar pentru a ne trezi din nou și a dobândi, iarăși, simțul ființei, sentimentul că suntem noi înșine și că lumea pe care o vedem are substanță și este aceeași ca cea pe care am lăsat-o înainte să adormim. Treji fiind, începem să înnădăm iarăși firele intenționale rupte de somn. La început suntem confuzi, dar încetul cu încetul ne restabilim ancorarea în mediul nostru ambiant. Ne plasăm într-un orizont de sens, reperăm poziția noastră concretă în lumea cotidiană, ne amintim cine suntem și lumea ne devine iar familiară. Facem acest „exercițiu meontologic” în fiecare dimineață și nu suntem conștienți că ne întâlnim cu neființa.

<sup>16</sup> Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, traducere, studiu introductiv, Studiu asupra traducerii, Note, Bibliografie selectivă, Index de concepte germano-român, Index de concepte de Rodica Croitoru, București, All, 2007, p. 200.

Rămâne totuși în urma acestei experiențe un straniu sentiment al morții și al „reîncarnării”, al revenirii iarăși în trup, sentiment care este resimțit cu atât mai pregnant cu cât înaintăm în vârstă. Poate acesta este și motivul pentru care grecii gândeau somnul ca fiind fratele bun al morții. Poate că, de aceea, pentru a gândi ființa, Parmenide trebuie să părăsească „lăcașurile nopții” și să treacă de „porțile ce despart cărările zilei de cele ale nopții”<sup>17</sup>. Poate că nu trebuie să părăsim definitiv această existență pentru a experimenta anamneza platonice, deoarece oricum o părăsim temporar în fiecare noapte, fiind nevoiți să ne „reamintim” ideile care constituie lumea conștiinței noastre în fiecare dimineață.

Observăm că, deși ambele cazuri amintite duc la aceeași experimentare non-judicativă a nimicului gândit ca identitate a subiectului cu obiectul, fiecare dintre ele are un caracter aparte. Pe de o parte, în ceea ce am numit „pierdere în peisaj”, nimicul recuperat retrospectiv este un nimic al ființării. De cealaltă parte, în somnul fără vise, nimicul este un nimic al ființei. Totodată, vedem că ambele experiențe au loc, în special, la nivel dispozițional-afectiv, nu la nivel rațional-discursiv. Ele sunt doar recuperate retrospectiv în conștiință atunci când încercăm să *dăm sens* sincopelor din fluxul gândirii noastre. Dându-le sens, însă, noi le dăm și substanță, le ipostaziem, motiv pentru care nimicul este întotdeauna recuperat *ca ipostază*, nu *în sine*.

Aici ni se revelează ceea ce am numit „diferență meontologică” – în experiența unitară non-judicativă a contopirii subiectului cu obiectul intențional, care colapsează structura faptului de a fi în lume însuși. Întâlnim același fenomen pe două căi și-i interpretăm retrospectiv sensul în mod diferit. Spunem că, odată întâlnim nedeterminarea ființării, iar cealaltă dată ne întâlnim chiar cu ne-ființa. Dar, când spunem asta, deja ipostaziem nimicul în context ontic sau ontologic, după caz. *Diferența meontologică este tocmai această „tășnire” a onticului și ontologicului din nimic gândit ca atracție care distrage sau ca contopire a subiectului cu obiectul.* În paginile ce urmează, vom urmări aplicarea acestei „triade meontologice” a nimicului, neființei și neființării la Platon în contextul problematicii răului. Doar astfel putem pune această dezbatere pe temeiurile sale antice, care fac referire la niște experiențe non-judicative, neexprimate ca atare în text, însă familiare omului grec, pe care noi le-am pierdut și trebuie să le reconstruim.

## 2. RĂUL CA „SMINTIRE” LA PLATON ȘI DIFERENȚA MEONTOLOGICĂ

În întregul platonism înțelegerea problemei răului trebuie, mai întâi, să plece de la problema epistemologică a „facultății” sau, mai degrabă, a „putinței” sufletului care este responsabilă de producerea răului. În termeni meontologici însă, ne confruntăm cu problema unei malfuncțiuni a funcțiilor ipostaziatoare ale sufletului. De aceea, răul este gândit de Platon ca un fel de „carență” epistemologică întrucât, conform celebrei teze socratice, nimeni nu face răul cu bună știință. Astfel, observăm încă de la început și o nuanță meontologică: răul este „cauzat” de o lipsă, de o deficiență a structurii sufletului omenesc, de o dereglare a funcțiilor sale ipostaziatoare.

<sup>17</sup> Parmenides, DK B, 1.

În cazul lui Platon, funcția ipostaziatoare care, prin funcționarea ei aberantă, este responsabilă de apariția răului e intuiția noetică (νοῦς). Încă din Phaidon, „sufletul rău” este pus în legătură cu ἄνοια, pe când „sufletul bun” este definit prin sintagma νοῦν ἔχειν<sup>18</sup>. Cu alte cuvinte, sufletul „bun” este cu-minte, pe când cel rău este „smintit”, fără „fără minte”. Cel din urmă este în incapacitatea de a percepe adevărul ideilor, de a viza adevăratul sens al lucrurilor sau, cum bine intuia limba română veche, adevărata „noimă” (νόημα) a lor. El este orb la faptul că ideea se află în toate lucrurile dintr-o anumită clasă<sup>19</sup> și trăiește doar în ontic, doar „la suprafața lucrurilor”. De aceea, ἄνοια este pusă de obicei pe seama „celor mulți”, a gloatei<sup>20</sup> gândită ca depozitar al unei cunoașteri iluzorii (δόξα). Fără a răzbate către percepția noetică, mulțimea se oprește dar la aparențele lucrurilor. Ea vede, dar nu înțelege.

Cu toate acestea, nu există doar un singur tip de „smintire”. Platon spune explicit că ἄνοια este o boală a sufletului<sup>21</sup>, „maladie” care se manifestă în sub două chipuri – exaltarea (μανία) și necunoașterea (ἀμαθία)<sup>22</sup>. În cea dintâi ipostază, smintirea poate fi bună, deoarece există și așa-numita „nebulie divină”, care este văzută ca o formă originară de exaltare<sup>23</sup> și care face ca poezii, prezicătorii și prorocii să fie „mediul” prin care divinitatea însăși vorbește<sup>24</sup>. În acest caz însă, ἄνοια este, în același timp, lipsă a νοῦς-ului individual și „umplere de divinitate” (ἐνθεος)<sup>25</sup>, o stare de „entuziasm”, o punere în mișcare a sufletului, dar nu prin propriile puteri, ci printr-o „putere divină” (θεία δύναμις)<sup>26</sup>. Pe lângă entuziasm, și Iubirea (Ἔρως) mai este privită în mod explicit ca un fel de „nebulie divină”<sup>27</sup> prin care noi dobândim cunoașterea ideii supreme, a binelui, prin intermediul apetenței pentru frumos, care la Platon poate fi considerat (cel puțin în unele contexte) ca un sinonim al binelui<sup>28</sup>. Așadar, smintirea în calitate de exaltare divină are o valoare epistemologică pozitivă, atunci când ea este manifestarea unei „inspirații” divine.

Într-adevăr, Platon însuși, când vorbește despre θεία μανία, evită să o numească cu numele de ἄνοια, deși o gândește ca un fel de „lipsă a intuiției noetice”, însă într-un sens pozitiv. Spre exemplu, imaginea propusă de Platon pentru inspirația artistică, este aceea că „mintea nu mai este în sine” (ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ)<sup>29</sup>, zeul smulge poezilor mintea (ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν)<sup>30</sup>, aceștia nemaifiind ei înșiși. Este vorba despre același tip de disoluție a sinelui pe care am observat-o în

<sup>18</sup> λέγεται ψυχὴ ἢ μὲν νοῦν τε ἔχειν καὶ ἀρετὴν καὶ εἶναι ἀγαθὴ, ἢ δὲ ἄνοιάν τε καὶ μοχθηρίαν καὶ εἶναι κακὴ (Phaidon, 93b).

<sup>19</sup> Cf. Banchetul, 210b

<sup>20</sup> Republica, 575 c.

<sup>21</sup> Timaios, 86b.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> „...cei din vechime, care au pus nume, nu considerau nebunia ca ceva rușinos sau blamabil” (Phaidros, 244b)

<sup>24</sup> Ion, 534 c–d.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 533e.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 533d.

<sup>27</sup> Phaidros, 249d.

<sup>28</sup> Banchetul, 204d–e.

<sup>29</sup> Ion, 534b.

<sup>30</sup> Ion, 534c–d.



cazul experimentării nimicului ca neființare. În cazul inspirației poetice, are loc o contopire între subiect și ideea artistică, adică o experiență meontologică. Aici însă, nu trebuie considerat actul de creație ca „proces tehnic”, ci doar prima clipă a inspirației, atunci când „ideea ne izbește” și când, trezindu-ne năuciți, încercăm să interpretăm ceea ce „am văzut” în timpul rătăcirii noastre prin lumea ideilor. De aceea, poeții sunt prin excelență hermeneuți, „interpreți al zeilor” (ἐρμηνῆς τῶν θεῶν)<sup>31</sup>, care au rolul de a prinde în operă pre-noeza obținută prin extaz noetic.

Lipsa totală a acestei „con-simțiri inefabile” sau pre-noeze, care ne pune în orizontul original al esteticului (prin frumusețe), al eticului (prin bine) și al epistemologicului (prin ideea unului) dă naștere însă unui tip de „smintire” care produce răul ca „urâtenie sufletească”<sup>32</sup>. Pierderea sensului original al „nebuniei divine” este pus în mod explicit de Platon pe seama vulgarității și a lipsei de valori estetice, pe seama „neexperimentării frumosului” (ἀπειροκᾶλία)<sup>33</sup>. Oamenii care sunt complet străini de extazul noetic sau de pre-noeza frumuseții înseși, ratează o dimensiune esențială a vieții omenești și, de aceea, se fac vinovați de necunoaștere.

Vedem astfel că, nebunia în sensul rău, este tot o formă de ignoranță. Prin urmare, adevărata problemă a lui Platon este cu ἄνοια gândită ca necunoaștere (ἀμαθία) în două direcții – necunoaștere a ființei și necunoaștere a ființării. Atât cel ce nu are intuiția originală a ideilor, cât și cel ce nu mai are priză, din cauza nebuniei, la ființare, sunt într-o stare de ignoranță. Ambele sale ipostaze, nu numai că derutează sufletul, ci îl distrug, îl fac să-și modifice statutul ontologic și să se reîncarneze în forme de viață inferioare<sup>34</sup>. Așadar, răul are și o miză ontologică. Există ceva în „natura” răului care distruge și nimicește puterile sufletești, privând astfel omul de ceea ce am putea numi extaz intelectual creator și intuiție noetică (voῦς)<sup>35</sup>. În cazurile sale extreme, ἄνοια transformă omul într-un „animal”, care deși pare că ar fi rațional, de fapt nu ia parte deloc la rațiune, ci se ghidează doar după percepția senzorială (αἴσθησις). În acest caz, „cauza” răului la Platon este tocmai „închistarea” minții în lumea cotidiană, orbirea ei. Dacă lipsa „extazului noetic” ducea la apariția răului în ipostaza de „urâtenie sufletească”, lipsa intuiției noetice din gândire (διάνοια), reducerea ei la αἴσθησις pur, este originea răului gândit ca boală sufletească<sup>36</sup>.

Întrucât voῦς este acea funcție ipostaziatoare a sufletului nostru prin care avem posibilitatea de a contempla ideile<sup>37</sup>, sufletul rău este într-o incapacitate de a scruta „ființa” din lucruri. Asta îl pune într-un fel de „lipsă de viziune ontologică”, ce face ca lumea, pentru cel al cărui voῦς este orbit, să devină oarecum neființială. Așadar, ἄνοια în sens de boală sufletească „nimicește” ordinea și armonia κόσμου-ului

<sup>31</sup> Ion, 534e.

<sup>32</sup> Sofistul, 228a–e.

<sup>33</sup> Phaidros, 244c.

<sup>34</sup> Timaios, 88c.

<sup>35</sup> Cf. Phaidros, 250a sqq.

<sup>36</sup> Sofistul, 228a–e.

<sup>37</sup> Cf. Phaidros, 246a sqq.

noetic și reduce întreaga ierarhie ontologică la una ontică. Chiar și „simțul ființei” dispare la un moment dat, în spatele dis-pozițiilor afective puternice și haotice care „ne confiscă” în totalitate. Gândită astfel, lipsa intuiției noetice este un pericol continuu al existenței umane. Trăind într-o lume materială, suntem întotdeauna tentați să reducem lucrurile la aspectul lor superficial, și să nu dăm atenție ființei lor<sup>38</sup>. Lipsit de intuiția noetică, omul orbecăie printr-o lume neființială, exact cum noi umblăm prin lumea visului fără simțul ființei.

Răul, în ambele sale sensuri vizate de Platon, implică, așadar, o pregnantă latură meontologică. El este pus în mod explicit în legătură cu nimicul în dialogul *Sofistul*, atunci când Platon vorbește despre cele cinci genuri supreme ale ființei, printre care este și faptul de a nu fi (τὸ μὴ ὄν), în încercarea de a prinde în definiție sofistul, gândit ca un fel de „încarnare” a răului în genere de-a lungul întregii gândiri platonice. Dar, „faptul de a nu fi” este doar o ipostază dialectică (în sens platonice) a nimicului. Ea apare doar în ceea ce privește distincțiile ontologice în lumea noetică și vizează ceea ce fenomenologii ar numi „context de constituire”. „Idea nimicului” este definită ca o contra-punere (ἀντιθεσις) a unei părți a faptului de a fi cu altă parte a faptului de a fi și dă naștere tocmai „ființei adevărate” sau „substanței faptului de a fi” (τοῦ ὄντος οὐσίας)<sup>39</sup>. Ceea ce vrea să arate Platon este că, deși ideile au toate aceeași natură, noi nu putem surprinde deodată întreaga lor diversitate. Noi vizăm noetic o anumită idee, aneantizându-le pe restul, pentru ca, ulterior, când vizarea noetică se îndreaptă către „contextul de constituire”, noi să recuperăm retrospectiv respectivul context *ca nimic*.

Prin chiar felul nostru de a fi, avem o gândire discursivă care se desfășoară în timp și se focalizează pe un anumit obiect, motiv pentru care nu avem acces la „intuiția intelectuală pură”. Aceasta din urmă este specifică divinității care, conform mitului din *Phaidros*<sup>40</sup>, are acces nemediat de timp la *toată ființa* și, implicit, la *toată lumea noetică*. Zeul are o noeză sintetică, în timp ce omul are o noeză analitică. Omul nu poate urmări ideile decât pe rând, din cauza felului de a fi al λόγος-ului, care introduce temporalitatea. Această judicativizare sau „logicizare” a nimicului are ca urmare faptul că τὸ μὴ ὄν este o idee și este pusă pe același palier cu faptul-de-a-fi.

Cu alte cuvinte, noi „dăm substanță” nimicului și îl ipostaziem prin simpla încercare de rostire a lui. Vedem astfel că, celor două ipostaze ale nimicului ce provin din experiențe non-judicative, li se alătură și o ipostază dialectică ce descrie, practic, ideea generică de ipostaziere și confirmă interpretarea noastră. „Judicativizarea” nimicului apare de fiecare dată când vrem să-l prindem în discurs, indiferent dacă o facem pornind de la o metodă filosofică (dialectica) sau de la hermeneutica experiențelor non-judicative. Nimicul este întotdeauna recuperat

<sup>38</sup> Cf. Harold Cherniss, „The Sources of Evil According to Plato” in *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 98, No. 1 (Feb. 15, 1954), pp. 23–30.

<sup>39</sup> *Sofistul*, 258 a–b.

<sup>40</sup> *Phaidros*, 247 b.

retrospectiv, indiferent dacă este gândit ca neființă sau neființare, fiind de fiecare dată ipostaziat în și prin λόγος. De aceea, și în acest caz al „nimicului-care-este” apare o carență noetică, însă una de care nu putem scăpa și care este specifică felului de a fi al omului: ἄνοια gândită ca „pierdere din vedere” a contextului genealogic care dă naștere oricărei idei determinate.

Din perspectiva acestui sens putem înțelege mai bine și celelalte două ipostaze al nimicului despre care am vorbit anterior. Extazul noetic ce ne oferă acces la ideea binelui și care a fost numit de neoplatonici *con-simțire* (συναίσθησις)<sup>41</sup>, inefabil fiind, scapă puterii de rostire deoarece „binele nu este ființă, ci dincolo de ființă prin vârstă, rang și putere” (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)<sup>42</sup>. Noi recuperăm acest nimic ca Bine, Unu sau Frumos, dar, de fapt, acesta nu este decât un atribut pentru un „prea mult” pentru care nu avem cuvinte potrivite, pentru niște coordonate generice de ipostaziere care nu se găsesc niciunde printre lucrurile ipostaziate. „Ratarea” acestei recuperări sărăcește lumea de „valorile” sale cardinale. Atunci când, de exemplu, ne afundăm în lumea materială și uităm ființa, avem de-a face cu o „sărăcire” a lumii, cu un „prea puțin” care anunță absurdul existenței umane și care, de asemenea, nu poate fi pus în cuvinte. *Lipsa de sens a lumii, este ea însăși inefabilă, la fel ca și prea-plinul ei, pentru că dacă ar putea fi rostită, atunci n-ar mai fi lipsă de sens.*

Dificultatea de a surprinde răul și, totodată, caracterul „malefic” al sofistului, care-l diferențiază de filosof, provine din faptul că sofistul de retrage în „întunecimea faptului de a nu fi” (ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα)<sup>43</sup> – întunecime înțeleasă în sens de ne-ființă. Dar oricum ar fi, nimicul este un ἄπορον εἶδος, o idee stranie, chiar „fără rost” am zice, dacă prin „rost” înțelegem plasarea într-un orizont de constituire. De îndată ce „vizăm” intențional nimicul în încercarea de a-i conferi sens, noi îl transformăm în „ceva”. Faptul-de-a-nu-fi devine, într-un fel, fapt-de-a-fi prin simpla abatere a intuiției noetice asupra lui și încercarea de a-l gândi discursiv prin διάνοια. Așa că Platon încearcă, în mod dialectic, să constituie un sens pentru această idee, în speranța de a prinde *Sofistul*. În mod ciudat însă, determinând nimicul *ca idee*, Platon dă peste filosof, deoarece și el încearcă să „dea sens” nimicului, dar unui nimic al prea-plinului. Unul se ocupă cu ne-ființa, pe când celălalt ne-ființarea. De aceea, putem spune că filosofia în genere este „știință”<sup>44</sup> ipostazierii nimicului în context discursiv pornind de la recuperarea retrospectivă a unei consimțiri inefabile.

Vedem astfel că ideea de nimic este rostuită după ceea ce am numit „diferență meontologică” în funcție de modul de ipostaziere a nimicului cu ajutorul intuiției

<sup>41</sup> Cf. Damascius, *De principiis*, I, 5.

<sup>42</sup> Republica, 509b.

<sup>43</sup> Sofistul, 254a.

<sup>44</sup> Menționăm faptul că, în acest context, „știință” nu trebuie gândit în sens riguros, ci într-un sens mai larg, așa cum apare, de exemplu, în expresia „știință de carte”.

noetice într-un orizont discursiv. Nimicul este văzut, fie ca neființă, fie ca neființare și, în conformitate cu aceste două ipostaze sunt definite și cele două tipuri de rău. Fiecare dintre acestea din urmă sunt semnul unei „lipse a intuiției noetice” și provin fie din lipsa pre-noezei „preaplinului” supraființial al Binelui, Unului și Frumosului, fie din reducerea lumii la aspectul său exterior și la materialitatea sa, prin privarea ei de ființă. Acestea sunt bazele teoriei plotiniene despre materie în calitate de cauză ultimă a răului și neființă pură<sup>45</sup>. Tot acestea sunt și bazele teoriei lui Proclus despre subzistența rețelilor, care oferă, după cum vom vedea, o explicație ingenioasă a apariției și cauzalității răului, ce se poate aplica ipostazelor deja analizate ale nimicului.

Urmărind în mod sistematic această abordare meontologică a răului, putem prefigura o „etică meontologică”, care să nu privească răul din perspectiva utilității sau a autonomiei voinței, așa cum o fac îndeobște teoriile etice moderne, dar nici din perspectiva liberului arbitru, cum o face etica creștină. În schimb, ni se deschide calea către o teorie hermeneutică a răului ca „eroare de ipostaziere”, ca lipsă de viziune și ca lipsă de cunoaștere. Din această perspectivă, toate problemele eticii sunt transfigurate deoarece, vina devine ignoranță în sens larg, raportarea etică la ceilalți devine raportare la sine și la sensului propriei existențe, iar „regulile etice” devin mecanisme de ipostaziere a nimicului. Un astfel de etică, credem noi, ar răspunde mai bine problemelor vremurilor noastre legate de emergența conceptului de post-adevăr și a influxului fără precedent de informații – multe dintre ele false – pe toate mediile de comunicare în masă. În epoca în care, deși avem la dispoziție toate informațiile posibile, falsitatea și ipocrizia prosperă, lipsa unui „simț al ființei” și ignoranța devin păcatele originare.

#### BIBLIOGRAFIE

- Aristotel, (1) *Metaphysica*, ed. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1970; (2) *Metafizica*, traducere, comentarii și note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001; (3) *Metafizica*, traducere de Ștefan Bezdechi, Note și indice alfabetic de Dan Bădăraș, București, IRI, 1999; (4) *Metafizica A-N*, traducere notivă introductivă și note de Gheorghe Vlăduțescu, București, Paideia, 2011.
- Cernica, Viorel (coord.), *Studii de hermeneutică pre-judicativă și meontologie*, vol. I, București, Editura Universității din București, 2016.
- Cernica, Viorel, *Fenomenul și nimicul I. Proiectul fenomenologic – concept și aplicații*, București, Paideia, 2005.
- Cherniss, Harold, „The Sources of Evil According to Plato” in *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 98, No. 1 (Feb. 15, 1954)
- Damascius, (1) *Damascii successoris Dubitationes et solutiones de primis principiis, In platonice Parmenidem*, C.É. Ruelle (ed.), vol. 1 & 2, Paris, Klincksieck, 1889; (2) *Despre primele principii: aporii și soluții*, traducere din greacă, introducere și note de Marilena Vlad, București, Humanitas, 2006; (3) *Problems and Solutions Concerning First Principles*, translated from the Greek language with Introduction and Notes by Sara Ahbel-Rappe, Oxford, Oxford University Press, 2010; (4) *Traité des premiers principes*, 3 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1986–1991.

<sup>45</sup> Enneade, I, 8; II, 4.

- Diels Hermann (ed.), Kranz, Walther (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.
- Dragomir, Alexandru, *Cinci Plecări din prezent. Exerciții fenomenologice*, București, Humanitas, 2005.
- Heidegger, Martin, „Ce este metafizica?” în Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Traducere și note introductive de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, Editura Politică, 1988
- Husserl, Edmund, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filosofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură*, traducere din germană de Christian Ferencz-Flatz, București, Humanitas, 2011.
- Kant, Immanuel, *Critica facultății de judecare*, traducere, studiu introductiv, Studiu asupra traducerii, Note, Bibliografie selectivă, Index de concepte germano-român, Index de concepte de Rodica Croitoru, București, All, 2007.
- Platon, (1) *Sophista* in Plato, *Platonis Opera*. (vol. I), John Burnet(ed.), Oxford, Oxford University Press, 1902; (2) *Sofistul*, traducere de Constantin Noica in Platon, *Opere VI*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1989.
- Platon, (1) *Phaedrus* in Plato, *Platonis opera*, Vol. II, edited by J. Burnet, Oxford University Press, Oxford, 1967, (2) *Phaidros*, traducere de Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere IV*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1983.
- Platon, (1) *Respublica* in *Platonis opera*, Vol. IV, ed. J. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1968; (2) *Republica*, in Platon, *Opere*, Vol. V, ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Cuvânt prevenitor de Constantin Noica, Traducere, interpretare și lămuriri preliminare, note și anexă de Andrei Cornea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.
- Platon, (1) *Phaedo* in *Platonis opera*, Vol. I, ed. J. Burnet, Clarendon Press, Oxford, 1900; (2) *Phaidon*, in *Opere*, Vol. IV, traducere de Petru Creția, Lămuriri preliminare și note de Manuela Tecușan, București, Editura științifică și enciclopedică, 1983.
- Platon, (1) *Symposium* in Plato, *Platonis opera*, Vol. II, edited by J. Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1967; (2) *Banchetul*, traducere, studiu introductiv și note de Petru Creția, București, Humanitas, 2006.
- Platon, (1) *Timaeus*, ed. J. Burnet, *Platonis Opera*, Vol. 4, Oxford, Clarendon Press, 1902; (2) *Timaos*, traducere, lămuriri preliminare și note de Cătălin Partenie, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1993.
- Platon, (1) *Ion*, ed. J. Burnet, *Platonis Opera*, Vol. 3, Oxford, Clarendon Press, 1902; (2) *Ion*, în *Opere*, Vol. II, traducere de Dan Slușanschi și Petru Creția, Interpretare de Constantin Noica, București, Editura științifică și enciclopedică, 1976.
- Plotin, (1) *Enneades V*, ed. P. Henry and H.R. Schwyzer in “Plotini opera”, 3 vol., Brill, Leiden, 1951–1973; (2) *Enneade* (3 vol.), ediție bilingvă, traducere și note de Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea și Elena Mihai, București, IRI, 2003–2007; (3) *Opere*, 3 vol. , traducere, lămuriri preliminare, studiu și note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2003–2009.
- Proclus, „De malorum subsistentia”, ed. H. Boese in *Procli Diadochi tria opuscula*, Berlin, DeGruyter, 1960.