

## NIMICUL ȘI CATEGORIALITATEA. PERSPECTIVĂ FENOMENOLOGICĂ ASUPRA DELIMITĂRII NIMICULUI

CORNEL-FLORIN MORARU

Dintre toate problemele filosofiei, cea a nimicului este probabil printre cele mai fascinante. Ea însoțește întreaga istorie a ființei de la Anaximandru la Heidegger însă doar rareori este vizată ca atare de către gânditori și, când este totuși luată în considerare, pare a nu se lăsa gândită până la capăt. De aceea, nimicul intră în discursul filosofic, de obicei, sub chipuri străine. Avem de-a face cu nimicul ca nedeterminat (*apeiron-ul* lui Anaximandru<sup>1</sup>), cu nimicul gândit drept contra-punere a ființei cu alteritatea (în *Sofistul* lui Platon<sup>2</sup>), ca absolut, ca transcendent, ca străin, iar acestea sunt doar unele dintre chipurile sale. Potențial, însă, nimicul poate lua forme infinite pentru că el este, la rândul său, infinit nedeterminat. Așadar, o delimitare a nimicului pare că trebuie să strângă laolaltă toate aceste chipuri străine într-un singur gând, din care să răzbată, într-un fel, unitatea acestui fenomen. Printr-un astfel de demers ar trebui ca modul în care nimicul „se pune în lucru” (gr. *energeia*) să iasă la iveală în toată procesualitatea sa.

Dar, simplul fapt că neființa nu a reușit să intre în discursul filosofic decât sub chipul alterității sale, cu o mască străină, nu este deloc întâmplător. Din contră, pesemne avem de-a face aici cu o trăsătură esențială a acestui fenomen care merită cercetată mai îndeaproape: nimicul pare a respinge categorialul sau, ca să parafrazăm un gând a lui Heraclit, în spatele căruia putem presimți umbra neființei – *nimicul iubește să se ascundă*<sup>3</sup>. Din clipa în care se încearcă descrierea nimicului, acesta ne scapă printre degete, metamorfozându-se pentru a putea intra în domeniul categorialului, însă, în același timp, ascunzându-și fața „adevărată” după felurile sale ipostaze.

Punerea în discurs, oricum ar fi gândită natura limbajului, implică anumite relații de categorialitate, implică delimitarea și definirea obiectului intențional al discursului și implică o aducere la unitate a diverselor determinații categoriale, într-un întreg coerent cu sine. De aceea, faptul că nimicul nu se lasă prins pe sine de „plasa categoriilor”<sup>4</sup>, însă, atunci când pare că o face, el ni se înfățișează sub un

---

<sup>1</sup> Cf. G.S. Kirk, J.E. Raven (ed.), *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, p. 117 sqq.

<sup>2</sup> Cf. Platon, *Sofistul*, 258b.

<sup>3</sup> Cf. Heraclit, fr. 123.

<sup>4</sup> Această „vânătoare” a nimicului poate fi foarte bine observată în *Sofistul* lui Platon. Acolo încercarea de prindere a Sofistului (și, pe urmele sale, a nimicului) în definiție este comparată efectiv

chip străin, ne sugerează că între categorialitate și fenomenul nimicului există o relație mai complexă care depășește în toate direcțiile dihotomia dintre categorial și necategorial. El nu este *nici* categorial, dar *nici* necategorial. Așadar, chiar dacă nimicul propriu-zis pare a transcende categorialul și a se plasa într-o zonă a nediscursivității sau a inefabilului, el poate fi, totuși, vizat de discursul filosofic în mod indirect. De aceea, credem că stă chiar în natura nimicului faptul de a trece în „altul său”, de a se „substanțializa” în lume și de a se „substantiviza” în limbaj, luând de fiecare dată alt chip. Pornind de la aceste considerații, scopul acestui eseu este tocmai acela de a scoate la lumină felul de a fi al acestei treceri a nimicului în categorial și punere a sa în discurs pe care o numim „delimitare a nimicului”. Pentru a atinge această țintă trebuie să urmărim procesul prin care nimicul intră în domeniul conștiinței precum și metamorfozele pe care acesta le suferă pentru a putea face acest lucru.

Dintr-un anumit punct de vedere, un astfel de demers poate constitui bazele unei schițe de dezvoltare a logicii nimicului, o logică aparte diferită atât de logica formală, cât și de logica ontologică ce caracterizează aproape toate marile sisteme metafizice ale filosofiei. Pe de o parte, avem de-a face cu categorialul care determină o „ontologizare” a neființei și, de cealaltă parte, avem discursul care, prin mecanismele sale sintactico-semantice, surprinde chipul nimicului în rostul uneia dintre ipostazele sale. Unei astfel de logici, însă, îi scapă principial ceva, anume modul în care nimicul se sustrage categorialului *în timp ce* intră în discurs, care este un fenomen complementar „manifestării” nimicului în alteritatea sa. Această temă nu va fi însă abordată în studiul de față atât din considerente ce țin de spațiu, cât și din considerente sistematice. Ea va fi doar indicată în treacăt deoarece este cu neputință să punem în lumină modul în care nimicul se sustrage conștiinței înainte de a lămuri modul în care el apare acesteia. De aceea, ne vom rezuma la indicarea pe scurt a raporturilor nimicului cu conștiința și la schițarea modului în care are loc intrarea nimicului în discurs.

## 1. Împletirea nimicului cu ființa în vizarea intențională<sup>5</sup>

Trebuie spus, în primul rând, că simpla interogare a nimicului are rolul de a-l ontologiza într-o anumită măsură. Atunci când punem întrebarea „ce este nimicul?”,

---

cu prinderea „într-o plasă a uneltelor de argumentare” (v. Platon, *Sofistul*, 235b). Categorialitatea și rațiunea, în genere, sunt, de aceea, privite ca un fel de „capcană” în care trebuie ca nimicul să cadă pentru ca noi să-l putem privi în ochi.

<sup>5</sup> Pentru această discuție, este interesant de urmărit analiza fenomenologică pe care Martin Heidegger o face dialogului *Sofistul* în cursul său din 1924–1925 (GA 19). Diferența dintre cea abordare și cea pe care o propunem noi este aceea că analiza heideggeriană urmărea o logică fenomenologică orientată către fenomenul ființei. Noi, în schimb, propunem o logică meontologică care să dea seama de „originea ființei” în fenomenul nimicului. Analiza împletirii dintre ființă și neființă observată de Platon că apare în jurul fenomenului nimicului este, după cum vom vedea, parte a acestei logici meontologice.

noi nu facem altceva decât să aducem nimicul în orizontul ființei, să îi pre-figurăm o „ceitate”<sup>6</sup> sau, după cum se exprimau gânditorii medievali, o *cviditate* (lat. *quidditas*). Astfel se face că, încă din cea mai incipientă fază a cercetării, noi substanțializăm nimicul în mod inconștient și, într-un fel, îl „falsificăm”, îl transformăm în opusul său chiar în momentul prim al demersului nostru, în momentul vizării interogatoare a acestuia.

„Falsificarea” astfel produsă este, însă, una necesară și pe care, din principiu, nu o putem evita. Dacă vrem să punem în mod explicit întrebarea privitoare la nimic, trebuie să îl și „falsificăm” într-o oarecare măsură, deoarece felul de a fi al vizării intenționale interogatoare nu permite luarea în posesie a nimicului *ca nimic* sau a nimicului *în sine*. Motivele acestui fenomen sunt multiple, însă toate se reduc la faptul că aducerea în planul conștiinței este una *obiectiv-intențională*, iar intenționalitatea, în calitate de „vizare a ceva ca ceva”<sup>7</sup>, presupune o „ceitate”, un „obiect intențional” către care conștiința să se îndrepte, chiar și atunci când această „ceitate” este goală, lipsită în întregime de conținut și de determinații. De aceea, nimicul, în calitate de obiect intențional al interogării filosofice se profilează în primă instanță în mod negativ ca *un ceva complet nedeterminat* – acesta este și primul chip „istoric” luat de nimic în epoca timpurie a filosofiei grecești, când filosofia își croia făgașul său de desfășurare. Cuvântul grecesc *apeiron*, folosit de către Anaximandru în fragmentul său, indică exact acest „ceva nedeterminat” din care se naște orice determinare, delimitare sau ordine (gr. *kosmos*<sup>8</sup>) posibilă.

Nimicul, așadar, încă din momentul în care „atrage atenția” omului, nu o face decât pentru a se ipostazia pe sine în altul său și, astfel, de a distra atenția de la sine. În cadrul interogării, el se pune în fața conștiinței ca „un ceva generic”, retrăgându-se, în același timp, în spatele acestei ipostaze. Nimicul se ipostaziază pe sine ca un „ce” asupra căruia să ne abatem conștiința. Astfel, însă, el intră în

<sup>6</sup> Dimitrie Cantemir folosește cuvântul „ceiță” pentru a desemna latinescu *quidditas* în *Istoria ieroglifică* (v. D. Cantemir, *Istoria ieroglifică*, vol. II, Editura Litera, Chișinău, 1998). Noi am preferat formarea cu prefixul „-itate” din motive de coerență cu modul de formare actual al derivatelor abstracte în limba română.

<sup>7</sup> Discuția despre interpretarea fenomenologică a intenționalității husserliene de drept „referire la ceva ca ceva” apare în mai multe scrieri heideggeriene. Una care ne interesează în mod special în contextul de față este cursul despre dialogul *Sofistul* (GA19) al lui Platon la care am mai făcut trimitere. Acolo Heidegger interpretează imposibilitatea referinței la nimic ca nimic tocmai pe această structură intențională a conștiinței și limbajului nostru. Noi vom numi în continuare o astfel de raportare „obiectiv-intențională” pentru că vizează un obiect intențional care este vizat în „ceitatea” lui și vom încerca să arătăm că mai există un mod de pre-luare intențională nediscursivă în care nimicul este pre-luat ca nimic. (v. M. Heidegger, *Plato's Sophist*, Indiana University Press, Indiana, 2003, p. 414).

<sup>8</sup> Atragem atenția asupra faptului că în lecțiunea Kirk-Raven din lucrarea deja citată, fragmentul lui Anaximandru conține și cuvântul grecesc *kosmos*. Din *apeiron* se nasc toate *kosmos*-urile posibile. Traducerea sa prin „lume”, în acest context, este riscantă. Probabil că o interpretare mai apropiată de spiritul textului ar fi traducerea lui *kosmos* prin „ordine”, traducere pe care am și avut-o în minte constant când ne-am referit la fragmentul lui Anaximandru. Pentru argumentarea acestei lecțiuni v. G.S. Kirk, J.E. Raven, *op. cit.*, p. 117 sqq.

domeniul categorialului printr-o ipostază ce-i conferă o oarecare stabilitate de sine, ca împletire stranie dintre sine și ființă<sup>9</sup>. De aceea, putem vorbi despre două „laturi eterogene” ale acestui fenomen, puse în unitate de către conștiința întrebătoare. Pe de o parte, este ipostaza nimicului, înființarea acestuia în categorial ca *ceitate complet nedeterminată* și, pe de altă parte, avem nimicul care se sustrage discursului, și care distrage conștiința de la sine. Drept urmare, structura intențională a nimicului este aceea a unei *atrageri care distrage* și tocmai din această cauză este el dificil de surprins în concept pe calea rațiunii, a *logos*-ului.

Așa stând lucrurile, o cercetare riguroasă asupra nimicului trebuie, mai întâi, să-și pună problema „discernerii” acestei împletituri, a diferențierii ființei de neființă și a rostului de inefabil. Avem, așadar, două tipuri de intenționalitate și două „logici” diferite – una categorială și cealaltă „necategorială” – care sunt aduse la un loc *cu necesitate* de rostirea interogatoare în planul conștiinței. Pe calea celei dintâi putem să obținem delimitarea nimicului în *topos*-ul discursivității iar pe calea celei de-a doua obținem un fel de „intuire a nimicului” din spatele ipostazelor sale. După cum vom vedea, această intuiție va lua forma unei perpetue eludări a categorialității care este, în același timp, atât izvorâre continuă a ontologicului, cât și condiție de posibilitate a discursivității în genere.

Gândit ca izvorâre care este obligată să „producă” ipostaze ale sale în alteritate pentru a se putea sustrage conștiinței, nimicul susține întregul domeniu al conștientului și este, totodată, origine a lumii, înțeleasă în sensul de rețea de semnificativitate. Din această cauză, *nimicul* poate fi gândit ca fiind principiul primordial din care ia naștere întregul *topos* al existenței dar care, ca atare, nu are nici un *topos*<sup>10</sup>. El este izvorâre care se ascunde în spatele a ceea ce „pro-duce”, și tocmai de aceea nu poate fi „localizat” undeva, fiind condiția de existență a oricărui *topos* și a oricărei localizări. Astfel, la nivel ontologic, orice loc este făcut posibil de această izvorâre a nimicului. De aceea, el a fost totodată gândit ca un perpetuu „dincolo” față de care ceea ce aparține de conștiință se delimitează. Sub acest chip, nimicul este, totuși, prins în logica ființei în calitate de transcendent sau absolut<sup>11</sup>, și astfel este „recuperat” pentru ordinea ontologică ca „un dincolo” prin excelență

<sup>9</sup> Caracteristica stranie a interogației asupra nimicului a fost remarcată și de către Platon în *Sofistul* (240b–240c) și este una dintre sursele aporiilor Unului din *Parmenide*. Pe această cale, ea a intrat, pe poarta platonismului, în istoria filosofiei europene ca fapt „de la sine înțeles” și a fost interpretată, în genere, ca dovadă a imposibilității discursului despre nimic ca atare, fapt ce a dus la un fel de „horror nihilii”. Cu toate că nici unul dintre marii gânditori nu s-au putut debarasa complet de nimic, toți au păstrat doar chipul ontologizat al nimicului, uitând complet (cu excepția unor cazuri remarcabile, cum ar fi *Damascius*) ceea ce am putea numi „problematica meontologică”.

<sup>10</sup> Pentru Platon, atunci când vorbim despre nimic, *topos*-ul discursului însuși este deplasat. De aceea, discuția despre nimic este „*mala atopon*”, nu poate fi deloc „situată” pe un anumit domeniu de cercetare. Atunci când discutăm despre nimic, ne aflăm deja dincolo de orice domeniu (*topos*) (Cf. Platon, *Sofistul*, 238e).

<sup>11</sup> Pentru mai multe detalii privind logica absolutului, v. V. Cernica, *Despre Absolut. Însemnare despre logica celui-ce-nu-se-află-printre-lucruri*, în V. Cernica, *Căutarea de sine și chemările tradiției*. Studii și eseuri, Mihai Dascăl, editor, București, 2002.

la care nu se poate ajunge prin mijloacele obișnuite ale conștiinței, dar care, bunăoară, poate fi „localizat relațional”. Nu trebuie însă să uităm că o astfel de delimitare a nimicului este doar relativă și, în același timp, exterioară fenomenului ca atare, care se ascunde în spatele tuturor „produselor” sale. Cum am putea proba o astfel de poziție? Nu cumva avem de-a face cu o mistificare sau cu o formă ascunsă de „realism transcendențial” care vede nimicul ca un fel de „lucru în sine” la care nu avem acces, dar care există ca atare independent de noi și de conștiința filosofică?

Răspunsul la cea din urmă întrebare este *negativ* tocmai pentru că nimicul reprezintă probabil singurul fenomen pe care nu-l putem, cel puțin în primul moment al sesizării și pre-luării sale ca atare, trata ca pe un *positum*. Ce facem ulterior cu el și cum îl delimităm pornind de la *ceitatea* goală care se înfățișează conștiinței întrebătoare este altă problemă și depinde de metoda de reconstrucție filosofică pe care o adoptăm. Dar, înainte de a ne întreba asupra nimicului, în chiar momentul sesizării sale pe calea afectivității, după cum vom vedea în cele ce urmează, nimicul nu este *thetic*, el nu se impune de bună voie conștiinței, ci se sustrage mereu și, tocmai de aceea, trebuie „forțat” să intre în categoriile discursivității. Așadar, el nu este un fenomen stabil, nu se prezintă conștiinței noastre ca fiind de sine stătător, ci se definește tocmai prin instabilitatea sa, prin perpetua sa mobilitate, prin capacitatea de a se pune neconținut la lucru în alteritatea sa. Cu alte cuvinte, nimicul nu se constituie ca un „în sine”, ci este, prin indeterminarea sa, chiar „cel-fără-de-sine”, care reclamă un alt tip de vizare decât celelalte existențe tocmai pentru că nu este, propriu-zis, o existență. El nu se constituie ca „obiect intențional” decât în împletire cu alteritatea sa, cu ființa. Pe de altă parte, însă, el are nevoie de ființă pentru a se putea sustrage și a-și păstra natura. Fără ipostaziere, nimicul fie nu ar putea fi deloc vizat de conștiință, fie ar fi conceptualizat în totalitate și, astfel, și-ar pierde propria fire. De aceea, el intră în discurs și în categorialitate doar pe jumătate, sustrăgându-se cu cealaltă jumătate tocmai pentru a nu se „auto-desființa”.

## 2. Vizarea nimicului și intenționalitatea

Dacă nimicul ca nimic nu poate fi vizat intențional nici măcar în modul interogării, atunci înseamnă că avem de-a face cu un alt tip de vizare, una preintențională și prediscursivă. El intră în conștiința noastră, mai întâi, prin intermediul afectivității pentru ca, abia apoi, să reclame o întrebare, o deschidere de orizont prin intermediul unei interogări originare. Așadar, întrebarea este un „pas secund” al cercetării filosofice, fiind precedată de o intuire pe plan afectiv a nimicului. Ea este un răspuns la un afect originar care deschide posibilitatea întrebării și a cărui importanță a fost sesizată încă de la începuturile filosofiei de toți marii gânditori. Grecii antici numeau acest afect „uimire”<sup>12</sup>; pentru filosofii

<sup>12</sup> Cf. Platon, *Theaitetos*, 155d; Aristotel, *Metafizica*, 982b.

creștini era vorba despre credință<sup>13</sup>; odată cu Descartes, intră în scenă *îndoiala*<sup>14</sup> ca afect prin care se deschide orizontul filosofiei; la Heidegger, acest rol este jucat de *angoasă*<sup>15</sup> ș.a.m.d.

Dacă urmărim atent operele acestor gânditori, putem găsi mereu prezența nimicului în legătură strictă cu afectul originar care dă naștere interogării filosofice. De aceea, putem bănuși că un astfel de afect este determinat, cel puțin în parte, și de contextul cultural. Altfel, nu am putea ști de ce uimirea era esențială pentru antici, în timp ce angoasa este esențială pentru filosofii contemporani și îndoiala pentru cei sub aflați semnul modernității. Așadar, trebuie să găsim structura fundamentală a afectivității umane pornind de la care toate aceste afecte se constituie ca moduri de deschidere a orizontului interogării pe cale afectivă. După cum putem observa, această deschidere afectivă este pre-logică și pre-categorială.

Damascius, unul dintre cei mai atenți gânditori asupra nimicului, vorbește despre o „con-simțire nerostită”<sup>16</sup> a nimicului, o formă de luare la cunoștință în chip nediscursiv prin intermediul simțirii în care acest fenomen este preluat de conștiința filosofică. În acest mod, noi ne „convingem” de existența nimicului ca nimic, fără însă a pune în cuvinte „cunoașterea” astfel dobândită și răspundem<sup>17</sup> sentimentului care se ivește prin deschiderea interogativă a unui orizont de cercetare care are rolul de a determina ceea ce este sesizat de simțire și care conduce, în cele din urmă la ipostazierea nimicului în alteritatea sa. Astfel, noi căutăm să delimităm categorial ceea ce deja am intuit și pre-luat la nivel pre-discursiv și pre-categorial prin această „con-simțire nerostită”.

Astfel, la nivel meontologic, se deschide mai întâi orizontul ce face posibilă interogația filosofică, iar în această deschidere, nimicul este vizat *ca nimic*. Fără o asemenea preluare, orizontul cercetării nu ar putea fi deschis ca atare deoarece nu ar exista nimic care să dea naștere stării originare de uimire cu privire la existență și să pună omul în dispoziția de a se întreba cu privire la sine și la lume. De altfel, dacă este să luăm în considerare, pe rând, toate situațiile afective indicate drept „afecte originare” ale demersului filosofic, observăm că fiecare dintre ele furnizează o „dispoziție” prin care orizontul de cercetare este din capul locului preconfigurat. Pe seama acestor diferențe ale modului în care afectivitatea deschide în mod originar orizontul existenței în genere se poate pune diferența pe care o sesizăm cu ușurință între „stilurile” de filosofare ce au apărut de-a lungul istoriei filosofiei și între felurile în care fiecare filosof își deschide în mod original (și originar) propriul orizont de cercetare.

<sup>13</sup> Cf. Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, 8 („Rațiunea naturală trebuie să servească credinței așa cum și înclinația naturală a voinței se supune iubirii”).

<sup>14</sup> Cf. R. Descartes, *Meditația I – Despre cele ce pot fi puse la îndoială*, în R. Descartes, *Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă*, Humanitas, București, 2004, pp. 262–267.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Ființă și timp*, Humanitas, București, 2003, pp. 249–259.

<sup>16</sup> Damascius, *Despre primele principii: aporii și soluții*, Humanitas, București, 2006, p. 69.

<sup>17</sup> Mai multe despre fenomenologia responsivității și despre modul în care nimicul, interpretat ca *străin*, ne atrage atenția și reclamă o reacție responsivă din partea noastră, v. B. Waldenfels, *Schița unei fenomenologii responsive*, Editura Pelican, București, 2006.

Momentul nașterii modernității și, în special, cazul lui Descartes este paradigmatic în acest sens. Aici se simte efectiv confuzia, în sens etimologic de „amestecare” a afectelor originare, specifică trecerii de la o anumită dispoziție istorică la alta. La el avem de-a face, pentru prima dată cu apariția *îndoielii metodice* ca afect originar care deschide orizontul de cercetare metafizic, însă, în același timp, găsim și urme ale credinței (dispoziția interogatoare a epocii imediat precedente) precum și ale admirației, afect care, înțeles ca *admiratio Dei*, este profund înrudit cu credința. Astfel, deși în esență Descartes rămâne ancorat în lumea medievală prin credință, care se lasă simțită în toate operele sale, el deschide, în același timp, un „altfel de orizont” de cercetare cu ajutorul *îndoielii*, prin care nimicul se ipostaziază altfel decât a făcut-o până în acel moment al istoriei filosofiei. Intrat astfel în atenția filosofului, nimicul se ipostaziază sub chipul noțiunii „clare și distincte” de *substanță cugetătoare (res cogitans)*. Așadar, Descartes a rămas în conștiința filosofică europeană ca „filosof al îndoielii metodice” și ca prim filosof al modernității tocmai pentru că el a găsit o altă dispoziție care să schimbe în mod principal drumul cercetării filosofice.

Dar trebuie avut în vedere totodată faptul că modul în care consimțirea nerostită a nimicului dă naștere afectului originar nu este determinat în totalitate de contextul cultural sau de „spiritul epocii” în care un anumit filosof gândește. Este, de asemenea, posibil ca un gânditor să „actualizeze” afecte specifice altei epoci, în detrimentul celor specifice epocii lor. De aceea, determinarea con-simțirii afective poate ține și de experiențele sau înclinațiile personale ale gânditorului, cum poate ține și de conformația psihologică a acestuia. În orice caz însă, așa cum nu poate exista metafizică autentică fără o interogare originară, nu poate exista nici interogare originară fără o anumită pre-luare nediscursivă a nimicului. Astfel, observăm că intenționalitatea specifică vizării acestui fenomen în chipul său propriu, a nimicului *ca nimic*, este imposibil de prins în concept și depășește posibilitățile filosofiei tradiționale.

Motivul pentru care se întâmplă acest lucru este acela că filosofia, încă de la presocratici, s-a constituit ca disciplină *logocentrică*. În chiar inima acestui mod de raportare la lume stă discursul, fie el interior sau exterior, tacit sau exprimat. Așadar *logosul*, care n-a fost, cel puțin la începuturi, gândit ca simplă vorbire, guvernează toate raporturile care se formează între concepte și strânge laolaltă întreg orizontul gândirii, dându-i acestuia „legi”. Disciplina filosofică care se ocupă de această reglementare a domeniului *discursivității* în genere este *logica* și ea oferă criteriile după care judecățile, gândurile și rostirile noastre sunt considerate a fi „corecte”<sup>18</sup>. Astfel, logocentricitatea filosofiei a dus la o impunere a unor legi logice care constrâng omul să gândească într-un anumit mod văzut drept „corect”.

<sup>18</sup> Pentru o discuție mai amplă asupra modului în care logica constituie domeniul judicativului și îl reglementează, v. V. Cernica, *Judecată și timp. Fenomenologia judicativului*, Institutul European, Iași, 2013.

Categoriile și forța lor sistematică în domeniul filosofiei este dată, de asemenea, de faptul că țin de adresarea prin discurs, constituind structurile prime ale *judicativului* în genere. Așadar, categorialitatea este, la rândul său, tot o urmare a logocentrismului filosofiei și, tocmai de aceea, categoriile, deși nu sunt obținute pe calea limbajului, au felul de a fi al acestuia. Ele sunt „concepte prime” sau „idei de prim rang” ale *judicativului* care au rolul de „elemente constitutive” ale acestui domeniu, deși sunt preluate prin intuiția categorială și nu gândite sau deduse ca atare.

De aceea, în sens strict, „con-simțirea nerostită” a nimicului ca nimic scapă discursivității și categorialității. Atunci când are loc o astfel de vizare, avem de-a face cu o des-centrare a logos-ului în orizontul filosofic și o aducere în prim plan a unei așa-numite „intuiții afective” care precedă și face posibilă intuiția categorială. În acest sens, putem vorbi despre un „sentiment al nimicului”. Așa stând lucrurile, con-simțirea trebuie să rămână inefabilă pentru a nu falsifica nimicul, însă, în același timp, trebuie luată în considerare ca origine, în sens de *arche*, a oricărui demers filosofic și interogativ în sens larg. La fel ca *arche*-ul aristotelic, nimicul este acel ceva ce stă la începutul oricărei întrebări, însă, în același timp, ghidează desfășurarea ulterioară a discursului și configurează „punctul *terminus*” al acestuia. Cu alte cuvinte, întreaga desfășurare a orizontului *judicativului* stă „în umbra nimicului”. De asemenea, o contemplare a nimicului și a modului în care el intră în categorialitate este, tot conform gândirii aristotelice a principiului, calea cea mai sigură de a obține o cunoaștere satisfăcătoare a fenomenului. Cu alte cuvinte, studiul asupra inefabilului, a nejudicativului sau a neființei ne pot ajuta să înțelegem mai bine rostirea, *judicativul* și ființa. De aceea, între nimicul „în sine” și ipostazele sale nu există o ruptură propriu-zisă, ci ele două sunt legate încontinuu laolaltă ca fețele unei monede, cu nimicul fiind fața care stă mereu „dedesubt” și se ascunde vizării directe și intenționale.

### 3. Intrarea nimicului în categorialitate și delimitarea sa

Odată preluat prin consimțirea nerostită și pus în orizontul deschis al interogării filosofice în cviditatea sa prefigurată, nimicul se „substantivizează” în discurs. În acest moment, el, în calitate de „ceva nedeterminat”, este prins doar într-o singură categorie, doar în categoria *substanței* sau, dacă ar fi să luăm în considerare terminologia aristotelică, în categoria lui *ousia*<sup>19</sup>. O astfel de prindere categorială în substanțialitate este condiția necesară pentru ca fenomenul nostru să poată fi adresat prin interogare și, totodată, avem de-a face cu primul sens al nimicului – acela de *ousia complet nedeterminată*. Sub această ipostază, el încă nu a devenit existent, însă nu este nici inexistent. El are unitate și îi este prefigurată o „ceitate”, însă nu poate lua ființă propriu-zis decât în prezența mai multor determinații categoriale. El, pentru a fi un „concept” în sensul plin al cuvântului,

<sup>19</sup> Cf. Gh. Vladuțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, Paideia, București, 2001, pp. 510–511.



trebuie determinat și din punct de vedere spațial, temporal, al relației, al calității etc. De aceea, Aristotel spune clar că *ousia*, deși este ceea ce leagă celelalte categorii ale obiectului la un loc, nu poate exista în stare pură de sine stătătoare. Ea nu este destul de stabilă pentru a se ipostazia în concept și, din acest motiv, este mereu legată de neființă.

La fel se întâmplă și cu nimicul: odată intrat în categorialitate pe calea substanței, continuă să se definească, să se de-limiteze în sensul grecescului *horismos*. Gândită astfel, definiția nu este altceva decât „orizontalizarea” nimicului, delimitarea unui orizont de determinații ale acestuia care să corespundă nedeterminării sale „substanțiale”<sup>20</sup>. Iar pentru că avem de-a face cu o determinare care trebuie să păstreze genul proxim al *ousiei nedeterminate*, forma pe care o ia delimitarea nimicului în context categorial este aceea *apofatică*. Lui îi este negată apartenența la orice categorie pentru a păstra nedeterminarea originară a substanței sale și, astfel, îi este delimitat un orizont categorial anume. Acest orizont însă nu este constituit prin „afirmarea” de calități, ci este plin de determinații negative care ipostaziază nimicul ca nedeterminat în toate categoriile substanței: el nu are mărime, nu are calități, nu este dat în spațiu, nu are durată, nu intră în relație cu nici o existență ș.a.m.d.

Toate aceste categorii au dat câte un nume nimicului, câte un chip străin: el nu intră în relație cu nici o ființare, deci este absolut; el nu este dat în timp și spațiu, deci este infinit și etern; el nu se află în orizontul acestei lumi, deci este transcendent. Astfel, nimicul intră pe rând în toate categoriile ființei, fără a-i aparține vreuneia în mod intim. Într-un fel, el este prins în categorialitate și, în altul, rămâne străin de ea. Pe o asemenea cale apofatică au luat naștere multe descrieri ale nimicului prins în interogație de-a lungul istoriei filosofiei, făcând ca problema ființei să fie pusă laolaltă cu problema neființei, după cum am văzut, într-o împletire foarte greu de disociat. Odată ipostaziat prin întrebare în categoria substanței nedeterminate, nimicul *a devenit*, într-un anumit fel, una cu ființa și, în mod paradoxal, ontologicul și meontologicul se structurează ca domenii care se suprapun în punctul lor central – acela al ființei pure, absolute și nedeterminate.

Nu trebuie însă să ne lăsăm derutați de nedeterminarea pe care apofaza o atribuie nimicului. Delimitarea apofatică este una la fel de explicită ca și cea „pozitivă”: ea ne oferă o „imagine” a nimicului, care, chiar dacă este „altceva” decât fenomenul, ne ajută să ne reprezentăm ceea ce, din principiu, nu poate fi reprezentat. Delimitarea apofatică conferă nimicului un loc clar în raport cu categorialul în genere și cu existența, recuperând astfel în domeniul propriu ceea ce nu are nici un domeniu. Pe de altă parte însă, nu trebuie nici să uităm de fața nimicului care se sustrage judicativului și care este, de fapt, esența intimă a oricărei construcții judicative. De aceea, descrierea apofatică a nimicului trebuie pusă

---

<sup>20</sup> Pentru o interpretare tradițională a conceptului grecesc de *horismos*, v. Gh. Vladuțescu, *op. cit.*, pp. 173–174.

mereu în legătură cu „intuiția afectivă” a nimicului și cu felul în care el rămâne întotdeauna „fața de dedesubt” a monedei care „alege” să nu se arate niciodată conștiinței în mod direct, ci doar își lasă urmele simțite de conștiință prin ipostazele sale.

Ontologizarea nimicului, descrisă în cele de mai sus ca intrare a nimicului în spațiul categorialității și delimitare apofatică a sa este, însă, doar un mod de a pune problema nimicului în spațiul *logos*-ului. Rezultatul la care duce această abordare este o „logică a nimicului” care dă seama de modul în care acest fenomen se comportă în ipostazierea sa categorială. Pe de altă parte, însă, din primul moment în care vizăm nimicul prin discurs, avem de-a face și cu o „substantivizare” a nimicului care are ca rezultat un anume tip de discurs. De aceea, având în vedere felul de a fi al nimicului avem, totodată, nevoie și de o nouă gramatică și sintaxă care să se preteze rostirii nimicului.

#### 4. Sintaxa, gramatica și problema prinderii nimicului în discurs

Ca și categoriile, funcțiile sintactice ale limbajului natural sunt formate în vederea indicării unor existențe, unor obiecte ce pot fi vizate intențional prin limbaj. Or, intrarea nimicului în limbaj prin substantivizare falsifică fenomenul în aceeași măsură în care îl falsifică și vizarea interogativă. Nimicul *ca nimic* nu poate fi vizat prin limbaj decât dacă depășim, într-un fel, funcțiile sintactice normale ale limbajului și semnificațiile obișnuite ale cuvintelor. În caz contrar, ne vedem puși în fața unor propoziții care, la o analiză mai atentă, sunt contradictorii, paradoxale și lipsite de sens. Așadar, necesitatea dezvoltării unei sintaxe speciale, care să dea sens rostirii despre nimic și să se modeleze pe felul de a fi al acestui fenomen este o necesitate. Alături de logica nimicului, această sintaxă poate pune bazele unei meontologii riguroase prin care se obține o altă metodă de interpretare a conceptelor de bază ale filosofiei din perspectiva ipostazierii nimicului în categorialitate prin discurs. În continuare, vom încerca doar să indicăm niște exemple ale modului în care o astfel de sintaxă poate fi prefigurată, lăsând sarcina dezvoltării ei articulate sistematic pentru altă dată.

La o primă privire, unul dintre lucrurile legate de sintaxă care ne sar în ochi este acela că verbul „a fi” nu poate avea același sens atunci când se referă la existențe, la categorii și la nimic. Pe lângă cele două funcții ale acestui verb – cea copulativă și cea existențială – mai trebuie să punem în lumină o a treia funcție pe care o numim, în lipsa unui nume mai bun, funcția metaforică<sup>21</sup>. Prin această

---

<sup>21</sup> S-ar putea, totuși, face o paralelă între modul în care folosim aici cuvântul *metaforic* și modul în care Lucian Blaga definește omul ca „animal metaforizant” din prisma raportării sale la mister (v. L. Blaga, *Trilogia culturii*, Humanitas, București, 2011, p. 358). Aici limbajul poate fi metaforizant doar în măsura în care încearcă să exprime nimicul; omul este metaforizant doar în măsura în care încearcă să pătrundă cu gândul misterul care, interpretat prin prisma observațiilor din eșul de față, nu este altceva decât o ipostază a nimicului.

funcție, este desemnat nimicul într-un mod care depășește posibilitățile logice ale limbajului obișnuit. Când spunem că „*nimicul este nedeterminat*”, nu stabilim, propriu-zis, o egalitate între „nimic” și „nedeterminat”, ci folosim același procedeu pe care îl folosim în cadrul metaforei în general pentru a asocia două noțiuni din sfere diferite. Pe de o parte, avem nimicul *atopic* și, de cealaltă parte, avem „nedeterminatul” ca ipostaziere categorială a neființei. Cu alte cuvinte și explicitând propoziția noastră, spunem de fapt că „ipostazierea nimicului în domeniul limbajului este aceea a nedeterminatului”. În cadrul unui astfel de enunț, nimicul este „tradus”, în sens etimologic chiar, ca „nedeterminat” în domeniul discursiv. Aceeași traducere are loc și în cazul metaforelor, însă acolo avem de-a face cu subdomenii ale aceluiași domeniu discursiv standard.

O altă problemă de „gramatică a nimicului” ar fi cea a desemnării sale printr-un substantiv, al substantivizării sale prin rostire. Acest fenomen are loc pentru că substantivul este elementul de vorbire care corespunde, pe plan lingvistic, substanței din planul ontologic. De aceea, substantivizarea nimicului este, ca și substanțializarea sa prin întrebare, o falsificare a acestuia. Ca izvorâre a ontologicului și ca principiu primordial, nimicul este, de fapt, ceea ce ar corespunde categoriei gramaticale a verbului – punere continuă la lucru și transformare continuă. De aceea, substantivul „nimic” ar trebui gândit ca un verb în toată procesualitatea sa, chiar dacă limba română nu ne ajută deloc în această direcție. În limba greacă, spre exemplu, putem intui această natură verbală a nimicului prin faptul că expresia prin care este el desemnat are o formă participială – *me on* – și lasă să se vadă, în plus, și legătura intimă dintre nimic și ființă, observată de altfel pe cale lingvistică de toți marii gânditori greci.

Mai departe, dacă este să luăm în considerare „temporalitatea” nimicului, putem observa că el, ca acel ceva complet nedeterminat, este atemporal. Doar ipostazele sale sunt temporale și, chiar și acestea, dau dovadă de o temporalitate aparte. Așadar, desemnarea nimicului prin limbaj ar trebui să denote, de asemenea, și atemporalitatea sa, probabil printr-un prezent perpetuu și impersonal. Din păcate, limba română are, și în acest caz, puține resurse pentru a exprima o astfel de stare de lucruri. Se poate folosi, dintr-un anumit punct de vedere, reflexivul sau diateza pasivă pentru a exprima detașarea de temporalitate și de substanțialitate, însă nu toate cazurile construcțiilor astfel rezultate sunt transparente față de intențiile noastre de semnificare.

Acesta este și unul dintre motivele pentru care o delimitare exactă a felului de a fi a nimicului și a modului în care el intră în limbaj ne poate spune multe despre insuficiențele limbajului cotidian și ale gândirii noastre. Așadar, privită astfel, lupta de delimitare a nimicului este lupta ce trebuie dusă în fiecare clipă cu limitele discursivității umane în care filosofia occidentală s-a angajat încă de la începuturile ei. De aceea, meontologia nu este o disciplină nouă, ci doar o disciplină care își caută metoda și bazele teoretice adecvate. Cu alte cuvinte, se cere în domeniul meontologiei același tip de demers de fundamentare pe care Kant declară că îl face

pentru metafizică și pe care Newton l-a făcut pentru fizică. După ce un astfel de demers va fi făcut, vom putea privi cu mai multă claritate atât metafizica și ontologia, cât și întregul fel de a fi al filosofiei.

De rezultatele unei fundări meontologice a metafizicii și epistemologiei pot beneficia și alte domenii de studiu, cum ar fi, de exemplu, psihologia. Întreaga problemă a inconștientului și a modului în care acesta acționează asupra conștiinței poate fi regândită din perspectivă meontologică și, astfel, clarificat felul de a fi al unor concepte cum sunt cele de *arhetip*, *sublimare* sau *refulare* prezente în special în psihologia jungiană. Legăturile dintre aceste concepte și nimicul ca atare se fac simțite în scrierile psihologilor, însă rămân în nedeterminare totală atâta timp cât nu sunt privite din perspectiva intrării nimicului în spațiul conștiinței în genere și în limbaj. Mai mult decât atât, pe baze meontologice pot fi regândite și celelalte „științe ale spiritului” care, prin chiar obiectul lor, sunt puse în legătură cu nimicul pentru că spiritul nu este, în fond, decât o ipostază a inefabilului intrat în domeniul conștiinței.