

New Europe College Yearbook 2001-2002



AXINIA CRASOVSCI
ANCA CRIVĂȚ
CONSTANȚA GHIȚULESCU
LUMINIȚA MUNTEANU
NONA-DANIELA PALINCAȘ
LAURA PAMFIL
COSIMA RUGHINIȘ
DIANA STANCIU
LEVENTE SZABÓ
BOGDAN TĂTARU-CAZABAN
MIRCEA VASILESCU

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2005 – New Europe College

ISSN 1584-0298

NEW EUROPE COLLEGE

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

Tel. (+40-21) 327.00.35, Fax (+40-21) 327.07.74

E-mail: nec@nec.ro



LAURA PAMFIL

Née en 1975, à Bucarest

Doctorante, Faculté de Philosophie, Université de Bucarest
Rédactrice, *Arguments/Equivalences*

Rédactrice, NOI Media Print (2004)
Rédactrice, Editura Humanitas (1998-2001)

Stage de recherche à Sorbonne, Université Paris I, et à Paris X-Nanterre, 2002
Bourse accordée par la Fondation Emil Cioran, 2000–2001
Membre de S.R.F. (Société Roumaine de Phénoménologie)

Contributions aux volumes collectifs, articles et études sur la philosophie de la culture

LES SOURCES GRECQUES DE L'ONTOLOGIE DE CONSTANTIN NOICA

De la vraisemblance du thème

Devant un titre qui semble revendiquer pour l'ontologie de Constantin Noica des sources traditionnelles, quelqu'un pourrait se demander, à juste titre, dans quelle mesure on peut vraiment parler ici de sources grecques, puisque tous les grands thèmes de la philosophie ont leur origine dans l'antiquité grecque, et – pour ne mentionner que l'exemple de Platon – les philosophies contemporaines abondent en présences platoniciennes réelles ou fausses, en simplifications réductionnistes, mystifications et vulgarisations de tous genres.

Nous dirons dès le début ce que nous comprenons par « source grecque » dans ce cas : lorsque nous utilisons ce terme, nous avons en vue la somme de toutes les prises de position de Noica à l'égard de la philosophie grecque, des situations qui ont mené à la formation de sa propre ontologie. Et comme les choses sont amenées à être également par ce qu'elles ne sont pas, nous intégrons dans cette zone non seulement les situations positives et les emprunts d'idées du monde grec (v. Platon, Heraclit), mais aussi les situations négatives, qui ont généré des répliques polémiques et des constructions conceptuelles originales de la part de l'auteur roumain (voir sa « guerre » avec Parménide, Plotin, Aristote).

Bien que, à première vue, le profil spirituel de Constantin Noica se revendique en grande partie de l'idéalisme allemand, sa biographie abonde en « gammes » étendues en marge des philosophes présocratiques : nous rappelons en passant la traduction et l'annotation de « Comentarîi la *Categoriile* lui Aristotel » par Porfir, Dexip et Ammonius, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1968 (« Commentaires aux *Catégories* d'Aristote » de Porfir, Dexip et Ammonius, Editions de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie, Bucarest, 1968), mais aussi celle de « Comentarîi la tratatul *Despre interpretare* al lui

Aristotel » de Ammonius și Stephanus, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1971 (« Commentaires au traité *De interpretatione* d'Aristote », de Ammonius et Stephanus (Editions de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie, Bucarest, 1971), tout comme du premier volume des *Fragmentele presocraticilor* (*Fragments présocratiques*) - traduction réalisée en collaboration avec Simina Noica en 1974 et répudiée plus tard, par une note testamentaire). De même, on ne doit pas oublier le projet Coridaleu, qui a préoccupé Noica vers la fin des années 70 et dans le cadre duquel est apparue la très élaborée *Introduction à la logique* de Teofil Coridaleu (Association Internationale d'Etudes Sud-Est Européennes, Bucarest, 1970). A tout ceci s'ajoute une étude critique concernant la biographie de Platon, notes et commentaires faits en marge de plusieurs dialogues platoniciens (*Hippias Mineur, Hippias Majeur, Ion, Eutyphron, Lysis, Ménon, Euthydème, Cratyle, Phédon, Phédros, La République*), la traduction du dialogue *Le Sophiste* de Platon et le livre *Douăzeci și șapte trepte ale realului* (*Vingt sept marches du réel*), volume consacré à l'analyse des catégories aristotéliennes. Pour un philosophe qui a la vocation du platonisme, il est étonnant de voir la consistance et l'ampleur de pénétration de l'exégèse grecque d'Aristote dans l'espace roumain. C'est aussi un auteur qui agit par ricochet sur la pensée de Noica, en le déterminant d'élaborer en réplique une nouvelle logique, celle de Hermes, sur des fondements plus métaphysiques que formels (au fond, une tentative de formalisation du modèle ontologique) et qui se veut la forme finale de la « petite machine spéculative » par laquelle le monde peut être interprété.

Il semble que le thème le plus parlant pour ce dialogue avec la pensée grecque c'est le thème du devenir pour l'être, repris initialement de Héraclite, passé par le filtre platonicien, puis par celui hegelien, pour être intégré en fin de compte dans la dialectique tétradique de l'ontologie noicienne, ou le problème de l'universalisme concret qui se trouve à la base de l'ontologie noicienne et reflète fidèlement la structure de l'Idée de Platon. De même, il pourrait être tout à fait éclairant de considérer le parallélisme entre l'élément des présocratiques et l'élément noicien, entendu comme milieu extérieur qui passe en milieu intérieur, ou la liaison essentielle entre la pensée et la langue chez Constantin Noica, connexion qui rappelle de façon étrange l'indissociabilité de la pensée et de la parole chez le répudié Parménide et chez le moderne – mais non moins répudié – Heidegger. Pour le sceptique qui douterait encore de l'existence d'une réelle influence grecque dans l'ontologie du devenir

pour l'être, on pourrait également invoquer le parricide philosophique contre le « père Parménide » que Noica assume explicitement dans son traité d'ontologie, ou bien la merveilleuse utopie du monde des Formes – elle-aussi de source platonicienne – celle où « l'homme, tout comme le dieu, géométrise » et qui le préoccupe dès son premier livre.

Enfin, ce qui est significatif pour ces influences, ce ne sont pas tellement les plus de 30 occurrences qui concernent les auteurs grecs de son *Traité d'ontologie*, mais plutôt tout ce qu'a repris Noica non pas dans la lettre, mais dans l'esprit, à la suite de l'immense travail de recherche que nous avons mentionné plus tôt.

Hasard ou pas, de la multitude de sources réunies dans la philosophie de Constantin Noica, les sources grecques dessinent justement le noyau dur de l'ontologie, concentré sur le problème de l'être et du néant, de l'élément comme être de deuxième instance et du devenir. Dans ce qui suit, nous allons poursuivre cette problématique, en esquissant d'abord le thème du non-être, qui présente l'avantage de s'ouvrir vers celui qui est complémentaire de l'être, en s'approfondissant par la théorie de l'élément et par le devenir.

Nous commençons donc, directement, par le problème du néant : comment il se pose dans le cadre du devenir pour l'être et quel est le contexte grec qui l'a généré, en lui offrant ensuite – par Platon – une solution possible.

Première partie : le rapport être – non-être et la question de la séparation

I. L'objet de l'étude

Le chercheur qui part à la « chasse » du non-être noicien constate, tel l'Étranger d'Elée et ses interlocuteurs du *Sophiste*, que celui-ci se dérobe au regard. Seulement, dans le cas présent, il se dérobe en première instance en se cachant dans un chaos terminologique un peu invraisemblable chez Constantin Noica. C'est ce qui fait qu'on parle d'un *non-être primaire* qui plutôt n'est pas, mais aussi d'un *non-être secondaire* qui n'est pas tout à fait non-être ; il nous semble qu'il y aurait un *néant fainéant* mais aussi un *structurant*, une *vacuité de choses* mais aussi une *vacuité d'être*, un *rien spécifique* qui est également un *rien absolu* qui n'est pas. Plus encore, on nous l'explique, la vacuité en fait n'est même

pas, nous avons à faire plutôt à un « *sentiment de la vacuité* » sous la forme de quatre types de néant inventoriés dans les *Six maladies de l'esprit contemporain* : néant de déchirement, néant de suspension, néant de culture, néant d'extinction. Et pour que tout soit clair, nous apprenons qu'il se pose également le problème d'un *vide* ou d'un « *Trop-vidé* » (*Preaplin*) inscrit dans les choses et qui aurait pris son être de l'être lui-même. Devant une telle inconséquence terminologique (je donne un seul exemple concluant : l'utilisation du mot « néant » comme synonyme pour le « non-être » dans les *Trois introductions au Devenir pour l'être* (*Trei introduceri la Devenirea întru ființă* p. 79) et comme « sentiment de la vacuité » dans les *Six maladies de l'esprit contemporain* (*Şase maladii ale spiritului contemporan*), le « chasseur » du non-être, alias le chercheur, se déclare désarmé : nous ne savons pas avec certitude, en ce moment, lequel des cinq termes utilisés indique effectivement le non-être et comment celui-ci doit être compris. Sans doute, la timidité terminologique de Noica devant un mot unique a ses raisons que nous nous proposons de mettre en lumière. Mais, pour garder le filon platonicien, nous commencerons également par le parricide philosophique assumé contre le « père Parménide ». Et pour comprendre d'où vient la nécessité d'un tel « crime », nous allons faire un bref excursus parménidien.

II. Bref excursus parménidien

Pour ce faire, nous avons en vue le poème de Parménide, élaboré en 480 av. J-Ch., dont on a conservé 19 fragments qui comprennent plus de 100 vers. Le poème est le récit d'un voyage allégorique, dans lequel le narrateur – Parménide lui-même – est conduit au-delà des portes des ténèbres, là où se séparent les chemins de la Nuit et du Jour, et une divinité lui révèle les seules voies de recherche de la vérité et de la conviction qui puissent être conçues. Pour la plupart des commentateurs, le voyage de Parménide est interprété comme un chemin initiatique, comme passage des ténèbres de l'ignorance (où il est conduit, comme on le dit dans le langage métaphorique de l'antiquité, par les « enfants-sens ») à la lumière de la connaissance, gouvernée par la raison.

Ce poème se trouve au fondement de la tradition métaphysique occidentale et c'est aussi celui qui semble être la source des mécontentements de Noica concernant la vision traditionnelle de l'être. Et parce que le thème du néant, qui nous préoccupe en ce moment, ne peut pas être détaché de celui de l'être, nous allons commencer par une

brève analyse de l'être parménidien. Par conséquent, nous allons voir brièvement en quoi consistent les deux voies qui ont imposé dans l'histoire de la pensée l'image solennelle, unique, immuable, parfaite de l'être. Les deux voies de la vérité mentionnées par la déesse sont : « il est » et « il n'est pas » (ἔστιν et οὐχ ἔστιν, du fragment 2) :

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐχ ἔστι μὴ εἶναι,
 πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ,
 ἡ δ'ὡς οὐχ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι,
 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθεῖα ἔμμεν ἀταρπὸν·
 οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ εἶναι, οὐ γὰρ ἀνυστόν,
 οὔτε φράσις

Dans cette première apparition dans le poème, comme voie de recherche, le verbe être et sa négation ne sont accompagnés par aucun sujet. Mais parce que la vérité s'exprime habituellement par une proposition, et la proposition la plus simple est – le plus souvent – composée d'un sujet et d'un prédicat, les exégètes se sont lancés à la recherche du sujet qui « devrait » accompagner la forme verbale « est » et « n'est pas » respectivement. Et parce que d'habitude ils finissent par trouver ce qu'ils cherchent avec obstination dans les textes, celui-ci a été trouvé.

Ainsi, la solution la plus simple a été de faire accompagner le verbe par un pronom : « elle est », « elle n'est pas » ; c'est ainsi qu'ont traduit Guthrie et Owen en anglais : *it is, it is not, it exists, it does not exist* respectivement. D'autres exégètes – tel N.-L Cordero – mettent, par prudence excessive, le pronom personnel entre parenthèses, d'autres encore – tel Pierre Aubenque – le font remplacer par une particule déictique, de sorte qu'en français la traduction devient *c'est, ce n'est pas*. Il y a encore, certes, d'autres exégètes qui supposent que « l'objet de la connaissance » est « le cognoscible » (C.H. Kahn) et – enfin – il y a également le groupe de ceux qui nous intéressent, qui présupposent que le sujet de ce fameux verbe est l'être lui-même (voir la traduction de L. Taran : « *the second way (...) does not assert that Being does not exist, but that non-Being exists* »).

A la base de toutes ces interprétations se trouve la présupposition que le lieu de la vérité est l'énoncé, en perdant complètement de vue que dans le fragment 2 du poème les deux voies de la déesse s'expriment chacune par un verbe dépourvu de sujet (ἔστιν du fragment 2.3 et οὐχ

ἔστιν du fragment 2.5) et qu'il *n'est absolument pas nécessaire que la vérité s'exprime sous la forme d'une proposition*. D'ailleurs, Aristote avait parlé dans le livre theta (IX) de la *Métaphysique*, chap. 10, de la vérité des entités non composées (τὰ ἀσύνθετα), entités simples dont le sujet et le prédicat n'existent pas de façon distincte, et par conséquent la vérité signifie « toucher ce que l'on cherche et l'exprimer »¹, la réalité en tant que telle. « Car il n'est possible de se tromper sur la nature d'une chose que par accident », dit encore Aristote². De même, il faut rappeler que Heidegger avait aussi démolé dans son *Sein und Zeit* l'opinion conformément à laquelle le lieu de la vérité serait l'énoncé, en citant dans ce sens Isaak Israelis et son célèbre *Livre des définitions* du X^e siècle, qui reprend la formule aristotélicienne de *De interpretatione*: « παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα » (« les représentations de l'âme sont semblables aux choses »)³. Par conséquent, le critère de la vérité serait donné par la ressemblance (ὁμοιώσις), par l'adéquation de l'énoncé aux choses. Et en ce qui concerne le poème de Parménide, nous soutenons avec Denis O'Brian et son excellente étude sur le non-être⁴ qu'une telle conception de la vérité fonctionne là aussi, ce qui rend de cette manière inutile dans ce deuxième fragment l'ajout d'un sujet au verbe ἔστιν.

Il est vrai, en revanche, qu'un peu plus loin, dans le fragment 6.1-2, en prononçant ἐὼν ἔμμεναι, Parménide lui-même fait que l'être devienne implicitement sujet de la première voie, car ici ἐὼν est substantivisé et joue le rôle de sujet :

χρῆ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ'ἐὼν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ'οὐχ ἔστιν τὰ σ'ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα⁵

La traduction en anglais notera : *there is being*, et celle en allemand dira : *es ist das Seiende*. Par conséquent : « l'être est », c'est la première voie, celle de la vérité et de la conviction. Mais, comme le dit la traduction roumaine⁶ « nici de cunoscut n-ai putea cunoaște ce nu e (pentru că nu-i posibil), nici să-l exprimi... » (trad. M. Pippidi). Il devient par là clair que le non-être (τὸ ... μὴ ἐόν) ne fait pas le moins du monde l'objet de la deuxième voie ; au contraire, il doit être refusé, car le non-être ne peut même pas être connu, ni compris (voir pour ceci aussi le fragment 2.5-6).

L'erreur que commet le commun des mortels, et que dénonce la déesse, c'est qu'ils prononcent εἶναι μὴ ἐόντα (« des non-étants sont » – « nefiınte

sunt », fragment 7.1), en ignorant l'opposition absolue entre l'être et le non-être et en arrivant ainsi à formuler une proposition contradictoire, qui réunit l'être comme verbe et le non-être comme sujet et a pour objet l'incognoscible-même :

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἔόντα.⁷

Dû à cette contradiction, dit la déesse, les mortels croient à la genèse et à la destruction des objets du monde sensible. Enfin, nous devons retenir au bout de cette analyse sommaire que selon Parménide, non seulement l'être est vraiment, étant doué de toutes les qualités de la perfection (il est non né, immortel, entier, inébranlable, ininterrompu, indivisible, etc., v. fragment 8), et tout ce qui tombe à l'extérieur de lui constitue le monde de l'apparence trompeuse, le néant même.

III. Le parricide philosophique moderne

C'est la thèse que nous venons d'énoncer qui déterminera Constantin Noica à placer en tête de sa théorie de l'être un parricide philosophique moderne, doublement motivé :

1. La séparation être - non-être a conduit à tracer une ligne invisible de démarcation entre les espaces d'ici et d'au-delà, parfait et imparfait, corrompible et incorruptible, vérité et apparence. Lorsque la déesse condamne les opinions des mortels dans le fragment 6 du poème, elle apporte non seulement une condamnation à l'ignorance terrestre, mais elle *retire de l'être* (*des-ființează*) d'une certaine façon les objets du monde sensible, qui plutôt ne sont pas. Devant l'être parfait parménidien, qui a tourné le dos au monde, en s'isolant dans un « au-delà » transcendant et incorruptible, les choses de ce monde retrouvent leur apparence humble, de réalité détrônée, déçue dans le lot du néant proprement dit. Car rien ne détermine l'être et le néant à se toucher : l'être ne se reconnaît pas dans les choses individuelles, et celles-ci ne se reconnaissent pas dans l'être.

Cette séparation qui a imposé dans la tradition philosophique l'ontologie des mondes scindés est, selon Noica, une vraie « malédiction de la pensée »⁸ ; l'erreur de Parménide, et après lui de toute la tradition métaphysique, est celle d'avoir créé un monde qui, au lieu d'expliquer le monde existant (le soi-disant « néant »), ne fait que le redoubler, ayant

besoin à son tour d'un autre qui le justifie. Contre Parménide, qui soutient la séparation absolue des deux voies (« est » et « n'est pas »), Noica affirme :

La séparation qui se maintient est la non-vérité même [...]. La séparation réelle – et non pas celle logique, obtenue par le tranchant de la pensée – se passe à l'intérieur de l'inséparable. Quelque chose se détache du milieu où il est pris, mais avec celui-ci, ou bien se retourne contre le milieu dans lequel il a été pris et s'ancre plus profondément en lui. La seule « séparation » possible sera celle qui reprend le milieu extérieur et le transforme en milieu intérieur ou actif *par* l'intérieur.⁹

C'est ce qui fait que, en essayant d'annuler cette séparation, Noica concevra comme substrat ultime de son ontologie l'élément : « être » de deuxième instance, c'est-à-dire justement un tel milieu extérieur qui s'internalise. Et tout en combattant l'absolutisme parménidien, Noica installera à l'autre bout de l'ontologie *l'être dans les choses*, celui qui revendique le droit d'être pour les plus précaires et les plus humbles réalités sublunaires. A la différence de l'être parfait parménidien, qui voulait être « autrement » en se séparant des choses, celui-ci aspire à être « autrement » avec les choses. Par conséquent, les objets du monde sensible, déchus à l'état de néant, « apparence », non-vérité, sont élevés au rang de principes ontologiques dans le réel, l'être même étant perçu comme un *vide* ou « *Trop-vide* » (*Preagol*) inscrit dans les choses. Tous les attributs secondaires qui lui ont été accordés antérieurement, détachés du réel (unité, permanence, éternité etc.) chutent de la perspective de l'être dans les choses, en récupérant cependant le seul attribut qui leur a été constamment refusé par la tradition philosophique : *la conaturalité au réel*.

Car Noica intègre dans l'être l'individuel spécifique, ce τὸδε τι condamné par Parménide, et réhabilite ainsi le réel en faisant de l'être un milieu intérieur. Si dans la théologie négative ou bien même dans la philosophie présocratique, l'être a pu sembler comme un vide extérieur, comme *nihil (totum) negativum*, et avec un sens positif il a été conçu comme *ens imaginarium*, chez Noica il apparaît comme un vide intérieur, autrement dit comme *nihil privativum*, une absence des choses, un « néant » kantien entendu en tant que *ens intelligibile*, et dans la mesure où il apparaît comme néant, il est un *néant structurant*. Dans la vision de Noica, c'est justement ce qui *n'est pas* qui remplit le monde, sous sa forme « ce qui n'est pas encore, de ce qui a été, ce qui n'a pas été mais

a failli être, ce qui allait être, ce qui fait être, ce qui aura été, et même sous la forme de ce qui sera » (« ce nu este încă, al lui ce a fost, ce nu a fost dar era să fie, ce ar fi să fie, ce face să fie, ce va fi fiind, ba chiar sub forma lui ce va fi »)¹⁰.

Le même vide comme être, dit-il, doit être rencontré avec le Néant du début de la *Logique* de Hegel, tout comme il était à rencontrer dans l'indéterminé ou le néant de l'ontologie des Védas (au début il n'y avait « ni être, ni non-être »), tout comme dans le néant originnaire ou le chaos des grandes cosmologies de l'histoire de la culture. [Același vid ca fiindă este de întâlnit cu Nimicul de la începutul *Logicii* lui Hegel, la fel cum era de întâlnit în nederminatul sau neantul ontologiei Vedelor (la început nu era « nici fiindă, nici nefiindă »), ca și în neantul originar sau haosul cosmologiilor mari din istoria culturii.]¹¹

Par conséquent, le vide des choses, le soi-disant néant, cesse d'être le cimetière de l'être, comme chez Parménide, pour devenir sa force active, le moteur qui dynamise le réel.

2. La thèse de la simplicité de l'être. La deuxième raison du « parricide » noicien est constituée par la thèse de la simplicité de l'être. Si l'absolutisme parménidien a été possible, c'était justement grâce à la présupposition que l'être, dans sa centralité et sa perfection, est simple et non pas composé. Ainsi est apparu ce que Noica appelle le « néant fainéant » des ontologies traditionnelles, la négativité absolue, le contrepoids de l'être.

Or, dit Noica, Parménide a retenu de l'être seulement son terme général, qui écrase et défigure le monde sous la grandeur de son apparition. En fait, tout comme l'être absolu, le général qui régit le réel n'est pas ; aussi bien le néant absolu, indéterminé, opposé à l'être, n'est pas non plus. Cela n'a pas de sens de parler du néant, sinon en lui attachant une fonction positive au sein du réel et en le concevant comme néant structuré, néant qui s'oppose à quelque chose de particulier. Et pour mieux comprendre comment il fonctionne, nous allons dessiner dans ce qui suit une petite géographie de l'être noicien.

IV. Petite géographie de l'être noicien

Par conséquent : quel est le commencement du monde de Noica ? Il pourrait commencer par la phrase : au commencement était le *chaos*.

Mais non pas un chaos de non-différenciation, d'homogénéité totale, de léthargie universelle, comme semble le croire la philosophie traditionnelle, mais l'un de différenciation extrême, d'hétérogénéité et d'activité permanente. Ce chaos de différenciation donnera le commencement de tous les mondes spécifiques, car en lui se retrouvent – avec un exemple cher à Noica – comme dans le mouvement brownien des particules, les trois termes ontologiques : l'individuel, les déterminations et le général. Dans cet état cependant, les I, les D et les G bien que distincts, ne se rejoignent nulle part et ne se saisissent pas de manière à ce que le devenir devienne possible ; même la tendance du devenir ne peut pas apparaître¹². Ces trois termes donnent pourtant la structure de l'être, et le réel se constitue du chaos par l'appariement des termes. Enfin, seulement lorsque l'individuel se défait de la situation initiale en donnant les déterminants qui se convertissent dans un sens général, on peut dire que quelque chose prend de l'être. Ainsi se constitue le modèle ontologique IDG.

Certes, dans ce cas on a jeté par-dessus bord l'attribut de la perfection de l'être et celui de son isolement dans le transcendant ; nous avons affaire maintenant à un être précaire, car le modèle n'en est presque jamais saturé, et lorsqu'on obtient une certaine saturation, elle ne se maintient pas pour longtemps. Autrement dit, n'importe lequel des trois termes de l'être peut manquer, ce qui détermine ce que Noica appelle « les maladies de l'esprit ».

A la fin des choses doit être pensé le *néant*, mais non pas de façon générique comme dans la vision traditionnelle, mais toujours de façon *spécifique par trois lignes*, en fonction du terme ontologique qui entre en jeu. Ainsi, nous avons : 1. un néant de l'individuel qui n'est pas encore apparu (le néant comme « Trop-vide »), 2. un néant du général qui n'est pas encore apparu (le néant comme loi possible) et 3. un néant des déterminations, comme chose accomplie et consumée, lorsqu'il n'est resté qu'une détermination. Il faut remarquer que ce néant spécifique n'est pas vraiment une adversité envers l'être, car les choses viennent dans l'être aussi par ce qu'elles ne sont pas, et en ceci consiste sa fonction ontologique. En ce sens, l'être se dit par ce qu'il n'est pas, non pas de dix façons comme chez Aristote, mais d'une infinité de façons, en fonction du néant mis en jeu.

Pourtant, lorsque nous avons commencé cette recherche, nous avons imaginé que nous allions trouver sous l'appellation de « non-être » un opposé de l'être, comme *en apparence* son nom le dit. Cependant, nous avons trouvé jusqu'ici seulement un néant positif, intégré dans l'être,

ayant un rôle bien déterminé dans l'économie du devenir. Mais quelque chose de l'ordre d'un défaut d'être n'existe-t-il pas chez Noica ? La réponse est : oui, l'harmonie se brise au niveau du soi-disant non-être secondaire.

V. Le non-être secondaire

Comme nous l'avons vu, le modèle IDG, par l'absence ou le refus de l'un des termes de l'être, admet des précarités. Celles-ci ont, d'un côté, un rôle positif, car elles sortent le monde du chaos, d'autre part un rôle négatif, car elles n'ont pas le pouvoir de l'élever au devenir. Elles donnent le premier et le plus étendu niveau ontologique, en figurant le niveau du *devenir bloqué*, où se cantonne une immense partie du monde matériel non constitué, tout comme l'immensité du monde humain non-accompli, aussi bien du point de vue individuel que social.

Le monde peut être rempli de ce non-être secondaire, dit Noica ; et si dans le monde de la matière inanimée il n'est pas frappant, car justement ici c'est le non-être secondaire qui fait la règle et l'être qui fait exception, en revanche dans le monde de la vie et de l'homme (...) le non-être et le non-accomplissement sont un véritable échec cosmique, dans un sens. Et ceci ne veut rien dire d'autre sinon que la conversion n'a pas eu lieu. [Lumea poate fi plină de această neființă secundă, spune Noica; și dacă în lumea materiei neînsuflăite ea nu este izbitoare, căci aici tocmai neființa secundă e regula și ființa excepția, în schimb în lumea vieții și a omului (...) neființa și neîmplinirea sunt un adevărat eșec cosmic, într-un sens. Iar aceasta nu înseamnă decât: nu s-a petrecut conversiunea.]¹³

En effet, lorsque l'individuel avec ses déterminations ne peut pas se convertir vers un sens général, alors apparaît ce que Noica appelle le *rebut de l'être*.

C'est toujours du non-être secondaire qu'est la *contingence* pure et simple, qui donne un blocage dans la statistique, mais aussi la soi-disant *morbidité ontologique*, qui met en jeu l'exclusivité d'un seul terme ontologique. Les morbidités ontologiques peuvent ainsi se constituer seulement de l'individuel nu (qui est une vanité ontologique, et chez l'homme une vanité spirituelle aussi), ou bien des déterminations vides (qui apportent le désordre ontologique dans le réel), ou bien du général vide (qui, malgré le prestige de son possible, n'est pas à même d'exprimer à lui seul l'être). Toutes ces choses sont appelées morbidités car « le

monde *n'est pas*, en fait, dans l'écart de l'exclusivité d'un terme ontologique » (« lumea *nu este*, de fapt, în abaterea exclusivității unui termen ontologic »).¹⁴ Elles ferment l'accès à l'être, pendant que les précarités rappelées antérieurement ne sont pas morbides, parce qu'elles réunissent deux termes et peuvent ouvrir vers le troisième.

Enfin, il semble que, lui non plus, ce vaste champ du non-être secondaire ne couvre pas à lui seul ce défaut d'être que nous cherchions au début. Il existe également chez Noica un sens du néant, qui apparaît avec le reflet dans la conscience des précarités ontologiques, dans le cadre des « maladies de l'esprit ». Il s'agit plus précisément du néant comme sentiment du vide.

VI. Le néant comme sentiment du vide

Comment apparaît-il ? Lorsque les trois termes du modèle IDG ne se réunissent pas de manière adéquate, en laissant voir un manque ou un refus d'un terme concomitant avec l'excès d'un autre, nous avons affaire à ce que Noica appelle une *maladie de l'esprit*. Les maladies de l'esprit sont les petites difformités, les dérèglements de l'être, qui indiquent les possibles déviations, respectivement les précarités, par rapport à la règle du modèle ontologique. Et comme la précarité et non pas la perfection constitue la règle du réel, ces maladies se retrouvent partout dans le monde. Elles sont inventoriées par Noica dans son livre *Six maladies de l'esprit contemporain* (*Șase maladii ale spiritului contemporan*), où elles reçoivent également leur baptême ludique, en fonction de quelques étymologies grecques imaginaires, qui tiennent compte du terme absent ou refusé de l'être.

Bref, sont inscrites dans le tableau nosologique : *todetita* « la todétite » (τόδε τι, l'absence de cet individuel donné), *atodetia* « l'atodétie » (α privatif + τόδε τι, le refus de l'individuel, maladie de la lucidité), *horetita* « l'horétite » (en grec : ὁ ὄρος, l'absence des déterminations), *ahoretia* « l'ahorétie » (en grec : α privatif + ὁ ὄρος, le refus conscient des déterminations), *catolita* « la catholite » (en grec : τὸ καθόλου, l'absence du terme général), *acatolia* « l'acatholie » (en grec : α privatif + τὸ καθόλου, le refus lucide du général). Les maladies de l'esprit sont constitutives (elles apparaissent parce que l'être admet des précarités) et positives (elles agissent comme des stimuli ontologiques pour le réel). Nous en déduisons qu'il ne se pose pas le problème de les « guérir ». Mais elles seront également – sous l'aspect des quatre types de néant

qu'elles abritent – les viviers de certaines formes de négativité de la conscience. Les voici :

1. Le néant de déchirement. Il apparaît dans le cadre de la deuxième forme de catholite, maladie de celui qui est conscient qu'il lui manque le sens général qui pourrait le mener à l'accomplissement. La meilleure illustration de ce type de néant est donnée par l'existentialisme, avec cette mauvaise compréhension – dans l'opinion de Noica – qu'il donne du « néant » et de l'effroi précipité devant celui-ci. Il y a des penseurs, comme Kierkegaard, qui restent bloqués dans l'individuel et les déterminations, ne pouvant pas trouver une voie d'accès au général (dans le cas de ce dernier, à Dieu) dont ils ont néanmoins la conscience. Avec l'existentialisme français, par Sartre, les choses sont encore plus claires, ici les déterminations de l'existence passant de manière explicite devant celles de l'essence.

Le mouvement de l'individuel, par les déterminations, en général, si harmonieux chez Platon, devient ici torture, car l'individuel finit par s'enterrer dans les déterminations, au lieu de s'ouvrir par elles ; même la rencontre avec le général, si elle se passe, devient un « tremblement », selon la parole du philosophe danois, et non pas une entrée dans l'ordre. (Mișcarea de la individual, prin determinatii, la general, atât de armonioasă la Platon, devine aici torturată, căci individualul se îngroapă până la urmă în determinatii, în loc să se deschidă prin ele; însăși întâlnirea cu generalul, dacă se petrece, devine un « cutremur », după vorba filosofului danez, iar nu o intrare în ordine.)¹⁵

Le néant de déchirement est ressenti sous la forme commune de l'éphémère ou du cloisonnement des choses, même si tout le monde ne voit pas clairement que le manque de général est celui qui détermine le déchirement de tout.

Ce que l'existentialisme ne comprend pas, c'est justement le fait que « le néant n'est fâcheux dans un certain domaine de la réalité » (« nimicul nu e supărător într-un domeniu de realitate anumit »)¹⁶, car on a vu dans différents domaines de la recherche – par exemple, dans la chimie, la biologie etc. – qu'un vide, une place vide, peut parfaitement coexister avec le plein (Noica donne l'exemple de la table des éléments chimiques de Mendeleev). Ce que l'existentialisme n'a pas su, c'est qu'il a rencontré un certain néant et non pas le vide absolu. Le vide d'être, avec ses

blocages, peut éveiller un certain sentiment du néant, et celui-ci est une irréalité plus subtile que le vide, car, « au milieu d'une plénitude apparente, il peut faire dire : 'Ici il n'y a rien, en fait' ». (« în mijlocul unei plinătăți aparente te poate face să spui : 'Aici nu e nimic, de fapt' »). Par conséquent, « il n'y a pas de vide, mais il peut y avoir du néant (c'est-à-dire le sentiment du vide) s'il n'y a pas de conversion vers un sens général qui donne de la consistance aux déterminations » (« vid nu este, dar poate fi neant – adică sentiment al vidului – dacă lipsește conversiunea către un sens general care să dea consistență determinațiilor »).

2. Le néant de suspension apparaît dans le cadre de la todétite, la maladie de l'absence de l'individuel et de l'excès de général. C'est une maladie de la perfection, qui caractérise, entre autres, la disposition théorique de l'homme, confisquée par un sens général qui empêche son accès à l'individuel. C'est la maladie des grandes entités générales et de leur reflet logique. Ce néant de suspension des choses du monde sensible en est un plus subtil que celui de déchirement et ce n'est pas un hasard que ce soit un trait spécifique de l'être parménidien, celui qui est malade de la perfection et dépourvu de l'individuel. Il est de même pour l'espace et le temps absolu, pareil pour le principe de l'identité en logique. Car si dans le passé le néant de suspension partait de la connaissance de l'incorrupible et de la perfection suprême, dans la modernité il s'exprime par le besoin de l'homme de précision, par la conscience de l'idéal et de la nature théorique par excellence. Ce n'est que l'être divin qui réussissait, dit Noica, à sortir du néant et du manque d'identité de la perfection par l'incarnation.¹⁷

3. Le néant de la culture est généré par l'atodétie, maladie du refus lucide de l'individuel. Reste à voir si ce type de néant n'est pas par hasard assimilable à celui de suspension, car, tout comme dans le cas de celui-là, la culture peut mener – dans les termes de Noica – à un « sentiment musical de l'existence » (« sentiment muzical al existenței ») et à une suspension au-dessus de toute réalité individuelle¹⁸. Le néant de la culture est l'un de la démonie des déterminations sans ancrage dans l'individuel, menant à un sentiment d'égarement devant la multitude de connaissances que nous avons à obtenir. « Plus nous explorons et nous apprenons, plus le volume de notre ignorance s'accroît au lieu de baisser » (« Cu cât explorăm și aflăm mai multe, cu atât volumul ignoranței noastre crește, în loc să scadă »), remarque Noica¹⁹. Jusqu'ici rien de négatif. Mais « le mal » – et le terme n'a ici aucune connotation éthique – vient

seulement lorsque nous constatons que l'accumulation de connaissances, même à vide, n'a pas été accompagnée d'une accumulation de sens aussi. C'est ce qui fait qu'il existe de grands courants culturels, des orientations générales, des techniques de connaissance qui, toutes raffinées qu'elles soient, ne disent rien ou laissent la place pour ne rien dire.

4. Le néant d'extinction caractérise, à la limite, la réalité contingente. Il est engendré par l'acatholie, maladie de la civilisation dépourvue de l'équilibre ontologique donné par le sens général. C'est le cas où les individuels qui demandent d'être fixés par certaines déterminations libres finissent dans l'instabilité des cas particuliers, qui prolifèrent à l'infini en essayant de répondre quantitativement au manque fondamental de sens. « Là où il n'y a même pas d'écho du sens général, dit Noica, le tout succombe dans l'infinité mauvaise des cas particuliers » (« Acolo unde nu e nici măcar ecol sensului general, spune Noica, totul sucombă în infinitatea proastă a cazurilor particulare »)²⁰. Au lieu de rendre justice à l'humble réel – obsession d'une vie chez Constantin Noica – on arrive à un véritable sentiment du néant ; c'est ainsi qu'apparaît le néant d'extinction au sein du réel : comme une vaste vanité ou comme une expérience fruste du néant. Mais même lorsqu'on n'arrive pas au sentiment du néant, ce qui est en jeu, c'est une contingence universelle qui ne peut plus être le signe du positif, mais seulement, tout au plus, du « positivisme » si détesté par Noica. Le sens négatif du contingent vient du fait que celui-ci concentre certaines déterminations sur une situation individuelle en fermant l'accès à l'être, pendant que le possible se donne de nouvelles déterminations en ouvrant vers l'être. Ainsi, la contingence d'une situation devient-elle l'extinction de sa possibilité.

J'arrête ici mon périple à travers la maladivité constitutive de l'homme et ses néantifications possibles, en soulignant le fait que, par elle-même, elle ne représente pas non plus, un vrai signe du négatif, étant, comme le dit Noica, un « stimulus ontologique ». Maladive dans le « mauvais » sens chez l'homme – et Noica le reconnaît en passant, sans revenir là-dessus²¹ – est seulement la conscience de l'éphémère, du périssable et de l'inutilité de toute action. « En revanche, les maladies de l'être, donc de son être spirituel, ont ou peuvent avoir le positif humain, dans leur dérèglement. Le désordre de l'homme est sa source de création. » (« În schimb, maladiile ființei, așadar ale ființei lui spirituale, au sau pot avea pozitivul uman, în dereglarea lor. Dezordinea omului este izvorul lui de creație. »)²²

Malheureusement, en plein optimisme métaphysique, Noica expédie rapidement le problème du vain et de la maladivité réelle de l'homme. « Que la psychologie et la psychanalyse s'en occupent », semble-t-il dire dans un chapitre des *Six maladies de l'esprit contemporain*, en cachant derrière cette formule sa légère désapprobation pour tout ce qui s'occupe de la « pauvre petite âme » (« bietul sufletel ») et n'est pas une discipline sévère de l'esprit. Je reprocherais par conséquent à Noica sa vision idyllique, d'un enthousiasme positif du « désordre fécond » de la conscience humaine, toujours prête à faire des efforts dans le chemin du devenir pour l'être. Au fond, lorsqu'il parle des véritables adversités de l'être (le néant, la temporalité, l'apparence, la conscience et le devenir), Noica admet que la seule adversité réelle devant l'être c'est la conscience, toutes les autres étant naturellement intégrées à celle-ci. Plus encore, sur le néant lui-même, apparemment l'ennemi principal de l'être, on nous dit qu'il est « doux à l'égard de l'être, par comparaison à la rébellion ontologique de la conscience. *Tout* peut être proposé par la conscience, comme provocation à l'égard de l'être » (« blajin față de ființă, în comparație cu rebeliunea ontologică a conștiinței. Orice poate fi propus de conștiință, ca o provocare față de ființă. »)²³ Et, en fait, j'attire l'attention là-dessus, c'est justement de ces rebellions, de ces champs morts de la conscience qu'il s'agit dans les trois types de néant identifiés ci-dessus.

Conclusion intermédiaire

Nous nous trouvons maintenant à un point avancé de notre analyse, ce qui nous permet de tirer une conclusion concernant les sens où Noica utilise le mot « néant ». Plus précisément, des cinq mots que nous avons identifiés initialement (vide – « Trop-vidé », néant, non-être, vacuité, rien), nous pouvons délimiter en ce moment trois sens constamment utilisés :

1. néant comme vide d'être inscrit dans les choses ;
2. néant comme non-être secondaire, sous la forme du rebut d'être, des morbidités ontologiques et de la contingence ;
3. néant comme sentiment du vide : de déchirement, de suspension, d'extinction et de la culture ;

Aucun de ces trois sens ne semble indiquer un opposé de l'être, quelque chose qui serait un non-être, mais plutôt de calmes compléments (*întregiri*)

de celui-ci. Qu'exprime alors le mot « néant » ou « non-être » chez Noica ? Afin de donner une réponse, nous allons faire un bref excursus platonicien.

I. Bref excursus platonicien

Certes, Constantin Noica n'est pas le premier philosophe qui donne une réplique acide au « père Parménide », plus encore, il ne fait que réitérer avec des moyens modernes un geste qu'avait fait Platon longtemps à l'avance, par le parricide philosophique du dialogue *Le Sophiste*. Pourquoi Noica reprend-il le point de vue platonicien et dans quelle mesure, nous allons le voir dans ce qui suit. Par conséquent :

Dans *Le Sophiste*, au paragraphe 237 a, l'Étranger d'Elée – porte-parole de Platon lui-même – initie la critique de Parménide en citant du fragment 7.1 de son poème où la déesse nomme la « voie des mortels » : « non-êtres sont » (εἶναι μὴ ἔόντα) (Dans la version roumaine réalisée par Noica lui-même, le traducteur choisit l'expression « le non-être existe », attirant néanmoins l'attention dans une note de bas de page sur le fait que l'on pourrait également traduire non-étants, au pluriel, de telle manière que « la confrontation avec Parménide montrerait son caractère spécial, de nature à pouvoir ne pas infirmer celle-ci quant à l'être unique » (« confruntarea cu Parmenide ți-ar arăta caracterul ei special, de natură care poate să nu infirme pe aceasta din urmă cu privire la ființa unică »²⁴). Après avoir apporté des arguments destinés à renforcer la thèse parménidienne de l'incognoscibilité et de l'indicibilité du non-être (on dit, par exemple que le non-être n'a aucun référent, le mot prononcé est un simple *flatus vocis*), l'Étranger d'Elée finit sa critique en se félicitant d'avoir réfuté la thèse des vers qu'il avait cités. Ce sont les suivants :

Ὅτι γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα·

ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα ... (fragment 7.1-2)

Căci nicipând vreo constrângere nu va putea face să fie lucrurile ce nu sunt;

Ci depărtează-ți cugetul de această cale de cercetare. (trad. D. M. Pippidi)

Jamais en effet, cela ne sera dompté : des non-étants sont.

Mais toi, détourne ta pensée de ce chemin de recherche ... (trad. Diès)

En ce qui concerne l'indicibilité du non-être, nous pouvons dire qu'il y a un pacte « de non-agression » entre la déesse de Parménide et l'Étranger d'Elée : Platon approuve la condamnation du non-être du

fragment 2 (« n'est pas », « non-être »), car le non-être pris séparément et ne faisant partie d'aucune proposition est non seulement incognoscible, mais aussi indicible (237a-239c). Ce que Platon veut changer, ce n'est pas la condamnation prononcée au fragment 2, mais la condamnation des opinions des mortels du fragment 7, où le non-être est intégré dans une proposition : « des non-étants sont ». C'est la formule qui couvre tout le discours sur les objets du monde sensible et que Platon voudrait réhabiliter. Disons-le en passant, ce n'est pas un hasard que le même besoin de réhabilitation de l'individuel va diriger toutes les étapes d'articulation de l'ontologie platonicienne, du premier et jusqu'au dernier de ses livres. Ainsi, le problème que se pose Platon dans *Le Sophiste* est le suivant : comment peut-on maintenir la condamnation du non-être qui constitue la deuxième voie, en annulant à la fois la condamnation du non-être ou des non-étants intégrés dans la description faite par les mortels du monde sensible ?

La solution de Platon consiste à distinguer entre la contrariété et l'altérité, en 257 b-c, où l'Étranger distingue entre la négation et le contraire (ἐναντίον), en donnant l'exemple du « non-grand ». Le « non-grand », explique-t-il, est une partie de ce qui s'oppose au « grand », mais cette négation du grand ne s'identifie pas au contraire du grand, qui est le « petit ». Dans le langage de la logique moderne nous parlerons d'intention et d'extension. L'intention du « non-grand » (en d'autres termes sa signification, sa connotation) n'est pas identique à celle du « petit », mais le « petit » peut être inclus dans l'extension (la dénotation) du « non-grand ». Platon distingue par conséquent entre le « non-grand » qui est la négation du « grand » et le « petit » qui en est le contraire. En appliquant l'exemple dans le cas de l'être, l'on constate que le *non-être* représente une altérité à l'égard de l'être, mais non pas le contraire de celui-ci.

Ce qui est différent de l'être, participe de celui-ci, et par conséquent toutes les parties du différent sont des êtres. Nous parlons donc d'une communauté, une *communication* (κοινωνία) entre l'être et ce qui est différent de lui, pendant que les « genres », qui sont des contraires (par exemple le mouvement et le repos, 250a-252d), n'entrent pas en communication les uns avec les autres. En d'autres termes, nous parlons de la communication entre l'être et ce que Parménide appelait « non-êtres » au fragment 7 du poème, c'est-à-dire les objets du monde sensible. Parce que justement l'absence de cette communication (de la κοινωνία) est la condition nécessaire de la contrariété, et l'être et les

parties de ce qui en diffère ne satisfont pas cette condition, il est clair que, du point de vue de Platon, l'être a une négation (le « non-être »), mais pas de contraire (appelons-le « ce qui n'est pas être »).

Pourtant, l'Étranger d'Elée parle d'un non-être qui serait l'opposé de l'être, et lorsqu'il le fait (259a) il l'appelle *alogon* (ἄλογον), irrationnel, ou bien *fără noimă* (« dépourvu de sens ») comme dit encore Noica dans sa traduction. C'est le non-être « en soi », indicible, parménidien, à qui Thééthète et l'Étranger font leurs adieux. Voici la conclusion de ce dernier : « Une fois démontrée, en effet, qu'il y a une nature de l'autre et qu'elle se partage à tous les êtres en leurs relations mutuelles, concernant chaque fraction de l'autre qui s'oppose à l'être, nous avons eu le courage de dire : cette partie même est réellement le non-être. » (« Căci dovedind cum că există o anumită natură a alterității și că ea este distribuită asupra tuturor realităților unele față de altele, am cutezat să spunem, cu privire la partea opusă de fiecare existent, cum că ea ca atare este *cu adevărat ceea ce nu este.* »)²⁵ « Ce qui vraiment n'est pas » (ὄντως τὸ μὴ ὄν) est l'expression qui incrimine le non-être absolu de Parménide. La version anglaise dira : « *That's the very being which really is what is not* »²⁶, et les français appelleront le même non-être par les paroles : « *...réellement ce qui n'est pas* » ou bien « *ce qui est réellement irréel* ».

Nous pouvons donc résumer en disant que dans la conception platonicienne le non-être absolu de Parménide est « ce qui vraiment n'est pas », et les choses du monde sensible sont des parties de l'altérité par rapport à l'être et non pas quelque chose qui s'oppose à l'être, comme le laissait comprendre le même Parménide. Comment Noica utilise-t-il la distinction platonicienne entre la contrariété et l'altérité dans le cadre de sa propre conception ontologique ? Pour le comprendre, nous allons nous arrêter une dernière fois en marge de notre thème, en examinant la négativité dans l'ontologie de Constantin Noica.

II. La négativité dans l'ontologie de Constantin Noica

Comme nous l'avons vu, l'inventaire dressé initialement à la terminologie noicienne du non-être comprenait cinq termes différents, dont chacun répondait de l'un des trois sens du non-être mentionnés plus tôt : le non-être comme vide inscrit dans les choses, le non-être comme rebut de l'être, morbidité ontologique ou contingence pure et simple, et le non-être comme sentiment du vide. Je me pose maintenant la question, à la lumière de la distinction platonicienne, de savoir si tous ces sens du

non-être chez Noica n'indiquent toujours, en fait, une complémentarité envers l'être et non pas une opposition absolue, que nous n'avons d'ailleurs aucunement pu repérer dans son ontologie. Voyons donc ce qu'expriment toutes ces formes de négativité dans l'ontologie du devenir pour l'être.

Le premier éclaircissement en ce sens se trouve dans son livre qui fut l'objet de tant d'ironies – au moment de sa parution – *Sentimentul românesc al ființei* (*Le sentiment roumain de l'être*). Voici ce que dit Noica ici : à chaque fois que le néant est pensé au début des choses, il désappointe la pensée et s'avère être un faux problème. La vérité est que le néant n'a de sens qu'au bout des choses, car celles-ci finissent par lui. En élaborant le concept de non-être, la philosophie traditionnelle n'a fait que de se créer à son propre usage un concept arbitraire, tout comme arbitraire serait celui de « non-homme », qui comprendrait dans sa sphère tout ce qui n'est pas l'homme, c'est-à-dire un complément de l'homme. Noica cite un exemple du même genre : le concept d'Anteros²⁷ chez les anciens était artificiellement construit et imaginé comme une complétude (*întregire*) pour l'Eros. De la même manière, le concept de non-être est en fait un « non-être », en le supposant *complémentaire* de l'être qui *ne soit pas*. Or, comme nous l'avons vu, l'être noicien n'a aucune complétude possible, et le soi-disant non-être n'est que *l'arrêt* de l'être et non pas une réalité qui le maintienne en équilibre. Qu'il soit dit entre parenthèses, le concept « d'arrêt de l'être » est un peu ambigu, et Noica ne s'empresse pas d'éclairer cette question.

Enfin, pour que les choses soient claires, nous dirons dans l'esprit noicien que *est* ce qui a la force de l'être, même lorsqu'il n'a que le corps d'un instant, et que *n'est pas* est ce qui semble être et n'a que les velléités de l'être. Ce n'est qu'à ce moment que nous comprenons que le non-être n'est pas un zéro de l'être, cela vaut la peine de le concevoir. Tout comme chez Platon, nous avons affaire à l'altérité devant l'être, (ici entrent en jeu les « adversités intégrées à l'être » que nous avons déjà mentionnées : le néant, la temporalité, l'apparence, la conscience, le devenir) et non pas à ses véritables opposés de celui-ci. Car « l'inaccomplissement réel », dit encore Noica avec un mot qui semble calqué sur Platon (« ce qui en vérité n'est pas » - « cu adevărat ceea ce nu este »), est un concept dépourvu de sens.

Ainsi, la question souvent invoquée par la tradition philosophique : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », question qui invoque un zéro de l'être à partir de la thèse sous-entendue de la disjonction totale entre l'être et le non-être, devrait être remplacée dans l'opinion

de Noica par l'une qui est moins vaine, à savoir : « Pourquoi y a-t-il quelque chose qui n'est pas rien ? » – « De ce există ceva care să nu fie nimic ? »²⁸ Car nous trouvons partout des réalités qui entrent dans l'être en risquant à tout moment de s'écrouler dans le non-être, et en plein monde existant il peut y avoir des choses qui soient le néant même, n'ayant pas la force de l'être. La tâche de l'ontologie est de rendre compte et de chercher les sens de toutes ces choses qui ont l'apparence de l'être. « Elle (l'ontologie, n.n.), dit Noica, est une Théodicée qui, au lieu de rendre compte de la façon dont une divinité bonne a fait un monde mauvais, doit voir comment le mal (les carences du monde) rend possible l'affirmation d'un monde bon et *est* cette bonté. Car l'être guérit le réel, il ne le condamne pas » / « Ea (ontologia, n.m.), spune Noica, e o Theodicee care, în loc să dea socoteală despre felul în care o divinitate bună a făcut o lume rea, trebuie să vadă cum răul (carențele lumii) face cu puțință afirmarea unei ființe bune și *este* bunătatea ei. Căci ființa înșănătoșește realul, nu-l condamnă. »²⁹

III. La négativité reflétée dans la conscience

Après l'effort d'avoir écrit un livre sur l'aride *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, Noica a exprimé sa satisfaction : « Maintenant même les bonnes dames vont comprendre que Hegel les concerne directement ! » (« Acum o să înțeleagă și cucoanele că Hegel le privește direct ! ») En laissant de côté la comparaison – qui n'a ici qu'une simple fonction ludique – je dirais de la même manière : le problème du non-être nous concerne tous, justement parce que – comme Noica l'a montré – l'être ne reste pas en dehors de nous, comme un objet étranger, disjoint et indifférent. Ce n'est pas la même chose si l'être est absolu ou relatif, si le néant exerce effectivement dans le monde sa force destructrice accablante, ou bien si au contraire si nous avons nous-mêmes la force *d'amener à l'être ou de retirer à l'être (a în-ființa et a des-ființa)* le monde même, avec tout ce qui vit en lui.

Et parce que nous avons mentionné plus tôt la « rébellion ontologique » de la conscience et son inimitié réelle à l'égard des accomplissements de l'être, nous allons montrer pour finir en quoi consiste – dans la perspective noicienne – le pouvoir de chacun d'entre nous d'amener à l'être ou de retirer à l'être (*a în-ființa* ou *a des-ființa*) ce monde. Certes, la clé est la conscience, avec son horizon interrogatif, qui est capable de sortir les choses de leur circuit, de les anéantir, mais aussi de les

mettre au monde. Alors : comment pouvons-nous défaire ou refaire (amener à l'être / retirer à l'être) la réalité par le questionnement ?

En premier lieu nous devons dire que toute question apporte une *suspension* de chaque chose et du monde dans son ensemble.

Par elle, explique Noica, le monde n'est pas, mais ne cesse pas d'être non plus. Et ce qui semble se passer seulement dans la conscience questionnante (le monde est mis entre parenthèses « pour moi » ; il existe en réalité, mais il est suspendu et problématique seulement à mes yeux) concerne en fait les fondements mêmes de la chose.

[Cu ea, explică Noica, lumea nici nu este, dar nici nu încetează să fie. Iar ceea ce pare să se petreacă doar în conștiința întrebătoare (lumea este pusă în paranteză « pentru mine » ; ea există în realitate, dar este suspendată și problematică doar în ochii mei) privește în fapt înseși temeiurile lucrului.]³⁰

Tout est suspendu dans la question, pour revenir ensuite, « comme une nouveauté ou comme un renouvellement », au sein de la réalité. La question peut générer la réalité, mais en même temps elle devient un « doute/re-plier » (*în-doire*) sur celle-ci par la réflexivité, elle peut la redoubler, la refléter avec son énoncé. En plus, il se trouve toujours dans l'essence de l'interrogation la capacité d'allier dans la forme la négation, en risquant de devenir négativité justement par son contenu ou par sa fonction. Parfois, le doute – re-plier par rapport aux choses refuse d'être seulement une réplique donnée à celles-ci et mène à les renier complètement. C'est ainsi qu'apparaît clairement le caractère « démonique » de la question, par le refus et la dénégation qu'elle peut opposer au monde, comme dans les scepticismes courants de tous temps.

Il existe deux types de négativité que peut éveiller le caractère interrogatif en s'alliant la négation. L'une est *la négativité de la dissolution*, expédiée par Noica avec l'unique éclaircissement que celle-ci en soi n'est qu'un excès d'interrogation. L'autre est *la négativité de non-détermination*, qui n'interdit pas, tout comme la *négation absolue*, qui n'interdit pas, comme le fait la *négation absolue*, mais autorise trop, par l'intermédiaire d'une *négation spécifique*. Ce type d'interrogation tend à dépasser la négation fruste et se retrouver sous la forme d'une ouverture neutre à l'égard des choses. Voici, plus concrètement, de quoi il est question :

Devant quelque chose ou quelque procès, on dit : ce n'est pas ceci, ni cela. Mais qu'est-ce que c'est ? C'est « quelque chose », c'est-à-dire ce qui *va être*³¹, selon que le procès a lieu à un certain moment, à un certain lieu, d'une certaine manière, avec toutes ces expressions indéterminées liées à l'avenir, si clairement actives dans le parler roumain.

(În fața căte unui lucru ori proces, spui: nu e asta, nici asta. Dar ce este ? Este « ceva », adică ce va fi, după cum procesul se petrece cândva, undeva, cumva, cu toate expresiile acelea nedeterminate legate de viitor, atât de limpede active în vorbirea românească.)³²

Mais le problème de la négativité ne s'arrête pas là. Je disais plus tôt qu'elle nous concerne tous d'une manière directe. Au-delà de notre pouvoir de dé-faire les choses en doutant de leur existence, le problème du néant se transforme, à la limite, en plan personnel, dans l'éternel, longuement discuté, le terrible *problème de la mort*. Que peut encore signifier la mort pour une philosophie qui repousse avec force la thèse d'un néant absolu, et pour qui le non-être est naturellement intégré dans les choses ? Nous avons vu que, pour Noica, aussi bien l'être que le néant sont à chercher comme des milieux internes, présents dans toutes choses et inconcevables séparées d'elles. La spécificité du néant, auquel Noica tient tant, se transforme en spécificité de la mort.

Par conséquent : la mort, donc l'anéantissement personnel, est une « situation finale » qui ne s'élève pas au statut de « milieu intérieur » et n'exprime pas quelque chose d'universel. Chaque chose finit parfois sous l'empire du hasard, et les êtres meurent eux aussi, apparemment de la même façon. Mais la mort n'exprime pas un milieu intime des choses et une situation commune ; elle appartient à tout un chacun. D'un point de vue extérieur on peut dire que nous mourons tous de la même façon, et la mort trouve sa vraisemblance par accumulation de cas. Mais d'un point de vue intérieur elle n'exprime pas une situation universelle, c'est simplement l'arrêt de l'intégration dans une situation universelle, comme la vie, la nature, l'être. La mort est quelque chose de personnel, d'intime aux choses, mais elle n'a pas assez de « force ontologique » pour être un milieu intime. De la perspective de l'être dans les choses, comme ce n'est pas un milieu, il en ressort de façon comique et nullement surprenante pour Constantin Noica, qu'en fait elle *n'est pas*. Mais nous pouvons dire – en essayant de rester dans l'esprit noicien – que c'est le *sentiment de la mort* qui, avec la gravité qui le caractérise, peut projeter lui aussi une forme de néant dans le plan de la conscience et a plus de réalité que le

phénomène-même de la mort. Mais à ce propos Noica cesse d'exprimer quelque opinion que ce soit.

Deuxième partie : l'élément en tant qu'être de deuxième instance et le problème du devenir

Selon ce que nous avons déjà vu dans la première partie de cette étude, tout le modèle IDG, avec ses mécanismes de conception de l'être dans les choses, est une manière de réhabiliter l'individuel concret, de le faire sortir du cône d'ombre dans lequel l'avait placé la conception absolutiste de l'être. En d'autres termes, en parlant de l'être (G), nous y incluons aussi les choses (I) avec leurs déterminations (D), en annulant ainsi la séparation transcendant-transcendental et la dichotomie individuel-général. Pour Noica, ce n'est pas seulement une manière de réhabiliter l'individuel en lui faisant quitter la position ingrate dans laquelle l'avait rejeté la métaphysique grecque, mais aussi une manière de résoudre la dispute réalisme-nominalisme instaurée par la tradition philosophique. Mais ce n'est là que la première instance de l'être, l'être dans les choses.

Ceux qui ne perçoivent que celle-ci (tels les nominalistes) voient dans l'existence des choses une simple précarité particularisatrice, ultime, de l'être et ne comprennent rien au décès des choses, dit Noica. Car justement en périssant, celles-ci reviennent à ce « qu'elles *étaient*, à la réalité où elles ont été, au sein de laquelle elles sont devenues. Elles reviennent à leur élément » (« ce *erau*, la realitatea în care au fost, în sânul căreia au devenit. Ele se întorc la elementul lor »)³³. Cette forme de survie (un rassemblement de la réalité plus profonde de la chose, après sa disparition du plan de l'ontique, avec le fait d'être) représente la tentative d'entrer dans la deuxième instance de l'être : l'être en lui-même ou *l'élément*.

Avec la théorie de l'élément nous nous trouvons dans le plan le plus profond de l'ontologie noicienne, dans la mesure où l'être de deuxième instance se révèle être un universel concret, avec une structure et des fonctions similaires à celles des Idées de Platon. Contre Aristote et l'exclusivité du général abstrait de sa logique, Noica postule la légitimité de *deux types de généraux* : le général concret, qui est dans l'être – un élément qui copie le statut ontologique de l'Idée platonique – et le général abstrait, qui est à retrouver seulement dans la dimension spectrale

de la loi. En s'alliant la théorie platonique des Formes, tout le modèle IDG semble être construit comme une réponse donnée à la célèbre parole de Spinoza, selon laquelle « le concept de chien n'aboie pas ». En effet, si nous parlons du concept *scientifique* de chien, qui explique les manifestations de celui-ci, non seulement il n'aboie pas, mais cesse également d'être un concept philosophique. En revanche, si nous parlons de l'*Idée* d'une réalité, ou bien – dans les termes de Noica – de son *élément*, nous avons en vue un type d'universel qui prend sur lui toutes les manifestations de la réalité, en s'élevant au rang d'être. « Car les réalités habituelles ne sont pas ; tout au plus elles deviennent. Ce qui est en elles tient de l'être de deuxième instance » (« Căci realitățile obișnuite nu sunt; cel mult devin. Ceea ce este în ele ține de ființa de a doua instanță. »)³⁴ Bref, nous pouvons parler d'un terme universel présent dans les choses et non pas séparé d'elles et vidé de tout contenu, comme le conçoit la logique aristotélicienne. Nous avons à faire, par conséquent, à une reprise du problème de la séparation à un autre niveau. L'élément noicien entendu comme Idée est un universel concret, un général qui assume les qualités de l'individuel sans les séparer de lui-même. De là aussi la tentative de Noica de contrecarrer la critique aristotélicienne de la théorie des Formes : lorsqu'il veut compromettre le platonisme, dit-il, Aristote montre que celui-ci redouble le monde sensible d'Idées qui, au lieu d'expliquer le premier, ont besoin d'un troisième, pour le justifier. Pour comprendre comment est née la théorie de l'élément comme réaction à l'interprétation aristotélicienne du monde des Formes isolées topologiquement du monde sensible, nous allons jeter un bref regard rétrospectif sur la critique aristotélicienne.

I. La critique aristotélicienne de la théorie des Formes

Selon Platon, tout εἶδος et tous les εἶδη sont des entités pures et séparées du monde sensible. Mais en même temps, ils font l'objet de la participation aux choses sensibles. Cette double condition de tout ce qui est εἶδος semble menacer la cohérence-même de la doctrine platonique, en l'affectant d'une grave et implacable contradiction. Dans la *Métaphysique*, α 9, Aristote pose le problème de la participation de la manière suivante : si les Formes font l'objet de la participation aux choses sensibles, alors elles doivent partager avec les choses une forme identique et il y aura entre elles un élément « commun ». S'il y a une κοινωμία réciproque, alors les Formes fournissent aux choses leurs noms et leur

essence, mais comment pourraient-elles exister de façon *séparée* si elles sont l'essence des choses ? D'autre part, s'il n'y a pas cette *κοινωνία* réciproque entre les Formes et les choses, les choses ne peuvent pas recevoir leurs noms et leur essence, et entre les deux niveaux séparés du réel il n'y aura que ce qu'Aristote nomme une « homonymie ». C'est la raison pour laquelle Aristote soutient la séparation topologique des deux régimes.

A côté de l'argument de la séparabilité des Formes par rapport aux choses, Aristote apporte également l'argument de la substantialité, celui qui nous intéresse dans le cas présent dans la mesure où il peut rendre compte de la substantialité même qui subsiste dans la théorie noicienne de l'élément. La forme, qui est un terme universel, ne peut être substantielle ou concrète : voici l'essentiel des charges critiques d'Aristote. Dans la *Métaphysique*, les livres Z-θ énumèrent les caractéristiques de la substance. Elle est :

- 1) ce qui peut subsister en lui-même, de manière séparée et autonome ;
- 2) un individuel (τόδε τι) ;
- 3) ce qui ne dérive pas de l'agrégation de plusieurs éléments ;
- 4) ce qui est en acte, non pas en puissance.

Il résulte d'ici que la substance est incompatible avec la caractéristique de l'universalité. L'argument d'Aristote du livre Z contre la postulation d'un universel concret (en conservant la substantialité, comme les Idées de Platon et l'élément noicien) est le suivant : si la substance est l'essence (οὐσία) d'un individu, comment pourrait l'universel, qui est un terme commun à plusieurs individus, être une substance ? L'universel, dans la conception aristotélicienne, se révèle être non pas la substance de plusieurs choses, mais une *qualité* propre à plusieurs objets. Par conséquent, les Formes platoniques, si elles sont effectivement universelles, ne peuvent pas être des substances, mais seulement des qualités de la substance, des termes généraux qui s'énoncent à partir de celle-ci.

Or, quant à Platon, il avait défini les Formes comme étant des entités individuelles et des substances, mais en même temps comme ayant une fonction explicative et paradigmatique pour la réalité sensible ; ainsi elles assument un caractère d'universalité. Mais, dans la perspective aristotélicienne on peut énoncer les choses suivantes sur la Forme platonique :

1) celle-ci peut être séparée de la matière par la pensée, en vertu d'une abstraction intellectuelle ;

2) c'est une condition de détermination ontologique de la matière et elle possède une autonomie et une supériorité ontologique que la matière n'a pas ;

3) elle subsiste dans certains cas indépendamment de la matière (par exemple celui d'une substance immatérielle comme la divinité).

Dans son étude concernant les formes intelligibles,³⁵ Francesco Fronterotta essaie de formaliser le dilemme aristotélicien de la manière suivante : si nous notons « F en soi » la Forme platonique, qui est un terme universel et qui a une existence séparée de l'entité sensible « a », à laquelle elle confère l'essence notée « F-ité », alors on pose la question de savoir comment on doit comprendre la présence de « F en soi » dans la chose sensible « a », autrement dit comment nous pouvons penser ensemble « F en soi » et l'entité « a » ? Il y a deux solutions : a) « a » est une forme « f » et possède de la « F-ité » comme essence, et dans ce cas « a » est identique à « F en soi », et celui-ci reste auto-identique, mais pas forcément séparé et différent de « a » ; b) « F en soi » est présent dans la chose sensible « a », dépourvu d'auto-identité et à nouveau privé de la séparation ontologique originaire. La conclusion aristotélicienne est que, de quelque façon que l'on puisse concevoir ensemble ces deux entités, nous arrivons fatalement à nier l'identité soit de l'une, soit de l'autre, et donc à annuler leur différence ontologique. Les deux entités doivent être pensées séparément, et le caractère substantiel ne peut être attribué qu'aux individuels, en aucun cas aux universaux. C'est le point où Constantin Noica intervient en essayant de rétablir le statut substantiel de la Forme par la théorie de l'élément. Ce qu'est cet élément et comment il réussit à réunir la substantialité spécifique de l'individuel concret et la fonctionnalité spécifique de l'universel, nous allons le voir dans ce qui suit.

II. Le rétablissement du statut substantiel de la Forme

L'un des rares travaux cités par Noica comme source d'inspiration de son ontologie est le livre d'Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, publié en 1910. Cependant ce livre ne constitue pas une source allemande de son ontologie, comme on pourrait le croire, mais plutôt une situation par rapport à la philosophie traditionnelle

grecque, plus précisément une prise de position justement par rapport au problème discuté ci-dessus. De quoi est-il question ? Dans son livre, Cassirer oppose le concept moderne de fonction à celui antique de substance. Les modernes semblent être intéressés non pas par ce qu'est la chose, mais plutôt par son tissu intrinsèque, sa structure, et plusieurs domaines de la connaissance arrivent dans la modernité à mettre devant le sujet connaisseur non pas des objets concrets, mais seulement des fonctions. Les choses arrivent ainsi à disparaître pour céder la place aux relations.

Ce dilemme entre l'antique et le moderne n'est qu'une reprise de la dispute matière-forme ou substantialité-fonctionnalité que nous avons rencontrée chez Aristote, mais sa discussion en termes d'exclusivité et d'opposition n'est pas en mesure de contenter Noica. A ses yeux, il est évident que les choses disparaissent, mais en aucun cas dans quelque chose d'évanescence comme les relations, mais plutôt dans quelque chose qui présente encore de la subsistance sans perdre complètement sa fonctionnalité : l'élément. Entre le monde sensible et le monde intelligible il s'impose d'en concevoir un autre, d'intervalle, que nous omettons d'habitude dans le saut logique trop brusque que nous faisons du concret à l'abstrait, mais qui – par là justement – donne de l'être aux choses et ouvre vers un autre être que celui strictement des choses sensibles. En ce qui concerne le statut d'intervalle de ce monde d'éléments, Noica le dit explicitement : il a le statut ontologique des Idées de Platon, dans la mesure où il n'est pas isolé topologiquement du monde sensible, mais intelligiblement c'est un monde médiateur :

C'est un monde de *milieux (medii)*, dans un double sens : aussi bien parce qu'il assure la communication entre la condition des choses et une éventuelle condition ontologique supérieure, que parce qu'il offre chaque fois un milieu où les choses puissent apparaître.

(Este o lume de *medii*, într-un îndoitoit sens: atât pentru că mijloacește între condiția lucrurilor și o eventuală condiție ontologică superioară, cât și pentru că dă de fiecare dată un mediu în care să apară lucrurile.)³⁶

En tant que milieu, l'élément est *apriorique* : il existe d'abord, ensuite de lui procèdent la substance (les réalités individuelles) et la fonction (les lois abstraites). Cet apriorisme ne doit pas être pensé comme une antériorité temporelle, tout comme l'a priori kantien n'est pas à comprendre comme antérieur du point de vue temporel, mais comme fondement de

connaissance. L'apriorisme de l'élément, tout comme l'apriorisme de l'Idée platonique, qui n'est pas non plus vraiment subsistante et antérieure temporellement, doit être compris comme antérieur comme fondement de l'étant. Il y a néanmoins des exceptions, des cas où l'on peut parler d'antériorité historique de l'élément : un exemple est celui de l'ivresse bachique et du coeur dionysiaque qui ont précédé, comme élément, le héros tragique et l'auteur de héros, d'un côté, et les lois du tragique de l'autre. Lorsque nous cessons de penser l'individu ou la loi abstraite comme la réalité ontologique la plus profonde et nous mettons à leur place le milieu des éléments, une autre perspective s'ouvre sur les choses et ce n'est plus un scandale ontologique que de dire que les lois ne sont pas données, mais qu'elles naissent. Car en effet, selon Noica, la substance, qui est individuelle, et la fonction, qui est générale, trouvent leur origine dans ce général concret appelé élément. C'est une entité ni substance, ni fonction, qui donne de l'être aux choses et prend d'elles son être.

Un bon exemple d'élément est constitué par l'espèce dans la série naturelle ; il paraît que jusqu'à maintenant les biologistes n'ont pas pu confirmer réellement sa subsistance. Là-dessus, le naturaliste Buffon a pu dire au XVIII^e siècle : « Les espèces sont les seuls êtres de la nature... », tout comme Platon avait dit dans l'Antiquité des Idées qu'elles sont les seuls êtres de la réalité. Si chez les Antiques, en l'occurrence chez Aristote, l'espèce a pu être appelée « substance », plus exactement « forme substantielle », c'est-à-dire substance secondaire à laquelle il manquait seulement la matière pour donner une réalité individuelle (substance primaire), en revanche les contemporains, depuis Darwin, parlent de l'espèce comme étant dépourvue de substance proprement dite ; elle serait seulement une « variété » d'abord, qui va entrer par la suite en tant qu'espèce constituée, dans le processus de l'évolution.

Malgré tout et en dépit de son caractère fortement fonctionnel, on ne peut pas dire que l'espèce, dans le sens moderne du terme, ait perdu complètement sa substantialité :

Une forme de substantialité, ou au moins de subsistance, survit en elle, et tout ce qui est vivant s'avère être *pour* une espèce, qui, sans préexister à l'individu, – au moins dans la phase initiale – le modèle cependant, comme une réalité active du point de vue de l'organisation, ou comme on dit maintenant, comme « système de régulation », lui-même en cours de détermination par les exemplaires qu'il détermine.

(O formă de substanțialitate, sau măcar de subzistență, supraviețuiește în ea, iar tot ce viu se dovedește a fi *întru* o specie, care, fără să preexiste individului – sau cel puțin în faza de început – îl modelează totuși, ca o realitate organizator activă sau, cum se spune acum, ca un « sistem de reglare », el însuși în curs de determinare prin exemplarele pe care le determină.)³⁷

Il paraît que c'est justement une telle « espèce » moderne, substantielle et fonctionnelle à la fois que Noica a en vue lorsqu'il parle de l'être en lui-même comme élément.

D'autre part, en regardant les choses du bas vers le haut, nous constatons que toute chose prend son être sous les limitations de la temporalité, de la spatialité et du champ, et parce qu'il est apparu (*s-a întruchipat*), il a un visage, εἶδος. Dans la vision de Noica, l'idée aristotélicienne selon laquelle l'εἶδος est distinct de la matière de la chose – et celle-ci est seulement lorsque l'εἶδος donne une forme à la matière : l'in-forme – est fautive. La chose construit à elle seule sa forme, lorsqu'elle a commencé à être (*a prins ființă*) chose ; elle a une loi, une généralité sous laquelle elle se trouve et qui lui est propre. Autrement dit, la chose a une individualité qui n'est rien d'autre qu'une généralité propre, qui ne la limite pas, bien qu'elle lui trace des confins et certaines déterminations.

L'expression roumaine « être dans sa loi », dit Noica, veut dire de la chose que, étant ce qu'elle apparaît, elle est pourtant quelque chose d'autre, ou qu'elle est par quelque chose d'autre, par sa loi.

(Expresia românească « a fi în legea lui », spune Noica, vrea să spună despre lucru cum că, fiind ceea ce apare, el este totuși altceva, sau că este prin altceva, prin legea lui.)³⁸

III. L'élément comme milieu dans la pensée grecque

Nous avons vu que l'élément doit être compris comme milieu d'intervalle entre l'abstrait et le concret, réalité individuelle et instance générale. Mais pour dépasser la vision parméniennne et celle aristotélicienne sur le problème de la séparation, cet espace intermédiaire doit être défini en fonction du rapport intérieur-extérieur. C'est la raison pour laquelle Noica définit l'élément comme étant *tout milieu extérieur qui peut devenir un milieu intérieur*³⁹. Une loi sociale, une coutume

communautaire, ou un autre code du bon sens du type « il convient ou il ne convient pas », au départ exclusivement extérieure, en clôturant l'individu humain de toutes les manières, peuvent se transformer en normes intérieures et en une conscience morale, subjectivement objective. De cette manière, la loi extérieure a été internalisée et assumée comme milieu propre. Mais de ce passage de l'extérieur à l'intérieur résulte pour l'ontologie que *intérieurité et extériorité, objectivité et subjectivité, apparition et élément, ne peuvent pas être séparées*. Dans cette perspective, l'Idée platonicienne et l'esprit objectif hegelien passent constamment de l'extérieur à l'intérieur, et elles ont une consistance spéculative lorsqu'elles sont pensées de cette manière, et la chose la plus « non-philosophique » devient tout ce qui « coupe », comme le bistouri d'Aristote, « le fils du médecin », par lequel l'Idée a été séparée du réel⁴⁰.

Mais parce que la notion d'élément, qui n'est pas du tout nouvelle, avait parcouru – avant d'être reprise par Constantin Noica et réinvestie de cette nouvelle signification – dans les sciences et l'histoire de la pensée une véritable évolution personnelle, il est nécessaire de faire une nouvelle distinction : tout élément – physique ou présocratique, par exemple – n'est pas un milieu extérieur qui peut être internalisé. Les éléments physiques par exemple sont spatiaux et créent seulement des milieux purement extérieurs. De la même manière les éléments classiques d'Empédocle : la terre, l'eau, l'air, le feu. En revanche, l'eau de Thalès peut être considérée comme un élément, car elle passe dans l'intériorité de chaque chose. De même, l'air d'Anaximène et le feu d'Héraclite. Mais l'Idée de Platon a – dans les termes de Noica – une spatialité indirecte, « de voilement, souvent non-identifiée et non-reconnue » (« de învăluire, adesea neidentificată și nerecunoscută »), d'où la difficulté et l'effort de Platon de *séparer l'Idée des choses*⁴¹.

L'intuition de l'élément comme être de deuxième instance est apparue pour la première fois chez les présocratiques sous la forme du « principe » dans lequel apparaissent et disparaissent toutes choses et qui pouvait être retrouvé ou bien comme principe matériel spécifique (l'eau, l'air, feu etc.) ou générique (comme l'indéterminé d'Anaximandre), ou bien comme principe immatériel (comme le nombre de Pythagore ou le *vôûç* d'Anaxagore). C'est ainsi qu'apparaît dans l'histoire de la pensée *le devenir* : car placer au commencement des *choses*, en tant que « principes », tous ces éléments, c'est dire implicitement que leur devenir rend le monde possible ou bien que le devenir du monde est *pour eux*. Tous ces principes des présocratiques sont matériels ou bien « comme

s'ils étaient matériels », étant ainsi actifs dans les choses ; ils sortent de la condition de généraux simples, abstraits, et deviennent des déterminations qui se condensent, comme l'air d'Anaximène, dans des individuels. Dans le cas de Héraclite, par exemple, le feu, le conflit, le choc, représentent l'élément, le général concret, et le *logos* est le général. Ainsi, dans la perspective noïcienne, tous les présocratiques à l'exception de Parménide ont conçu le principe comme un élément qui opère devant les choses individuelles comme quelque chose d'ordre général, restant seulement de montrer comment se recourent les déterminations de l'individuel avec celles du général pour retrouver l'ensemble du modèle IDG.

En ce qui concerne Platon, il semble que nous pourrions avoir avec lui une première idée de la composition, du rassemblement des éléments. Car, si les Idées ne se composaient pas les unes avec les autres, et si elles restaient dans leur isolement de substantifs, on ne pourrait dire rien sur rien, dans le plan logique, ou bien on dirait tout au plus une seule chose sur une seule chose. De même, si elles ne se composaient pas, le monde serait un monde de statues, et non pas de réalités vivantes, qui se trouvent dans le devenir. Pourtant, tient à le souligner Noica, des cinq idées présentes dans le dialogue *Le Sophiste*, seul l'être peut être considéré vraiment un élément ; les autres (mouvement et repos, altérité et identité) ne sont que des entités catégorielles ou prédicatives : par leur nature de verbes, elles n'expriment rien de substantiel, et on ne peut pas parler de « l'élément du mouvement », ou de celui de « l'immobilité ». C'est aussi le cas de « la ressemblance » du dialogue *Parménide*, ou de « l'égal et l'inégal » du dialogue *Phédon* : ce ne sont pas des éléments, mais des Idées relationnelles.

Il ne peut y avoir qu'une seule conclusion : si les éléments sont de l'ordre des Idées de Platon, en revanche toute Idée platonique n'est pas élément.

Différentes par rapport aux catégories par leur prolifération et leur subsistance, différentes également par rapport aux entités et aux catégories par l'activité et la productivité, les éléments ne font pas que coexister, comme les entités, ils s'assemblent, comme le font les prédicats les plus généraux, les catégories, et bien sûr les prédicats en général. (Deosebite de categorii prin proliferare și prin subzistență, deosebite și de entități și de categorii prin activitate și productivitate, elementele nu doar coexistă, ca entitățile, ele se și înmănunchează, așa cum fac predicatetele cele mai generale, categoriile și, firește, predicatetele în genere.)⁴²

NOTES

- 1 Aristote, *Metafizica*, Cartea theta (IX), cap. 10, Bucarest, Ed. Iri, 1999 (trad. Șt. Bezdechi).
- 2 Aristote, *op. cit.*, p. 359.
- 3 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, p. 214.
- 4 Denis O'Brian, *Le non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Academia Verlag Sankt Augustin, International Plato Studies, vol. VI, 1995 ;
- 5 Traduction Diès : « Il faut dire et penser 'de' l'étant, être, car être / Est et rien n'est pas : je t'ordonne de dire cela. »
- 6 « Quant à la connaissance, l'on ne pourrait ni connaître ce qui n'est pas (parce qu'il n'est pas possible), ni l'exprimer. »
- 7 Trad cit., fragment 7 : « Jamais en effet cela ne sera dompté : des non-étants sont : mais toi détourne ta pensée de ce chemin de (...) »
- 8 Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, II^e vol: *Tratat de ontologie (Traité d'ontologie)*, Bucarest, Ed. Științifică și enciclopedică, 1981, p. 179.
- 9 C. Noica, *loc. cit.*
- 10 C. Noica, *op. cit.*, p. 188.
- 11 C. Noica, *op. cit.*, p. 187.
- 12 C. Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Bucarest, Ed. Eminescu, 1978, p. 68.
- 13 C. Noica, *op. cit.*, p. 92.
- 14 C. Noica, *Tratat... (Traité...)*, p. 268.
- 15 C. Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, Bucarest, Ed. Univers, 1978.
- 16 C. Noica, *op. cit.*, p. 47.
- 17 C. Noica, *op. cit.*, p. 50.
- 18 C. Noica, *op. cit.*, p. 108.
- 19 C. Noica, *op. cit.*, p. 121.
- 20 C. Noica, *op. cit.*, p. 137.
- 21 C. Noica, *op. cit.*, p. 30.
- 22 C. Noica, *idem.*
- 23 C. Noica, *Tratat...*, p. 310.
- 24 Platon, *Sofistul, Opere*, VI^e vol., Bucarest, Ed. Scientifique et Encyclopédique, 1989, trad. C. Noica, note 17, p. 387.
- 25 Platon, *op. cit.*, 258d-e, souligné par nous.
- 26 *A Greek-English Lexicon*, 9^e édition, Clarendon Press, Oxford, 1940.
- 27 C. Noica, *Sentimentul...*, p. 67.
- 28 C. Noica, *op. cit.*, p. 80-81.
- 29 C. Noica, *Tratat...*, p. 266.
- 30 C. Noica, *Sentimentul...*, p. 15.

- ³¹ En roumain, *ceva* (« quelque chose ») signifie littéralement « ce qui va » avec l'auxiliaire de futur.
- ³² C. Noica, *op. cit.*, p. 18.
- ³³ C. Noica, *Tratat...*, p. 327.
- ³⁴ C. Noica, *op. cit.*, p. 333.
- ³⁵ Francesco Fronterotta, « Les Formes n'existent pas de la façon dont il le dit », dans *Platon. Les formes intelligibles*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 134.
- ³⁶ C. Noica, *Tratat...*, p. 333.
- ³⁷ C. Noica, *op. cit.*, p. 334.
- ³⁸ C. Noica, *op. cit.*, p. 245.
- ³⁹ C. Noica, *op. cit.*, p. 339.
- ⁴⁰ C. Noica, *op. cit.*, p. 340.
- ⁴¹ C. Noica, *op. cit.*, p. 341.
- ⁴² C. Noica, *op. cit.*, p. 353.

BIBLIOGRAPHIE

- *** *A Greek-English Lexicon*, 9^e éd., Clarendon Press, Oxford, 1940
- ARISTOTEL, *Metafizica*, (*La Métaphysique*), trad. Șt. Bezdechi, Bucurest, Editura Iri, 1999
- FRONTEROTTA, Francesco, « Les Formes n'existent pas de la façon dont il le dit », dans *Platon. Les formes intelligibles*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993
- NOICA, Constantin, *Devenirea întru ființă* (*Le devenir pour l'être*), II^e vol. : *Tratat de ontologie*, (*Traité d'ontologie*), Bucurest, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981
- NOICA, Constantin, *Sentimentul românesc al ființei* (*Le sentiment roumain de l'être*), Bucurest, Editura Eminescu, 1978
- NOICA, Constantin, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan* (*L'esprit roumain au carrefour du temps. Six maladies de l'esprit contemporain*), Bucurest, Editura Univers, 1978
- O'BRIAN, Denis, *Le Non-Etre. Deux Etudes sur le Sophiste de Platon*, Academia Verlag Sankt Augustin, International Plato Studies, vol.VI, 1995
- PARMENIDE, « Despre natură », dans *Filosofia greacă până la Platon* (« De la nature », dans *La philosophie grecque jusqu'à Platon*), II^e vol., I^{ère} partie, Bucurest, Editura Științifică și Enciclopedică, trad. D. M. Pippidi, 1978
- PARMENIDE, « Le poème de Parménide », édition bilingue : grec/français, trad. N. L. Cordero, dans COLLOBERT, Catherine, *L'être de Parménide ou Le refus du temps*, Paris, Editions Kimé, 1993
- PLATON, « Sofistul » (*Le Sophiste*), dans *Opere*, (*Oeuvres*), VI^e vol., trad. Constantin Noica, Bucurest, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989
- PLATON, *Le Sophiste*, édition bilingue : grec/français, trad. Auguste Diès, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1994
- PRADEAU, Jean-Francois, *Platon. Les formes intelligibles*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001