

Prof. univ. dr. PETRE MAREȘ,
Prep. univ. CRISTIAN MAREȘ

CURS DE FILOSOFIE

ediția a II-o revizuita

Editura Bibtofotbccct
Târgoviște, 2003

ARGUMENTUM

Această carte, aflată la a doua ediție, se dorește a fi un îndrumar util în special pentru studenții Universității „Valahia” din Târgoviște care studiază filosofia, căci această disciplină a început să-și redobândească, în ansamblul formelor culturii, autonomia princiară pe care a avut-o cândva. Prin intermediul acestei lucrări nădăjduim să facilităm pătrunderea celor doritori pe tărâmul filosofiei pentru a-și îmbogăți viața interioară.

Putem susține că filosofia este o formă de bază a culturii, alături de celelalte forme (limbajul, mitul, arta, știința, tehnica) prezentându-se ca un domeniu al creației umane sub specia cunoașterii și a valorii, a unei concepții generale despre lume și viață și a unei luări de atitudine finalizată în proiecte și programe de cercetare, reflecție și acțiune ce devin structurale unor epoci determinante ale istoriei și civilizației. De aceea vechiul sens venit prin „filo-sofia” este asimilat în formulări exemplare: „viziune despre lume”; „concepție despre lume și viață” menită a satisface „exigențele intelectului și nevoile inimii” (Wundt); „știință critică a valorilor universale” (Windelband). Mai presus de toate, filosofia este „știința obiectivă a adevărului”, „timpul său prins în gânduri” (Hegel) și astfel rămâne oricând „concepție generală despre lume”, a unei lumi determinate (istoricește), „o virtute permanentă în sfera unei culturi complexe” (M. Florian), formă de viață și de determinare a ființării umane în orizontul valorilor perene fondate în unitatea om-natură-Dumnezeu.

Lucrarea abordează, între altele, probleme esențiale ale filosofiei, istoricitate și permanență în problematica filosofiei, locul și rolul filosofiei în sistemul științelor umane ajungând la problematica statului și dreptului în cele mai semnificative concepții.

Am zăbovit asupra unor creatori și creații remarcabile ale trecutului cu speranța că aici vom găsi poate reperele atât de utile în reconstrucția societății românești contemporane, căci formarea culturii filosofice, juridice și politice, a mentalităților și comportamentelor democratice are nevoie de astfel de abordări. A aduce în actualitate teoriile gânditorilor din trecut pentru a le permite să ia parte la dezbaterile prezente este, în mod cert, o întreprindere utilă.

Tuturor celor care într-un fel sau altul ne-au ajutat în demersul nostru le mulțumim sincer, cu prețuire și recunoștință. Conștient că o astfel de lucrare își are luminile și umbrele ei, autorul mulțumește anticipat tuturor celor care-i vor transmite opiniile și sugestiile lor.

Autorii

PARTEA ÎNTÂI

PROBLEME ALE FILOSOFIEI

Capitolul 1. Conceptul de filosofie

1. Considerații introductive

Pentru a ști ce este filosofia trebuie să analizăm condițiile venirii sale pe lume, să urmărim mișcarea prin care ea s-a constituit pe plan istoric, atunci când, în orizontul culturii grecești a deschis calea unui nou domeniu al gândirii, prin elaborarea unei forme de raționalitate și a unui tip de limbaj necunoscute până atunci, punând noi probleme și elaborând instrumentele mentale necesare soluționării acestora.

Cuvântul filosofie își face intrarea în istoria culturii umane prin grecii antici, începând din secolele VII-VI î.Hr. În istoria sa de peste două milenii, filosofia a cunoscut momente de transformări adânci, de rodnică afirmare* ca și altele de impas, de trecere într-un plan secund de preocupări, menținându-se însă permanent ca o componentă esențială a culturii.

Diversitatea creațiilor reunite sub cupola generoasă a filosofiei, precum și nevoia spirituală, firească, izvorâtă din această situație, impun ca primă operație pe aceea de a desprinde unele caracteristici care leagă manifestările filosofiei în mersul ei.

Pornim de la convingerea că ceea ce caracterizează filosofia în ansamblul formelor culturii este întrepătrunderea unei triple intenționalități și a particularităților de discurs corespunzătoare:

- o intenție cognitivă, comună cu alte forme ale creației intelectuale;
- o intenție reflexivă;
- o intenție persuasivă, de convingere și atragere la propriul punct de vedere.

Prin reflexivitate înțelegem actul reînțoarcerii spre sine prin care subiectul gânditor supune analizei, prin procedee intelectuale însoțite de responsabilitate morală, reprezentările sale, în vederea aflării temeiului a ceea ce unifică ceea ce este dispersat și divers, a ceea ce este autentic în veșnica mobilitate, sau cum este posibil ceea ce este. Funcția reflecției, alături de cea cognitivă, este de a ne învăța să gândim și să sesizăm corect. Această împletire a unor ținte și demersuri intelectuale variate în actul filosofării este aceea care lasă impresia unei mișcări a gândirii în cerc. Totodată, ea pune în evidență complexa mediere pe care o realizează filosofia în explicarea relației omului cu lumea și cu sine. Elementele acestui triplu demers specific filosofiei ni se dezvăluie și în sensurile inițiale ale termenului.

După tradiție, primul care s-ar fi numit filosof ar fi fost Pitagora. El ar fi spus, potrivit lui Diogene Laertios, că „nici un om nu este înțelept, ci doar zeul”.

Pentru greci, cuvântul filosofie însemna, în primul rând, „dragoste de înțelepciune”, o năzuință și o capacitate a omului spre perfecțiune. Filosofia va însemna nu doar faptul de a dobândi cunoștințe, de a învăța, ci și acela de a căuta și fundamenta metodic o cale ce duce spre înțelepciune. După unele fragmente rămase din filosofia lui Heraclit, iubitorul de înțelepciune caută să dezvăluie ceea ce întemeiază lucrurile în ființă sau care vor prinde ființă prin deschiderea sa spre lume și reîntoarcerea îmbogățită la sine. În filosofie totul pare a se roti în jurul ființării și ieșirii din ființă, a ceea ce este ori stă să fie. Mijloacele intelectuale pe care le angajează filosofia antrenează spiritul într-un gen de mers ascendent ce face capabilă ființa temporală a omului să participe la contemplarea cosmosului (a ordinii și legilor), să se situeze în planul unei existențe spirituale eliberate de aparențele lumii sensibile, schimbătoare.

Înțelesului înțelepciunii de cunoaștere de sine, precum și înțelesului înțelepciunii de act, de a face ce-ți revine ție, Socrate îi alătură precizarea că „înțelepciunea nu produce nimic, ea pune în ordine. Dar poți face acest lucru fără a cunoaște?”.

Căutarea metodică a ceea ce este temei al lumii, integrarea în ritmurile exterioare ființei tale sunt acte conștiente, individuale, de afirmare a puterii și demnității creatoare a individului ca individ. În orice filosofie este pus în joc spiritul cuiva, al unui individ anume, care se situează în fața lumii pentru a o explica, înțelege și reface mai bine, așa cum poate să fie, așa cum trebuie sau, așa cum e de dorit să fie.

Întemeierea rațională pe care o vizează filosofia are nevoie de „oprire” a spiritului pentru a se reîntoarce la sine și a lumii pentru ca spiritul s-o poată reorganiza, în conformitate cu ceea ce el este. Metodele căutării filosofice se desfășoară în plan cognitiv și valoric. Ele presupun o eliberare de empiric, de imediat și de util; ambele presupun un gen de „oprire”, atât a gândului, pentru a înțelege mai bine, cât și a lumii, pentru a o vedea mai adânc.

Pentru mulți oameni filosofia nu ar fi decât o opinie personală; alții o asociază cu practici sau studii oculte. Foarte mulți asociază filosofia doar cu studiile umaniste sau cu un punct de vedere întemeiat pe valori specifice care te conduc în viață. Pentru a desprinde din această diversitate de sensuri un set de caracteristici ale filosofiei trebuie să știm ce căutăm, adică trebuie să știm ce este filosofia. Platon preciza în unul din dialogurile sale (*Menon*), prin remarcă lui Socrate: „Omul nu poate să caute nici ceea ce știe, nici ceea ce nu știe. Nu poate să caute ceea ce știe fiindcă știe și nimeni n-are nevoie să caute ceea ce știe; nu poate să caute nici ceea ce nu știe, fiindcă nu știe ce anume să caute”. Pentru a ieși dintr-un asemenea paradox pornim de la ceea ce știm spre ceea ce nu știm. Astfel, pentru a afla ce este filosofia, pornim de la sensurile cotidiene.

2. Sensurile termenului filosofie

În ceea ce privește însuși *termenul de filosofie*, el a fost folosit în sensuri foarte diferite. „La origine desemna orice fel de cultură intelectuală și orice efort îndreptat spre dezvoltarea spiritului... Cât despre filosofi, în sensul restrâns al cuvântului, până la Socrate ei sunt desemnați de obicei prin cuvintele de *înțelepți*, *sofiști* apoi *fizicieni*”².

Acest termen nu se află la Homer și Hesiod; pentru prima dată îl găsim la Herodot; Cressus îi spune lui Solon: „Am auzit spunându-se că tu ai parcurs multe țări ca filosof pentru a observa”. La început desemna orice curiozitate, orice efort al spiritului pentru a se îmbogăți cu noi cunoștințe. Tucidide îl pune, ca verb (a filosofa), în gura lui Peiele, din celebrul discurs funebru al acestuia, cu înțelesul de dragoste de adevăr, arta de a spune bine și de a gândi bine, tot ceea ce îl face pe om mai uman. Pitagora i-a dat pentru prima dată un sens mai precis. Este suficient pentru gloria omului de a iubi și de a se călăuzi după înțelepciune³. Abia la Platon și Aristotel domeniul filosofiei este mai bine definit, chiar dacă oscilează încă - până azi - între înțelesul restrâns și cel larg. „În momentul în care filosofia se naște în Grecia, starea de spirit, moravurile, religia, viața privată și viața publică o fac necesară... o poezie morală și speculativă o substituie și o pregătește... O idee maestră domină eforturile gândirii elenice: ideea de ordine, de proporție, de armonie”⁴.

Putem vorbi de *un sens larg*^ difuz, al cuvântului filosofie, așa cum îl întâlnim în limbajul cotidian. În sensul comun, filosofia exprimă un mod de a gândi și de a fi, o conduită specifică caracterizată prin orizontul larg de preocupări, prin îndepărtarea de tiparele curente de gândire, prin neglijarea imediatului și utilului.

Cu același *senșdifuz*, cuvântul filosofie este utilizat pentru a desemna conținutul filosofic implicit constitutiv tuturor elementelor culturii, începând cu miturile și încheind cu știința. O filosofie implicită există, în esență, în toate angajările umane, fie teoretice, fie practice. Ea se concretizează în conținutul ideatic, semnificativ, în absența căruia nu poate fi concepută nici o atitudine umană.

*~ Termenul filosofie îl folosim și cu *un sens restrâns*, exact. Prin el desemnăm creațiile filosofilor al căror șir începe, în filosofia europeană, cu Thales din Milet. Înțelesul filosofiei de creație intelectuală a filosofilor îl deslușim parcurgând operele lor. În acest sens, filosofia nu este altceva decât istoria creațiilor filosofice, opunându-se înțelepciunii simțului comun. Acest înțeles al filosofiei se află în legătură cu ideea de școală, ca instrucție și educație. Rostul fundamental al școlii este de a transmite, lămurii și explica cunoștințele existente pentru a forma capacitatea dezvoltării lor. Sensul care s-a dat școlii, educației, a făcut ca uneori filosofia să fie concepută ca studiu al unor filiații de idei, sau ca simpla artă a comentariului. O asemenea practică filosofică sărăcește conținutul ei. Ea întreține ideea separației filosofiei de viața concretă și a funcționării ei ca refugiu în fața istoriei. Mircea Eliade (1907-1986) observa că filosofia zilelor noastre este „de-a dreptul o mitologie, adică abstractă și probată numai prin certitudini abstracte”⁵. În acest mod, filosofia este lipsită de dimensiunea specific europeană dată de Socrate, aceea de educație vie a omului în mediul și timpul său. Or, aceasta implică cunoașterea și îndurarea adevărilor altora pentru a ajunge la propriul adevăr și, simultan, o operă de justificare și de iradiere a unui stil de viață, expresie a unei practici spirituale. Prin toate acestea, filosofia nu este numai cunoaștere, ci și o angajare proprie intelectuală. Cu acest înțeles complex, filosofia se definește ca o instanță păstrătoare a valorilor umanității, producătoare de valori și de iradiere a acestora.

Ca analiză critică, ca judecătoare și justificatoare a judecății omenești asupra lumii și omului (a întregului existenței), când în cetatea construită de ea lucrurile se tulbură, filosofia aruncă punți peste abisuri, cu „șiretlicuri demne de Ulise”, pentru a salva fundamentul, principiul sau temeiul.

Definirea filosofiei, întâlnită adeseori, ca o concepție despre lume, conservă sensul formării și promovării unei practici spirituale, metodice de cunoaștere și înțelegere a lumii, o practică

care-şi asociază drumul sinuos al istoriei filosofiei. Fără acest suport al creaţiilor anterioare, o concepţie filosofică nouă nu s-ar putea justifica.

Pentru a înţelege ce este filosofia se apelează, adesea, la analiza semantică a numelui disciplinei. Între cele şase definiţii date de grecii antici filosofiei, David Armeanul analizează şi pe aceea cuprinsă după numele ei. În capitolul al VI-lea al operei sale⁶, David enumera cele şase definiţii ale filosofiei din concepţiile grecilor antici:

- după *obiect* (îndepărtat şi apropiat):

1. filosofia este cunoaştere a celor ce sunt ca fiind ceea ce sunt;

2. cunoaştere a celor divine şi omeneşti;

- după *scop* (îndepărtat şi apropiat):

3. pregătire pentru moarte;

4. asemănare cu divinitatea pe cât îi stă omului în putinţă;

- după *exceleŃa* sa:

5. artă a artelor şi ştiinţă a ştiinţelor;

- după *numele* său:

6. filosofia este dragoste de înţelepciune.

Spre deosebire de moderni, grecii nu porneau de la cuvinte spre alte cuvinte, ci de la lucruri spre numele lor, în acord cu mentalitatea că numele au o legătură cu natura lucrurilor. Această concepţie a supravieţuit timpurilor. Fustei de Coulanges consideră cuvintele depozitare ale unor idei uneori pierdute pentru cei ce le utilizează.

Potrivit mentalităţii greceşti, numele dintâi „aveau o semnificaţie ontologică, exprimau o natură, o ipostază sau, chiar o acţiune fixă”⁷. Cuvântul filosofie provine din îmbinarea a doi termeni greceşti: *philia* şi *sofia*. *Philia* înseamnă iubire, prietenie, atracţie; iar *sofia* este înţelepciune, virtute a zeilor. Ea înseamnă nu numai cunoaştere, ci şi capacitatea de a înţelege, de a distinge multe şi de a duce o viaţă nepătată. Deşi toţi ştim ce înseamnă înţelepciunea atunci când o pomenim, nu tot cu atâta uşurinţă o putem defini. Multe conotaţii ale termenului nu se lasă prinse într-un concept. De aceea nici nu vom întâlni o definiţie satisfăcătoare a înţelepciunii.

Dar sensurile ambigui, tensiunile pe care le conţine în sine termenul de filosofie sunt legate, îndeosebi, de cealaltă componentă, de *philia*. În *Interpretare la dialogul lui Platon, Lysis {Despre prietenie}*, C. Noica spune că există în acest cuvânt grec de prietenie şi în uşurinţa cu care el putea intra în compunere o putere de evocare pe care nici un termen modern nu o egalează. Astăzi încă formăm o serie de expresii ce indică „atracţia pentru”, „a fi amator”, „simpatia pentru grupuri de oameni, sistem de idei, de valori” prin prefixul sau sufixul fii (francofil, filogerman, filofilos - cel ce iubeşte prietenia, filectros - cel ce iubeşte duşmănia etc). *Philia* a sfârşit prin a indica şi „aspiraţie către desăvârşire”⁸.

Oriunde e vorba de atracţie e în joc şi ea (*phylia*), căci se întinde peste toată ordinea cosmică, nu numai cea umană. Când apar zeităţi dintr-un singur părinte, precizează C. Noica (Oceanul, Pământul, Munţii, Haosul), atunci ni se indică faptul că au apărut fără Phylotes. Phylotes e fiica Noptii. Ea are ceva întunecat, aproape deznădăjduit în ea. Celelalte fiice sunt: Foamea, înşelăciunea, Răz bunarea, Tristeţea, Cearta, Anarhia, Dezastrul, Moartea. „E destul să păstrezi ecoul acestor semnificaţii şi înrudiri ale termenului *phylia*, spre a-ţi da seama de tensiunea lăuntrică din el şi a înţelege că... el nu putea să nu evoce... o realitate ceva mai

tulburătoare decât ciceroniana amicitie⁹. *Phylia* surprinde parcă, potrivit acestor interpretări, o semnificație luminoasă și una întunecată. Sub această *îom&phylia* rămâne o valoare umană, exprimând o manifestare a unei porniri sufletești general umane, „o aspirație către împlinire”.

Ea stimulează tendința spre ceva mai bun, spre ceea ce e mai bun în tine și în celălalt. în prietenie, ca valoare umană, accentul cade pe „aspirația către un ideal”; „năzuința nedesăvârșitului către desăvârșire”. Zeii reprezintă absolutul, desăvârșirea. *Phylia* nu există decât pentru oameni, pentru că în lume nu există desăvârșire. Sufletul omenesc, care potrivit lui Socrate și Platon exprimă ființa noastră specifică, năzuiește către bine căci el nu este pe de-a-ntregul bun.

în *Lysis*, Platon caută să surprindă realul prieteniei, dincolo de manifestările accidentale, de situațiile concrete și țesătura lor. Acest real al prieteniei nu poate fi altul, potrivit lui Platon, decât acel conținut organizat de idei care susține prietenia în toate manifestările ei. Pe această cale ni se dezvăluie o altă față a prieteniei ca aspirație spre ideal, prezentă în orice formă de împlinire și deci și în relațiile cu alte realități decât oamenii. în concepția lui Platon, ascensiunea spre ideal, spre absolut, nu e un drum fără întoarcere spre concret. Prieten cu adevărat este ceea ce nu te mai trimite la altceva, ceea ce este valabil pentru sine. Valabile în sine, în ordine omenească, nepuizabile și prin aceasta apte de a pune bazele unui nou început, sunt *valorile și virtuțile* pe care le antrenează realizarea *valorilor*: *Prietenia, Frumosul, Binele, Adevărul*. Ele dau sensul uman al existenței noastre. în drumul spre aceste valori, întâlnești și substituiți, aproximații ale lor, așa încât viața e o continuă căutare a desăvârșirii. în orice situație, potrivit mentalității grecești, dar nu numai a acesteia, rămâne un dram de bine în lume. Numai astfel poate fi satisfăcut principiul care le-a călăuzit gândirea și pe care s-a clădit și știința europeană, potrivit căruia, „nimic nu se naște din nimic”. Ca ceva să se nască trebuie să existe, cel puțin ca posibilitate. în acest sens, *Binele* e permanent prezent în lume.

în concluzia comentariului său la dialogul *Lysis*, C. Noica conchide: „Lumea de față este rea; mai mult sau mai puțin rea. Mai rea nu ți-o poți închipui fără riscul de-a o descompune, desființa. *E poate cea mai rea dintre lumile posibile* - aceasta e teodiceea lui Platon. Dar are calea întoarsă spre bine¹⁰”.

Tendința general umană spre împlinire se manifestă până la un punct și fără cunoașterea esențelor, fără o conștiință filosofică. Nu putem face abstracție însă, de această tendință spre împlinire așa cum se manifestă ea în viața de toate zilele condusă de înțelepciunea comună. Conștiința comună dorește să se ridice de la cazul concret, sensibil la universal; dorește să vadă într-un exemplar singular, legea, principiul. Filosofia operează cu concepte, cu idei, iar *Phylia* platoniciană presupune știință, cunoaștere, iscusință.

în ordinea sufletului, știința, iscusința, răspunderea, mai binele este *sofia*. Termenul de *sofia*, „care la început denumea la greci orice formă de iscusință, sfârșește prin a se fixa la iscusința omenească adusă de cunoaștere. *Cunoașterea* primează, între toate iscusințele omenești”. Ea e Binele, Frumosul, Adevărul, Rațiunea, care îți dă suveranitate proprie, dar și prețuirea, prietenia altora asemenea ție. Dialogurile lui Platon ne oferă tocmai o căutare împreună a adevărului, a celor egali în știință și iscusință, a celor uniți prin idealul cunoașterii. O asemenea înțelegere a filosofiei ca îngrijire a sufletului, a ceea ce este „divin în om” pentru a se deschide cunoașterii adevărului și a-și menține permanent trează această năzuință, constituie una din lecțiile de bază pentru cultivarea conștiinței filosofice.

3. Începuturile și originile filosofiei

„Origine” înseamnă început, primă manifestare, dar și cauză, principiu fără de care realitatea respectivă nu poate fi. Transferul de la o semnificație la alta nu se face resimțit. De altfel, în limbajul curent, originile sunt un început care explică, sau prin care se ajunge la o explicație.

O distincție similară, dar mai tranșantă, între origini și începuturi o întâlnim la Karl Jaspers (1889-1986). „Începutul” este un fenomen istoric care se produce la un moment dat. „Originea” este sursa din care provine ceva. Cu alte cuvinte, „originea” filosofiei, denumește ceea ce provoacă filosofarea, sursa din care provine o filosofie Prin „origini”, orice filosofie își dobândește caracterul ei esențial¹².

Începuturile filosofiei se situează în timp în secolul al VH-lea și al VI-lea î.H. Literatura consemnează cvasispontaneitatea primelor filosofii în ambianțe spirituale diferite. Cu alte cuvinte, timpul filosofării a sosit aproape în același moment în lume: prin Thales, în Grecia; prin Uddalaka-Anini, în India; prin Lao Zi, în China.

Apariția filosofiei în cultura umanității constituie un eveniment complex ce exprimă nașterea omului ca entitate distinctă ce-și afirmă autonomia și puterea rațiunii în fața lumii. E prima replică dată creațiilor colective, anonime (cele mitice, religioase), din care se naște și în care-și menține și pentru mai târziu rădăcinile.

Câtă vreme omul trăia în mistică participare cu natura și colectivitatea socială care-l îngloba și prin apartenența la care exista, nu-și putea gândi ființa ca ceva distinct și opus restului lumii.

Mărturie a faptului că omul se gândește pe sine ca individualitate autonomă de restul lumii este și tragedia născută în același climat al Greciei antice. În acest sens, Tudor Vianu consemna: „Într-un moment, omul începe să se simtă opus și în luptă cu divinul (Prometeu), fie cu întreaga realitate resimțită ca un complex de cauze și efecte străine de voința lui (Oedip), fie ca orânduie socială ale cărei norme funcționează fără considerație pentru sensibilitatea personală (Antigona). În această clipă omul se naște în realitatea lui morală, ca un strigăt de solitudine și durere, de împotrivire și de mândrie care alcătuiesc pathosul tragic”¹³.

Filosofia nu exprimă însă, în primul rând, sfășierea lăuntrică pe care o generează conștiința solitudinii celui ce-și descoperă propria-i individualitate, ci posibilitatea depășirii acestui tragism. Filosofia propune o înălțare a punctului de vedere; găsirea unei ordini cât de cât incoruptibilă și gândirea existenței în totul ei, opusă cercetării pe fragmente. Noul tip de abordare a universului, ca întreg, este strâns legat de țintele pe care le vizează noul plan de cunoaștere. Aceasta rezultă și din cunoscutele fragmente rămase de la Heraclit din Efes privitoare la înțelesul pe care îl dădeau cei vechi înțelepciunii. „Înțelepciunea, spunea Heraclit, înseamnă un singur lucru: să ai capacitatea să înțelegi ceea ce cârmuiește toate lucrurile prin mijlocirea tuturor lucrurilor”.

Deci, filosofia presupune o cunoaștere a universului din perspectiva a ceea ce este temei de nezdruncinat. Ea caută temeiurile a ceea ce *este*, a ceea ce poate fi *cunoscut*, *valorizat* și *transformat* prin puterea rațiunii. Abordarea universului din perspectiva temeiului a toate câte sunt, definește filosofia ca activitate intelectuală orientată spre căutarea fondului real al lucrurilor

asa cum îi apare intelectului uman. Ea este o interpretare înglobantă a universului, o reflecție asupra fundamentelor sau temeiurilor existenței, a cunoașterii, valorizării și acțiunii. Exprimând o ordonare a lumii de către om, o însuflețire și o ritmare a acesteia, „filosofia e o luare de poziție raționată față de totalitatea realului. Termenul de «raționat» opune filosofia luărilor de poziții pur practice sau afective, ori credințelor acceptate pur și simplu, fără o elaborare reflexivă...”¹⁴.

Concepută ca sursă care provoacă permanent filosofarea, *originea* filosofiei apare multiplă: pentru Platon este *uimirea*; pentru Aristotel *mirarea*; pentru Descartes *îndoiala*; pentru Kant și Lucian Blaga *trezirea*. Toate aceste fenomene spun unul și același lucru: momentul în care gândul parcă se trezește izbit de altceva decât ceea ce vede, știe sau se spune în mod curent.

Analizând problema „originilor” filosofiei, K. Jaspers menționează marea diversitate a actelor ce declanșează resorturile filosofării. Între acestea el menționează și „conștientizarea situațiilor limită”, situații pe care nu le putem depăși nici transforma: moarte, boală, singurătate, teamă. Ele reprezintă ceea ce Mircea Eliade numește mister: trăirea lor de către individ ajunge pentru un timp întuneric. Știm că vom muri, dar când se concretizează în existența noastră imediată, adevărul general al morții devine mister: „un fapt real transcendent, ireversibil și inasimilabil” spre deosebire de necunoaștere sau ignoranță care pot fi curmate. „Misterul este revelația neînțelegerii; adică nemijlocita întâmpinare a realului”, spunea Mircea Eliade.

Odată cu trezirea conștiinței critice a omului, odată cu dobândirea valorii proprii în lume, apar și alte *origini* ale filosofării: „culpa”, „speranța posibilului”, „nevoia solidarității umane”, „eșecul”, „absurdul existenței”, toate legate de incertitudinea ființării noastre în lume și de nevoia de certitudine. Or, aceasta nu poate fi dobândită decât prin „orientarea noastră în lume”, prin cunoaștere și deschiderea spre lume. De aceea, valabilitatea oricărei origini a filosofiei se păstrează, consideră K. Jaspers, cu condiția realizării „comunicării între oameni”. Certitudinea ființei autentice, apropierea între oameni se dobândește numai prin comunicare. „Aceasta le cuprinde pe toate celelalte imbolduri”.¹⁵

Fiecare imbold al filosofiei face ca filosofarea să-și propună un scop omenesc și o cale pentru atingerea lui. Acest fapt conferă un adevăr propriu tuturor filosofilor și nici uneia în mod exclusiv. În oricare din manifestările filosofiei vom face un apel la cunoaștere și înțelegere metodică, cultivată, opusă manifestărilor subiectivist-anarhice. Ea este o lecție de umanitate. Numai astfel ne explicăm caracterul vibrant care străbate abstracțiile filosofice. Putem caracteriza filosofia drept o imagine totalizatoare asupra universului, reconstruit și ordonat de conștiința unei personalități a unui timp și loc, imagine ce caută să releve temeiurile, semnificațiile sau consecințele pe care le au pentru om cunoștințele sale. Ea este o formă specifică de cunoaștere, valorizare și manifestare atitudinală a omului. De aceea, ținta filosofiei este de a da vieții umane „unitate, stil și noblete”¹⁶.

Fr. Nietzsche aprecia enorm filosofia greacă, îndeosebi cea presocratică, tocmai datorită naturii sale poetice. „Gândirea filosofică însăși apare ca forma supremă a imaginației... Aceasta se referă la aripile imaginației prin care geniul filosofic se lansează dincolo de real și se stabilește în absolut. Orice sistem filosofic este o metaforă, o operă de artă, o construcție subiectivă, care subzistă doar prin frumusețea sa, chiar după ce premisele și concluziile sale devin caduce”¹⁷.

Hegel vorbește de „*apariția istorică a nevoii spirituale de a filosofa*”, atunci când spiritul unui popor se desprinde din matca naturalului, reușește „să iasă din somnolența indiferentă

a primei vieţi naturale şi să părăsească poziţia intereselor pasionale"¹⁸. Însăşi logica internă a culturii naşte această necesitate istorică ce presupune o concentrare a gândului, o tensiune dintre eu şi lume. Omul este, dar trebuie să şi ajungă să ştie că este o fiinţă reală ce aparţine lumii naturale, dar mai presus de aceasta, că este luminătorul unei lumi din infinitatea lumilor care a avut şansa să producă această trestie gânditoare. Din „clipa” în care i se trezeşte această înţelegere, el trebuie să-şi cultive, să-şi întărească singurul echipament care-l face superior celorlalte făpturi ale universului cunoscut - raţiunea liberă, spiritul cutezător. De aceea „spiritul se refugiază în încăperile gândului, clădindu-şi în faţa lumii reale o împărăţie a gândului”¹⁹.

Este ceea ce condiţiile economice precare şi despotismul politic asiatic nu au făcut cu putinţă în culturile greceşti ale Orientului Mijlociu, în care gândul filosofic nu se poate desprinde din matca mitului, a misterelor şi credinţelor populare, nu-şi poate construi o lume proprie, suficient de maturizată teoretic pentru a deveni „post de comandă” unificator al întregii culturi spirituale. Şi oricât am preţui această inestimabilă zestre spirituală a popoarelor care sunt miturile, trebuie să fim de acord cu Hegel că mitul nu poate fi o formă adecvată de exprimare a filosofiei şi că el face parte din preistoria gândului filosofic. Este adevărat că unii filosofi de mai târziu, în primul rând Platon, s-au folosit de mituri spre a-şi exprima ideile, dar sunt două situaţii diferite: mitul originar pleacă de la o idee pe care o exprimă sub o formă metaforică.

Hegel recunoaşte existenţa unei *filosofii populare*, în care include şi ceea ce am putea numi filosofia rapsodică, excelentele gânduri filosofice ale unor mistici, visători sau oameni de cultură cu o bogată experienţă de viaţă şi cugetare, precum Cicero sau Pascal.

Deci filosofia se naşte în spaţiul civilizaţiei europene odată cu grecii; la condiţiile deja amintite ale apariţiei ei, trebuie să adăugăm *liberarea gândirii*; gândirea omului încătuşat şi strivit sub povara unor despotisme atotputernice, nu-şi poate lua zborul către universal, nu poate parveni la gândirea gândului, iar fără aceasta nu există filosofie

Numai un popor care ajunge la conştiinţa libertăţii poate ajunge şi la conştiinţa nevoii de filosofie; „...apariţia filosofiei este condiţionată de conştiinţa libertăţii...” ceea ce înseamnă „că poporului la care începe filosofia, trebuie să-i stea la bază acest principiu”, iar „consecinţa practică a acestui fapt este înflorirea libertăţii reale, a libertăţii politice. Aceasta începe numai acolo unde individul... are o valoare infinită, sau acolo unde subiectul a ajuns la conştiinţa personalităţii, deci când el vrea să fie preţuit pur şi simplu pentru el însuşi... Aceasta este legătura generală care există între libertatea politică şi apariţia libertăţii gândului”²⁰.

Aşadar, filosofia ca atare începe în lumea greacă deoarece aici au loc unele mutaţii esenţiale, cum ar fi:

1. maturizarea logică şi istorică a culturii greceşti capabilă să dobândească un sentiment de *trezire din somnul mitologic* spiritului, cum se exprima Blaga, somn în care au fost cufundate mii de ani culturile babiloniană, egipteană ş.a. şi chiar cea greacă din epoca homerică;

2. deplasarea treptată a accentului de la lumea zeilor şi eroilor mitici, la natură ca sălaş al vieţuirii omului şi apoi la omul însuşi. Cultura greacă nu a fost din capul locului o cultură antropocentrică, cu o vocaţie umanistă certă, dar ea a evoluat în această direcţie, ceea ce a creat un teren fertil pentru înmugurirea şi înflorirea filosofiei ca un gând atotcuprinzător de cultură, cuprinzând deopotrivă cele trei lumi: a zeilor, a naturii şi a omului;

3. trecerea de la unitatea nemijlocită spirit-natură la voința de transcendere a spiritului, capabil să se proiecteze în general și universal. Filosoful nu-și poate găsi în realul empiric „cuibul chemării sale” (spre a-l parafraza pe Blaga), el trebuie să realizeze mental, dar plecând de la concretul-particular, universalul care este latura ascunsă a particularului, esența sa perenă, posibilitatea de a depăși finitul și de a se deschide către infinit;

4. trecerea de la despotism, care operează cu voința finită și face din frică o categorie dominantă, la libertatea voinței eliberată de finit, capabilă să-și asume aventura saltului în universalitate. Este un proces de *democratizare socială și culturală* și nu e întâmplător faptul că perioada de apogeu a democrației antice grecești coincide cu „secolul de aur” al lui Pericle, cu momentul de maximă culminație culturală și cu cel al constituirii marilor sisteme ale filosofiei grecești.

NOTE

1. Platon, *Menon*, în *Opere*, II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p.387.
2. Ed. Zeller, *Philosophie des Grecs*, I, trad. de l'allemand par Emile Boutroux, Paris, Hachette, 1882, p.1 -2.
3. Cf. Paul Janet, Gabriel Séailles, *Histoire de la Philosophie*, Paris, Librairie Delagrave, 1928, p.1-2.
4. Paul Janet, Gabriel Seailles, *op.cit.*, p.916.
5. Mircea Eliade, *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, 1991, p.13.
6. *Introducere în filozofie*, Editura Academiei, București, 1977, p. 26 și 59.
7. Anton Dumitriu, *Alêtheia, încercare asupra ideii de adevăr în Grecia Antică*, Editura Eminescu, București, 1984, p. 70.
8. C. Noica. *Lysis, Cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și lucruri*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 38.
9. C. Noica, *op. cit.*, p. 41.
10. *Ibidem*, p. 109-110.
11. *Ibidem*, p. 87.
12. K. Jaspers, *Texte filosofice*, Editura Politică, București, 1986, p. 5.
13. Tudor Vianu, *Idealul clasic al omului*, în volumul *Filosofie și poezie*, București, 1943, p. 227.
14. J. Piaget, *înțelepciunea și iluziile filozofiei*, Editura Științifică, București, 1970, p. 70.
15. K. Jaspers, *op. cit.*, p. 14.
16. Mircea Florian, *Rolul și utilitatea filosofiei*. București, 1944, p. 11.
17. Geneviève Bianquis, *Preface*, în: Friedrich Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie greque*, traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis, N.F.R., Gallimard, 1938, p. 10.
18. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, voi. I, Editura Academiei, București, 1963, p. 55.
19. *Ibidem*, p. 56.
20. *Ibidem*, p. 91.

Capitolul 2. Specificul filosofiei

Constituirea și afirmarea specificului filosofiei este un proces care nu poate fi înțeles prin situarea pe pozițiile unei filosofii sau alteia. Este nevoie de ieșirea din interioritatea unui sistem pentru a construi un răspuns cât mai cuprinzător posibil, lăsând, în același timp, răspunsul deschis.

Întreaga istorie a filosofiei constituie dovada caracterului provizoriu al răspunsului la întrebarea „ce este filosofia?”. Concepția despre ceea ce este filosofia, ce înseamnă a filozofa, a variat în funcție de aria de cultură, de epocă, nivel general de cunoaștere, de trăsăturile de personalitate și interes ale filosofului însuși.

Există mai multe straturi în creația filosofică și, în consecință, mai multe planuri care o individualizează și din perspectiva cărora poate fi identificat specificul ei. Ca orice creație intelectuală, filosofia are o modalitate proprie de organizare a discursului său, o *arhitectonică* specifică.

1. Arhitectonica filosofiei

Ca orice gen de discurs, filosofia cunoaște o organizare riguroasă a conținutului și demersului său prin utilizarea unor instrumente intelectuale tot atât de riguroase - vocabular, concepte, categorii, principii, o metodologie specifică - care urmăresc optima argumentare și demonstrație.

Caracterizând filosofia, Lucian Blaga (1895-1961) sublinia faptul că ea se manifestă în cadrul spiritualității umane într-un mod specific: implică valori, *orizonturi* care sunt ale ei; mijloace (limbaj, metode) ce-i aparțin în exclusivitate, procedee care o singularizează¹.

Care este acest orizont specific? Cum îl putem caracteriza? Pentru început vom preciza faptul că reflecția filosofică situează activitatea intelectuală într-un registru propriu de preocupări. Interesul cunoașterii filosofice privește nu atât obiectivitatea cunoștințelor, sporirea volumului de informații, cât formarea capacității omului de a folosi ceea ce știe în conformitate cu scopurile sale umane. Cunoașterea filosofică se orientează spre semnificație, spre relevanța pe care o au cunoștințele pe care le deținem pentru existența umană, pentru înțelegerea raportului cu lumea și cu propria ființă. Cunoștințele ne interesează pentru relevanță, pentru semnificația lor. Or, pentru a determina relevanța, este necesar să aflăm temeiurile unui argument. A formula o ipoteză și a găsi adevărul în filosofie înseamnă, în esență, a dezvolta cele mai bune rațiuni în vederea acceptării sau respingerii unei judecăți. Un asemenea demers angajează concomitent exersarea propriilor mijloace ale inteligenței și examinarea marilor creații filosofice axate pe problema noastră de interes. Un asemenea îndemn îl aflăm în celebrele *Reguli utile și clare* pe care trebuie să le urmeze rațiunea pentru a ajunge la adevăr, formulate de R. Descartes: „Pentru ca inteligența să devină perspicace, trebuie deprinsă să cerceteze aceleași lucruri care au fost deja aflate de alții și să parcurgă cu metodă toate meșteșugurile oamenilor, dar mai ales acelea care desfășoară o ordine sau o presupun”².

Deci, un prim element al orizontului specific al filosofiei s-ar concretiza în caracterul mediat al conținutului, al căii urmate pentru atingerea ținutelor proprii. Aceasta înseamnă că filosofia nu pornește direct de la materialul senzorial, de la observație; ea nu se subordonează unei realități anume, unei informații, situații sau teorii. Materialul ei de expresie are un caracter conceptual. Filosofia caută o ordine în ceea ce știm despre lume, caută temeiul sau, alteori, relevanța, semnificația sau autenticul din ceea ce este sau poate veni în ființă. Ea construiește o imagine posibilă a lumii în baza datelor pe care ni le furnizează inteligența despre ea.

Filosofia este o cunoaștere mediată și pentru faptul că procesul cunoașterii lumii pe care-l presupune, nu este un scop în sine, ci o cale pentru înțelegerea omului, a posibilităților sale în lume. Ea este, începând cu Socrate, o cunoaștere atașată unui scop uman. „Crezi oare, se întreba Socrate, că natura sufletului poate fi pricepută cum trebuie fără să cunoști natura întregului univers?”³.

Caracterul implicit antropocentric al reflecției filosofice face ca destinul filosofiei să fie strâns legat de interesul pe care îl manifestă pentru om, întrucât, „prin om, filosofia gândește umanul dincolo de el...”⁴.

Caracterizarea materialului de expresie al filosofiei ca unul conceptual, a rațiunii filosofice ca o rațiune categorială, ridică întrebarea „adânc filosofică și comun umană”, cum o numea C. Noica, ce înseamnă o categorie.

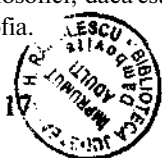
În mod obișnuit, numim categorie conceptele cele mai generale cu care operează intelectul. Dar, ce este un concept? E o noțiune cu caracter general. Noțiunea, la rândul ei, este definită drept un obiect al gândirii, al conștiinței. În cunoaștere, nu operăm cu lucruri reale, ci cu imagini spirituale ale acestora, pe care le desemnează noțiunile. Ele unifică diversul, exprimând trăsături comune, generale ale unei clase de obiecte. O teorie a noțiunilor, o clasificare a lor, o teorie ajudecăților și a regulilor lor de constituire este dată de Aristotel în *Logica* sa. Logica este instrumentul oricărei cunoașteri umane.

Categoriile filosofice apar ca centre de ordonare a lumii și de căutare a unei ordini incoruptibile. Ideile fundamentale în filosofie se constituie în jurul unor astfel „de centre de propulsare problematică”, cum le numește Lucian Blaga, centre pe care le identifică cu categoriile abstracte ale inteligenței: existență, neant, spirit, devenire, determinare etc.

Categoriile filosofice au un caracter universal. Pornind de aici s-a conchis că obiectul filosofiei este generalitatea, confundându-se **instrumentele intelectuale** angajate cu ținutele urmărite de filosofie prin conținutul său.

Categoriile filosofice nu au un conținut ontic anume, ele sunt presuposițiile (începutul, temeiul) principale ale existenței și cunoașterii, înțelegerea a ceea ce sunt categoriile filosofice apare esențială pentru a evita riscul reducerii filosofiei la cunoașterea unui număr de categorii și a relațiilor dintre ele, la o schemă abstractă. Lumea este infinită și ea trebuie observată așa **cum** este. Această observare nu poate fi făcută fără aceste instrumente care o fac inteligibilă.

Constitutivă filosofiei și filosofării este *metoda*, calea pe care o urmează. În filosofie, metoda nu se rezumă la reguli și tehnici. Ea nu este exterioară materialului filosofării. Aceasta l-a făcut pe C. Noica să considere că filosofia este rezultatul cu drum cu tot. Dacă metoda însăși nu este filosofie, ea nu se poate aplica filosofiei; dacă este filosofică, metoda nu mai poate fi neutră în raport cu ceea ce analizează filosofia.



Indiferent, însă, de specificul lor, metodele filosofice se caracterizează prin utilizarea unor mijloace raționale exprimate în termeni logici, accesibili comunicării. Modul sau calea prin care se ating finalitățile umane ale filosofiei este întotdeauna mediată prin ceea ce numim educație, cultură, creștere în luciditate. Din această perspectivă metodele filosofiei ar fi dialogul, dialectica, îndoiala, sinteza apriorică, analiza sistematică, deducerea din fapte, analiza fenomenologică, semiotică, hermeneutică etc.

În toate etapele dezvoltării sale filosofia s-a caracterizat prin deschiderea față de diverse tipuri de raționalitate umană. Prin raționalitate desemnăm angajările umane de tip cognitiv, valorizator, practic, angajări întemeiate pe cunoștințe. Deschiderea față de orice tip de raționalitate - matematică, strategică, practică, religioasă, aceea a existenței cotidiene - face ca argumentele la care recurge filosofia să fie și cele mai variate: argumente logice, teoretice, valorice, de experiență umană etc. Capacitatea filosofiei de a utiliza o gamă largă de argumente o fac aptă de a adopta genuri literare dintre cele mai diferite în exprimarea conținutului său: tratat sistematic, confesiuni, mărturisiri, eseu, poezie, teatru, roman etc.

Indiferent de modul în care este concepută filosofia de creatorul ei, în toate concepțiile filosofice vom găsi o tentativă comună: aceea de a fonda pe o cunoaștere o înțelegere a ființei noastre în raportul ei cu cosmosul, cu lumea omului, cu propria ființă, cu supranaturalul. Filosofia tinde spre identificarea unei realități prin care ființa gânditoare, omul, să reconstituie o ordine a lumii într-o imagine coerentă, semnificativă.

Analizând arhitectonica creației filosofice, Lucian Blaga socotește că orice filosofie pornește de la o teză sau un sistem de teze, de principii primare, fundamentale, care constituie „sistemul ei de referință”, „accentul transcendental”. „Orice filosofie aspiră să găsească un punct arhimedic din care să pună în mișcare lumea, adică punctul fix în jurul căruia se vor desfășura toate presupunerile, bănuielile, tatonările, convingerile, îndoielile și presimțirile gânditorului. O filosofie postulează totdeauna o certitudine, căci numai pe un asemenea temei se poate clădi. Certitudinea e ca o stea polară în jurul căreia se mișcă, ca în jurul unei osii fixe, întregul sistem de concepte și principii. Ea rămâne - neclintită, nu dispăre sub orizont, e permanent vizibilă; cap de osie a unei lumi aparente”⁵.

Certitudinea, punctul de plecare acceptat de gânditor, reprezintă postulatul fundamental al reconstrucției imaginii lumii. El este numit de către greci principiu. În construcția unui sistem filosofic principiul este hotărâtor. Singura grijă a unui gânditor este să nu-și contrazică principiul sau postulatul său fundamental.

Punctul de plecare sau fundamentul primar al unui sistem filosofic nu poate fi decât o propoziție universală, formulată cu ajutorul categoriilor.

Pornind de la postulatul fundamental se operează asupra cunoașterii existente o reîntoarcere reflexivă care permite desprinderea a ceea ce relevă sau ceea ce semnifică cunoștințele subiectului gânditor. E un examen permanent reluat și aprofundat.

De aceea filosofia poate consta nu numai în afirmații cu privire la lume, ci și în interogații, în conținuturi critice, ironice, sceptice sau chiar negative.

Pe baza ansamblului de cunoștințe pe care se edifică, din perspectiva postulatului fundamental, omul întreabă aici și acum (într-un timp și loc) despre sensul atribuit lumii, despre natura acesteia, despre rostul propriei existențe. În acest sens, filosoful este creatorul unei lumi posibile

care vizează realizarea Binelui, Adevărului, Frumosului, Fericirii, Armoniei etc. Astfel ea rămâne o expresie neistovită a puterii umane de a începe și de a spera într-un mai bine. În același timp, însă, filosofia apare, paradoxal, ca expresie a insuficienței puterii omenești de a atinge Absolutul, Adevărul, înțelepciunea. De altfel filosofia postkantiană ne-a furnizat, în primul rând, o seamă de limite ale ființei noastre: limite ale cunoașterii, ale înțelegerii, ale comunicării etc. Corelând cele două determinări ale ființei umane - măreție și limită - la fel de reale, filosofia exprimă tensiunea lăuntrică, zbaterea nesfârșită a omului, și-i propune o alternativă.

2. Structura și specificul problemei filosofice

Specificul filosofiei se întrevade mai bine în noul tip de probleme pe care le aduce. Lucian Blaga consideră că ansamblul aspectelor ce definesc conceptul de problemă pot constitui obiectul unei discipline pe care o numește, provizoriu, *Logica problemei*.

În afara unei asemenea preocupări explicite pentru conceptul de problemă în literatura filosofică, o problemă filosofică este caracterizată implicit prin: *arie, punctul de plecare, prin referent și rosturile ei*.

Prin „problemă”, L. Blaga înțelege „un ansamblu de acte spirituale” care exprimă atitudinea față de anumite date. Dar nu orice opinie, aserțiune sau interogație are demnitatea unei probleme, ci numai acelea care exprimă atitudinea față de un sistem sau conținut de date, de cunoștințe. Punerea unei probleme este punerea unei întrebări „în baza unor date obiective”. Întrebarea ce formează resortul unei probleme nu este doar o simplă expresie a unei atitudini față de anumite date, ci vine și ea cu conținutul ei intelectual. Acest conținut prefigurează răspunsul sau sugerează, cumva, răspunsul așteptat. De aceea, în punerea unei probleme, se anticipează, într-un fel sau altul, asupra răspunsului, ceea ce echivalează cu rezolvarea problemei.

O primă distincție pe care o operează L. Blaga în structura interioară a unei probleme este aceea dintre:

1. termenii în care *se pune* o problemă;
2. termenii în care *se rezolvă* o problemă.

În corpul problemei sau în termenii în care se pune o problemă sunt identificate de Blaga două componente:

1. „*aria problemei*” formată din datele obiective care prilejuiesc spiritului punerea problemei;
2. „*zarea interioară*”, conținutul intelectual cu care vine întrebarea; „zarea interioară” sau conținutul ideatic care ne conduce în procesul problematizării este cel care hotărăște, în mai mică sau în mai mare măsură, asupra soluției ce se va da problemei.

Aceste aspecte ce se articulează în orice problematizare („aria problemei” și „zarea interioară”) constituie instrumentele prin intermediul cărora este posibilă o mai clară distincție între modul filosofic și cel științific de a problematiza. Filosofia pune orice problemă într-o formă cât mai pură, nelimitată la un anumit conținut de cunoștințe sau de experiență. De aceea aria unei probleme filosofice o constituie întotdeauna totalitatea, lumea, întregul existenței. Exemplu: Ce este?, De ce este ceea ce este? *Aria problemei filosofice* cuprinde *totalitatea datelor*

obiective, iar *zarea ei interioară* este *indeterminată*. Această caracteristică a conținutului ideatic cu care vine filosoful în problematizare face ca soluția problemei să fie cât mai puțin anticipată, să aibă mai mult caracter de ipoteză veridică.

În raport cu o problemă filosofică, cea științifică are o „arie” precis circumscrisă și o „zare interioară” complex determinată. „Datele obiective” constituie pentru o problemă științifică un instrument cert, în timp ce pentru o problemă filosofică ele pot constitui un pre-text sau doar un sprijin. Problema filosofică le absoarbe în sine pentru a le depăși prin semnificația pe care o desprinde și le-o încorporează.

Întrebările prin care se pun problemele în filosofie sunt de o natură aparte. Ele sunt întrebări simple, firești sau întrebări limită. Forma lor pură, eliberată de conținuturi individuale determinate precum și cuprinderea în întrebare a subiectului gânditor permite reîntoarcerea spre întrebarea însăși ca într-o mișcare spre interior. De aceea întrebarea și menținerea ei rămâne esențială în filosofie și nu răspunsul.

Simplitatea și firescul naturii întrebărilor a fost remarcată de mulți gânditori - Platon, R. Descartes, L. Blaga. Pentru acesta din urmă a filosofa înseamnă a încerca să răspunzi cu mijloace supermature unor întrebări pe care le pun și copiii. Întrebările filosofiei, constată și M. Heidegger, sunt cu desăvârșire firești. Dificultatea răspunsului este determinată de prea marea lor simplitate. Această simplitate este prezentată într-o adevărată „armură teutonică”. Teoriile filosofice, adesea foarte complexe și cu un limbaj „ciudat”, sunt puțin probabil apte să stimuleze interesul neprofesioniștilor. Interesul poate fi stimulat în momentul în care înțelegem cum problemele filosofice se constituie ca probleme latente în și din contextele familiare existenței umane.

Orice problemă filosofică se înscrie în orizontul larg al totalității, cuprinzându-l și pe cel ce gândește. M. Heidegger vede specificul unei probleme filosofice în faptul că:

1. de fiecare dată vizează întregul însuși;
2. e pusă în așa fel încât cel ce întreabă e inclus în întrebare. Întrebăm *aici* și *acum* avându-ne pe noi înșine în vedere⁶.

Punerea întrebării în filosofie îl aduce în prim plan pe cel **ce** întreabă, **pe om, a cărui** modalitate de a fi este de căutare, de cercetare, de reflecție.

Din natura întrebărilor filosofice rezultă și particularitățile soluțiilor date. Răspunsul **dat** unei probleme filosofice este unul posibil. Nu poate fi invocată o experiență ultimă care să transforme o soluție filosofică într-un adevăr definitiv. Valabilitatea adevărilor filosofice „nu poate fi în nici un chip controlată și verificată printr-o confruntare directă cu realitățile transcendente pe care le vizează”. „Un filosof este autorul unei lumi. De aceea nici o filosofie nu este o izbândă care ar face de prisos o altă încercare”, spunea L. Blaga⁷.

Se consideră că nu există o frontieră rigidă între filosofie, știință și artă din punctul de vedere al problemelor pe care le abordează. Nimic nu ne îndreptățește să declarăm o problemă ca fiind apanajul științei sau al filosofiei. Orice problemă poate fi sau poate deveni de filosofie sau de știință. Precizarea este cu atât mai necesară cu cât în zilele noastre, prin unele viziuni filosofice, s-a constatat legitimitatea unor probleme de a fi subiecte de meditație în filosofie; de exemplu, problema sensului, a semnificației, a fericirii etc.

Axând reflecția pe căutarea sensului, pe semnificația faptelor, filosofia conjugă cunoașterea cu valorizarea. Elucidarea sensului, pornind de la o anumită cunoaștere, ține de o anumită critică

a acesteia, fără a se reduce la ea. Filosofia introduce un plus în cunoaștere, tocmai prin sugestiile și ipotezele pe care se întemeiază, cunoștințele analizate, prin convertirea în termenii înțelegerii umane a cunoștințelor și datelor pe care le încorporează în constituția sa, prin integrarea acestor cunoștințe și semnificații într-o viziune unitară, coerentă, asupra lumii.

Prin toate acestea filosofia își definește problematica în raport cu totalitatea (întregul), ce depășește datele cunoașterii, aruncând punți peste golurile existente la un moment dat în cunoașterea lumii.

Din orice unghi problematic ar porni, creația filosofică tinde spre întreg întrucât omul este implicit prezent. Filosofia se adresează omului ca om, având menirea să ne ajute să fim mai oameni decât suntem, să aspirăm spre un mai bine pe care îl putem concepe și realiza prin acțiunea sprijinită pe cunoaștere și înțelegere. Toate puterile de care avem nevoie pentru a ne ridica în umanitate le avem în noi, iar filosofia ne ajută să le cultivăm, prin exersarea lor.

NOTE

1. L. Blaga, *Despre conștiința filosofică*, în *Opere*, voi. 8, Editura Minerva, București, 1983, p. 62.
2. R. Descartes, *Discurs asupra metodei*, Editura Științifică, București, 1957, p. 46.
3. Platon, *Phaidros*, în *Opere*, voi. IV, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 478.
4. C. Noica, *Povestiri despre om*. București, 1968, p. 69.
5. L. Blaga, *op. cit.*, p. 145.
6. M. Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, p. 100-101.
7. L. Blaga, *op. cit.*, p. 73, 74.

Capitolul 3. Filosofie și știință

1. Principalele abordări ale relației filosofie-știință

Forma determinată a unei filosofii este contemporană, spune Hegel, cu o anumită formă a popoarelor: cu constituția, morala, cu viața lor socială, dexteritățile, plăcerile, cu încercările în domeniul științelor, artei, cu religiile, cu destinele lor istorice. În acest spirit atât de divers manifestat, filosofia „este floarea cea mai aleasă, este conceptul chipului întreg al spiritului... este spiritul timpului, prezent ca spirit gânditor”.

Dacă extindem filosofia asupra tuturor componentelor culturii, ea nu mai are limite, dar își are propria sa identitate. Această identitate nu se poate constitui fără să presupună știința, religia, arta, ca pe un altul al său, căci este dificil de conceput filosofia izolată de știință, artă, religie, istorie, toate comunicându-i rațiunea de a fi. Istoria relațiilor dintre ele este una a confruntărilor, dar și a înțelegerii mai adecvate a virtuților și a limitelor sale.

Aspirația permanentă a filosofiei a fost aceea de a atinge prin adevărurile sale aceeași precizie și obiectivitate ca și știința, aproape întreaga istorie a filosofiei fiind traversată de o asemenea aspirație. În același timp, însă, filosofia nu a încetat aproape niciodată să fie opusă, într-un fel sau altul, științei.

Definită în relația ei cu știința, filosofia a fost concepută, în linii generale, în următoarele modalități:

1. filosofia este *știință*;
2. filosofia este *sinteza* sau totalitatea *științelor* (R. Descartes, J. Locke, Th. Hobbes, Spinoza, Leibniz);
3. filosofia este *știința absolutului* sau *știință absolută* (G.W.F. Hegel);
4. filosofia este o *consecință a științelor* (Louis Althusser);
5. filosofia este *știință a spiritului* (Imm. Kant, Ed. Husserl);
6. filosofia este *știință a „Ființei”* (M. Heidegger).

Începând cu antichitatea timpurie și până mai târziu în epoca modernă este dificil de făcut o departajare clară între filosofie și știință.

Constituirea disciplinarității în epoca modernă este rezultatul unui proces îndelungat în care momentul grecesc, în general, cel aristotelic în special, apare ca cel mai semnificativ. În antichitate știința se conturează ca o cunoaștere specializată, fără a se rupe de cunoașterea întregului existenței, așa cum apare de altfel și în zorii modernității, în Renaștere.

Aristotel, primul teoretician al științei, a sistematizat în grupe toate cunoștințele din vremea lui, și le-a tratat pe fiecare în *parte*: *fizica*, *metafizica*, *psihologia*, *zoologia*, *etica*, *economia*, *politica*, *retorica*, *poetica*. El ne-a lăsat și una din primele sistematizări ale științelor în teoretice, practice și poetice. În afara sistemului științelor aristotelice rămâne doar *istoria*, care, ocupându-se de evenimente, de individual, este narațiune, precum și *logica*, cea care este instrumentul întregii cunoașteri. Prin realizările sale, Aristotel prefigurează complementaritatea unității cunoașterii și

diferențierii ei. Schema aristotelică grupează cunoștințele după modul în care sunt obținute și organizate; științele teoretice fără mediere sensibilă, cele epistemice, ale cunoașterii, mediate prin demonstrații. Modul sistematic al relaționării cunoștințelor este propriu filosofiei socotită ca sinonimă cu știința în ansamblul ei și nu cu o anumită știință ca o cunoaștere specializată ce viza un scop util. Autonomizarea cunoașterii științifice se realizează tacit, nu prin declarații spectaculoase de independență. Faptul ne este confirmat și prin aceea că, marii filosofi s-au aplecat și asupra unor probleme particulare, nu numai în perioada de începuturi, ci și în perioada modernă (R. Descartes, B. Pascal, Leibniz etc.), precum și în perioada contemporană.

Dezvoltarea propriu-zisă a fazei științifice din cultura umanității începe în momentul în care se disociază ceea ce este verificabil de ceea ce poate fi numai reflectat și intuit, în momentul în care cercetătorii își elaborează metode adaptate problemei, care vor fi, în același timp, metode de abordare și de verificare. Toate aceste exigențe presupun: existența unui cadru logic ce să permită formularea unor ipoteze, dar și capacitatea de experimentare a acestora și de verificare.

Jean Piaget consideră că tendința naturală a spiritului omenesc este aceea de a intui realul și de a deduce, nu aceea de a experimenta. Experimentarea, argumentează savantul și filosoful elvețian nu e o construcție liberă sau spontană a inteligenței precum deducția, ci presupune subordonarea ei unor instanțe superioare, subordonare care impune un efort mai mare și mai costisitor de adaptare.

În deducție, cu care operăm în situațiile ideale nestingherite de complexitatea realului și rezistența acestuia, operațiile cele mai elementare sunt și cele mai simple: asociere, disociere, înlănțuire de relații asimetrice, de punere în corespondență. În experimentare, datele imediate sunt de mare complexitate, astfel încât ele impun atât deținerea unui aparat deductiv, cât și o acțiune asupra realului.

Istoria științei și a transformării concepțiilor noastre despre ea nu poate fi separată de sentimentele pe care le-a trezit și alimentat - de speranțe, de entuziasm, de temeri. Plin de entuziasm pentru realizările științei, Fr. Bacon o consideră putere, căci într-adevăr ea asigură puterea omului asupra lucrurilor. Legile mecanicii ale cărei fundamente sunt puse în sec. XVI-XVII sunt eterne, menite să determine pentru totdeauna adevărul. Ele sunt independente de timp și în opoziție cu lumea omului supusă schimbării. Sentimentul de însingurare al omului în univers pare a se adânci. Fizica se separă definitiv de Metafizică, știința supremă, condiție a oricărei cunoașteri demonstrative. Ieșirea Fizicii de sub autoritatea reflecției filosofice generează una din crizele adânci din evoluția filosofiei care a condus la căutări încununate de o extraordinară creativitate filosofică. Filosofia este constrânsă de noua situație teoretică să-și definească obiectul, să refacă punțile de legătură cu noua știință.

Filosofia antică postula existența unei lumi. Căcevasă poată fi cunoscut trebuie să existe. Separarea fizicii de nucleul oricărei filosofii, de metafizică, a condus la afirmarea priorității subiectului. Prin creația carteziană se produce ceea ce s-a numit „virajul gnoseologic” în filosofie. Subiectul trebuie să preexiste obiectului, el este o condiție a oricărei cunoașteri. Afirmând preexistența subiectului, R. Descartes răstoarnă poziția naturală a spiritului omenesc marcând trecerea de la cercetarea a ceea ce este, la cum este posibil ceea ce este. Unitatea lumii nu mai este una a fundamentelor, nu mai are un caracter substanțial, ci este asigurată de unitatea **subiectului**. El este „o oglindă a naturii”. În celebrul *Discurs asupra metodei*, Descartes caută

reguli simple și clare pe care trebuie să le urmeze gândirea, indiferent de obiectul ei, pentru a ajunge la adevăr. În cele din urmă, unitatea cunoașterii de către subiect a lumii este garantată de unitatea unei metode universale. Studiul regulilor unei asemenea metode preia, în viziunea carteziană, locul pe care îl deținea în filosofia de până la el studiul principiilor și cauzelor prime a tot ce există și poate fi cunoscut, revenit metafizicii aristotelice. Filosofia își menține în viziunea carteziană vechiul înțeles, de ansamblu al științelor. În opera sa sistematică, de căpetenie, *Principia Philosophiae*, prima operă ce poate fi numită o enciclopedie a științelor, R. Descartes definește filosofia ca „însurubarea științei omenești”. Ca părți ale filosofiei el numește metafizica, fizica și științele tehnice (medicina, mecanica, etica).

Conceptia lui R. Descartes rămâne aproape neschimbată la Fr. Bacon (1561-1626), contemporanul său, la Th. Hobbes (1588-1679) și J. Locke (1632-1704). În prefața lucrării sale, *Eseu asupra intelectului omenească*, J. Locke definește filosofia ca o cunoaștere adevărată a lucrurilor. Sinonimia filosofie - știință se menține și la unii gânditori din secolul al XIX-lea. În Germania se constituie o concepție despre științificitatea filosofiei diferită de cea prezentată. Kant critică metafizica lui „ceea ce este” și-și orientează interesul asupra întrebării „cum este posibil ceea ce este”.

Punctul său de plecare îl constituie distincția dintre judecata *a priori* și *a posteriori*. Cunoașterea *a priori* este aceea pe care rațiunea o scoate din sine. Cunoștințele *a posteriori* sunt cele dobândite din experiență. Nelămurirea distincției dintre cele două tipuri de cunoștințe ar constitui, potrivit lui Kant, obstacolul care a împiedicat delimitarea filosofiei de științele experimentale. Filosofia s-ar constitui ca o expunere sistematică a tuturor cunoștințelor apriorice ale rațiunii. În locul filosofiei anterioare, Kant pune o filosofie formală. Paradoxal însă, Kant este considerat în istoria filosofiei drept părintele filosofiei speculative. Filosofia kantiană nu se realizează nici înaintea nici în prelungirea științelor, ci se exercită asupra unui domeniu diferit de cel al științelor. Concepând lumea inteligibilă ca sarcină umană, ca obiectiv autentic al omului, Kant deschide drumul spre o filosofie fundată pe ideea omului care prin structura sa spirituală și rațională comună - formele apriorice, universale ale intelectului sunt comune tuturor oamenilor - tinde să-și afirme autonomia prin acțiunea dominată de voință. Voința se conduce după reguli și norme deosebite de legile naturii. Ea domină lumea istorică.

La Hegel (1770-1831) procesul autodezvoltării conceptului se identifică cu autodevenirea lumii. Filosofia reprezintă calea spre făurirea prin sine însăși a cunoașterii absolute a lucrurilor, fără sprijinul științelor. Pentru Hegel, filosofia este știință, nu pentru că în ea ar trebui să se petreacă justificarea ultimă a științelor și a întregii cunoașteri, ci pentru că prin filosofie ar fi depășită cunoașterea finită. Filosofia este știința absolutului. După moartea lui Hegel, situația critică a filosofiei nu o determină să se reîntoarcă la concepțiile tradiționale. Începând de pe la mijlocul secolului, în condițiile în care științele ocupă aproape toate domeniile realului, filosofia începe să-și redefiniească conținutul și sarcinile. Ea nu poate să-și asigure un domeniu autonom decât orientându-se spre logică și teoria științelor.

La sfârșitul secolului al XIX-lea, „filosofia științifică” în toate orientările sale, fără excepție, are drept temă conștiința, prin a cărei teorie caută să ofere teoriei științelor un fundament.

Filosofia astfel concepută își îngustează mult preocupările, prezentându-se doar ca o teorie a unei laturi a ființei, a laturei spirituale. Această prioritate atribuită unei realități spirituale, considerată a reprezenta esența ființei nu este fără temei. *Cogito-ul* cartezian, ca argument

suprem al existenței, nu este un punct de plecare, ci rezultatul întoarcerii reflexive care conduce la concluzia, contrară credinței comune, că singur spiritul este sesizat direct din spirit și că tot restul se realizează prin intermediul său. Descartes reține acest fapt indubitabil și esențial: că orice aserțiune asupra lumii este opera gândirii. De aici și legitimitatea unei interogări asupra esenței gândirii fără de care nimic nu există pentru noi.

Concepută doar ca o teorie a cunoașterii științifice sau teorie a științei, filosofia nu contravine tendințelor tradiționale dar își îngustează mult semnificația și funcțiile.

Variantă carteziană a științificității filosofiei este reluată în secolul nostru de Edmund Husserl (1859-1938), creatorul fenomenologiei. Și el urmărește restabilirea unei filosofii ca o „știință riguroasă”, ca o disciplină absolută. Fenomenologia devine prin el o cercetare în interiorul esenței fără a avea vreo legătură cu condițiile empirice ale perceptibilității, chiar fără a privi existența. Husserl, prin fenomenologia sa, consideră că a stabilit o teorie a condițiilor ideale ale posibilității oricărei științe.

Recuperarea întregului ființei, sacrificat prin înțelegerea filosofiei ca știință a spiritului, așa cum s-a conturat, îndeosebi, în variantele ce țin de tradiția carteziană, va fi căutată prin renunțarea aflării secretului lumii exterioare și trecerea la analiza *interiorității organizatorice*. Spiritul nu mai e redus la organizarea sa logică. H. Bergson denunță lipsa de sens a unei filosofii axate pe analiza intelectuală a universului. Orientarea specifică pe care o dă el filosofiei va fi aceea de depășire a lumii, prin intuiție, pentru a pătrunde în ființa proprie a spiritului. Deci singurul mod legitim de a diferenția știința de filosofie, din această perspectivă, va consta în definirea spiritului printr-o disociere operată în interiorul realității sale, între inteligență și alte procese. Linia de separație între filosofie - știință nu mai apare între interioritatea spirituală și exterioritatea materială, ci în sânul interiorității înseși.

Întoarcerea spre subiect, „virajul gnoseologic” produs în filosofie în epoca modernă pare astăzi multora doar ca o soluție temporară care a funcționat efectiv numai până când științele umane și arta au crescut destul de mult pentru a-și revendica propriile domenii de la filosofie. Cel mai nou refugiu al filosofiei este limbajul, producându-se ceea ce este numit „virajul lingvistic” în filosofie, considerat și el a nu fi un refugiu mai sigur decât cel anterior. Creațiile filosofice ale lui Wittgenstein, Heidegger, Quine, Goodman stau la baza noii orientări în filosofie, ale cărei consecințe, mult discutate astăzi, se conturează în pozițiile reprezentanților postfilosofiei.

De la unitatea inițială dintre filosofie și știință, la ruptura dintre ele, reflectată în demersul kantian prin întemeierea unei metafizici independente de cunoașterea științifică, până la contemporaneitatea în care, prin unele orientări, știința absoarbe totul, raportul dintre filosofie și știință a îmbrăcat înțelesuri variate, cunoscând momente de conlucrare, dar și de tensiune.

2. Revoluțiile în știință și concepțiile despre lume

Legătura dintre dezvoltarea creației științifice și a celei filosofice nu este liniară, univocă. Este suficient, spre exemplu, să ne gândim la multiplele efecte în plan filosofic ale descoperirilor științifice de la sfârșitul secolului al XIX-lea și de la începutul celui de-al XX-lea. Ideea entității primare care dezleagă tainele naturii, aceea de energie, o regăsim în psihanaliza lui Freud, pentru

care psihicul este un gen de energie, dar și în orientarea cunoscută sub numele de „filosofia vieții” reprezentată, între alții, de H. Bergson (1859-1941).

Dar nu acest aspect al relației dintre filosofie și știință, detectabil în cele din urmă, este esențial, ci cel de provocare, de declanșare a unor noi căutări în elaborarea imaginii lumii de către filosofie pe care le prilejuiesc marile mutații în știință. Acest aspect este adus în atenție de Thomas S. Kuhn, îndeosebi sub aspectul mecanismelor interne ale schimbării cercetării în disciplinele științifice fundamentale². Th. Kuhn constată că, analizând evoluția progresului științei, istoricul poate fi tentat să afirme că, o dată cu schimbarea paradigmelor se, schimbă însăși lumea. Conduși de noi paradigme, oamenii de știință adoptă noi instrumente și examinează noi zone ale naturii. Situația continuității profesionale a cercetătorilor este similară unei „transplantări geografice” pe o altă planetă unde obiectele familiare sunt văzute dintr-o lumină diferită alături de altele nefamiliare. „După o revoluție științifică oamenii de știință se află în fața unei lumi diferite. Ceea ce erau rațe înaintea revoluției sunt iepuri după revoluție”³. Pentru a deveni locuitor al noii lumi, omul trebuie să-și asimileze noul comportament în a vedea lucrurile.

Experiențele dovedesc că „ceea ce vede un om depinde atât de spre-ce-privește cât și de ceea ce l-a învățat să vadă experiența vizual-conceptuală trecută”⁴. Dacă în cazul învățării unui nou comportament vizual-conceptual există autoritatea experimentatorului sau posibilitatea unor experimentări alternative, în cazul observației științifice, omul de știință nu are nici un reper dincolo de ceea ce vede cu ochii și instrumentele sale. Astfel, perioada când lumina era văzută când undă, când particulă, a fost o perioadă de criză. Ea s-a încheiat prin elaborarea mecanicii ondulatorii care stabilește că lumina este o entitate de sine stătătoare, diferită de undă și de particule.

Istoria astronomiei, chimiei, biologiei etc. oferă multe exemple de schimbări în perceperea universului induse de paradigmă: după Copernic, spre exemplu, astronomii au trăit într-o lume diferită de aceea dinaintea lui, lume care a intrat în modul nostru obișnuit de a vedea cerul. Există, într-adevăr, un sens în care putem spune, în mod legitim într-adevăr, că schimbarea paradigmei îl plasează pe savant, în lumi diferite?, se întreabă Kuhn. Răspunsul său este că, deși lumea nu se schimbă după elaborarea unei noi paradigme, totuși, omul de știință lucrează într-o lume diferită⁵.

În viziunea tradițională, schimbarea paradigmei atrage după sine doar schimbarea părerilor oamenilor de știință în probleme fundamentale. Această idee a slujit, la fel de bine, filosofiei și științei. Ea „este o parte fundamentală a unei paradigme” filosofice impuse prin Descartes și a dus la o soluție în înțelegerea mecanismului succesiunii teoriilor științifice ce nu înlătură sursa „crizelor” de interpretare. Kuhn apreciază că momentele de criză în evoluția științei nu se pot depăși în cadrul unei „științe normale”, ci doar printr-un eveniment brusc și nestructurat în genul unei „străfulgerări”, „treziri” sau „iluminări” care ridică un văl de pe ochi. Asemenea fenomene depind de experiența și de paradigma veche însă, nu sunt logic sau fragmentar legate de ele. Interpretarea, în aceste situații, nu ne spune nimic. Măsurătorile și observațiile pe care le fac cercetătorii asupra unor obiecte familiare sau altora necunoscute, nu sunt date de experiența imediată din care provin în parte, ci din noua paradigmă. Cercetătorii ce lucrează după paradigme diferite se angajează și în operații de laborator diferite. Într-o nouă paradigmă concepte, termeni, experimente, tehnici intră în noi relații unele cu altele. Spre exemplu, în elaborarea imaginii sale despre Univers, Einstein a utilizat țesătura conceptuală elaborată anterior: spațiu, timp, materie, forță ș.a.m.d. care însă a trebuit să fie redefinită și „așternută din nou peste întregul Univers”⁶.

Savantul și filosoful își pot elabora instrumentele lor teoretice într-un anumit context și sfârșesc prin a-și da seama că, obținând un nou adevăr scapă altele pentru că e imposibil să conformezi un obiect, cu atât mai mult infinitul, „nelimitatul”, unei paradigme, a căruia testare se realizează după eșecuri repetate. Dar nici o teorie, într-un moment dat, nu poate fi supusă testelor relevante, după cum nu putem exprima „adevărul” în întregul lui.

În filosofie nu dispunem de instrumente și posibilități de testare comparabile cu cele de care dispune știința. Dar și verificarea teoriilor științifice nu este o problemă simplă. Ne-o dovedește și disputa dintre Th. Kuhn și Karl Popper în această privință. Afirmând posibilitatea și necesitatea verificării unei teorii, Th. Kuhn o aseamănă cu selecția naturală: „ea alege cea mai viabilă dintre alternativele reale într-o situație particulară dată”⁷. K. Popper neagă existența oricărei proceduri de verificare. În schimb, el subliniază importanța „falsificării”, adică a testului care având un rezultat negativ implică respingerea unei teorii stabilite⁸.

Potrivit concepției lui Th. Kuhn, trecerea de la o paradigmă veche la alta nouă nu poate fi definită doar ca o schimbare de interpretare a datelor experienței sau ca o recitare a unui text survenită ca urmare a modificării ideilor, ci ca o lectură a unui alt text, sau ca un mod nou de a privi problemele domeniului de preocupări, un mod care modifică înțelesul obiectului de studiu și a modului lui de a fi. Impactul teoriilor științifice asupra concepțiilor filosofice nu poate fi gândit doar în termenii interpretării datelor științifice sau al reajustării unei ierarhii din cea veche, ci în termenii regândirii și reconstruirii imaginii unei noi lumi. În spațiul lumilor ideale, a lumii inteligibilului, filosofia și știința lucrează cu lumi posibile. Și într-un caz și în celălalt lumile create de pe poziția unor paradigme diferite sunt ireconciliabile (universul copernican și cartezian pentru lumea fizică iar cel kantian și cel al lui David Hume pentru domeniul filosofiei).

Adâncirea cunoașterii mecanismelor construcției științifice și a celei filosofice ne dezvăluie cu uimire că ceea ce le separa dincolo de limbaj, proceduri, tehnici euristice, pare a fi mai puțin adânc decât ceea ce le unește.

Ceea ce remarcă Max Plank în legătură cu evoluția științei pare a exprima un adevăr adânc și pentru filosofie: un nou adevăr științific, spunea el, nu triumfă convingându-și adversarii și luminându-i, ci mai degrabă pentru că adversarii săi până la urmă mor și se ridică o nouă generație pentru care acel adevăr apare firesc. Aceeași idee o regăsim într-o aleasă formulare a lui K. Jaspers: „Filosofia este tinerețea spirituală a umanității în durerea despărțirii”; adevărul dobândit prin propria-ți reflecție dovedindu-se a fi unul limitat, sarcina descoperirii unui nou adevăr este transmisă noilor generații.

NOTE

1. Hegel, op.c/f., p. 57.

2. Th. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 156.

3. *Ibidem*, p. 157.

4. *Ibidem*, p. 158.

5. *Ibidem*, p. 166.

6. *Ibidem*, p. 190.

7. *Ibidem*.

8. K. Popper, *Logica cercetării*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 137.

Capitolul 4. Metafizică și ontologie

1. Metafizica- nucleul filosofiei

Metafizica este domeniul reflecției filosofice în legătură cu care s-au purtat cele mai vii dispute. Pozițiile adoptate în dezbaterile privitoare la posibilitatea metafizicii și îndreptățirea ei pot fi grupate în pro-metafizice și anti-metafizice.

Cuvântul metafizică îl întâlnim cu semnificații variate. El este folosit pentru prima oară în secolul I d. Hr. ca un titlu dat de Andronicos operelor aristotelice pe care însuși Aristotel le situa după fizică. Cuvântul provine din îmbinarea a doi termeni grecești: *meta* - după; în prelungire, alături de, înainte, dincolo de etc. - și *fizică* - știința ce studia, potrivit lui Aristotel, natura lucrurilor în genere. Dintre sensurile ce i se pot atribui termenului de metafizică trebuie să excludem pe cele care-i acordă o semnificație pur spațială, pentru a le reține pe cele care redau mai adecvat intențiile aristotelice.

La Aristotel, metafizica indică un domeniu al filosofiei, dar termenul de metafizică nu a fost folosit de acesta. El numea acest domeniu al filosofiei sale teoretice „filosofie primă”. Aceasta e „știința supremă care are ca obiect primele cauze și principii”. Principiile și cauzele studiate de „filosofia primă” sunt cunoscute de la sine, se impun prin ele însele, nu au nevoie de demonstrații. Ele sunt condiția oricărei existențe și a oricărei cunoașteri demonstrative. Într-un alt context, Aristotel aprofundează definiția inițială a metafizicii, atribuindu-i acesteia ca obiect „ființa ca fiind” sau ființa întrucât este. Ființa ca fiind constituie obiectul de bază al întregii metafizici aristotelice, din care cauză aceasta poate fi denumită și ontologie. Prin termenul de *ființă* desemnăm orice lucru care este.

Răspunsul la întrebarea „ce este ființa?”, determinarea condițiilor ființei, a principiilor cunoașterii ființei, a modurilor ființei formează metafizica aristotelică. De regulă, metafizica este identificată cu ontologia, domeniu ce în filosofia tradițională a fost definit ca studiu al „ființei ca fiind”.

O primă îndepărtare de interesul pentru ființă în orizontul lui *este*, e determinată de începutul dezvoltării științelor moderne prin „virajul gnoseologic” realizat prin creația carteziană și cea kantiană. Spre deosebire de metafizica de până la el, întemeiată pe științele naturii, Kant întemeiază posibilitatea unei metafizici independente de știință.

Concepția kantiană se întemeiază pe o anumită înțelegere a cunoașterii. Aceasta începe cu simțurile, înaintează spre intelect și apoi spre rațiune. Rațiunea e instanța supremă deasupra căreia nu se mai află altă instanță. Simțurile ne furnizează experiența, un compositum în care se află și ceea ce primim din experiență și ceea ce aduce cu sine facultatea de cunoaștere. Cunoștințele empirice, cele din experiență, sunt cunoștințe *aposteriori*; cele independente de experiență și de orice impresii ale simțurilor sunt *a priori*. Acestea sunt universale și necesare, sunt produse de rațiune din ea însăși. În viziunea kantiană, rațiunea are folosire formală (logică) - categoriile ei sunt goale de orice conținut - dar are și o folosire reală, pentru

că în ea își au originea anumite categorii și principii pe care nu le ia nici din experiență, nici din intelect. *Rațiunea* este facultate a principiilor, în timp ce *intelectul* este facultate a regulilor sau facultatea de a deduce mijlocit.¹

Filosofia ca „legislație a rațiunii omenești” - ca o cunoaștere prin sistemul categoriilor pure-are două obiecte: natura și libertatea; legea naturii și legea morală. La început în două sisteme diferite, apoi în unul singur. Filosofia naturii se raportează la tot ce este; filosofia moravurilor la lumea posibilului, la ceea ce trebuie să fie.²

Metafizica este definită de Imm. Kant drept „cunoașterea filosofică din rațiune pură în înlănțuire sistematică”³. Această cunoaștere cuprinde: folosirea sistematică a rațiunii pure și folosirea ei practică. Domeniului științei îi atribuie cunoașterea rațională din principii empirice.

Distincțiile operate de Kant între facultățile cognitive - experiență, intelect, rațiune - și separația dintre rațiunea pură și rațiunea practică, ca rațiune a lumii posibile prin libertate, stau la baza separării domeniilor științei și al metafizicii. Metafizica devine posibilă fără suportul științelor și chiar în afara acestora, ca demers independent. În această independență a ei, totuși, metafizica kantiană apare ca „desăvârșirea oricărei culturi a rațiunii omenești”⁴.

Subiectul cunoașterii și cel moral considerat în filosofia postkantiană pur, transparent este abandonat. Subiectul e considerat „încorporat și practic angajat în lume”, iar produsele gândirii noastre poartă „trăsăturile inevitabile ale scopurilor, proiectelor, pasiunilor și intereselor noastre”. Subiectul cunoașterii aparține chiar lumii pe care dorește să o interpreteze, așa cum va sublinia Heidegger. Condiția unei interpretări dezinteresate asupra lumii este ca noi să fim deja angajați în ea. Genul de reprezentări pe care ni-l formăm va depinde de genul raporturilor pe care le avem cu lumea. De aceea, Heidegger, reluând metafora carteziană a metafizicii ca rădăcină a arborelui cunoașterii, consideră că prezintă interes, nu rădăcina, ci solul în care este înfiptă; a căuta esența Ființei înseamnă a căuta solul în care aceasta își are rădăcinile, înseamnă a cerceta gândirea Ființei.

Metafizica, spune Heidegger, este modalitatea de a întreba trecând dincolo de ființare, în așa fel încât ființarea să poată fi redobândită, ca atare și în întregul ei, pentru înțelegere. Filosofia în întregul ei este punerea în mișcare a metafizicii. Abia astfel filosofia ajunge la sine însăși și la sarcinile ei explicate.⁵

Lucian Blaga apreciază *metafizica* drept acea parte a filosofiei care „dă transparentă figurii și articulației grave a existenței”⁶. Metafizica exprimă finalitatea filosofiei. Atât din perspectiva heideggeriană cât și din aceea a lui L. Blaga, nici o disciplină nu are gravitatea metafizicii. Ea ține de însăși natura ființei noastre. Deci, nu ne apropiem de metafizică venind din afara ei, nici nu ne transpunem pur și simplu în ea, ci ne este constitutivă, exprimând nevoia și puțința depășirii limitelor ființei noastre. În măsura în care omul există, el nu poate evita problema raporturilor sale cu lumea, problema cea mai importantă a ființei noastre ca ființe conștiente. Indiferent de admiterea sau nu a posibilității metafizicii, contemporaneitatea acceptă ideea că orice obiect de cunoaștere este întotdeauna deja predeterminat, situat într-o schemă, parte a lumii. O condiție a înțelegerii este o viziune de ansamblu, chiar nedeterminată asupra întregului. În absența acestuia subiectul se fragmentează, cunoașterea își pierde sensul. Există, totuși, ceva acceptat fără demonstrații, un orizont nedeterminat, prealabil pentru reflecție nu numai în filosofie - *Ființa, Cogito-ul, a priori, transcendentalul. Cuprinzătorul* etc. - ci și în științe.

Din cele prezentate până aici despre metafizică rezultă unele elemente comune: problematica ei depășește pe aceea care privește existența noastră determinată spațio-temporal, iar adevărurile ei nu sunt valabile în cadrul concretului psihologic și istoric, nefiind subordonate unei forme de existență, unei situații sau teorii anume. *Metafizica* este un recurs la extraordinar, spune Nae Ionescu. Ea nu pornește de la cazuri speciale, pe care, comparându-le, să poată ajunge la o concluzie generală. Metafizica își propune „surprinderea secretului existenței înseși”, ceea ce înseamnă depășirea categoriilor de timp și spațiu, deoarece aceste categorii înseamnă tocmai trecerea în concret a unui eveniment. Ea este „un fel de pândire a momentului în care aceea realitate sensibilă ia naștere și de încercare de surprindere a resortului însuși, în virtutea căruia această realitate concretă se naște...”⁷. *Metafizica* tratează realitatea din punctul de vedere al eternității, a ceea ce este permanent, fără început și fără sfârșit, în încercarea de a da unitate, coerență, multiplului și diversului. În acest sens trebuie să înțelegem ideea că metafizica este cunoașterea absolutului.

Urmărind o asemenea țință, metafizica are de rezolvat două mari probleme:

1. Ce este această realitate absolută, originară ce constituie temeiul a toate câte sunt? sau, începând de la Kant, cum este posibilă cunoașterea a ceea ce este.
2. A doua problemă a metafizicii este aceea a posibilității cunoașterii metafizice. Aceasta, în mod tradițional, a fost considerată ca nefăcând parte din cadrul metafizicii propriu-zise. Ea a fost dezvoltată în propedeutica metafizicii sau în teoria cunoașterii înțeleasă ca o examinare critică a mijloacelor noastre de cunoaștere, așa cum a fost concepută de Kant.

Momentul în care metafizica se orientează spre analiza critică a posibilităților de cunoaștere a omului este legat de apariția îndoielii cu privire la pretenția științei de a asimila realitatea în întregul ei. Stabilirea unor cadre precise de efectuare a demersului științific pe care știința nu le poate depăși, a dus la „posibilitatea de a strecura metafizica, foarte timid, în forma teoriei cunoștinței”⁸. Nae Ionescu consideră o asemenea atitudine ca pseudo-metafizică, coincidând cu momentul în care în filosofie s-a lucrat mai mult pe cărți decât pe realitate. Din punctul de vedere dezvoltat de Nae Ionescu, cercetarea critică a cunoașterii înseamnă cercetarea problemei posibilității metafizicii care *este cu totul* altceva decât metafizica. Într-adevăr, teoria cunoașterii (pe care nu o abordăm în mod distinct, separat de problemele concrete ale filosofiei pe care le analizăm), poate fi tratată în funcție de țelul pe care ți-l propui: pentru a înțelege ce este știința, pentru a ajunge la religie sau pentru a ajunge la filosofie. Cunoașterea filosofică nu poate fi separată de filosofia însăși.

În genere, în gândirea filosofică, *metafizica* s-a încetățenit pentru a desemna cercetarea „ființei ca fiind”. Studiul ființei, esenței sau temeiului lumii fizice, morale, spirituale, valorice și a modurilor ființei formează domeniul pe care contemporaneitatea îl denumește *ontologie*.

În istoria filosofiei sunt cunoscute mari creații filosofico-ontologice ca cele ale lui Platon, Aristotel, Toma d'Aquino, Leibniz, Hegel etc.

Un domeniu al metafizicii, dificil de separat de ontologie, este cel al cosmologiei. Problema centrală care formează obiectul ei de preocupări este aceea a ordinii sau dezordinii din Univers, a alcătuirii, întocmirii lui, a raportului dintre diferitele lui părți. În tratarea acestor probleme categoriile centrale sunt cele ale cauzalității și legității, ale spațiului și timpului, ale raportului dintre finit și infinit.

Demersul metafizic este unul pregătitor, de acceptare a unui orizont. Această acceptare prealabilă se consolidează prin conceptualizarea a ceea ce *este* și a *ceea ce poate fi cunoscut*, sau a lui „cum este posibil?”.

Literal, cuvântul ontologie este format din „tò 6n”, considerat intraductibil și aproximat prin cuvântul *Ființă* și *logos* ce înseamnă *limbă-discurs* scris sau vorbit – și *rațiune*.

M. Heidegger propune și operează o distincție între un demers ontic general-pre-ontologic și un demers ontologic, cel al *logos-uhii* lui *on*, al proiectării Ființei în concept adică, al înțelegerii Ființei însăși și care s-a format ea însăși. Proiectată în concept sau conceptualizată, „ființa” este, într-un fel, dezvăluită în însuși secretul autoconstituirii ei.

Determinarea prealabilă, premergătoare, simpla înțelegere a „ființei” se consolidează prin conceptualizarea ei. Conceptele ontologice – ființă, neființă, cantitate, calitate, relație, devenire etc. – exprimă constante absolute în ordinea lui *este*. Constantele ontice sunt atât ale „ființei reale”, cât și ale „ființei posibile”.

Prin demersul ei pentru a afla „ce este *este* ?”, „ce este *a fi* ?”, ontologia ne furnizează cadrul de susținere a toate câte sunt, cadru concretizat în sistemul categoriilor, cum sunt cele aristotelice, kantiene sau hegeliene etc.

Modalitățile de construcție ontologică în filosofie s-au modificat în epoca modernă și contemporană, îndeosebi prin virajul produs de la interesul pentru „ce este?” la „cum e posibil ceea ce este?”. Anticii și medievalii au dat prioritate lui *este* fundamentând ontologii de tip „substanțialist”, ale substratului; ei căutau „comunul tuturor lucrurilor”, temeiurile lor. Cunoașterea aparține „ființei”; ca ceva să poată fi cunoscut trebuie să fie. De la această înțelegere a ontologiei, pentru care categoriile sunt încărcate cu „ființă” (substanță), se trece la căutarea posibilității existenței a ceea ce este, prin analiza condițiilor și a limitelor cunoașterii umane. Prioritar devine subiectul, întrucât prin structurile acestuia avem acces la cunoașterea universului în care trăim. Dacă prin ontologiile substanțialiste ajungem la formarea unei imagini asupra lumii, prin analiza posibilităților cunoașterii aflăm niște limite.

O schimbare în modul de fundamentare a demersurilor ontologice survine în legătură cu dezvoltarea puternică a cunoașterii științifice. Apar ontologii de tip informațional întemeiate pe teoria sistemelor, pe aceea a informației. Aceasta a condus inevitabil la ideea opoziției ontologiei și metafizicii. Se consideră că ontologia se întemeiază pe o metodologie de tip științific, în timp ce metafizica utilizează metode improvizate, folosește un limbaj simbolic dominat de subiectivitate. Drept urmare, *ontologia* ar fi explicativă, asemenea științei. Ea ar exprima analitic cauzele existenței obiectelor, determinările lor, ar viza o cunoaștere de adâncime a lumii. În opoziție cu ea, *metafizica* ar conduce mai mult la o cunoaștere a cărei extensiune este doar orizontală, iar demonstrațiile ei ar avea un caracter metaforic, poetic.

Printr-o tentativă de „reabilitare științifică” a ontologiei, aceasta este separată arbitrar de aspectul speculativ al metafizicii, prezent, într-un fel sau altul, în întreg corpul filosofiei.

2. Natura și importanța principiului în filosofie

În cadrul unei creații ontologice, principiul este esențial. O constantă a interesului filosofilor a fost aceea de a afla „principiul” lumii ca apoi acesta să cedeze locul aflării condițiilor cunoașterii,

pentru ca mai recent să fie căutate condițiile intenționalității și cele ale înțelegerii.

O dată cu aflarea „principiului” au fost cercetate și *condițiile* sale. Primul filosof care a definit condițiile principiului a fost Parmenide (sec. VI î.Hr.). Condițiile pe care trebuie să le îndeplinească principiul sunt:

1. *originalitatea* - să producă fără să fie produs;
2. *simplitatea* - opusă complexului, amestecatului;
3. să fie *absolut* - fără legături și raportare;
4. să fie *etern* - în afara spațiului și timpului;
5. să fie *universal*- pretutindeni și întotdeauna.

În sistemele filosofice tradiționale au fost considerate principii: apa, aerul, focul, pământul, suflul, atomii, monada, ideea, senzația, voința etc. Aceste entități considerate principii, temeiuri sau fundamente, nu pot fi concepute ca ceva material sau spiritual, întrucât nu ar mai fi principii. Anton Dumitriu subliniază că ideea de principiu nu trebuie legată de existență și cu atât mai puțin de formele ei, întrucât „principiul” este în afara oricărei legături și determinări, își este suficient sieși.

Cercetarea condițiilor cunoașterii în filosofia modernă, a condițiilor intenționalității sau ale înțelegerii în filosofia contemporană, exprimă cerința filosofică tradițională a principiului, bineînțeles, într-o formă diferită. Toate momentele exprimă caracterul filosofiei de cunoaștere întemeietoare, conducând la o mai adâncă și tot mai adecvată autoînțelegere a propriei noastre ființe, autoînțelegere cu largi deschideri și implicații cu viața moral-practică.

Aristotel constata că predecesorii săi au avut atitudini diferite față de ideea principiului. Unii, menționa Aristotel, au negat existența principiului. Prin urmare, demonstrația este imposibilă. Este un regres spre infinit. Pe asemenea poziții s-au situat Pitagora, Epicur, în genere toți empiriștii. Alții au acceptat existența principiilor, întrucât pentru principii nu există demonstrații. O asemenea poziție este caracteristică scepticilor ș.a. Immanuel Kant considera că principiul este gândit dar nu există. El ar avea doar o existență formală, logică.

Principiul, în universalitatea lui, este deopotrivă întemeietor în ordinea existenței lucrurilor și a cunoașterii de către om a acestora. Așa fiind, în determinare strict ontologică el apare (sau este numit) *ca. ființă întrucât este ființă* sau, mai pe scurt, *ființa ca ființă*.

Aristotel afirma existența principiului și inteligibilitatea lui. Argumentul său era că nu orice cunoaștere este o demonstrație. Cunoașterea principiilor este independentă de demonstrație. Punctul de vedere aristotelic privitor la principiu și inteligibilitatea lui a fost susținut anterior de Platon.

Ideea antică a principiilor a fost preluată de filosofia medievală și de cea modernă. Aceasta din urmă, însă, trădează sensurile inițiale ale principiului. Sunt luate drept principii propoziții convenționale, pragmatice iar, uneori, chiar propoziții arbitrare. Această libertate nelimitată, anarhică în stabilirea principiilor ar sta la baza incertitudinii intelectuale modeme.⁹

Potrivit lui Aristotel nu există o știință a principiilor. Ele sunt anterioare oricărei cunoașteri, făcând-o pe aceasta posibilă. Înainte de toate trebuie cunoscute principiile și cauzele prime. Ele exprimă un început, un punct de plecare sau ceea ce este acceptat prin evidență.

Grecii considerau că în orice problemă de existență și de cunoaștere există un început. Orice termen îl caracterizăm prin intermediul altuia; orice idee o explicăm cu alta anterioară

acceptată în prealabil. Dacă astfel stau lucrurile există pericolul regresului la infinit. Nu putem atinge niciodată o cotă zero. De aici necesitatea logică cerută de mintea omenească de a avea un început, de a te opri undeva. Aristotel spunea că trebuie să te oprești *undeva*.

Nevoia unui început de neevitat de către om primește o fundamentare dintr-o perspectivă istorică, prin teoria „eroului fondator”, în concepția istorică a lui Nicolae Iorga. Aceasta îi apare ca una din ideile de sinteză ce conferă unitate și coerență spațiului istoric și de cultură european. De altfel, prin unii din reprezentanții științei contemporane este afirmată ideea principiului și a necesității lui și pentru domeniul cunoașterii sistematice, exacte. Spre exemplu, Illya Prigogine atrage atenția asupra acestor „concepte primare”, de care vorbește N. Bohr, fără a căror acceptare este imposibilă constituirea vreunei teorii, pentru fizică, biologie spre exemplu.¹⁰

În toate timpurile și în toate colțurile lumii, toți cei care au gândit au pornit de la ceva admis fără demonstrații.

Nevoia de principii exprimă, cu alte cuvinte, nevoia de început a omului ce nu poate fi depășită în universul spațio-temporal în care ființăm. *Cum cunoaștem principiile?* Facultatea de a cunoaște principiile este *inteligenta*, intelectul (numit de greci *nous-ul*), spre deosebire de *rațiune*, ce este *logos universal*. Prin intelect luăm contact cu realitatea și principiile ei. Primul care formulează această idee după constatările lui Aristotel, este Anaxagoras (sec. V î.Hr.); „*nous-ul* este izvorul a tot ceea ce e frumos și orânduit”. Thales ar fi spus că *Zeul* e inteligența lumii, iar *Apa* e principiul. *Zeul* (inteligența lumii) plămădește totul în *Apă*.

Adevărul, spunea Aristotel, nu poate fi cunoscut decât pe două căi: intelectul activ și știința. Știința fiind demonstrativă, pentru a fi posibilă și valabilă trebuie să aibă în ea principii pe care le cunoaștem prin intelect.

Examinând problema principiului, Aristotel a găsit șase înțelesuri ale acestuia:

1. Principiul este punctul de la care începe mișcarea.
2. Punctul de la care un lucru pornind e săvârșit cât mai potrivit scopului său. De exemplu, învățătura începe de acolo de unde un lucru se poate înțelege mai bine.
3. Principiul este cea primă parte inherentă din care ia naștere un lucru.
4. Principiul este ceea ce joacă primul rol în nașterea unui lucru, fără să facă parte din lucrul însuși.
5. Intenția potrivit cu care se produce o mișcare sau schimbare. Astfel artele sunt principiile lucrurilor artificiale, create de om.
6. Acel ceva ce dă puțină cunoașterii unui lucru, cum este cazul cu premisele demonstrațiilor.

Rezumând cele șase înțelesuri ale principiului, Aristotel arată că „trăsătura comună a tuturor acestor principii este că ele constituie *deplecare* datorită căruia un lucru este, *ia naștere sau este cunoscut*”¹¹.

Au calitate de principii; natura, elementele, cugetarea, substanța, scopul - căci pentru multe lucruri principiul cunoașterii și al mișcării este Binele și Frumosul.

Principiul este, deci, *primul* de la care pornim din punctul de vedere al lui: „*ia naștere*” (sau, din punctul de plecare al realității de fapt al lucrului); din punctul de vedere al lui *este* (primul din punctul de vedere al naturii, al firii lucrului); primul de la care pornind ceva este *cunoscut*, deci, primul din punctul de vedere *al adevărului*.

Pe lângă aceste trei aspecte ale începuturilor reunite de înțelesul principiului, Aristotel surprinde și *principiul schimbării, al originilor sau cauzelor schimbării*, prin care un mod de existență se substituie altuia. Principiile privite din punctul de vedere al originii sau substratului schimbării sunt cauze prime. În capitolul VI al *Metafizicii*, Aristotel prezintă *patru cauze* (principii din punct de vedere al originii). Aceste cauze sunt: *materia, forma, agentul* (cauza eficientă) și *scopul* (cauza finală). Cele patru cauze, în cele din urmă sunt reduse de două: *materia și forma*. Materia este substratul, potența. Forma este cea care dă suflet, viață, funcția și determinarea ca atare a lucrului. Materia fără formă este potențialitate pură. *Forma fără materie este act pur*. Luate separat sunt în afara determinărilor existențiale. Această stare de nedeterminare, ceea ce există „în sine” este privită de greci ca stare divină (absolută) în afara timpului și spațiului.

Forma și materia, care determină toate cele existente, nu sunt determinate de nimic, „sunt absolute”.

Incorporarea formei în materie este actul (energia), prin care iau naștere *individuații* (lucruri, clase, genuri), purtătoare *de forme* și de *esențe* (eidé), singurele ce au o semnificație. *Devenirea este o mișcare și o ierarhie de forme*. De aceea și ființa se spune în mai multe forme.

NOTE

1. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, p. 283.
2. *Ibidem*, p. 623.
3. *Ibidem*, p. 624.
4. *Ibidem*, p. 629.
5. M. Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, p. 47, 51.
6. L. Blaga, *Despre conștiința filosofică*, Opere, voi. 8, Editura Minerva, București, 1984, p. 80.
7. Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 54, 55.
8. *Ibidem*, p. 193.
9. Anton Dumitru, *Homo universalis*, Editura Humanitas, București, 1990, p. 72.
10. Illy Prigogine, *Existență și devenire*, Editura Științifică, București, 1992, p. 13.
11. Aristotel, *Metafizica*, 1996, p. 166.

PARTEA A DOUA

ISTORICITATE ȘI PERMANENȚĂ ÎN PROBLEMATICA FILOSOFIEI

Civilizația greacă și particularitățile ei

Geniul grec nu s-a ivit și nu și-a dobândit strălucita sa individualitate pe un loc gol și fără legătură cu lumea orientală sau cu cea mediteraneeană. În acest sens apreciem că punctele de contact sunt mai numeroase și productive la începutul și la sfârșitul civilizației mitologice și în epoca elenistică. Între ele se situează vârsta clasică a spiritului grec, de maximă adâncire în sine și de optimă creativitate spirituală.

Dacă socotim filosofia conștiința de sine a unei culturi, atunci cultura greacă este prima din spațiul civilizației europene care ajunge la o astfel de conștiință. Prin realizările ei de referință pentru întreaga istorie europeană, civilizația greacă a prilejuit reflecției sub genericul „miracolul grec”. Dincolo de unele exagerări (inerente atunci când un fenomen cultural întrunește admirația aproape unanimă), creațiile majore din Grecia veche (îndeosebi filosofia, literatura și arta) rămân mărturia de necontestat a unui moment istoric hotărâtor din trecutul afirmării puterii și măreției spiritului.

Relevarea fondului și a complexității acestui fenomen ne-o oferă câteva din textele hegeliene: „Când este vorba de Grecia, oamenii cultivați din Europa, și cu deosebire noi germanii, ne simțim în largul nostru. Europeanii și-au primit religia, ceea ce este transcendent, ceea ce este mai îndepărtat, din Orient, dintr-o țară care se găsește la un pas mai departe de Grecia, și anume din Siria. Dar ceea ce este aici, ceea ce este prezent, știința și arta, ceea ce satisface viața noastră spirituală, ce o face demnă și plăcută știm că a pornit, direct sau indirect, din Grecia; indirect, prin intermediul romanilor”¹.

„În primul rând, trebuie să notăm că pentru filosofare este nevoie de un anumit grad de cultură spirituală a unui popor”².

Puțini autori socotesc că filosofia este de origine orientală. John Burnet le contestă orientalilor (cu excepția indienilor) o filosofie. Charles Werner consideră că grecii n-au primit de la orientali o adevărată filosofie, dar au primit un bogat fond de cunoaștere și experiență acumulat îndelung, încercări de explicare a universului. Filosofia greacă s-a născut în contact cu Orientul în coloniile ioniene, dar prin funcționalitatea unui element nou, esențial și creator - *spiritul* - gândirea liberă, conștiința autonomiei sale. „Prima uniune a gemului grec și a gemului oriental este reprezentată îndeosebi de marele nume al lui Pythagora...”³.

Teza orientalistă care-i subordonează pe toți marii presocratici **unor man** culturi orientale este respinsă cu argumente raționale și de Eduard Zeller. În monumentală sa lucrare despre filosofia grecilor, unul dintre aceste argumente vizează *caracterul teologic* al speculației orientale, cu totul absent în filosofia greacă.

Sursele filosofiei grecești se află în primul rând în geniul acestui popor, starea sa de civilizație, libertatea și religia sa – aceasta din urmă separată și totuși înrudită cu filosofia. În Grecia, „civilizația a fost fructul libertății”⁴, iar înflorirea rapidă a coloniilor a contribuit la progresul filosofiei grecești (aproape toți marii filosofi care l-au precedat pe Socrate proveneau din colonii – Ionia, Tracia, Italia, Sicilia).

Mai mult, continuă Hegel, „știința superioară mai liberă (știința filosofică), precum și arta noastră liberă, gustul pentru acestea și dragostea față de ele, noi știm că își au rădăcinile în viața elenă și știm că de aici și-au scos spiritul lor. Dacă ne-ar fi îngăduit să avem o dorință fierbinte, ar fi dorul de o astfel de țară, nostalgia unor astfel de stări”⁵. Și aceasta dintr-o motivație de fond, căci „ceea ce face să ne simțim la noi acasă când e vorba de greci este faptul că ei și-au făcut din lumea lor o patrie proprie. Ne leagă de ei spiritul comun al autohtonității... Fără îndoială, începuturile substanțiale ale religiei, ale culturii și ale orânduirii lor sociale, ei le-au primit mai mult sau mai puțin din Asia, Siria și Egipt. Dar ceea ce era străin în aceste origini, ei l-au șters, l-au transformat, l-au prelucrat, l-au transpus, au făcut din el altceva încât ceea ce prețuim, cunoaștem și iubim în el este, în mod esențial al lor, al grecilor”⁶.

Grecii au dat o formă cu totul nouă fondului străin, elementele primite servindu-le „numai ca material, ca impuls”. Căci „în cuprinsul acestui fel al lor de a proceda, ei s-au știut pe ei înșiși liberi și s-au comportat ca atare. Forma pe care au dat-o fondului străin este constituită din acest suflu spiritual aparte, spirit al libertății și al frumuseții, care poate fi considerat, pe de o parte, ca formă dar care, pe de altă parte, este tocmai ceea ce în realitate este substanțialul superior”⁷.

Hegel precizează apoi că grecii și-au creat în felul acesta „substanțialul culturii lor (și, oarecum nerecunoscători, uitând izvoarele străine...)”, au făcut „din existența lor ceva ce le este propriu, ce ține de patria lor”; „ei au și cinstit această renaștere spirituală a lor; renaștere care este propriu-zis nașterea lor”⁸.

Ei, continuă Hegel, „cunosc cauza și originea ca fiind cauză și origine, dar cauză și origine autohtone. Astfel *ei și-au făcut, din tot ce au posedat și au fost, o istorie* (s.n.). Ei nu și-au reprezentat numai nașterea lumii – adică a zeilor și a oamenilor, a pământului și a cerului, a vânturilor, a munților și a fluviilor – ci și-au reprezentat în povestiri grațioase originea tuturor laturilor existenței lor...”⁹.

Acesta este și contextul „care a făcut să se nască la ei filosofia”, ca „mod de a fi acasă la sine”, mod în care omul „se simte în patria sa”; de aceea, atunci când este vorba de greci, „avem în general sentimentul de a fi la noi acasă”¹⁰.

Dezvoltările de mai sus pun astfel în evidență puternica personalitate a culturii grecilor antici și rolul filosofiei ca factor de centrare a civilizației prin unitatea om – univers. „Toată civilizația greacă – observa A. Bonnard – are ca punct de plecare și ca obiect omul... Omul și universul sunt, pentru ea, dglinzi în care se privesc și se citesc reciproc.” Chiar zeii greci, continuă autorul, „creați din nou de Homer, devin foarte umani”; „numele însuși al universului este în grecește semnificativ acest nume este cosmos – și cuvântul înseamnă, totodată, *univers, ordine și frumusețe*”¹¹.

De fapt, preciza un mare elenist, poporul acesta „a putut formula, pe baza experienței și meditației proprii cele mai importante dintre ideile care au fertilizat secole de-a rândul gândirea oamenilor”¹³.

În aceeași direcție, Fr. Nietzsche accentuează ideea că „numai o cultură cum a fost cea greacă ne mai poate vorbi despre ceea ce înseamnă misiunea filosofului, numai ea poate... să îndreptățească și să justifice cu adevărat filosofia...”¹⁴.

Constantin Noica socotește că „nu există decât două filosofii mari; filosofia greacă și filosofia idealismului german; filosofia ființei și filosofia spiritului. Iar ce e interesant, e că amândouă s-au născut în marginea devenirii. Refuzând devenirea, filosofia greacă a găsit ființa. Integrând-o, cea germană a găsit spiritul. Poate că prima și ultima problemă a filosofiei e: curgerea, pierderea, viața”¹⁵.

„Orice popor - scrie Nietzsche - trebuie să se simtă rușinat o dată pus în fața unui atât de miraculos ideal al unei societăți de filosofie, cum este cea alcătuită din maeștri greci vechi, Thales, Anaximandros, Heraclit, Parmenides, Anaxagoras, Empedocles, Democrit și Socrate. Toți acești bărbați par ciopliți de-a dreptul din același bloc de piatră. Gândirea și caracterul lor sunt legate laolaltă de o strictă necesitate... Ei toți, în singurătatea lor magnifică, sunt singurii a căror viață a fost, atunci, închinată cunoașterii. Ei stăpânesc, toți, acea virtute energetică a celor vechi, prin care îi depășesc pe toți cei de mai târziu, și care le permite să-și găsească propria formă și să și-o dezvolte și metamorfozeze până la înfățișarea ei cea mai pură în detalii și cea mai măreață în proporții”¹⁶.

În esență, o creație teoretică de vârf, cum este cea greacă, presupunea astfel o civilizație înfloritoare, o dezvoltare a gustului pentru valori teoretice și autonomia gândirii.

NOTE

1. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, voi. I, Editura Academiei, București, 1963, p. 137.
2. *Ibidem*, p. 55.
3. Charles Werner, *La philosophie grecque*, Payot, Paris, 1938, p. 9-10.
4. Ed. Zeller, *Philosophie des Grecs*, I, trad. de l'allemand par Emilie **Boutroux**, **Hachette, Paris, 1882, p. 75.**
5. Hegel, *op. cit.*, p. 137.
6. Hegel, *op.c/f.*, p. 138.
7. *Ibidem*.
8. *Ibidem*.
9. *Ibidem*, p. 139.
10. *Ibidem*.
11. A. Bonnard, *Civilizația greacă*, voi. I. Editura Științifică, București, 1967, p. 44.
12. *Ibidem*, p. 167, 174.
13. E. Rhode, *Psyché*, Editura Meridiane, București, 1985, p. 102.
14. Fr. Nietzsche, *Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești*, Editura Dacia, Cluj, 1992, p. 32-33.
15. Constantin Noica, *Jurnal filosofic*, Editura Humanitas, București, 1990, p. 30.
16. Fr. Nietzsche, *op. cit.*, p. 31.

Capitolul 5. Școala din Milet

^ O școală filosofică în Grecia era o comunitate organizată după o anumită ordine interioară, mai mult sau mai puțin riguroasă, în care se studia filosofia nu numai în scopul asimilării de cunoștințe, ci mai ales în scopul unei „cuceriri” în comun a unor adevăruri. X

Școlile filosofice erau, așa cum zice Theofrast asociații, dar oamenii nu se asociau numai să învețe în comun, ci, mai ales, pentru a se forma.

Unul din primele orașe pe care le-au întemeiat grecii pe țărmul Mării Egee a fost Miletul, care în secolul VI î.Hr. ajunsese orașul cel mai bogat și mai evoluat, „podoaba” Ioniei, nu numai centru industrial și comercial, ci și artistic, literar și filosofic.

\) în intervalul a cincizeci de ani, trei oameni își succed conducerea Școlii din Milet: Thales, Anaximandru, Anaximene, ale căror cercetări sunt destul de apropiate prin natura prob Temelor abordate și prin orientarea spirituală pentru ca, încă din Antichitate să fie jconsiderați reprezentanții aceleiași școli. După aprecierea istoricilor moderni, înflorirea acestei școli anunța „miracolul grec”.

„Filosofii ionieni, scrie John Burnet, au deschis calea pe care știința, de atunci cîncepe, nu a avut altceva de făcut decât să o urmeze”¹.

Opera milesienilor reprezintă o inovație radicală, căci ei expun o teorie explicativă referitoare la anumite fenomene naturale și la organizarea cosmosului.

Evoluția filosofiei grecești măsoară treptele unei treziri (spre a folosi o metaforă a lui Blaga), a unei conștientizări despre natura și rosturile omului ca nucleu și forță creatoare a culturii.

De la oralitate la scriere, de la cântul poetic la proză, de la narațiune la explicație, schimbarea registrului corespunde unui gen de investigație cu totul nou prin obiectul prin care și-l propune: natura, *physis*. Dar noutatea sa constă și în forma de gândire ce se manifestă și care este deplin pozitivă.

Desigur că vechile mituri, mai ales *Theogonia* lui Hesiod, relatau la rândul lor cum apăruse lumea din haos, cum se diferențiaseră diversele sale părți componente, cum se constituise și se stabilise ansamblul arhitecturii sale. Dar procesul genezei capătă, în aceste narațiuni, forma unui tablou genealogic; el se desfășoară conform ordinii de filiație dintre zei, în ritmul nașterilor succesive, al căsătoriilor și al intrigilor ce le amestecă și le opun pe divinitățile din generații diferite.

Din această succesiune de imagini nu mai rămâne nimic la milesieni, iar dispariția sa marchează apariția unui alt mod de inteligibilitate. A explica un fenomen nu mai poate însemna a-i găsi tatăl și mama sau a-i stabili genealogia. Spre a fi inteligibilă, ordinea trebuie să fie concepută ca o lege immanentă a naturii care i-a patronat organizarea încă de la origini. Milesienii caută, dincolo de fluxul aparent al fenomenelor, acele principii permanente pe care se sprijină echilibrul firesc al diverselor elemente din care este alcătuit universul. Chiar dacă ei păstrează anumite teme fundamentale din vechile mituri, cum este aceea a stării haotice primordiale din care se dezvoltă lumea, chiar dacă ei continuă să afirme, precum Thales, că „totul este plin de zei”, milesienii nu lasă să intervină în schemele lor explicative nici o făptură supranaturală.

O dată cu ei, natura, în concretețea ei, a invadat întregul domeniu al realității. Nimic nu există, nimic nu s-a întâmplat și nu se va întâmpla niciodată, care să nu-și găsească baza sau rațiunea *mphysis*, așa cum îl putem vedea în fiecare zi. Forță *aphysis-ului*, prin permanența și diversitatea manifestărilor sale, ia locul vechilor zei; prin potențialul vital și prin principiul de ordine pe care îl conține, el își asumă toate caracteristicile divinității.

1. Thales din Milet (625 - 547 î.Hr.)

Gândirea filosofică a primilor ionieni a fost *circumscrișă fizicismului*, dat fiind că la ei predomină preocupările pentru realitatea fizică a naturii. Dar gândirea lui Thales, Anaximene și Anaximandru, în afară de „fizicismul” ei, ne interesează tocmai în măsura în care depășește intuițiile pur fizicale și parvine la ceea ce dobândește statut de *principiu originar* și esențial al lucrurilor, la o ontologie a lumii sensibile. În acest sens a notat și Hegel: „Abia cu Thales începem în sensul propriu al cuvântului, istoria filosofiei”², el fiind fondatorul primei școli filosofice în sens european. De altminteri încă Aristotel spunea despre el că a inaugurat filosofia și a schimbat radical orientarea vechilor teogonii.

Filosofii milesieni, inclusiv Heraclit din Efes, au realizat printre primii că sub învelișul aparent al lumii fenomenale se află stările permanente, cauzele, principiile, ei fiind sensibili la metamorfozele existenței, la nesiguranța și efemeritatea vieții; nașterea, moartea, creșterea, descreșterea, alte fenomene similare ale naturii exercitau o înrâurire profundă asupra fanteziei spiritului și curiozității lor creatoare.

„Majoritatea vechilor filosofi - ne spune Aristotel în *Metafizica* - erau de părere că nu pot fi considerate ca principii ale tuturor lucrurilor decât cauze de ordin material. Într-adevăr, ei socoteau ca element și principiu al celor existente pe acel din care provin toate lucrurile la început și în care pierind, se istovesc la sfârșit, în vreme ce substanța lor dăinuiește și doar însușirile lor se schimbă. De aceea ei sunt încredințați că nimic nu se naște și nimic nu piere, sub cuvânt că o astfel de materie subzistă veșnic nealterată... căci trebuie să existe o substanță, una, sau mai multe decât una, din care ia naștere totul, în timp ce aceea dăinuiește nealterată”³.

Thales din Milet a fost inițiatorul acestei direcții de cugetare filosofică.

Herodot, Diogene Laertios, Plutarh, Symplicius ș.a. ne transmit despre el informații greu de verificat, dar care ne conturează un profil interesant al celui dintâi filosof din cultura europeană.

De la Diogene Laertios aflăm despre Thales că a renunțat la treburile publice pentru a se dedica științei. Aristotel spune că Thales poate fi considerat printre *fiziologi* (cercetători ai cauzelor fizice). Pentru Aristotel deci, Thales a fost un „fizician”, adică un gânditor ce recunoaște un principiu fizic în mișcare. Pentru Thales fenomenele sunt date empiric, iară nu construcții teoretice, abstracte, derivate din astfel de date empirice, senzoriale.

Schimbarea cea mai importantă realizată de el în gândirea greacă este, după Aristotel, aceea că a inaugurat cercetarea cauzelor naturale, fizice ale lucrurilor.

Thales a fost inginer militar în serviciul lui Cressus, iar în lupta dintre regele Lidiei și Cyrus l-a ajutat pe cel dintâi să abată apele râului Halys printr-un canal în formă de semilună; a încercat să unească cetățile ioniene într-o confederație defensivă împotriva pericolului persan; a făcut călătorii, inclusiv în Egipt, unde i-ar fi învățat pe egipteni să măsoare înălțimea piramelor,

raportându-se la umbrele pe care le aruncă ele în anumite perioade ale zilei; a prevăzut o eclipsă de soare care s-a produs în anul 585 î.Hr. Aristotel povestește că, mulțumită cunoștințelor sale meteorologice, Thales a prevăzut din vreme o recoltă bogată de măslini și, închiriind în timp util presele de ulei din regiunea Miletului, a reușit să realizeze un profit considerabil reînchiriindu-le proprietarilor de recolte.

Legăturile primilor filosofi greci cu Orientul erau intense. După Plutarh, filosoful milesian învășase de la egipteni că „apa este cauza și principiul tuturor lucrurilor”.

„Dacă Orfeu îmblânzește oamenii și fiarele prin arte, Thales îmblânzește lucrurile și natura prin gând”, scrie C. Noica.⁴ El se mișcă între polarități ireductibile ale spiritului:

a) *un scop practic*, activitatea practică; îi plăcea să se ocupe de lucruri simple; din acest contact cu lucrurile, din practică se naște știința – mai bine spus, forma incipientă a științei antice. De aceea, de o mare importanță pentru el era metoda de cercetare în care nu intervin zei și mituri, oricât de grea povară o constituia încă ignoranța. „Cu Thales se întrerupe pentru scurt timp lanțul miturilor. O istorie nouă începe: istoria oamenilor inventând științele, inventând știința concepută în universalitatea sa, sub aspectul ei riguros și rațional”⁵.

b) *un scop filosofic teoretic*; încercarea de a găsi, în chiar lumea materială a naturii, un principiu de unitate cosmogonică și cosmologică; este ideea unui fond permanent, a unei materii originare a devenirii – idee bine reliefată pentru prima dată la Thales.

Acest principiu rezidă în apă.

Măreția lui Thales constă în aceea „că el a fost primul care s-a întrebat nu care *era* lucrul originar ci care *este* acum lucrul primordial sau, și mai simplu încă, din ce este făcută lumea. Răspunsul pe care l-a dat acestei chestiuni a fost: *apa*”⁶, căci dintre toate lucrurile pe care le cunoaștem, apa este aceea care pare să ia formele cele mai variate. De unde rezultă că apa nu este doar substanța originară a lumii, dar și esența permanentă a lucrurilor.

Lucian Blaga îl evocă pe Thales ca fiind cel care a depășit pentru prima dată într-un chip hotărât problema homerică, deci mitologică despre lume, a semințiilor grecești și a reușit să schimbe radical perspectivele spiritului asupra realității înconjurătoare. Emițând teza că apa ar fi substratul tuturor lucrurilor, el „proiecta întâia oară în cosmos, conștiința filosofică”⁷.

Înainte să lumea a fost concepută în diferite chipuri – ba chiar și în multe din cosmogoniile arhaice, apeii îi revine un rol precumpănitor, dar nu ca principiu de origine. „Nimeni nu se gândise însă înaintea lui Thales că originea, sau chiar temeiul lucrurilor, ar putea să fie o singură substanță universală. Din clipa în care Thales a dat grai unei asemenea idei, s-a declanșat o nouă problemă pentru spiritul omenesc... Fapta lui Thales a trebuit să aibă, pentru el însuși și pentru semenii săi, semnificația însoțită de puternice rezonanțe a unei mirate «treziri». Spiritul omenesc se deștepta, depășindu-și somnul mitic. El lua act de o nouă posibilitate a sa de a se apropia de taina existenței. Formulând, așa stângaci, cum se întâmplă, ideea substanței universale, gândirea abstractă, rațională se va declara ca un incendiu ce nu va mai fi niciodată stins sau localizat. Gândirea rațională aservită până atunci imaginației divinatorii de natură mitică intra în exercițiul autonomiei sale”⁸.

Concluzia sa exprimată laconic în propoziția „totul provine din apă și se reîntoarce în apă” apare ca rezultat al observării empirice, inductive a faptelor naturale, fizice. Apa, spune Aristotel când se referă la Thales, este cauza materială a tuturor lucrurilor.

Thales înțelege apa, natura mai mult în sensul unui izvor primordial și inepuizabil al tuturor lucrurilor, ca pe ceva constant și persistent.

„Spunând că lucrurile sunt apă, el (Thales) nu a spus doar că lucrurile sunt una și că Unul este ceva anumit; a spus că spiritul omului este libertatea să caute *ce este* aceasta - și că nu va ieși niciodată, dacă e spirit, de sub această libertate”⁹.

Aristotel relatează cum a ajuns Thales să considere ca principiu tocmai apa: „Această afirmație i-a fost, de bună seamă, prilejuită de observația, că hrana tuturor viețuitoarelor este umedă și că chiar căldura ia naștere și trăiește din această umezeală, ajungând la concluzia că acel lucru din care iau naștere toate este totodată principiul tuturor lucrurilor. Dacă aceasta a fost pricina părerii sale, la adoptarea ei l-a determinat și observația că semințele tuturor lucrurilor sunt umede prin firea lor, fapt din care a tras încheierea că Apa constituie pentru lucrurile **umede** principiul naturii lor”¹⁰.

„Apoi unii - continuă Aristotel - sunt încredințați că oamenii străvechi, care au trăit cu mult înaintea generației de azi și au făcut primele încercări de explicare teologică a lumii, (sunt vizați aici, ca teologi, Orfeu, Hesiod și, mai cu seamă, Homer care, spre deosebire de fiziologi, au făcut apel la mituri ca mijloc de cunoaștere), au avut aceeași părere despre natură. Într-adevăr ei au făcut din Okeanos și Tethys părinții lumii, arătând că lucrul pe care jurau zeii, numit de poeți Styx, nu e altceva decât apa. Dar cine jură, jură pe ceea ce e mai respectabil, și mai respectabil e ceea ce e mai vechi”¹¹.

Aristotel vrea să spună că jurămintele se fac pe ceea ce este mai venerabil și că jurând pe Apă, grecii considerau că este elementul primar. Acesta este textul principal despre principiul lui Thales.

„Propoziția simplă a lui Thales - scrie Hegel - este filosofie fiindcă: *a*) ea nu se referă la apă ca obiect sensibil care își are particularitățile proprii față de alte elemente și lucruri ale naturii, ci apa este luată ca gând, în care sunt conținute și se dizolvă toate lucrurile reale; apa este concepută deci ca esență universală și *b*) propoziția lui Thales este filosofie a naturii, deoarece acest universal este determinat ca fiind ceva real; prin urmare, absolutul este conceput ca unitate dintre gând și ființă”¹².

„Propoziția lui Thales că apa este absolutul sau, cum spuneau anticii, că este principiul, e filosofică. Filosofia începe cu această propoziție, fiindcă prin ea conștiința își dă seama că Unul este esență, este ceea ce e adevărat, că numai el este ceea ce ființează în sine și pentru sine. Apare aici o despărțire de ceea ce ne este dat în percepția sensibilă, o retragere din ceea ce este nemijlocit”¹³.

Așadar, Hegel rezumă filosofia lui Thales la următoarele momente simple:

1. ea a cuprins într-o esență simplă întreaga natură, a fost făcută această abstracție;
2. ea a stabilit conceptul de „temei”, pe de o parte, ca un element sensibil, simplu, pe de altă parte, ca simplitate a gândirii, ca principiu; a stabilit conceptul ca și concept infinit, nu ca ceva mai determinat”¹⁴.

Așadar, „întreaga filosofie a lui Thales se rezumă în propoziția că apa este principiul tuturor lucrurilor”¹⁵.

Prin gândirea lui Thales, filosofia greacă ajunge la trezirea spiritului elin, ce începe să reflecteze asupra lumii căutând cauze, principii, elemente persistente (nu simplu existente) dincolo de aparențele lucrurilor. Prin el cunoașterea explicativ-discursivă devine metafizică, adică se trece dincolo de fenomenalitatea fizică.

2. Anaximandru (610 - 547 î.Hr.)

Între bărbații înțelepți care continuă aventura gândului filosofic prin „Republica Geniilor”, cum a denumit-o Schopenhauer, un loc aparte îl ocupă Anaximandru care a urmat la conducerea Școlii din Milet după Thales. Anaximandru pare să fi combinat calități de astrolog, geolog, matematician și medic, ca și de filosof. El a scris în dialect ionian mai multe lucrări din care s-au păstrat doar câteva fragmente dintr-una intitulată *Despre natură*. Probabil că pe vremea lui Theophrast scrierea aceasta nu se pierduse încă, deoarece el face frecvente referiri la ea. Potrivit relatărilor existente, aceasta era o operă foarte amplă ce oferea o cosmogonie, descrieri ale corpurilor cerești și ale dezvoltării organismelor vii, studii de istorie naturală, biologie, meteorologie și astronomie, geografie și hărți ale lumii, precum și observații referitoare la toate aspectele vieții umane și animale. Acest tratat este o primă expunere în proză a doctrinelor științifice pe care a avut-o literatura greacă.

Anaximandru a construit instrumentul de orientare numit „gnomon” și a fost „primul care a îndrăznit să deseneze pe tăbliță lumea locuită”. Gnomonul era un cadran solar compus dintr-o planșă orizontală în mijlocul căreia era fixată o bară verticală. Umbra acestei bare indica amiaza zilei, atunci când era mai scurtă, și împărțea egal unghiul format de umbra aruncată de bară la răsăritul și la apusul soarelui. Tot atunci ea indica și direcția nord-sud.

Anaximandru este adevăratul creator al științei naturii în Grecia și prin urmare în Occident căci el abordează științific problemele originii universului, ale pământului și ale locuitorilor săi. El ne oferă o imagine nouă despre cosmos ca întreg. Este de remarcat „efortul său de a constitui o reprezentare sistematică a lumii. Pământul în loc de a sta pe un suport, ca la Thales, este suspendat în mijlocul cerului, la egală distanță de tot restul”¹⁶.

Anaximandru avea imaginea despre un cosmos sferic unde pământul ar ocupa locul central. După el, dacă pământul rămâne nemișcat, aceasta se datorează în mod exclusiv locului pe care el îl ocupă în cosmos. Situat în centrul universului, la egală distanță de toate punctele ce formează marginile lumii, nu există nici un motiv pentru ca el să se deplaseze într-o direcție sau alta. Stabilitatea pământului se explică prin proprietățile pur geometrice ale spațiului; pământul nu are nevoie de rădăcini, ca la Hesiod; el nu trebuie să se sprijine nici pe o forță elementară diferită de el însuși, precum apa la Thales sau aerul la Anaximene. El rămâne la locul său fără o intervenție din afară, pentru că universul, orientat simetric în toate părțile sale în raport cu centrul, nu mai indică direcții absolute. Nici sus, nici jos, nici dreapta sau stânga nu există în ele însele, ci doar raportate la centru. Iar, din punctul de vedere al centrului, acest sus sau jos nu sunt doar simetrice, ci pe deplin reversibile. Între ele nu există nici o diferență, la fel ca între dreapta și stânga. Toate punctele sferei cerești sunt astfel perfect simetrice față de centru.

Pământul este, deci, înconjurat din toate părțile, învăluit de altceva decât de sine însuși. Pentru Anaximandru, ceea ce învăluie și domină totul în lume nu este unul din elementele ce alcătuiesc cosmosul, nici focul, nici apa sau aerul, ci *apeiron*-xx\.

„Iată de ce, spune Aristotel, unii (printre care și Anaximandru) pun problema unui *apeiron* care nu este nici apa, nici aerul, și aceasta pentru ca celelalte elemente să nu fie distruse de acelea dintre ele care este *apeiron*. Într-adevăr, elementele se contrazic între ele, de exemplu aerul este

rece, apa este umedă, focul este cald; unul dintre acestea este *apeiron*, și iată-le pe toate celelalte distruse; în fapt, spun aceștia, elementele provin toate din altceva"¹⁷.

Dacă *apeiron-ul* este „altceva” care, posedând *aché-ul*, învăluie și guvernează totul, aceasta se întâmplă pentru ca nici un element particular să nu poată monopoliza *cratos-ul* și să impună lumii dominația sa. Întâietatea acordată *apeiron-ului* de Anaximandru are drept scop garantarea permanenței unei ordini egalitare în care forțele opuse se echilibrează astfel încât dacă una din ele domină o clipă, ea va fi dominată la rândul său, iar dacă una avansează și se întinde dincolo de limitele sale, ea se va retrage cu cât înaintase pentru a ceda locul contrariului său. *Apeiron-ul* nu reprezintă, ca oricare alt element, o realitate anume, ci fundalul comun tuturor realităților, care este la fel de bine aer, foc, pământ și apă, fără a fi nici unul dintre ele, cel care le cuprinde pe toate și le unește între ele, fără a se identifica cu nici unul. Astfel Aristotel și Simplicius, atunci când trebuie să precizeze care este, de fapt raportul dintre *apeiron* și diversele elemente, ei îl definesc nu numai ca *altceva* decât elementele, ci și ca pe mediatorul, intermediarul dintre elemente.

Rolul încredințat *apeiron-ului* de Anaximandru: a face posibil un univers bazat pe echilibrul forțelor, reciprocitatea pozițiilor, ducea astfel la reprezentarea cosmosului după o schemă spațială circulară în care centrul, și nu noțiunea de sus sau jos, constituie punctul de referință. Sub regimul *apeiron-ului*, toate elementele trebuie să convergă în jurul aceluiași punct central. Acest centru reprezintă, prin chiar centralitatea sa, ordinea egalitară ce guvernează ansamblul sistemului cosmic; el exprimă tipul de echilibru ce domnește și este întru chipat de *apeiron*. Ceea ce definește efectiv *apeiron-ul* este caracterul său de mediator între diversele elemente. Putem spune, deci, despre centru, ca și despre *apeiron*, că el constituie nu un anumit punct din spațiul cosmic, cât mai degrabă elementul comun ce realizează medierea între toate punctele spațiului, în afară de *apeiron*, care rămâne imuabil și etern, totul în cosmos este mișcare, schimbare, transformare; totul se deplasează, înaintează și se retrage. Pământul rămâne, dimpotrivă, imobil în locul său. De ce? Pentru că, sub dominația *apeiron-ului*, lumea are de acum înainte un centru, iar pământul ocupă chiar acest centru. Este, deci, inutilă intervenția unui *cratos* suficient de puternic pentru a „guverna” pământul.

Astfel va scrie și Platon: „Dacă pământul este în centrul lumii, el nu are nevoie să evite prăbușirea, nu are nevoie nici de aer sau de oricare altă constrângere asemănătoare. Ceea ce ajunge pentru a-l susține este similitudinea tuturor direcțiilor universului între ele și starea de echilibru a pământului. Fiindcă un lucru așezat în echilibru în centrul unui spațiu omogen, nu va putea în nici un chip, să cadă nicăieri”¹⁸.

Nici un *cratos* nu trebuie să acționeze asupra sa pentru a-l fixa în locul său, deoarece tocmai această poziție centrală îi conferă, o dată cu privilegiul de a rămâne singurul nemișcat într-o lume în mișcare, și pe acela de a nu fi dominat de nimic. Situat în centru, pământul nu e, ca să spunem așa, o parte din acest tot care este lumea. Fiecare punct, fiecare element din univers, indiferent de locul și forța sa, este în mod necesar limitat și individual. Singur *apeiron-ul* pe care nu-l limitează și nu-l domină nimic, nu este individualizat. Cu toate acestea, pământul nu este o parte ca celelalte. Datorită faptului că e centru, el nu este individual, ci comun și, în acest caz, omolog cu totalitatea.

După cum observă pe drept cuvânt Michael C. Stokes, ceea ce „înconjoară” pământul la Anaximandru, nu este *apeiron-ul*, ci aerul; iar aerul, la fel ca orice element individual, nu posedă

cratos-ul asupra universului, și nici nu domină celelalte elemente. *Apeiron-u* nu învăluie direct pământul față de care nu se află în imediată apropiere. *Apeiron-u* învăluie cosmosul în ansamblul său, ca totalitate a elementelor: „Nelimitatul nu învăluie direct pământul în imediata apropiere, ci învăluie întregul univers - și celelalte universuri dacă mai există altele. El se află în afara cosmosului nostru, și nu se manifestă ca o entitate din interiorul său... De aceea chiar dacă Nelimitatul continuă să existe probabil și după ce procesul cunoașterii s-a încheiat, el nu face aceasta în interiorul lumii, și nu învăluie pământul precum aerul din cosmogonia lui Anaximene”¹⁹.

Un gând îndrăzneț al său este deci, acela că lumea este cosmos, ordine rațională, iar ordinea rațională a universului este totodată ordinea dreptății. Principiul de unitate și esență a lumii nu mai este un element concret al realului, ci nemărginitul —*apeiron-u* , principiu originar, nenăscut. C. Noica scrie: „El caută un sens mai cuprinzător, dar tot rațional, spre a explica fenomenele lumii. Și s-a putut spune: dacă Thales a fost primul care să părăsească formulările mitologice, Anaximandru a fost primul gânditor cunoscut nouă care să fi înqercat a explica toate aspectele lumii”²⁰.

Cele mai interesante fragmente despre Anaximandru le găsim la Simplicius și Plutarh. „Anaximandru din Milet, care a fost urmaș și discipol al lui Thales, a afirmat drept principiu și element al realităților Nemărginitul (*apeiron-xA*) punând în joc cel dintâi termenul de principiu (*arche*). El declară că principiul nu e nici apa, nici vreun altul din așa-numitele elemente, ci o natură diferită, nemărginită, din care se ivesc toate bolțile cerești precum și lucrurile din sânul lor”²¹.

Anaximandru spunea că: „Nemărginitul (*apeiron-x*) este cauza oricărei nașteri și pieiri, de unde - după el - s-ar fi desprins cerurile și în general toate lumile, ce sunt nemărginite. El a arătat că pieirea și, înaintea ei cu mult, nașterea se ivesc din veacul cel nemărginit, toate rotindu-se în cerc... Mai spune că procesul din veci generator de cald și rece s-a diferențiat odată cu ivirea lumii și a dat naștere unei sfere, din foc, ce înconjoară aerul din jurul pământului ca scoarța copacul”²².

Pentru Anaximandru, așadar, lumile deși diferite și infinite, totuși le unește ceva, anume ele „trebuie să-și dea socoteală unele altora pentru nedreptatea potrivit cu rânduiala timpului”, adică „nedreptatea” (nelegiuirea) de a fi diferențiat, separat de principiul nedefinit.

Aristotel spune, și după el Simplicius, că *apeiron-ul* este natura fundamentală, în sensul că el nu este nici apă, nici aer, nici foc, nimic din toate acele elemente concret-determinate, atât de obișnuite în reflecția filosofică a celorlalți fiziologi.

Acest principiu ar reprezenta deci un ansamblu de calități ale acelor elemente, el fiind însă *ne-determinat* și *ne-definit*. Deci coeficientul de abstractizare realizat de Anaximandru în înțelegerea substanței primordiale este mai puternic, în raport cu ceilalți ionieni.

Așa cum s-a observat, conceptul central al filosofiei sale este *apeiron-ul* „care stă ca **nume** pentru ființa în sine”. *Apeiron-u* „este primul cuvânt al noului limbaj specializat al filosofiei”²³.

Anaximandru susține primul în filosofia greacă cum că substanța primordială nu este un element concret-determinat așa ca apa pentru Thales sau aerul pentru Anaximene, ci ceva nedeterminat, *apeiron*, deci o substanță nedefinită și infinită.

Iată cuvintele atribuite prin tradiție lui Anaximandru: „începutul lucrurilor este *apeiron-ul*”.

El a încercat să surmonteze dificultățile ridicate în înțelegerea unității dintre două stări ale existenței: *starea originar-nedeterminată* și *starea actual-diferențiată*, dar aceste dificultăți

nu vor putea fi depășite decât de Aristotel, prin aceea că el va face distincția dintre existența în act și cea în potență.

Anaximandru crede că ceea ce există în prezent sub o anumită formă, în trecut ar fi avut o altă, avansând deci ideea despre metamorfoza ființelor. Omul este parte a universului, universul este „sferă a cărei rază este devenirea”; toate ființele trec la un moment dat **prin „centru”**, adică prin principiu, reluându-se astfel, ciclul devenirii, al re-devenirii.

3. Anaximene (585 - 525 î.Hr.)

Anaximene a fost cel de-al treilea filosof milesian, contemporan și prieten cu Anaximandru, ce a urmat acestuia la conducerea Școlii din Milet. A scris o carte „într-o limbă simplă și nemeșugită” din care s-au păstrat foarte puține fragmente. A avut aceeași preocupare ca și Thales de a descoperi substanța, natura primordială din care ies și în care se întorc toate lucrurile, dar spre deosebire de acesta, Anaximene credea că această substanță este *aerul* infinit și însuflețit, un fel de eter viu.

Ne putem face o părere despre ideile sale filosofice din cele câteva fragmente transmise de Theofrast astfel: „Anaximene din Milet, fiul lui Eurystrate... spunea ca și Anaximandru că substanța primordială este unică și infinită. Însă spre deosebire de Anaximandru care spunea că substanța primordială este nedeterminată, Anaximene credea că ea este determinată și că această substanță este *aerul*”²⁴.

Lumea toată este suflare, este aerul infinit din care se naște totul și în care se dizolvă totul. Este adevărat că „aerul lui Anaximene nu este aerul din accepția curentă a cuvântului”²⁵, dar această afirmație este valabilă și pentru apa lui Thales, chiar acceptând o idee a lui Robin potrivit căreia noțiunea de principiu este mai compatibilă cu materia-aer decât cu materia-apă.

Punctul de vedere al lui Anaximene, pentru care aerul (nelimitat și învăluind întregul cosmos), a luat locul apei ca element primar, este relatat de Hippolyte în modul următor: „Pământul este plat și purtat de aer; la fel soarele, luna și toți ceilalți aștri, **care sunt de foc, sunt purtați de aer datorită formei lor turtite**”²⁶.

Aerul susține și poartă deci cu sine tot ceea ce există și s-a născut pornind de la el (în special pământul), după cum la Thales apa primordială, din care iese pământul, trebuie să continue să susțină acest pământ, oferindu-i sprijinul fără de care acesta s-ar prăbuși neputând să se susțină singur. Dar acest sprijin este în același timp limitat, de care pământul are nevoie pentru că el nu e nelimitat. Aerul, prin forța sa superioară, are puterea să susțină pământul; aspectul turtit și mărirea pământului asigură aerului o „priză” mai bună.

Aerul perfect omogen este invizibil, dar când este pătruns de contrariile rece-cald, umed-uscat, deci rarefiindu-se sau condensându-se, el devine vizibil, făcând să se ivească în el *gignoîmenele*, adică fenomenele vizibile ce se nasc și devin.

Anaximene susține că toate lucrurile provin din *aerul invizibil*, în virtutea proceselor de rarefiere și condensare, comprimare: „S-ar deosebi prin rărimi și desime, după fiecare substanță. Ea devine foc rărindu-se, vânt îndesindu-se, apoi nor, încarnai mult, apă, mai departe pământ, pe urmă piatră, iar toate celelalte ar fi din acestea. El de asemenea socotește veșnică mișcarea, prin care se ivește prefacerea”²⁷.

Diogene din Apolonia, reluând la sfârşitul secolului al V-lea concepţiile lui Anaximene asupra aerului, ca element primar, nelimitat, producând universul prin condensare (frig, imobilitate) şi rarefiere (cald, mobilitate), va scrie că „acest aer guvernează şi domină totul”; şi va adăuga: „fiindcă pe el îl consider ca pe un zeu, el se întinde pretutindeni, ordonează totul, este prezent în toate”²⁸. Acest act divin, „puternic, etern, nemuritor şi dotat cu o imensă ştiinţă” îşi impune măsura sa tuturor lucrurilor, în special pământului. După Diogene Laertios, Diogene din Apolonia susţinea că pământul sferic este sprijinit temeinic în centrul său, şi îşi datorează situarea în spaţiu circulaţiei căldurii şi congelării prin frig (adică, în definitiv, aerului).

„Originalitatea lui Anaximene nu rezidă într-o afirmaţie mai precisă despre unitatea materiei, căci aceasta este deja întreaga semnificaţie a doctrinei predecesorilor săi. Originalitatea sa se află mai curând în concepţia pe care şi-o face despre raportul lucrurilor cu principiul din care derivă şi la care se întorc. Orice schimbare se produce într-adevăr, după el, *princondensări* şi *rarefierii* ale aerului, după care se *contractă* sau se *extinde*”²⁹.

Originalitatea lui Anaximene constă şi în încercarea acestuia de a explica *natura calitativă a diversităţii*, modul în care apar noi calităţi printr-un proces cantitativ de condensare sau rarefiere. Într-adevăr, când aerul este liniştit, nu poate fi perceput, dar prin frig, căldură, umezeală, mişcare, el este perceput ca o realitate consistentă, iar gradul de consistenţă este determinat de nivelul diversificării: nor, apă, pământ, piatră.

Anaximene a precizat astfel felul în care devin lucrurile din substanţa primordială, aprofundând ideea raporturilor dintre unitate şi diversitate, etern-trecător, ideea de devenire, în această privinţă el anticipează, într-un anumit fel, pe Heraclit din Efes.

„Întocmai cum sufletul, spune Anaximene, aer al nostru fiind, ne stăpâneşte pe noi, o suflare şi un aer cuprind întreg universul”. Aerul variază în consistenţă şi este în veşnică mişcare, ca o putere vie. Se pare că prin reflecţiile sale despre *suflet*, prin preocuparea sa pentru problema psihicului, ca o determinaţie a vieţii sufleteşti, Anaximene prefigurează filosofia conştiinţei.

Filosofia cosmogonică a lui Anaximene este şi o „poezie mistică a privirii”, a profundeii înrudiri dintre inteligenţă şi inteligibil. Dacă aerul e spiritul inteligibil, atunci cuvintele, gândurile noastre sunt ca vibraţiile aerului - mişcări ale spiritului.

Aristotel prezintă mai bine decât alţii limitele filosofilor milesieni, făcând referire la faptul că Thales, ca şi ceilalţi, nu au determinat „esenţa absolută” mai mult decât ca apă sau ca alt principiu lipsit de formă şi nu au enunţat principiul mişcării, ceea ce pune în mişcare; de asemenea lipseşte scopul, „determinaţia activităţii”. Dar ce începe cu Thales şi se desăvârşeşte cu Anaximene este „gândul că trebuie ştiut *cu exactitate* ce este în ultimă instanţă realitatea”³⁰.

Anaximene încearcă să explice ceea ce Anaximandru lăsase neexplicat: „ieşirea lucrurilor din principiul originar. Dacă principiul său este aerul, revenindu-se astfel, de la un principiu abstract ca apeiron-ul, la unul concret ca apa lui Thales, acum rarefacţia şi condensarea aerului, invocate de Anaximene, aduc o explicaţie, în speţă una cantitativă, pentru deosebirea dintre calităţile lucrurilor şi fac astfel consistentă, spun istoricii, întreaga cosmologie milesiană”³¹.

Aşa cum s-a apreciat: „Aerul însă (ca şi focul heraclitic, în modul său), prin rarefiere şi comprimare era cu mult mai adecvat într-o explicaţie a lumii cu respectarea celor două mari condiţii: unicitatea şi intransformabilitatea. Rarefiindu-se şi comprimându-se, aerul produce în «natura» lui fără să şi-o schimbe. Totodată, mişcări contrarii, ele se controlează reciproc, instituind

prin ele însele aceea necesitate pe care Heraclit avea s-o numească logos. De aceea, prin motivul «dedublării întregului» (unului), pregnant, și prin acesta al «măsurilor» proprii aerului care se rarefiază și comprimă, Anaximene deschide «școala» milesiană sau, mai exact, o trece din condiția faptului filosofic cu valabilitate în sine, în aceea a faptului cu valabilitate de tip sistematic. Heraclitic, *avânt la lettre*, Anaximene face primul gest de «universalitate» a gândirii filosofice în Grecia, el scoțând-o din limitele unei școli și făcând-o să se descopere ca «filosofie pur și simplu»³².

NOTE

1. J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, 1919, p. V.
2. Hegel, op.crf., p. 156.
3. Aristotel, *Metafizica*, 1996, p. 23-24.
4. C. Noica, *Fragmentele presocraticilor*, Editura Junimea, Iași, 1974, p. 108.
5. A. Bonnard, *op.cit*, voi. II, p. 68.
6. John Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, Edition frangaise, par Aug. Raymond, Payot, Paris, 1919, p. 48.
7. L. Blaga, *Despre conștiința filosofică*, Editura Facla, 1974, p. 25.
8. *Ibidem*, p. 26.
9. C. Noica, în *Nota despre Thales din Fragmentele presocraticilor*, voi. I, Editura Junimea, Iași, 1974, p. 108.
10. Aristotel, *Metafizica*, Editura Iri, București, 1996, p. 24.
11. *Ibidem*, p. 24-25.
12. Hegel, op.c/f., p. 163.
13. *Ibidem*, p. 163-164.
14. *Ibidem*, p. 167-168.
15. Hegel, op.c/f., p. 163.
16. Léon Robin, *La Pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Albin Michell, Paris, p. 49.
17. Aristotel, *Fizica*, 204 b, p. 24-25.
18. Platon, *Phaidon*, 108 a-109 a.
19. Michael C. Stokes, *Hesiodic and Milesian Cosmogonies II*, Phronesis, VIII, 1962, p. 30-31.
20. C. Noica, în: *Fragmentele presocraticilor*, p. 126.
21. Simplicius, în: *Fragmentele presocraticilor*, p. 129.
22. *Ibidem*, p. 130-131.
23. Gh. Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, voi. I, Editura Paideia, București, 1994, p. 92, 93.
24. John Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, Ed. française par Aug. Raymond, Paris, 1919, p. 77-78.
25. Léon Robin, *op.cit*, p. 54-55.
26. în *Fragmentele presocraticilor*, p. 143.
27. Simplicius, *Physica*, în *Fragmentele presocraticilor*, Editura Junimea, Iași, 1974, p. 141-142.
28. Diogene Laertios, Fr.V, F.V.S., II, p. 61; 5-7.
29. L. Robin, *op.cit*, p. 54-55.
30. C. Noica, în: *Notă despre Anaximene, Fragmentele presocraticilor*, p. 140.
31. *Ibidem*.
32. Gh. Vlăduțescu, *op.cit*, p. 97.

Capitolul 6. Heraclit din Efes (540-475 î.Hr.)

Heraclit a trăit în importantul centru comercial al Efesului, oraș situat pe coastele Asiei Mici, la nord de Milet. Cu el se încheie epoca vechilor „fizicieni”.

Prin frecvența și densitatea metaforelor, alegoriilor, simbolurilor, a structurii frazelor și a limbii folosite, el a fost supranumit încă din antichitate *obscurul*, *întunecatul*. De altfel, însuși Heraclit mărturisea că nici nu exprimă gândurile, ci cumva le sugerează. Referindu-se la stilul obscur al textelor lui Heraclit, Socrate ar fi spus: „Trebuie să fi un înotător din Delos pentru a te cufunda în apele lui Heraclit”.

Heraclit gândește în mari și subtile antiteze scriind în stil de oracol, care nu exprimă și nu ascunde gândirea, ci o indică având conștiința sigură a unei individualități superioare. Hegel mărturisea că „nu există nici o teză a lui Heraclit pe care să n-o fi încorporat” în *Logica* sa. El a fost preocupat de dinamica realului, a conceput absolutul însuși ca proces, ca dialectică și a fost primul care a enunțat profunda cugetare: „« Ființa nu este mai mult decât neființa »...« Ființă și neant este totuna »...; esența e schimbarea. Adevărul este numai unitatea contrariilor”¹.

Spre deosebire de Parmenide, apreciat ca filosof al existenței, Heraclit este filosoful devenirii, filosofia sa, heraclitismul, fiind împreună cu eleatismul unul din principalele motive ale filosofiei grecești și universale.

Heraclit nu gândește în abstracții pure, ci în abstracții puternic legate de fondul lor imagistic concret-sensibil, gândirea sa redând curgerea neîntreruptă a *\xva\panta rhei*.

Aristotel îl tratează fără rezerve ca fiziolog (fizician), filosof al naturii. În realitate filosof pur și simplu, și încă unul profund și modern prin formulările sale, chiar dacă folosește un limbaj metaforic. Dar se poate oare debarasa vreodată total filosofia de un asemenea limbaj?

Pentru înțelegerea sa, importantă este prețuirea fără rezerve a rațiunii. „Nespus de viguroasă e încrederea lui în rațiunea umană. Nimeni în vechime nu a glorificat în imagini pure, mai sugestive și mai avântate forța cognitivă de care dă dovadă gândirea atunci când - intermediată de datele simțurilor - își desfășoară toată activitatea de penetrație de care e capabilă”².

1. Ontologia heracliteană

Privitor la ontologia heracliteană reținem, în primul rând, că el a încercat să răspundă la întrebarea dacă există vreo legătură între schimbarea perceptibilă prin simțuri și principiul lucrurilor, imperceptibil.

Ontologia heracliteană afirmă, ca și cea eleată, unitatea lumii, dar, spre deosebire de eleați, Heraclit caută un nou principiu al acestei unități într-un factor dinamic - în concordanță cu spiritul dialectic al gândirii sale - focul; focul heraclitean nu e ceva imaterial, dar nici nu trebuie înțeles în concretitudinea lui fizică - cum erau înțelese elementele primordiale ale lumii la primii filosofi ionieni - ci ca o metaforă pentru dinamismul realității. Filosofii milesieni nu au dat atenție unei astfel de probleme, însă Heraclit, spre deosebire de ei, susține că schimbarea însăși este principiul.

Însuși Aristotel, în *Metafizica*, semnalează caracterul fluent, tensionat, dialectic al gândirii lui Heraclit astfel: „e peste puțință ca un om să-și poată închipui că unul și același lucru este și totodată nu este. Și totuși unii cred că Heraclit a afirmat acest lucru”³.

Filosofia sa este de fapt o filosofie a/ogas-ului, adică despre o rațiune profundă, ascunsă. Acest logos universal nu poate fi cunoscut decât de acela ce-și dă seama de faptul că acesta există și în sufletul individului.

În acest sens Heraclit crede că elementul supus schimbării este focul, „moneda de aur” prin care se schimbă în circuit etern toate. Focul este viu; focul este și forță și substanță totodată. În foc, Heraclit contopește forța, viața, substanța și chiar Unul. Transformările focului sunt precum sclipiri de o clipă în lumina unui fulger.

„Adastă lume, aceeași pentru toți, n-a făcut-o nici vreunul din zei, nici vreunul din oameni. Ea a fost întotdeauna, este și va fi un foc veșnic viu, care după măsură se aprinde și după măsură se stinge”⁴.

Sub acțiunea *logos-ului* care le ordonează pe toate, focul se preschimbă prin intermediul aerului, în apă - germene al ordinii universale, pe care Heraclit o numește mare. „Toate se preschimbă în egală măsură cu focul și focul cu toate - așa cum mărfurile se schimbă pe aur și aurul pe mărfuri”⁵.

În lumea aceasta mobilă, schimbătoare, în continuă prefacere, singurul adevăr etern este că nimic nu este etern, nimic nu rămâne constant, permanent.

Din foc ia naștere apa, din apă pământul, ceea ce Heraclit numește *drumul în jos*, și din pământ apa, din apă focul, ceea ce se numește la el *drumul în sus*. În limbajul său alegoric aceasta are următoarea formulare: „Focul trăiește moartea pământului și aerul trăiește moartea focului, apa trăiește moartea aerului și pământul pe cea a apei. Moartea focului, nașterea aerului; moartea aerului, nașterea apei. Moartea pământului înseamnă nașterea apei, moartea apei înseamnă ivirea aerului, (moartea) aerului înseamnă foc și invers”⁶.

„Drumul în sus și în jos este unul și același”⁷. Acest fragment lapidar vrea să spună că aceste două drumuri sunt unul și același, dar parcurs în direcții opuse: „Drumul în sus” reprezintă o cale a scindării, pe când „drumul în jos” o cale a unirii.

Aristotel și Simplicius spun că focul heraclitic nu trebuie înțeles ca un substrat imuabil, calitativ, precum atomii democritici sau apa talesiană, ci ca un element hrănitor ce se manifestă în fiecare lucru calitativ diferit de fiecare dată în alte și alte variate forme.

„Ieșirea” și „revenirea” lucrurilor din/la foc nu sunt simple acte mecanice precum, de exemplu, ieșirea unui elefant din apa râului, ci chiar prefaceri și metamorfoze calitative imperceptibile senzorial, deci doar gândibile.

Așadar, schimbările focului nu se reduc la simple succesiuni de mobilități, de instabilități, în ele însele constante și nontransformabile, ci sunt profunde transformări calitative incomparabile cu actele mecanice de rarefiere și condensare ale aerului, cum spusese Anaximene. În cel mai bun caz, rarefierea și condensarea focului heraclitean rămân urmări, iară nu cauze ale apariției lucrurilor. Spre deosebire de elementele filosofilor milesieni, focul heraclitic nu este ceea ce persistă în lucruri, ci chiar ceea ce devine. Prin aceasta, Heraclit promovează un alt nivel de înțelegere a principiului anume nu ca ceva constant, permanent, persistent, ci ca ceva schimbător și efemer. Așa cum observa Hegel, focul este înțeles ca cel „care transformă lucrurile, este schimbare, transformare a ceea ce e determinat...”⁸.

Orice lucru îi pare lui Heraclit ca o asociere complementară de **opuse**, fapt pentru care acesta nu este stabil, ci în devenire; orice lucru devine altceva decât ceea ce este. Despre toate putem spune că „sunt şi nu sunt”, ca să folosim o formulă a lui Heraclit.

Din opoziţie şi dezacord, crede Heraclit, provine cea mai frumoasă armonie astfel: „Cele opuse se acordă, şi din cele discordante rezultă cea mai frumoasă arnvv.e; toate se nasc din luptă”⁹. Deci războiul, lupta, discordia este cauza tuturor lucrurilor: „Trebuie să se ştie ca războiul este comun, că dreptatea este luptă şi că toate se nasc din luptă şi necesitate”¹⁰. Lupta dar nu numai lupta este necesară ci şi contrariul ei: armonia. Deci lupta (tensiunea) şi armonia sunt complementare, două feţe ale aceleiaşi realităţi care se presupun şi se condiţionează reciproc.

Deci natura „năzuieşte la contrarii” şi dacă „suntem şi nu suntem”, ori dacă fiinţa şi neifiinţa sunt, iar războiul este mama tuturor, atunci lumea este şi cu măsură, în ordine, şi este şi armonie. Armonia semnifică echilibrul între părţi, cooperarea lor, „înţelegerea” între lucruri şi oameni, între război şi pace, ură şi iubire, dreptate şi nedreptate, frumos şi urât, între viaţă şi moarte, apariţie şi dispariţie. Armonia este tocmai „acordarea dintre discordante”. Există, a spus Heraclit, „o armonie a tensiunilor opuse ca de pildă la arc şi la liră”. Armonia nu este fără contrarii, ci prin contrarii şi datorită lor.

Focul are în concepţia heracliteană o triplă funcţionalitate, ceea ce-i dă calitatea de principiu:

1. *substanţă*;
2. *forţă activă*;
3. *natură esenţială*.

Ca *substanţă* el este ansamblul tuturor însuşirilor lucrurilor; *caforţă activă* el este totodată şi raţiune conştientă ce le gospodăreşte şi îndrumă necesar la locul lor pe toate; ca *esenţă*, focul dă unitate tuturor lucrurilor cu toate că el se manifestă diferit în fiecare. Este esenţă ca proces, este focul veşnic care pătrunde totul şi cârmuieşte totul, asigură deopotrivă statornicia şi schimbarea lucrurilor, incendiază finitul şi deschide porţile către infinit. Heraclit este cel care „a exprimat cel dintâi natura infinitului şi care a înţeles primul natura ca în sine infinită, adică i-a înţeles esenţa ca proces”¹¹.

Dar la el „focul nu e nici una din cele trei stări de agregare ale materiei, reprezentate prin celelalte trei elemente primitive (apă, aer, pământ), ci cauza tuturor celorlalte. El apare ca exprimând ceva în care celelalte s-ar integra. Este un *comun* care, în cugetarea filosofică începătoare, precede conceptul de *universal*, abstract. Focul nu mai apare deci ca « materie primă » a lucrurilor, ca în ontologia milesienilor. În principiul focului, filosoful din Efes caută logica universalului abstract dar nu izbuteşte să-l exprime decât printr-o noţiune concretă...”¹².

Prin foc filosoful efesian încearcă să prezinte un ansamblu de însuşiri care „îi par a fi generale şi esenţiale tuturor lucrurilor: obiectivitatea, eternitatea şi mobilitatea, variabilitatea şi permanenţa, substratul comun, «însufleţirea tuturor lucrurilor»... Noţiunea sa exprimă căutare, ea este pe punctul de a nu mai fi concretă... de a se ridica deasupra senzorial-concretului, însă fără să poată să ne transmită aspiraţia către abstract, decât printr-o noţiune concretă”¹³.

Devenirea este singurul fapt demn de luat în seamă de filosof, de înţeleptul ce doreşte să afle ceva esenţial despre lume: „Nu ne putem scufunda de două ori în acelaşi râu”¹⁴. Sau formula care îmbracă aparenţa paradoxului: „Coborâm şi nu coborâm în aceleaşi ape curgătoare, suntem şi nu suntem”¹⁵. În acest din urmă fragment, Heraclit pune în evidenţă concepţia sa că despre nici un lucru nu putem spune că este în înţelesul plin al cuvântului „este”, sens care exprimă

permanența, ci trebuie să spunem că lucrurile *devin*, că fiecare formă de existență, în fiecare clipă a ei devine cutare sau cutare formă de existență: „Soarele nu numai că este în fiecare zi nou, dar este mereu nou”, afirma Heraclit.¹⁶

Categoria dialectică a devenirii apare ca unitate între existență și non existență, căci un lucru aflat în proces de devenire este și nu este în același timp într-un loc determinat. Devenirea nu anulează momentul identității. Momentul existenței se asociază cu cel al devenirii într-o unitate dialectica indisolubilă.

Reunind într-un singur cuvânt unitatea și interdependența lucrurilor, autodinamica, dedublarea și lupta lor,, Heraclit este cel dintâi care a avut noțiunea modului de gândire dialectic și care a făcut limpede distincția logică și metodologică a *dialecticii* și *metafizicii*. Aceasta e, fără îndoială, un moment solemn în istoria gândirii, un moment excepțional în calendarul gândirii omenești...¹⁷.

Este larg răspândită opinia că originalitatea concepției lui Heraclit *vizează* tocmai dialectica sa: „Marea originalitate a lui Heraclit nu constă în teoria materiei primordiale și chiar în teoria naturii în general, ci în faptul că el a fost primul care și-a dat seama că între viața naturii și cea a spiritului există raporturi care de atunci nu au mai fost trecute sub tăcere”¹⁸. Apoi Th. Gomperz precizează: „Construcție și distrugere, distrugere și construcție, aceasta este legea care acționează în toate domeniile naturii vii. Dar Heraclit nu se mulțumește să atribuie materiei schimbarea continuă a formelor și a proprietăților; el îi atribuie de asemenea o mișcare neîncetată în spațiu... el a cercetat cauza oricărei mișcări în materia însăși și nu într-un agent exterior... De la legile particulare pe care a crezut că le-a constatat în viața naturii, ca și în viața oamenilor, s-a ridicat la ideea unei legi unice care îmbrățișează ansamblul universului”¹⁹.

Universalitatea contrariilor constă în aceea că nici un lucru nu rămâne ceea ce este, totul se convertește în contrariul său; Heraclit condamnă opinia comună al cărei viciu esențial ar consta tocmai în a atribui lucrurilor o persistență și o imobilitate care le sunt străine. „Astfel, în timp ce Parmenide neagă devenirea pentru a menține conceptul de ființă în toată puritatea sa, Heraclit, dimpotrivă, neagă ființa pentru a conserva în toată integritatea sa legea devenirii”²⁰. Și aceasta pentru că Heraclit „a fost cel ce a pus problema devenirii în toată profunzimea sa metafizică... Pentru Heraclit devenirea are loc după o lege fixă, constantă, o lege care este de asemenea rațiunea de a fi a lucrurilor”²¹.

Contrariile se reunesc în unitate și din luptă purcede existența, din opoziție unitatea, din inegalitate armonia.

Remarcabilă este universalitatea și întrepătrunderea contrariilor în sfera moralității. Prin afirmația cabinele și răul se confundă, de fapt el înțelege că noțiunea de bine are sens în contrast cu noțiunea de rău. „Un lucru nu poate deveni bun decât în măsura în care el este deja rău și rău decât în măsura în care el este deja bun, și totul depinde de contrast... Pe de altă parte Justiția care este un bine ar fi totalmente necunoscută fără existența injustiției care este un rău”²².

Încetarea luptei în lume ar însemna distrugere, dispariție. Nimeni n-a mai atins până la Hegel o asemenea putere de pătrundere în esența contradictorie a faptelor și proceselor de orice natură. De aici decurge că înțeleptul nu trebuie să ia binele drept rău, ci să înțeleagă lucrurile ca un tot. Iată de ce depinde de om ca el să fie fericit: „lumea este totdeauna ceea ce trebuie să fie; nu este vorba decât de a se conforma ordinii lumii; spiritul omului este Demonul său”²³.

După Heraclit înțelepciunea constă tocmai în a înțelege *unitatea lucrurilor*, dincolo de multiplicitatea, diversitatea și varietatea lor.

2. Filosofia logos-ului și cunoașterea

Un alt concept *fundamental* al gândirii lui Heraclit este acela de *logos* - unul dintre cele mai controversate, plin de sugestii, de sensuri mărturisite sau aluzive, având o latură obiectivă și alta subiectivă.

Sub raport obiectiv: *logos* este cel ce guvernează constituirea prin foc a naturii fiecărui lucru, este de ordinul esențialității: „*JLogos-u* \ e ordinea lucrurilor materiale, este acea ordine spontană, intrinsecă a materiei vii de a se constitui și desfășura în conformitate cu o regularitate care-i este proprie și care ne apare ca un gen de «cumințenie» a lucrurilor”²⁴.

Ca ordine *logos-ul* este etern, necreat, imperisabil. *Logos- \i* \ care guvernează dinamismul cosmic se manifestă în toate, inclusiv în sfera vieții sociale, ca dreptate, echilibru, ca lege normativă a cetății, ca rațiune umană de valoare superioară, singura demnă să ne conducă pașii, deoarece ne dezvăluie nu numai ce este *comun*, dar și ceea ce este universal. *Logos* este un principiu de legătură între *rațiunea omului*, singurul care se poate ridica la conștiința de sine, la acte de voință și *rațiunea lucrurilor*.

Dar, spune Heraclit, „oamenii se arată neputincioși să pătrundă sensul acestui *logos* care există dintotdeauna, fie înainte, fie de îndată ce au auzit despre el, deși toate se petrec pe potriva acestui *logos*...”²⁵.

Logos-ul nu anulează mișcarea, ci este o ordine a lucrurilor aflate în devenire; este ca un „focar teoretic” care iradiază în multe direcții - natură, cosmos, societate, cunoaștere. Iată o apreciere interesantă care întrunește filonul artistic al unei viziuni de mare concentrare ideatică rațională, care a fost luată uneori drept obscuritate: „Heraclit ne dă nu un plan, ci un tablou artistic al lumii. El pleacă fără îndoială de la observarea faptelor, de aceea tabloului lui e realist, dar nimic din acest tablou nu presupune calcul, dimensiunile lui nu sunt calculate, ci intuite”²⁶.

Punctul culminant în explicarea *logos-ului* îl atinge Heraclit, atunci când îl consideră o ordine a *contrariilor*, a opoziției și unității lor: existență-nonexistență, concordanță-discordanță, unu-multiplu, consonanță-disonanță, viață-moarte, tinerețe-bătrânețe, sclavi-liberi, război-pace, bine-rău. Așadar, *logos-ul* este universal cum universale sunt și contradicțiile pe care se întemeiază, iar aceasta decurge din universalitatea mișcării, a luptei, a schimbărilor.

„Unitatea exclude contradicția, spuneau eleații. Unitatea *este* contradicție, spune Heraclit. Contradicția dintre rigiditatea arcului și încordarea coardei se exprimă în funcția unitară a instrumentului, în funcția lansării săgeții... Heraclit exprimă nu numai esența dinamică a focului, dar și universalitatea fenomenului *dedublării* oricărei entități unitare”²⁷.

Iată și unele texte semnificative din Heraclit în această problemă dialectică esențială a contradicțiilor:

„Cele opuse se acordă și din cele discordante rezultă cea mai frumoasă armonie”.

„...ei nu înțeleg cum cele discordante se acordă; există o armonie a tensiunilor opuse...”.

„Ca unul și același lucru coexistă în noi viața și moartea, veghea și somnul, tinerețea și bătrânețea; ultimele preschimbându-se, devin primele, iar primele, la rândul lor, printr-o nouă schimbare, devin ultimele”²⁸.

Orice conflict sau ruptură de echilibru duce nu la haos, ci la constituirea unui nou echilibru.. Contradicția nu exclude armonia ca atare posibilă și ca moment necesar al devenirii, ci armonia

așa-zis finală, definitivă care ar suprima lupta contrariilor. Contradicția nu ține doar de domeniul vizibilului și exteriorului; există contradicții exterioare, invizibile, dar la nici unul din aceste nivele, contradicția nu e separată de armonie sau invers. Contradicția este un principiu de geneză, de autodeterminare și dezvoltare.

Problema cunoașterii ca problemă distinctă apare pentru prima dată în filosofia greacă la Heraclit. Societatea greacă moștenise, în întregul ei, din epopeea homerică, o mentalitate spartană a misterelor, a ritualului orfic. Filosofia heracliteană înseamnă triumful rațiunii bazate pe experiență și confruntat cu conflictele ce apar în chiar universul cugetării, îndeosebi prin autochestionarea spiritului asupra propriei sale lucrări. Pentru Heraclit, baza cunoașterii o constituie *activitatea simțurilor* cu condiția de a trata cu *spirit critic* datele sensibile fără a institui însă - ca Parmenide - o prăpastie între nivelul senzorial și cel rațional. Valoarea mărturiei simțurilor depinde și de *calitatea rațiunii*, care trebuie să țină seama de complexul dat al împrejurărilor, deși ea e lipsită încă de tehnica pe care și-o va însuși mai târziu prin dezvoltarea științei logicii. Heraclit și-a dat seama de posibilitatea unei cunoașteri adecvate și a uneia inadecvate. După Heraclit, „nu există adevăr în cunoașterea sensibilă”. De aceea „o judecată sănătoasă este cea mai mare virtute, iar înțelepciunea înseamnă ca în vorbă și în faptă să te conformezi adevărului, dând ascultare naturii lucrurilor”²⁹.

Privitor la cunoaștere și valoarea acesteia, Heraclit se lasă impresionat de misterul naturii sufletului. „Cercetând hotarele sufletului, n-ai putea să le găsești, oricare ar fi cărarea pe care ai merge. Atât de adânc *logos* are”³⁰.

Ideea centrală a gnoseologiei sale este aceea privitoare la raporturile dintre universal și rațiunea individuală. Heraclit este convins că simțurile ne înșală, dar că noțiunile nu sunt în stare să redea transformările și esența *logos-ului* universal, pentru aceea că sunt produsul rațiunii individuale.

Cunoașterea profundă răsare „ca o lumină”, fiind o intuiție, o identificare între *logos-ul* individual și universal. Identificarea aceasta ar consta în sesizarea de către înțelept a „consubstanțialității” rațiunii subiective și celei obiective.

Psihicul omului este și el prins în fluxul efemerității și schimbării universale. Persoana individuală pare doar că are un „eu” care nu poate fi permanent ci în continuă prefacere astfel că acesta „moare și reînvie” fără încetare chiar și în cursul unei singure vieți.

Privitor la nemurire, Heraclit spune în felul său enigmatic, că sufletul este și nu este nemuritor, lăsând celor doritori de a afla adevărul, dificultatea alegerii și înțelegerii. Moartea sufletului ar însemna, după el, pierderea focului și uscătului din suflet, „umezeala și întunecarea” acestuia, deci separativitatea de *logos-ul* universal.

Ca atare, cunoașterea adevărată are loc numai cât se păstrează „contactul direct” cu focul veșnic strălucitor al rațiunii universale.

Sufletul înțeleptului este *nepieritor* însă nu *nemuritor*, deoarece la distrugerea finală el se „reaprinde ca scânteie” rătăcitoare prin oceanul fără margini de flăcări. Heraclit mai spune că sufletul ignorantului, neînțeleptului ce a subzistat doar în întunericul și umezeala trupului se pierde imediat o dată cu acesta; de altfel, între ignorant și înțelept, este o deosebire tot așa de mare ca între zeu și o maimuță, după cum afirmă el.

„Ochii și urechile sunt răi martori pentru oamenii care au suflete barbare”³¹, adică separate de focul arzător și lumina strălucitoare a rațiunii universale.

Adevărul stă ascuns ca într-un abis, iar înțelepții îl caută mult, dar îl găsesc cu greu. Greutatea în calea găsirii adevărului constă tocmai în puterea dorințelor, simțurilor, „răi martori”, deci a părții neraționale, întunecoase a sufletului. Într-un astfel de trup înrobuit plăcerilor, „focul devine”, se împuținează. Heraclit afirmă că judecata rațională dă virtutea morală, înțelepciunea fiind confirmarea ideii și faptei cu natura, adică cu *logos-ul* universal.

Aristocratul Heraclit crede că cetatea trebuie condusă după legi care să țină în frâu patimile vulgului și să asigure ordinea între oamenii răi, căci cetățenii trebuie să apere legile precum apără zidurile cetății.

NOTE

1. Hegel, *op. c/f.*, p. 263.
2. Ion Banu, *Heraclit din Efes*, București, Editura Științifică, 1963, p. 7.
3. Aristotel, *Metafizica*, Editura Iri, București, 1996, p. 129.
4. *Filosofia greacă până la Platon*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, voi. I, 2, p. 354.
5. voi. I, 2, p. 362.
6. voi. I, 2, p. 360.
7. voi. I, 2, p. 358.
8. *Hegel, Op. cit.*, p. 269.
9. voi. I, 2, p. 351.
10. *Ibidem*, p. 361.
11. Hegel, *op. cit.*, p. 274.
12. Ion Banu, *Studiu istoric*, în: *Filosofia greacă până la Platon*, voi. I, 1, p. CXI.
13. Ion Banu, *Heraclit din Efes*, p. 33.
14. voi. I, 2, p. 362.
15. voi. I, 2, p. 356.
16. voi. I, 2, p. 351.
17. Athanase Joja, *op. cit.*, p. 53.
18. Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce, Histoire de la philosophie antique*, trad. par. Aug. Reymond, II-ème édition, Felix Alean, Paris, 1908, p. 70.
19. *Ibidem*, p. 72-73, 80.
20. Ed. Zeller, *op. cit.*, CII, p. 114.
21. Aram M. Frenkian, *Etudes de Philosophie présocratique*, II, Paris, J. Vrin, 1937, p. 62.
22. J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, Edition française par Aug. Reymond, Paris, 1919, p. 190.
23. Ed. Zeller, *op. cit.*, II, p. 182.
24. Ion Banu, *op. cit.*, p. 53.
25. voi. I, 2, p. 350.
26. Ion Banu, *op. cit.*, p. 57.
27. Ion Banu, *Studiu istoric*, în *Filosofia greacă până la Platon*, voi. I, 1, p. CXII; CXIII.
28. Voi. I, 1, p. 351, 357, 362.
29. voi. I, 2, p. 364.
30. voi. I, 2, p. 356.
31. voi. I, 2, p. 364.

Capitolul 7. Pitagora și pitagoricienii

1. Numărul - principiu ontologic

În *Metafizica*, Aristotel subliniază faptul că pitagoricienii au fost cei dintâi care „s-au îndeletnicit cu matematica, făcând-o să propășească și dedicându-se cu totul ei”; de aceea „s-au crezut îndreptățiți să considere principiile ei ca fiind principiile întregii ființe”.

Alături de filosofie, pitagoricienii ridică la rang de știință absolută și matematica, căci ei au deschis drumul științei, întrucât au plecat de la un factor al obiectivității - *numărul* - înțeles nu doar ca expresie a cantității în ordinea realului concret ci și ca esență armonică a acestuia. Matematica reprezintă, în viziunea lor, însuși modelul culturii, întrucât reproduce dimensiuni de adâncime ale existenței. Enunțul că „toate sunt număr” vrea să spună că toate alcătuirile existențiale au configurație geometrică - volume, suprafețe, puncte - și sunt deci reductibile la un *număr* esență a realității. „Numărul nu este de natură sensibilă, spune Hegel, dar nu e încă nici gândul”². Aristotel ne-a lăsat în *Metafizica* un rezumat al doctrinei pitagorice în următorii termeni: „Se vede așadar că și acești gânditori consideră numărul atât ca principiu, cât și ca materie pentru lucruri modelând accidentele suferite de acestea și stările lor permanente”³, cu alte cuvinte - cauze materiale prime și principii de informare a lucrurilor. Prin aceasta numerele tind să devină modele pe care le imită lucrurile singulare. Numărul exprimă forma și forța creatoare; el conferă lucrurilor măsură și structură, ritm și proporție, frumusețe și individualitate; lucrurile, calitățile, virtuțile sunt numere. După Philolaus, toate lucrurile ce ne sunt date cunoașterii posedă un număr și nimic nu poate fi conceput, nici cunoscut, fără număr. Aristotel semnalează una din dificultățile care decurg din acest mod de a concepe numărul: este cu neputință ca numărul să fie totodată *obiect și mărime matematică, principiu ontologic* al lucrurilor - totul ființează prin imitarea numerelor, totul se transformă prin *participare* la număr. „Care este acum raportul dintre unu cu totul abstract și ființa mai concretă a lucrurilor? (se întreabă Hegel și răspunde). Raportul acesta dintre determinațiile generale și existențele concrete, pitagoricienii l-au exprimat prin termenul de *imitație*. Dificultatea pe care o întâlnim aici se găsește și la ideile lui Platon”⁴.

După cum apreciază Athanase Joja, ulterior „pythagorismul a spiritualizat numerele, le-a izolat de lucruri și a considerat lucrurile ca imitații ale numerelor”⁵. Aceasta a însemnat într-adevăr un salt peste senzorial, dar un salt din care redresarea este anevoioasă. „Pythagorismul a văzut în știința numerelor un paradis al cunoașterii - cum va spune Leonardo da Vinci - «paradisul științelor matematice». Cu peste douăzeci și două de secole înainte de Kepler, ei au afirmat cu o putere și un entuziasm neobișnuit eficiența limbajului matematic”⁶.

Nu este vorba însă de numărul izolat, ci de relațiile dintre numere, ceea ce explică de ce principiile matematice sunt principii ontologice, principii ale tuturor existențelor. De aici *armonia* - un concept matematic, estetic și muzical totodată. La filosofii presocratici ideea de armonie trebuie asociată cu ideea cosmologică de ordine atotcuprinzătoare, de echilibru al universului, ca o condiție necesară a înseși existenței lumii. Principiul dinamic al acestei ordini este contradicția, universul însuși este o combinație de contraste. Termenul de *cosmos*, înțeles ca *ordine* sau *armonie* universală a fost

folosit, se pare, pentru prima dată de pitagoricieni. Atitudinea omului grec față de cosmos era, în general, o atitudine antropomorfică, frumosul însuși, raportat la această ordine, izvorăște din tendința absolută spre antropomorfism, de unde o relație firească între cosmosul natural și cosmosul sufletesc.

Îndreptându-și privirea asupra întregii naturi, asupra ansamblului fenomenelor vieții din întregul univers, filosofia ionică îl pierduse aproape din vedere pe om. „O filosofie care-și propunea să facă din cunoașterea naturii umane una din preocupările sale principale și mai mult încă, să arate omului, inspirându-se din propria înțelepciune, drumul și scopul vieții, o astfel de filosofie trebuia să meargă pe alte căi.

Este ceea ce a făcut Pythagora din Samos. Ce numea el «filosofie» avea un scop esențialmente practic. Platon spunea că Pythagora a fost obiectul unei venerații atât de profunde tocmai pentru că a prescris un mod anumit de comportare în viață”⁷.

Pornind de la studierea matematicii, Pitagora, spre deosebire de ionieni, ajunge la concluzia filosofică cum că totul este număr și armonie; așadar nu elementele concret-sensibile sunt esența ci, dimpotrivă, raporturile cantitative, abstracte. „Numărul și măsura sunt determinația fundamentală. Aserțiunea că numărul ca atare este esența lucrurilor nu trebuie luată în sensul că ar exista în toate număr și măsură. Când spunem că totul este determinat cantitativ și calitativ, mărimea și măsura sunt numai o însușire, o latură a lucrurilor. Dar aici (la pitagoricieni) sensul este că însuși numărul este esența lucrurilor, adică el nu este formă, ci substanță”⁸.

Înnumărse originezămultiple și diverse demersuri ale spiritului: 1) oowfo/og/eintemeiată pe număr ca esență a realului existențial; 2) o *matematică*, privind natura geometrică a realului; 3) o *filosofie a timpului*, ca timp critic, diferențiat, ca secvență spațial-numerică a timpului - kairoF; 4) o *filosofie a artei* întemeiată pe *armonie*, cu valorile etice și estetice pe care le implică, reductibilă la număr.

Dezvoltarea aritmo-geometriei pitagoriciene a stimulat reflecția filosofică însăși, iar speculația filosofică privitoare la conceptele matematice de număr și unitate promovate de pitagoricieni a potențat conștiința de sine a științei grecești.

Pitagora și discipolii săi promovează o metodă nouă de cunoaștere în știință și filosofie bazată pe rațiune teoretică și demonstrație logică. Pitagoricianul, indiferent dacă este filosof sau doar cunoscător al numai unui domeniu (astronomie, medicină, matematică), nu se mai preocupă doar de pragma ci și de *logos* și deducție rațională. El generalizează valoarea cognitivă a conceptului de număr, fiind astfel, implicit metafizician, nu doar aritmetician. Indiferent de modificările prin care trece noțiunea pitagoriciană de număr, constatăm „...că teoria numerelor își îndeplinește sarcinile, în variate planuri, în modul următor: c&esență a lucrurilormateriale; ca principiu al *structurii spațiului*, ca « lege » a *timpului* specific, ca substrat al *valorilor* (armonie muzicală, proporție, concordie matrimonială, perfecție”⁹.

Pitagoricianul este și savant și filosof totodată, în orice caz nu este *geodet*, măsurător empiric al pământului, iar știința sa geometria nu este o colecție de date empirice, ci o știință rațională, abstractă, bazată pe demonstrație și deducție.

Considerarea numărului ca esență a realului are în pitagorism o dublă semnificație:

1) 0 semnificație *științifică* - există realmente în natură o ordine care poate fi exprimată în relații cantitative, numerice; 2) o semnificație *metafizică* - reprezentanții acestei filosofii au ajuns la absolutizarea numărului, considerându-l în cele din urmă, ca substanță și principiu generator al tuturor lucrurilor.

2. Cosmologia pitagoricienilor

Fizica sau cosmologia pitagoricienilor poartă amprenta metafizicii lor, a spiritului matematic, bazată fiind pe importanța acordată de ei numărului zece.

Despre univers, pitagoricienii credeau că este un tot armonios, cosmos, format din șapte planete, pământul fiind al optulea corp ceresc; aceste planete se mișcă circular în jurul „focului central”, pe niște „sfere” care produc o armonie divină auzită, pare-se cândva, doar de Pitagora. Din motive de „simetrie aritmetică”, adică de importanța acordată numărului zece, ei au imaginat existența a încă o planetă, *Antichton*, *Antiterra*.

Așadar, șapte planete (Mercur, Venus, Marte Jupiter, Saturn, Soarele, Luna), Pământul a opta, „focul central” și Antichton, în total zece corpuri cerești. Acest misterios „foc central” nu este Soarele, acesta fiind socotit de ei în rândul celor șapte planete. Pământul se mișcă și în jurul propriei sale axe și împrejurul „focului central”.

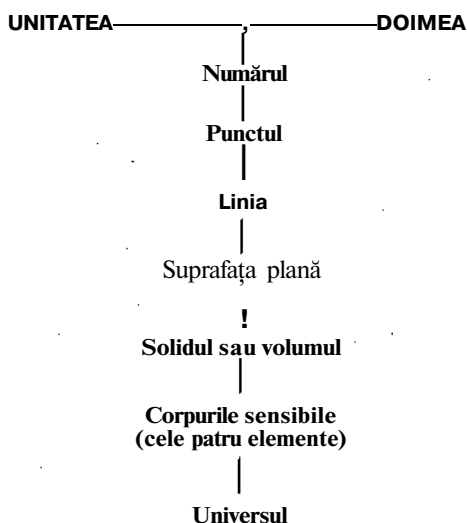
Acest model cosmologic a fost imaginat de doi pitagoricieni astronomi, Ekphantēs și Hiketas din Siracuză. Ideea acestuia din urmă despre existența „focului central” a fost de o mare însemnătate pentru însuși Nicolae Copernic cel care a apreciat-o ca fiind deosebit de înaintată pentru acea vreme.

Și privitor la nașterea universului, deci în cosmogonie, pitagoricienii au avut idei interesante. Deoarece este cosmos el ia naștere în mod asemănător generării numărului din Unitate.

Diogene Laertios nota că, pentru pitagoricieni „principiul tuturor lucrurilor este unitatea, iar această unitate provine din doimea nedefinită, servind ca suport material unității, care este cauză”¹⁰.

Din unitatea și doimea nedefinită, continuă Diogene Laertios, se nasc numerele, din numere - punctele, din puncte - liniile, din linii - figurile plane, din figurile plane - figurile solide, din figurile solide - corpurile sensibile ale căror elemente sunt patru: focul, apa, pământul și aerul; iar din ele se naște un univers înșuflețit.

Schematic s-ar prezenta astfel:



Această „deducție cosmogonică” poartă marca metodei aritmo-geometrice pitagoriciene. Sufletul cosmosului este chiar acel misterios „foc central” ce absoarbe aerul nelimitat, fiind măsură acestuia.

Deci unitatea este principiul în conjuncție cu doimea, numai ele generând numărul, numai ele fiind împreună numărul. Avem prezentă aici o pereche de contrarii - unitatea și doimea - unitatea semnificând finitul, iar doimea infinitul.

„Proxima determinație - scrie Hegel - este opoziția, Unitatea este identitate, generalitate; a doua determinație este dualitatea, diferența, particularul. Aceste determinații au și azi valabilitate în filosofie; Pitagora este primul care le-a adus în fața conștiinței”¹¹.

„Unitatea - continuă Hegel - este ceea ce este identic cu sine însuși, ceea ce e lipsit de formă; iar dualitatea este ce este neidentic, în ea cade diviziunea sau forma...; prin urmare, dualitatea este determinantul, delimitatul, multiplul”¹².

Există mai multe lumi în cosmos, numărul lor fiind, după calculul astronomului pitagorician Petron din Himera, de 183, ele fiind dispuse pe laturile unui imens triunghi echilateral, succedându-se una alteia la infinit, repetându-se, într-o perfectă armonie.

Între cele zece astre ale sistemului lor cosmologic și numerele până la zece, ei credeau că există niște secrete corespondențe, mistice; de exemplu, cifra șapte corespunde Soarelui, unitatea corespunde „focului central”, doi ar fi cifra Pământului, unu a Antipământului ș.a.

În *Metafizica*, Aristotel apreciază această mistică a numerelor și observă că pentru pitagoricieni există mai multe corespondențe ascunse între numere și lucruri decât între elementele apă, pământ, aer, foc, precum crezuseră unii filosofi ionieni.

Cosmosul pitagorician apare cu trăsăturile unei realități limitate și imuabile, ale unui univers limitat în spațiu și timp. Ca o compensație a acestui caracter limitat în timp, pitagoricienii i-au adăugat perspectiva repetiției ciclice, a revenirii periodice după un anumit număr de ani la ceea ce a fost mai înainte. Există astfel - conform cosmologiei pitagoriciene - nu un singur univers, o singură lume, ci o infinitate de lumi succesive, fiecare repetând a doua oară ceea ce a mai fost.

Filosofia pitagoriciană recunoaște faptul că universul nu formează un haos de fenomene ci o armonie, un „cosmos” guvernat de anumite legi, de o necesitate matematică.

Pitagora și pitagoricienii au conceput armonia după tipul armoniei muzicale, ca un fenomen sonor deci, legat de mișcarea astrilor cerești și imperceptibil de către urechile profane.

3. Semnificația numerelor și *akairós-u* \m

Philolaus a fost cel mai de seamă reprezentant al pitagorismului din faza medie a acestuia. Se pare că la el predomină concepția geometrizarantă a numerelor și preocuparea de a adânci simbolul numerelor din alcătuirea decadei: în primul rând *Unul-monada* simbolizează însăși unitatea și desăvârșirea cosmosului și *tetrada* - care conferă lucrurilor „extensiunea matematică cu trei dimensiuni”, *pentada* - combinare a primului număr par feminin matrice (doimea) și a primului număr impar masculin (treimea) este numărul Afroditei, al dragostei generatoare, al armoniei în sănătatea și frumusețea trupului omenesc ca proiecție a sufletului; *hexada* ca principiu al vieții, „potența creatoare de viață”, simbol al însuflețirii ca ciclu vital; *heptada* - simbolizează lumina primordială ș.a.m.d.

O mențiune specială merită *octava*. Dacă patru era izvor de viață, combinare de stihii în natură, opt este asociat eventual cu octava muzicală sau cu octosoidul - armonie inteligentă. Totul culminează cu „numărul perfect al decadei”, immanentă în cel mai înalt grad naturii și care desăvârșește până la capăt ființele tocmai datorită faptului că numerele la pitagoricieni, cu întreaga lor simbolistică, sunt imanente lucrurilor existenței, iar *decada* este *msășiparadigma perfecțiunii*, a creației. În planul culturii, oameni aparținând unor neamuri și culturi diferite se pot întâlni în folosirea numerelor și îndeosebi a decadei, în sensul că toate popoarele numără până la zece, luând-o apoi de la capăt.

„Pitagoricienii spun că primul concept simplu este *unitatea*, nu unu aritmetic ca absolut, discontinuu, exclusiv negativ, ci unitatea ca continuitate, capozitivitate, nu mulți de unu, unitatea este numai una. Ea este esența cu totul generală. Ei spun apoi că orice lucru este Unu, și că «lucrurile sunt acest unu prin participare la unu»; și esența supremă a unui lucru sau considerarea pură a ființei sale în sine este Unu”¹³.

Figurile plane, ca și cele solide, își găsesc de asemenea (prin punct, linie, triunghi, piramidă) desăvârșirea în numărul 10; numerele puncte sunt, în această perspectivă, un fel de principii generative ale universului. De aici încrederea statornică în decadă și în părțile ei constitutive deoarece ele dau seama despre ființa celor existente.

După cum arată Aristotel (*Metafizica*) numerele pitagorice formează însăși substanța și proprietățile reale ale lucrurilor. După Philolaus, numărul reprezintă elementul și legea tuturor lucrurilor, factor universal determinat, „cărui îi este subordonată voința umană și soarta zeilor...”.

La întrebarea dacă lucrurile sunt concepute ca numere sau imitații ale numerelor (Aristotel considera numerele numai ca modele ale lucrurilor) se poate răspunde astfel: ambele puncte de vedere pot fi acceptate, ele exprimând momente diferite în evoluția acestei filosofii. Pornind de la constatarea unor analogii, sau corespondențe cu ordinea numerică, de la faptul că lucrurile au proprietăți și relații care pot fi exprimate numeric, pitagoricienii ajung la concluzia după care numerele ar forma însăși existența sau substanța tuturor lucrurilor.

Unitatea nu e un număr; numai multiplul este număr; astfel că primul număr este 2, fiind și cel dintâi număr pereche, în vreme ce primul număr nepereche **este** 3. „A fi dublu și a fi **doi** nu este același lucru”¹⁴. De pildă 6, care este dublul lui 3, nu este 2.

Pitagora și pitagoricienii au recunoscut existența în lucruri a opuselor, după cum reiese din tabloul celor zece opoziții la care pot fi reduse toate lucrurile:

Perfecțiune	Imperfecțiune
Limitat	Nelimitat
Nepereche	Pereche
Unitate	Multiplicitate
Dreapta	Stânga
Masculin	Feminin
Repaus	Mișcare
Drept	Curb
Lumină	întuneric
Bun	Rău
Pătrat	Dreptunghi

În coloana din stânga a tabloului figurează opusele considerate de ei ale perfecțiunii, finitului, unității. Opoziția limitat-nelimitat este una fundamentală, de exemplu focul este limitat, aerul este nelimitat. Orice lucru este armonie sau poate doar o simplă articulație de opuse; limita „retează” nelimita în de-limite. Astfel, numărul înseamnă ca și armonia, adaptarea și ajustarea opuselor. Unitatea armonică fundamentală este limitat-nelimitat și tot astfel lucrurile sunt armonii statice de opuse, ce pot fi orânduite într-una din cele zece perechi de embleme-categorii enumerate mai sus. Limitatul (sau Finitul) fiind unul, iar Nelimitatul (sau Infinitul) fiind multiplu.

Desigur, fiecare astfel de pereche de opuse poate explica mai bine genurile lucrurilor ce „cad” în această hibridă dualitate după modelul primei; astfel fânțele pot fi orânduite în: care limitează, care sunt limitate, care limitează și totodată sunt limitate. Nici un fiind nu poate fi numai limitat sau numai nelimitat.

Pitagora și pitagoricienii au făcut efortul de a întemeia o metafizică cu totul aparte bazată pe conceptul de număr, în sensul că au exclus hylozoismul și mobilismul din înțelegerea naturii.

Armonia nu poate fi concepută în afara numărului - principiul primordial care o instituie prin extensiune în spațiu-punct-linie-suprafață-volum prin multiplicitate și diferențiere — substanțe concret-sensibile (pământ, aer, apă, foc). Și așa se articulează latura spațială și cea temporală a realului, sau *raportul dintre numere și timp* exprimat în conceptul de *kairós* prin care înțelegem interval temporal sau „timp critic”, determinabil numeric în limitele căruia are loc, în mod implacabil, împlinirea unui eveniment; ceea ce conferă numărului și menirea de măsură a timpului (dar ca timp *diferențiat*).

În concepția pitagorică de o mare însemnătate este definirea „momentului oportun” al „potrivirii favorabile” - *kairós* „cel mai semnificativ domeniu în care, potrivit tradiției preceptelor, se verifică oportunitatea, îl constituie ansamblul relațiilor interumane, « purtările », temeiul unor caracteristici etice”¹⁵. Pentru doctrina pitagorică despre Univers, *kairós* („oportunitatea”, „prilejul nimerit”), întruhipa echilibrul din kosmos; de altfel, se spune că « *nu trebuie să dezechilibrezibal&nta* », deci să nu încălci oportunitatea. Este vorba de un echilibru natural, cultural-moral.

Prin *kairós*, pășim sau depășim timpul circular repetitiv și pătrundem într-o lume și un timp al *măsurii și formei*, al *diversității*, unde puțința activă duce *Informa creatoare*, rezultând din prelucrarea și modelarea materiei amorfe.

Pitagorismul, prin funcțiile conferite armoniei, inaugurează un nou mod de a înțelege existența, cunoașterea și valorile, trecerile de la un plan la altul.

„Pythagorismul este deci trecerea de la existența trăită, la existența gândită, și de la existența gândită la existența exprimată. Și ceea ce îi conferă o importanță excepțională, este că această trecere nu este doar cea a omului pythagoric, ci a filosofiei înseși, în dezvoltarea sa istorică”¹⁶.

În speculația pitagoriciană găsim o triplă înnoire:

a) în chip. analog cu filosofia chinezească născută în aceeași epocă, ea pune omul în centrul preocupărilor sale; filosofia - ca și religia, morala sau politica - reprezintă o reflecție asupra acțiunii umane;

b) filosofia pitagoriciană este o explicație a ansamblului realității, omul nefiind opus lumii și nici divinității; există ordine sau planuri distincte de existență, în esență - ordinea sensibilă și cea spirituală, asociate după legile armoniei universale;

c) speculația pitagoriciană este o explicație *prin fundament*, o fundamentare și nu doar o simplă sinteză a antropologiei, a teologiei, cosmologiei, eticii și politicii; ea este deci o *metafizică* ce definește esența comună a acestor discipline sau moduri de abordare a realității.

Alexandru din Afrodisia, într-un comentariu asupra *Metafizicii* lui Aristotel (capitolul 5, cartea A) scrie că la pithagoricieni *kairós este șapte*, ființele naturale își realizează creșterea lor în intervale perfecte urmând ritmurile septenare (hebdomadare). Teza este ilustrată cu dezvoltarea copilului de la șapte luni, când îi apar primii dinți, până la 21 când îi crește barba, în simbolismul numerelor, șapte este numărul care nu generează nimic și nu e generat de nimic. Din autorul antic citat putem desprinde o idee mai generală: *kairós* reprezintă, înainte de toate, „duratele” sau „termenii” optimi în care se realizează generarea, creșterea și dezvoltarea ființelor organice, iar ritmurile septenare se explică nu doar prin mistica numerelor, ci prin asocierea faptelor biologice cu fenomene astronomice. După o credință populară care a pătruns de timpuriu în medicina greacă, a 7-a zi, a 7-a lună, al 7-lea an marchează termenul critic - *kairós*, iar în maladii și procese de creștere organică înseamnă momentul de răscruce, în sensul vindecării sau al decesului.

Numărul 7 grizează toate acele procese naturale care exercită o acțiune benefică asupra creșterii și formării complete a individului. Această putere a hebdomadarului este, desigur, ocultă și tocmai de aceea, *kairós* ca timp critic este asociat cu *destinul*, *totul se întâmplă la timpul său* sau totul are un timp optim al trecerii și făptuirii. În acest plan de referință totul se întâmplă însă în afara puterii de alegere a omului, el fiind supus unor procese naturale, pe care nu poate decât să le observe atent.

NOTE

1. Aristotel, *Metafizica*, Editura Iri, București, 1996, p. 32.
2. Hegel, *Op.cit.*, p. 191.
3. *Filosofia greacă până la Platon*, voi. I, 2, p. 26.
4. Hegel, *op.c/f.*, p. 196.
5. Athanase Joja, *Istoria gândirii antice*, voi. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 37.
6. *Ibidem*, p. 43.
7. Erwin Rohde, *Psyche*, Editura Meridiane, București, 1985, p. 295.
8. Hegel, *op.cit.*, p. 194.
9. voi. 1, 1, p. LXXXV-LXXXVI.
10. D. Laertios, *op.cit.*, p. 401.
11. Hegel, *op.cit.*, p. 196.
12. *Ibidem*, p. 198.
13. Hegel, *op.cit.*, p. 195.
14. Aristotel, *Metafizica*, p. 38.
15. voi. II, 2, p. 38.
16. Ivan Groby, *Pythagore ou la naissance de la philosophie*, Ed. Seghers, Paris, 1973, p. 39.

Capitolul 8. Școala eleată. Parmenide

Școala eleată, care își trage numele de la orașul Elea, din Grecia Mare (sudul Italiei), reprezintă unul din marile momente din istoria filosofiei universale, căci aici a apărut întâi nevoia gândirii de a se legitima și de a-și legitima propriile concepte.

Însuși Hegel a socotit-o reprezentativă pentru începuturile dialecticii: „Aici vedem gândul devenindu-și liber pentru el însuși; vedem gândul sesizându-se pur pe sine însuși în ceea ce eleatii proclamă ca fiind ființa absolută și vedem mișcarea gândului în concepte. Aflăm aici începutul dialecticii, adică tocmai începutul mișcării pure a gândirii în concepte; o dată cu aceasta găsim aici opoziția gândirii împotriva fenomenelor sau a ființei sensibile; opoziția între ceea-ce-este-în-sine și ființa-pentru-altul a acestui în sine; iar în esența obiectivă aflăm contradicția pe care ea o poartă în ea însăși (dialectica propriu-zisă)”¹.

Reprezentanții Școlii eleate au fost Xenofan din Colofon, Parmenide din Elea, Zenon din Elea și Melissos din Samos.

Eleatii au argumentat că „nimic nu se naște și nimic nu piere”. Nașterea și devenirea **sunt** eliminate, căci dacă ceva ar lua naștere el s-ar naște din neant sau din ființă, apărând o contradicție atunci când se vorbește de naștere și de piere.

1. Ontologia parmenidiană

Ontologia ființei atinge desăvârșirea în cadrul Școlii eleate, o dată cu *Parmenide*, cel mai de seamă și mai profund gânditor al acestei școli, elev al lui Xenofan din Colofon. După cum ne transmite Apolodor din Atena în *Chronica* sa, Parmenide, născut în anul 540 î.Hr., s-a bucurat de un mare prestigiu în cetatea sa natală, unde a jucat și un anumit rol politic ca și Zenon, elevul său. El rămâne una din personalitățile de remarcabilă originalitate ale filosofiei grecești, adevăratul creator al eleatismului ca sistem. Platon l-a prețuit foarte mult, consacrându-i un dialog ce-i poartă numele, în care-l numește „divinul Parmenide”, unde-și imaginează o ipotetică întâlnire a acestuia cu Socrate.

Este mai puțin important că Socrate era pe atunci prea tânăr pentru a susține unul din cele mai reușite dialoguri platoniciene. Ceea ce contează este faptul că Platon îi atribuie lui Parmenide „cea mai sublimă dialectică ce-a existat vreodată”².

„Gândirea lui Parmenide este ca străfulgerată de splendoarea inefabilă a ființării, *einai*, așa cum gândirea lui Platon era coordonată de ideea binelui...”³.

În același sens se pronunța și Charles Werner: „filosofia lui Parmenide se constituie ca o superbă afirmare a unității și indestructibilității permanente a ființei, dar această unitate este mai presus sau chiar în contrast cu datele experienței. Or, adevărata unitate este o unitate concretă și vie, care închide în sine și produce multiplicitatea...”⁴. Ceea ce Russell reține, de altfel, din filosofia sa, nu este imposibilitatea substanței, căci, după filosoful englez, chiar dacă termenul substanță nu apare nici la el, nici la succesorii săi imediați, „conceptul (de substanță)

este deja prezent în speculațiile lor"⁵. Aici s-ar afla poate secretul influenței sale nu numai asupra lui Platon, dar și asupra lui Empedocle, a lui Anaxagoras și chiar a atomiștilor. „Toți acești filosofi admit într-adevăr definiția ființei pe care a dat-o Parmenide. Toți recunosc că realul veritabil este etern și nepieritor. Ei neagă din același motiv schimbarea calitativă a ființei; și prin asta ei sunt determinați să admită o pluralitate de substanțe primitive imuabile, ei sunt împinși pe calea acestui mecanism care, de atunci, domină pentru mult timp fizica. Conceptul de element și atom, reducerea schimbării la asocierea sau separarea de substanțe imuabile, în sânul spațiului provin dinmetafizica eleată. Doctrina Eleaților este astfel momentul decisiv al istoriei vechii speculații...”⁶.

Concepția sa despre existență, se resimte din aceea a lui Xenofan pentru aceea că el, ca și predecesorul său, afirmă că existența (Unu) este. Respinge teza heracliteană că devenirea este; devenirea nu este, susține Parmenide, deoarece nu poate fi gândită.

Lumea nu este așa cum ne-o înfățișează simțurile, ci *altfel*. Simțurile, nu se știe de ce, ne înșală, nu sunt prietene fidele ale rațiunii, așa că aceasta nu numai că trebuie să se străduiască singură să ajungă la adevăr, dar trebuie să înlăture și cunoștințele înșelătoare ale simțurilor.

Existența ființează tocmai pentru că putem gândi rațional că există. După cum spune Simmel, Parmenide era ca și hipnotizat de puterea acestui adevăr atât de simplu, anume că *existența este, nonexistența nu este*.

Două sunt, afirmă *Parmenide*, căile cunoașterii: „una, care afirmă că este și că nu-i chip să nu fie”; aceasta este „calea convingerii (ce întovărășește adevărul); cealaltă care afirmă că nu e, și că trebuie să nu fie”, acesta este calea erorii, opiniei; „trebuie spus și gândit că ființa este; căci a fi este (posibil), dar neantul nu e (posibil)”⁷. ;

Existența este ceea ce *este*, „căci, de s-a născut, nu este, și nici că trebuie să fie cândva în viitor. Astfel nașterea se stinge, iar moartea e vorbă goală”⁸.

Ființa nu este divizibilă, ci unică, pentru că „amarnica nevoie o ține în strânsoarea ce-o înconjoară din toate părțile pentru că nu-i îngăduit ca ființa să fie neisprăvită”⁹.

Parmenide vrea să ne facă să înțelegem un anumit lucru, anume că *existența care este, este* și susține că *existența este într-un etern prezent*, ea n-a fost și nici nu va fi, ci este identică cu sine, absolută, indivizibilă.

Dacă s-ar admite că *existența* s-ar fi născut la un moment dat, ar însemna să se admită că ea a apărut fie din *nonexistența* fie din *existență*. Însă din *nonexistența* nu poate să apară ceva, oricum, fiind contradictoriu să gândești că *existența* nu este. Dacă se admite că *existența ar fi apărut din existență* este iarăși absurd, deoarece ea este deja, neputând să apară; ea este imuabilă, perfectă, neîmpiedicându-i nimic, absolută, finită, ea este ca o sferă plină, compactă, fără vid. Ea nu poate fi mai mult într-un loc și mai puțin în altul, este simetrică, egală cu sine în toate ale sale; dacă i-ar lipsi ceva, oricât de neînsemnat, i-ar lipsi totul.

În dialogul *Parmenide*, Platon amintește teza eleatului că „Unu (parmedian) este în repaus și identic cu sine”, iar Aristotel, în *Despre cer*, rezumă tot ceea ce se spune din punct de vedere fizic despre sfera parmenidiană, că este eternă în spațiu, mărginindu-se pretutindeni cu sine, adică cu ceea ce este.

Parmenide transformă principiul logic al noncontradicției în principiu ontologic, clădind pe el un tablou al lumii ce exclude nonexistentul cu tot ceea ce decurge de aici: devenire, multiplicitate, varietate calitativă. Toate acestea reclamă principiul contradicției, devenirea însăși

fiind o permanentă trecere, tensiune, între existență și nonexistență. Or, pentru Parmenide, principiul contradicției relevă însăși raționalitatea gândirii și a existentului: „este același lucru a gândi și a exista” în sensul unificării lor raționale. „Ceva care nu satisface raționalitatea, deci principiul noncontradicției nu există, căci nu poate fi corect gândit. Deci pentru Parmenide se instituie identitatea univocă între real, rațional și noncontradictoriu”¹⁰.

Nemărginitul e totuna cu totul căci „ce-i afară la ființă e neființă; neființa nu e nimic, ființa e doar una”.

În poemul *Despre natură*, cu privire la ființă se precizează: „Nici divizibilă nu-i, pentru că e toată la fel: niciunde nu se află un mai mult ori un mai puțin în stare să-i împiedice continuitatea, ci toată e plină de ființă. În felul acesta e în întregime continuă: în lăuntru-i ființa se mărginește cu ființa. Ci, nemișcată în hotarele unor cumplite legături, stă fără început și sfârșit, de vreme ce Nașterea și Moartea au fost alungate departe, gonite de convingerea adevărată. Aceeași în aceeași stare zăbovind, zace în sine și astfel, neclintită, rămâne locului... Căci nimic nu este, nici nu va fi, afară de ființă, câtă vreme Soarta a constrâns-o să fie întreagă și nemișcată”¹¹.

În legătură cu aceeași problemă, Melissos, alt reprezentant al eleatismului spune: „Ființa nu s-a născut. Ce e nenăscut n-are început, de vreme ce început are lucrul născut. Ce n-are început e nemărginit. Un lucru nemărginit, n-ar putea coexista cu un al doilea, ci e unu. Ce e Unu și nemărginit e nemișcat”¹².

O problemă extrem de dificilă la Parmenide este aceea privind natura existenței și raportul existență- gândire. „Ființa universală a lui Parmenide, care umple spațiul, are ca atribut nu numai eternitatea, dar și imuabilitatea. Aceasta este o materie primordială care nu suferă, precum cea a lui Thales, Anaximandru, Anaximenes și Heraclit, multiple modificări, care nu desfășoară forme variate pentru a le resorbi apoi în sine... Ființa universală a lui Parmenide nu este decât materie, corporală și spațială...”¹³. Dar gândirea? Ține ea de domeniul aparenței? Nicidecum. „Totul ne determină mai curând să admitem că pentru el realul era în același timp întins, și gânditor, am spune aproape că, așa cum va proceda Spinoza mai târziu, el considera gândirea și întinderea ca două atribute ale unei substanțe unice”¹⁴.

2. Gnoseologia

Așa cum s-a observat „în teoria cunoașterii se află cheia de boltă a întregului sistem filosofic al înțeleptului din Elea”: simțurile nu pot duce decât la opinii false.¹⁵ Locul privilegiat îl are rațiunea care „pare să dobândească o facultate misterioasă și inexplicabilă de a dicta lucrurilor adevărul lor căruia ele se conformează”¹⁶.

Propoziția că *a gândi și a fi este același lucru* nu îndreptățește deducerea existentului din gândit. Parmenide dă prin aceasta o nouă relevanță *principiului ontologic al unității lumii* (Existenței), extinzându-l ca *principiu gnoseologic* al unității existență-gândire, în sensul că *existența gândită și gândirea existenței* sunt unu și același lucru. Existența este și poate fi gândită; nonexistență nu este și ceea ce nu este nu poate fi gândit. Gândirea nu poate gândi așadar decât existentul. A gândi nonființa este o eroare și o iluzie.

Raționalitatea lumii este însăși existența ei autentică, identică cu sine, veșnică, nepieritoare. Parmenide nu neagă *latura sensibilă* a lucrurilor, natura părelnică a acestora care este variabilă, dar existența adevărată și profundă rezidă în latura lor inteligibilă care ține de *unitatea ființei*.

În raportarea noastră la existența sunt posibile două metode:

- a) a *adevărului* imuabil și perfect, accesibil *gândirii logice*;
- b) a *opiniilor* date de cultură și de experiența confuză a simțurilor.

„Existența este, nonexistență nu este” - cu această frază își începe Parmenide poemul său filosofic, adăugând: „Existența este nepieritoare, întreagă, nenăscută, neclintită și fără sfârșit”. Deci, „existența nu este în timp, nu are durată, nu se schimbă. Ea nu are nici trecut, nici viitor, ci este într-un prezent etern. Existența este în afară și mai presus de timp; ea este din eternitate întru eternitate”¹⁷, căci nimic nu i-ar fi putut da naștere. Existența nu ar fi putut lua naștere dintr-o altă existență, căci ar fi însemnat să existe înainte de a se fi născut; nici din nonexistență care nu e nimic.

Din nonființă nu poate ieși decât nonființă; nu există devenire, ființa este o singură natură, o unitate perfect omogenă, fără nimic care să fie mai mult sau mai puțin, fără discontinuitate și vid, este imobilă, imuabilă, este ca o sferă ce se echilibrează perfect cu ea însăși. Ființa nu posedă alte determinări. Domeniul opiniei este cel al iraționalității și diversității. Rațiunea este la el instanța unică, identică cu existența și adevărul; existența nu poate fi gândită decât ca unitate și nu poate fi cunoscută prin simțuri. Polemica împotriva simțurilor ca izvor de iluzionări și aparențe și împotriva devenirii este dusă după pozițiile unui raționalism dogmatic. **Dar** anularea devenirii pe plan logic nu o anulează ca fenomen real. Parmenide confundă cele două planuri: al gândirii și al realității. Existența parmenidiană își pierde orice determinare vie, este pustiită de orice calitate, ostracizată în atemporal, dincolo de orice timp istoric, fără schimbare și fără creație; ea se impune doar prin unitate și egalitate.

„Existența și gândirea devin astfel cei doi poli ai realității. Cu Parmenide, gândirea se detașează de obiectul ei sensibil și în acest mod constată că obiectul ei este existența însăși”¹⁸. Cu alte cuvinte identitatea rațională a gândului și realului a fost cu puțință numai ca efect al detașării sensibile a celui dintâi de cel de-al doilea, al unui mare efort pe calea abstractizării: identitatea lor rațională a fost posibilă prin depășirea identității sensibile prin nonidentitate sensibilă.

Din acest fundament ontologic, Athanase Joja a dedus patru căi de cunoaștere în concepția **lui** Parmenide:

1. *Calea persuasiunii și adevărului*, întemeiată pe raționalitatea și unicitatea ființei, pe principiul identității tautologice a Ființei.

2. *Calea erorii absolute*, „întemeiată” pe „neființa absolută”, pe afirmarea inexistenței ființei și existenței nimicului (neființei).

3. *Calea erorii lui Heraclit*, a identității ființei, prin relativizarea și **caracterul contradictoriu** al lucrurilor.

4. *Calea părerii* care ne dă o imagine senzorială și nu rațională a lucrurilor, dar **prin care** Parmenide este nevoit să acorde „o anumită existență jocului ontic al ființei și neființei în cadrul devenirii: nu o existență logică, ci una conformă senzației”¹⁹.

Credeam că Unul lui Parmenide este un concept suprasenzorial, iar opoziția **fundamentală** a ontologiei sale este Unu-Multiplu.

Ființa parmenidiană sustrasă devenirii este opusă total ființei-în-devenire a lui Heraclit. Efortul rațiunii de a înlătura aparențele fenomenale, de a cunoaște adevărul dincolo de opinii, este unul „eroic”, urmare a „încordării” acestuia de a se elibera din „strânsoarea empiriei senzoriale” și de a înainta pe „drumul zilei”.

Firea, existența parmenidiană este Unu întreg, ceva nemișcat, nenăscut, continuu. Ea este sau nu este, formularea aceasta redând, într-o formă indirectă, ontologică, principiul logic al contradicției. Acest principiu există implicit în teza ontologică parmenidiană „existența este, non-existența nu este”; tot aici este dat implicit și principiul logic al identității. După cum se știe, principiul logic al contradicției va fi explicit formulat de Aristotel astfel: este cu neputință ca cineva să conceapă că același lucru este și nu este.

Lui Parmenide i se atribuie și unele idei științifice, dar cea mai de seamă performanță a sa pare a fi cea de ordin poetic. Parmenide atinge în unica sa operă, poemul în hexametri *Despre natură*, cote semnificative de frumusețe poetică, îndeosebi în introducerea alegorică grandioasă, care îmbină gândul filosofic cu aureola lirică a visului, cu imaginația visului; este unul dintre cele mai îndrăznețe imnuri pe care omul le-a închinat gândului și prima expresie dramatică a dialogului între filosofia ființei și filosofia devenirii.

După cum aflăm de la Simplicius care transmite câteva fragmente din această scriere, ea avea, se pare, două părți intitulate „Calea adevărului” și „Calea părerii” și o frumoasă Introducere în care descrie o călătorie imaginară până la „porțile eterului” unde se separă ziua de noapte și până unde, pe Carul muzelor, Parmenide a fost condus de Heliade, fiicele Soarelui. Mai departe el va fi călăuzit de însăși zeița dreptății și necesității, *Dike*, care simbolizează cunoașterea adevărată, limpede precum lumina zilei. Această zeiță îl călăuzește doar pe drumul zilei, destăinuindu-i ca unui ales al muzelor, ce-l adusese la „porțile eterului”, acolo unde cele două drumuri se despart - tainele adevărului.

De la fiicele cerești află apoi în ce constă dubla cunoaștere, calea adevărului ca o cale a rațiunii, care neagă orice statut ontic non existențialului. Dincolo de învelișul alegoric și de metaforismul expresiei poetice, să reținem aprecierea lui Hegel că „filosofarea propriu-zisă a început cu Parmenide; aici trebuie văzută ridicarea în domeniul a ceea ce e de natură ideală”²⁰.

Este o adevărată apoteoză a gândului prin care se glorifică de fapt ființa umană, în ipostaza rațională a tendinței spre sublim.

Alétheia, adevărul poate fi cunoscut de rațiune. Între gândire și ființă este deci, după Parmenide, identitate logic-abstractă și structural-funcțională de legi și principii.

Parmenide stăruie, din punct de vedere gnoseologic, nu atât asupra identității dintre gândire și ființă, cât asupra opoziției dintre gândire și simțuri. Urechea e plină de vuiet gol, de umbre înșelătoare, iar cuvântul trădează gândul adevărat.

Parmenide concepe universalul, din punct de vedere gnoseologic, ca un concept ce se raportează la toate lucrurile existente, dar care nu există nicăieri ca atare, ca universal. El crede pur și simplu că ființa este.

O replică dialectică la absolutizarea metafizică a existentului găsim în dialogul *Sofistul* al lui Platon. Cu două mii de ani înaintea lui Hegel, se arată că neexistentul este fapt ce rezultă din natura diferitului ce se opune existentului. Demnitatea ontologică a neexistentului este de natură dialectică, deoarece fiind contrariul existentului, el este, indiferent cum, participă la neexistent, la diferit.

NOTE

1. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, voi. I, Editura Academiei, București, 1963, p. 223.
2. Hegel, *op.cit.*, p. 232.
3. Athanase Joja, *op.cit.*, p. 89.
4. Charles Werner, *op.cit.*, p. 35.
5. B. Russell, *A History of World Philosophy*, New York, 1945, p. 72.
6. Ed. Zeller, *Phiiosophie des Grecs*, I, trad. De l'allemand par Emil Boutroux, Hachette, Paris, 1882, p. 95.
7. *Antologie filosofică. Filosofia antică*, voi. I, Editura Minerva, București, 1975, p. 14-15.
8. *Ibidem*, p. 16.
9. *Ibidem*.
10. Ion Banu, *Studiu istoric*, în *Op.cit.*, p. XCVI.
11. *Filosofia greacă până la Platon*, voi. I, 2, p. 236.
12. *Ibidem*, p. 306.
13. Th. Gomperz, *op.cit.*, p. 185.
14. *Ibidem*, p. 192.
15. Aram M. Frenkian, *Etudes de Phiiosophie présocratique*, II, J. Vrin, Paris, 1937, p. 61.
16. *Ibidem*, p. 68.
17. N. Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, Editura Univers Enciclopedic, 1995, p. 18.
18. Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969, p. 75.
19. Athanase Joja, *op.cit.*, p. 136.
20. Hegel, *op.cit.*, p. 235.

Capitolul 9. Zenon din Eleea (490-430 î.Hr.)

1. Metoda apagogică

Zenon din Eleea a fost cel mai strălucit elev al lui Parmenide, discipolul său favorit, a cărui prezență în istoria filosofiei se justifică prin aceea că a susținut prin mijloacele demonstrației apagogice, consecințele celor două teze filosofice ale magistrului său: unitatea și imuabilitatea existenței.

Hegel își începe capitolul pe care i-l consacră, cu următoarele: „Particularitatea lui Zenon este dialectica. El este maestrul școlii eleate: prin el gândirea pură a acestei școli devine mișcare a conceptului în el însuși, suflăt pur al științei; el este inițiatorul dialecticii”¹. S-a dovedit un spirit pătrunzător atât în subtile probleme teoretice cât și în chestiuni politice practice. Metoda sa este deci, *dialectica*, iar resortul metodei se află în principiul contradicției.

Din punct de vedere al ontologiei ființei, concepția sa nu se deosebește de cea a lui Parmenide și Xenofan, dar a sporit arsenalul logic al argumentării prin celebrele sale *aporii* în legătură cu mișcarea.

Aristotel și Simplicius transmit și ei date interesante privitoare la Zenon. Astfel, Simplicius transmite două aporii ale sale, una contra multiplului, alta contra mișcării. Aristotel expune în *Fizica*, cu ocazia respingerii imobilismului zenonian, aporiile contra mișcării.

Originalitatea gândirii lui Zenon se află în metoda sa apagogică, indirectă, sau prin reducere la absurd. Ea constă, în genere, în următoarele: se presupune demonstrarea tezei „a”, dar nu direct, ci plecând de la ipoteza că teza contrară „non a” ar fi adevărată; prin încercarea de a demonstra adevărul tezei contrare „non a” se ajunge însă la contradicții, aporii, din care cauză se poate conchide că teza inițială, „a”, este adevărată, deoarece „non a”, contradictoria, este falsă. Acesta este cazul general al tuturor aporiilor din Zenon, în care, deși prima teză pare inadmisibilă, a doua pare indiscutabilă.

Zenon eleatul a fost socotit un spirit înrudit cu acela al lui Bertrand Russell, filosof și logician englez contemporan, pe motivul că pentru amândoi știința despre natură este imposibilă, la fel cum pentru sofisții antici știința etică era imposibilă.

În dialogul *Phaidros*, Platon spune că Zenon argumenta cu mare ușurință aproape orice, anume că egalul este neegal, unitatea este multiplicitate, mișcarea identică cu nemișcarea ș.a.

2. Aporiile contra mișcării și pluralității

Zenon a descoperit două categorii, serii de aporii:

1. *aporiile contra mișcării* (dihotomia, săgeata, Achile cel iute de picior și broasca țestoasă, stadionul);

2. *aporiile contra pluralității* (aporia mărimii, a numărului, a spațiului, a grămezii).

Termenul de *aporie* opus celui de *euporie*, este sugestiv ales pentru gândirea lui Zenon, căci *aporeias* înseamnă la propriu, loc foarte strâmt, prin care nu se poate trece sau se trece cu

mare dificultate; deci sensul de greutate, dificultate trebuie reținut; figurat, cuvântul înseamnă problemă, adică ceva fără dezlegare, dificultate în care se află gândirea când își pune probleme ce-i depășesc puterile. Contrar acestui termen este cel de *euporia*, ce înseamnă ceva ce poate avea o rezolvare.

Aporiile din prima categorie sunt mai importante, fiind și cel mai mult cunoscute și comentate din antichitate și până astăzi, iar dintre acestea, aporia despre Achile și broasca țestoasă a rămas celebră. Ele erau menite să convingă asupra adevărului tezei lui Parmenide despre imuabilitatea existenței.

Aporiile din a doua categorie (serie) aveau rolul de a convinge despre adevărul celeilalte principale teze parmenidienne, că existența este unică; luate împreună, aceste aporii aduc un plus de claritate ontologiei magistrului său Parmenide.

Privitor la aporiile contra pluralității iată care este mersul argumentăm lui Zenon: *Ceea ce este mare la infinit este și mic până la nimic*, aceasta, pentru că multiplul divizibil are părți, părți ce au, la rândul lor alte părți și tot așa la infinit, dar, cum nu putem merge la infinit fără a săvârși o eroare logică, este necesar să ne oprim, fiind nevoiți să acceptăm că toate sunt nemărginit de mici și infinite ca număr. Dar, ceea ce n-are mărime, grosime, masă ș.a. nu există, așa că părțile ce nu mai pot fi părți (adică împărțite) sunt exact „nimic”, poate un „nimic mai mare”, dar tot nimic.

În alt sens, multiplul divizibil este *nemărginit de mare*, deoarece părțile, pentru a fi părți, trebuie să aibă mărime, să fie adică, la o anumită distanță unele de altele, între o parte și alta fiind o alta și așa la infinit. Neputând merge la infinit, trebuie să ne oprim și să acceptăm din „nevoie logică” că multiplul este nemărginit de mare.

Concluzia aporetică este că multiplul divizibil este *nemărginit de mare și de mic* totodată, ceea ce fiind contradictoriu nu este adevărat, deci nu poate exista. Ce există așadar? Unitatea!; iată deci demonstrat adevărul tezei parmenidienne despre existența ca Unul.

Tot prin fuga de eroarea *regressus in infinitum* se convinge și convinge Zenon privitor și la spațiu, numai că în acest caz nu intră în joc noțiunea de plin, de parte, ci aceea de spațiu, de gol. Dacă ar fi mai multe existențe divizibile, ar fi nevoie ca între ele să existe „spații goale” care, la rândul lor, să fie „umplute” cu alte „spații goale mai mici” și tot așa mereu, ar fi nevoie să umplem golul mai mare prin goluri mai mici, ceea ce este absurd. *Aporia grămezii* are un caracter euristic încă mai pronunțat.

În general, raționamentul lui Zenon care a stat la baza aporiilor din această categorie a fost următorul: *dacă nu există multiple este contradictoriu să admiți că există multiplicitate, deci, este adevărat să susții Unitatea*.

Mai ingenioase și încă mai subtile sunt aporiile din prima categorie care se bazează pe următoarea schemă generală de raționament: *dacă ar exista mobile, lucruri mișcătoare, ar fi și mișcarea, dar este contradictoriu să admiți că mișcarea este* (din moment ce mobile nu sunt), așa că este adevărat să susții că este imobilitatea - repausul etern.

Să reținem că acestea sunt paradoxe iară nu paralogisme, adică raționamente greșite.

Aporiile contra mișcării:

Prima se referă la faptul că, dacă am admite mișcarea înseamnă că un mobil ar trebui de fiecare dată să parcurgă un interval de spațiu care este un întreg, dar pentru asta el trebuie să ajungă mai întâi la jumătatea lui, care este și ea, la rândul ei, un întreg, care, spre a fi parcurs,

trebuie divizat în jumătăți, mobilul trebuind să parcurgă jumătatea acestei jumătăți. Și așa mai departe la infinit. După Aristotel, greșeala raționamentului lui Zenon constă în aceea că el n admite că, într-un timp finit, se pot străbate sau atinge succesiv infinite puncte spațiale: „într-adevăr despre lungime și timp, ca despre orice continuitate, se poate spune că sunt infinite într-u: îndoit înțeles: ca împărțire și ca margini... ”².

Este vorba aici de dialectica contradictorie finit-infinit, continuitate-discontinuitat < limitare-nonlimitare, limită absolută și limită relativă. „Mișcarea este infinitul ca unitate acestor opuși, a timpului și a spațiului”³. În fond această aporie, ca și celelalte, Zenon n tăgăduiește pur și simplu mișcarea, ci pune în lumină imensele dificultăți de a o înțelege ! exprima în plan logic.

Aporia *Achile cel iute de picior și broasca țestoasă* este exprimată astfel de Aristote „Potrivit acestuia, zăbavnicul nu va fi ajuns nicidecum în fugă de altul mai iute, pentru că cel c urmărește trebuie să ajungă mai întâi în chip obligatoriu acolo de unde a pornit cel ce fuge, așa că în chip obligatoriu zăbavnicul se va găsi de fiecare dată înainte”⁴. Și aici găsim o fracționare la infinit a spațiului și timpului, văzute numai sub raportul divizării, al discontinuității, < tocmai din punct de vedere al continuității, mobilul cu viteză mai mică își pierde avansu „Zenon operează numai cu limita, diviziunea, momentul discontinuității spațiului și timpul” considerat în întregul lui mod determinat; de aceea se produce contradicția”⁵.

Dintre aporiile lui Zenon, cele mai importante sunt cele ce vizează conceptul rațional mișcării, în contradicție cu experiența sensibilă, fiind semnificative „pentru caracterul dialectic al mișcării și pentru dificultățile legate de conceperea proceselor cu o infinitate de etape”

Aporia despre *Achile cel iute. de picior* stipulează, în partea ei de fabulă, că cel slab încet îl poate învinge pe cel tare și rapid dacă este lăsat să o facă, dacă, am spune, i se creea condiții propice.

Iată care este „logica aporiei”, sub vălul alegoriei. Achile nu va ajunge niciodată broască țestoasă care merge extrem de încet în comparație cu el, dacă aceasta are un cât de mic avans (prima condiție), un avans foarte mic, extrem de mic, dar mai mare ca zero.

Zenon pretinde că *Achile cel iute de picior*, urmărind o broască țestoasă, nu o va ajunge din urmă, chiar dacă se deplasează mai repede decât ea. Fie, t_0 momentul la care începe deplasarea. La un moment ulterior t_1 Achile ia locul s_0 în care se afla broasca la momentul însă între timp broasca a avansat, aflându-se în locul S_1 în care Achile ajunge abia într-un moment ulterior t_2 , moment în care broasca se afla la locul s_2 ș.a.m.d. La momentul t_3 , Achile ajunge la locul s_{n-1} unde se afla broasca la momentul ulterior t_n ; dar între timp broasca avansat din nou aflându-se în locul s_n . Deci Achile nu va reuși să ajungă din urmă broasca care o urmărește, în contradicție cu experiența, care ne arată că dacă A îl urmărește pe deplasându-se cu o viteză mai mare decât a lui B, va ajunge la moment dat să-l întrecă pe

Deci „mișcarea” din fabula lui Zenon este doar aparență, dar esența ei este una *noetică pur-gândibilă*, ea se „desfășoară”, dar numai pe planul gândirii pure și n-are nimic de-a face cu ceea ce simțul comun denumește mișcare, cu mișcarea percepută senzorial.

În lumea fizică nu vom întâlni niciodată o astfel de mișcare *noetică* căci de ar fi așa a nevoie să admitem un sfârșit al nesfârșitului, să admitem că se poate număra infinitul sau dreapta ar putea fi divizată la infinit. Or, noi putem număra numere oricât de mari, extrem de multe de exemplu numărul firelor de iarbă sau de nisip, dar totuși finite.

Argumentul privitor la mișcarea noetică convinge despre eșecul total al empiriei care nu are acces în domeniul științelor logice, deductive, dar convinge pe deplin că acolo domnește suverană rațiunea deductivă.

Unii autori moderni (de exemplu Capelle) susțin că Zenon avea o bună pregătire matematică dobândită probabil în anumite cercuri pitagoriciene, că disprețuia tot ce era afirmație nedemonstrată, de tipul, „eu merg deci mișcarea există”.

Aporia Săgeții: „săgeata care zboară stă pe loc”. Aceasta se întemeiază pe presupunerea că timpul e alcătuit dintr-o succesiune de prezențe. Întâlnim din nou absolutizarea limitei și a imobilizării: săgeata, chiar dacă am admite că se mișcă, ocupă în fiecare moment un spațiu, se găsește permanent în același orizont spațial și temporal, se află deci în repaus - „aici” și „acum”. Este suprimată devenirea ca altul sau ca altceva, și pretutindeni este pusă limitarea, cumularea tuturor acestor momente de repaus ce nu pot da mișcare, ele fiind perfect omogene. Deosebiriile se manifestă numai în lumea spiritului.

În sfârșit, o altă aporie este *amaselor ce se mișcă în stadion*, în șiruri egale și paralele, în sens contrar, cu viteză egală - unele de la sfârșitul stadionului, altele de la jumătatea lui. „Greșeala raționamentului stă în a presupune că o mărime are nevoie de același timp pentru a trece de-a lungul unei mărimi egale, fie că aceasta se mișcă cu o viteză egală, fie că stă pe loc, ceea ce e un neadevăr”⁷.

Este o consecință a negării pluralității sau a delimitărilor de stare, de mărime sau calitate, a respingerii oricărei deveniri.

Rațiunea umană a trebuit să facă eforturi uriașe pentru a ajunge la conceptul mișcării. Nu ca evidență sensibilă, ci ca realitate rațională, ca unitate dintre continuitate și discontinuitate. Zenon eleatul nu a făcut decât să pună în lumină dificultățile insurmontabile de a înțelege mișcarea pentru o gândire metafizică. Ceea ce era enorm. Modelarea spiritului nostru ne-a făcut să percepem și să gândim lumea în fragmente decupate și constante, înainte de a ajunge la înțelegerea principiilor integrării lor în sisteme unitare. În raport cu aceste modele de a percepe lumea, a căror rezistență merge uneori până la conservatorism, mișcarea produce teama de necunoscut, naște îndoială și întrebări, deschide noi câmpuri de posibilități, dar și noi surse de erori, este o punte de legătură între certitudinea unui trecut consumat, posibilitatea unui prezent activ și probabilitatea unui viitor previzibil sau cel puțin dezirabil.

Zenon eleatul, la fel ca și pitagoricienii, a descoperit vocația filosofică a matematicii, valoarea contemplativă a acestei științe (de mișcare noetică), valoare ce va fi mult apreciată de Platon. La fel ca filosofia, matematica pură ajută gândirii să-și construiască propriile obiecte noetice, adică să se autocunoască ca obiect propriu de cunoaștere, așa cum raționa Zenon cel „iute de minte”, ce l-a „vârât” pe Achile „cel iute de picior” într-o curioasă, imposibilă și interminabilă întrecere. Isteșul Zenon „i-a atras” pe cei doi protagoniști într-o „capcană” din care, cu toate eforturile, nu vor putea scăpa niciodată, căci nu se poate trece în nici un fel, nici chiar dialectic, de la finit la transfiniit.

Zenon eleatul a trezit simpatia și prețuirea filosofilor tuturor timpurilor, pentru raționamentul spiritului său teoretic, contemplativ dovedit prin aceste aporii despre mișcare și pluralitate, mai bine zis, despre imposibila existență a mișcării și pluralității.

Studiindu-i pe presocratici în general, pe Parmenide și Zenon în special, ne dăm seama cu cât temei s-a scris: „Banalitatea este tot ce poate fi mai străin presocraticilor, pionieri geniali ai

filosofiei şi ştiinţei. Ei cucereau adevărul, dădeau la o parte vălul uitării şi latenţei ce acoperea esenţa lucrurilor şi această strădanie avea, incontestabil, o înfăţişare eroică tragică"⁸.

„Nici grecii nu s-au putut lipsi de ideea devenirii, oricât de străină de obiectul contemplaţiei lor le-ar fi apărut; şi ei au trebuit să pună lumea în mişcare, adică în nedesăvârşire, şi temporal"⁹. Mişcarea înseamnă într-adevăr nedesăvârşirea ca stare dar nu şi ca tendinţă, ca să nu mai vorbim de mişcarea circulară compatibilă cu desăvârşirea, astfel încât „cercul devenea pentru ei simbolul recunoscut ori nu al soluţiei posibile pentru aporiile filosofiei; împăcarea cu starea pe loc, desăvârşit în nedesăvârşire, atemporal în temporalitate"¹⁰. Dar Constantin Noica ne spune un adevăr mai profund atunci când ne face să înţelegem că problema ca atare nu este una de fizică sau de geometrie, ci aparţine culturii: devenirea într-o fiinţă, tensiunea dintre perfecţiune şi nedesăvârşire aparţine omului şi este o funcţie a culturii. Omul nu este înzestrat de natură, ci dobândeşte prin cultură - călăuzită la rândul ei de o conştiinţă filosofică - virtutea de a tinde mereu către o ordine apolinică a lucrurilor şi a sensurilor.

NOTE

1. Hegel, op.c/f., p. 240.

2. voi. 1,2, p. 272.

3. Hegel, op.cit. p. 252.

4. voi. 1,2, p. 273.

5. Hegel, op.c/f., p. 255.

6. Solomon Marcus, *Paradoxul*, Editura Albatros, Bucureşti, 1984, p. 12.

7. Aristotel, op.cit., p. 273.

8. Athanase Joja, op.cit, p. 108.

9. C. Noica, *Devenirea Intr-o fiinţă*, voi. I, *Încercare asupra filosofiei tradiţionale*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 13.

10. *Ibidem*.

Capitolul 10. Empedocle din Agrigent (490-430 î.Hr.)

1. Ontologia empedocleană

Descendent dintr-o ilustră familie aristocratică, Empedocle, filosoful ales de muze, s-a născut la Agrigent, oraș mare și înfloritor pe coasta de sud a Siciliei, în jurul anului 490 î.Hr.

Printre dascălii săi se numără vestiții filosofi: Pitagora, Parmenide, Xenofon și Arfaxagoras. La rândul său Empedocle a fost profesor de retorică, Aristotel socotindu-l chiar inventatorul retoricii.

Personalitate complexă a vremii sale, Empedocle a fost filosof, poet, muzician, medic, om politic, orator, preot, legislator și profesor, numele său fiind rostit cu venerație de contemporani pentru vastitatea preocupărilor sale. Fiind conștient de admirația și stima de care se bucura, el obișnuia să circule prin oraș în haine de purpură, încins la brâu cu o centură de aur, purtând pe cap o coroană delfică de lauri, iar în picioare sandale de bronz. Prin felul său de a fi, prin comportament contribuia singur la crearea acelei atmosfere de legendă și mister, ce s-a creat în jurul său, ca un personaj bizar, insolit. Având despre sine conștiința valorii proprii, se manifestă cu aroganță și semeție, cu o vanitate puțin obișnuită; deși se asemuia singur cu zeii, a refuzat coroana regală pe care concetățenii săi i-o ofereau, rămânând toată viața un apărător al democrației și un adversar al tiraniei.

Și-a sacrificat averea pentru binele public și nu a obosit denunțând vicii morale personale sau publice, ceea ce l-a făcut pe Leon Robin să scrie că a fost un iacobin mistic, care se simțea chemat să aducă fericire pentru toți grecii. Ar fi vindecat o femeie, de la care doctorii își luaseră orice speranță de scăpare, a înzestrat fete sărace și a sprijinit orașul din averea sa.

Prin anul 440 î.e.n. Empedocle a condus o misiune diplomatică a țării sale în Magna Graecia, apoi în Peloponez. După ocuparea Agrigentului de către cartaginezi, sau din vreo altă pricină, el a părăsit pentru totdeauna orașul natal, stabilindu-se în Peloponez unde a și murit, în vârstă de 60 de ani, după câte precizează Aristotel. După alte surse, Empedocle a fost exilat în Peloponez. Diogene Laertios relatează, în legătură cu moartea filosofului, o versiune mai poetică, potrivit căreia Empedocle s-a aruncat în craterul vulcanului Etna, pentru a lăsa oamenilor impresia că a dispărut ca un zeu.

Filosof și poet genial, Empedocle a compus două poeme în hexametri intitulate *Despre natură și Purificări*. În afară de aceste două poeme, a căror paternitate este neîndoielnică, antichitatea mai atribuie poetului agrigentin un poem istoric, intitulat *Expediția lui Xerxes* sau *Persika*, un poem religios, *Imn către Apollon*, discursuri politice și tragedii, toate pierdute. În anul 1846, Dezemeiris a descoperit sub numele lui Empedocles un *Tratat de medicină* rătăcit prin lucrările lui Hippocrates.

Pentru binefacerile aduse cetății sale, contemporanii i-au slăvit numele, ridicându-i statui și busturi. Una din statui a fost strămutată la Roma și așezată cu cinste în fața sediului Senatului roman.

Lucrările care l-au consacrat au fost așadar *Despre natură și Purificările*. Compararea acestor două lucrări pune în lumină ciudățenia personajului: o lucrare pătrunsă de spirit științific, de realism fizical și alta opusă, de învățătură pitagorică mitizantă.

„Magnificența literară a celor două poeme... ale lui Empedocle, singurele care i se pot atribui cu certitudine, a fost prețuită de atât de numeroși admiratori, încât vreo mie de versuri, aproximativ o cincime din ele, s-au mai păstrat”.

Ontologia lui Empedocle are la bază cele patru elemente-pământ, apă, aer, foc - socotite, drept principii, dar nu transformabile ca la milesieni, ci imuabile, nesusceptibile de transformare. Empedocle, scrie Aristotel, „admite patru principii adăugând la cele trei enumerate mai înainte (anume Apa, Aerul, Focul) Pământul ca al patrulea principiu”². Aflăm același lucru și din versurile lui Empedocle:

„Află deci mai întâi a tuturor patru principii:

Zeus cel luminos și Hera, izvod de viață,

Și A(i)doneus și Nesds, ce udă cu lacrimi izvorul

înlăcrimat al bieților oameni”³.

Cele patru elemente se află sub puterea a două forțe *Philia* și *Neikos*, *Dragostea* și *Ura*. El conciliază, de fapt, ontologia eleată cu cea heracliteană, încercând să înțeleagă cum din pluralitatea originară se naște diversitatea reală a lucrurilor, deoarece aceste patru elemente sunt imuabile din punct de vedere calitativ.

Așa cum s-a observat ciîndreptărire „Filosoful reușește să salveze condiția principiului, aceea de a fi intransformabil ca principiu, și în plus, să justifice și generarea lucrurilor, dar cu prețul separării mișcării. De aceea și apare perechea *Philia*-*Neikos* distinctă de tetrada-aer, apă, foc și pământ”⁴.

Într-adevăr mișcarea nu este - ca la Heraclit - inerentă elementului sau elementelor alcătuitoare ale existenței, ci e izolată de aceasta și pusă pe seama a două principii contradictorii - *Philia* și *Neikos*, care „alternează ca succesiune de contrarii, dar nu angajează ideea dialectică de dedublare concomitentă a unitarului”⁵.

Asocierea mitică a acestor elemente, plus pământul cu zeități (Zeus - efervescența și eterul, Hera - pământul dătător de viață, Aidoneus - aerul) este o simplă metaforă poetică, fără nici un rol funcțional. Explicația este următoarea: „Din cele patru elemente, așadar, se constituie întregul, natura acestora fiind alcătuită din contrarii, din uscăciune și umiditate, din căldură și frig; această natură produce întregul prin analogie și amestec reciproc și suportă schimbări parțiale, fără să accepte dizolvarea întregului”⁶. Iar aceasta se produce *phnPhilia*, care unește elementele și *Neikos* care le desparte. Aristotel a interpretat poziția sa astfel: în natură există nu numai ordine și frumusețe dar și dezordine, urățenie, ba chiar se întâmplă ca răul să prevaleze asupra Binelui și Frumosului; cauzele acestora se află în cele două principii: *Philia* este cauza celor bune, *Neikos* a celor rele. Empedocle a transpus deci fapte ale universului uman etic și estetic în plan cosmic general, făcând din ele agenți ai separării sau amestecului elementelor.

În filosofia lui Empedocle „găsim mai puțină profunzime speculativă decât în gândirea lui Heraclit, dar găsim conceptul care se adâncește mai mult în lumea realului, găsim o dezvoltare a filosofiei naturii sau a cercetării naturii”⁷. Acesta este „conceptul amestecului, este sinteza”, căci la Empedocle avem amestec și separare a ceea ce este amestecat. Acțiunea contradictorie a celor două principii - de unire, de dezinire, de îmbinare și dezbinare, de distrugere și de creație,

îl face pe Empedocle să facă distincție între Universul activ, în care se petrec toate aceste procese, și materia inertă a restului.

După cum spune Aristotel în *Metafizica* și Platon în dialogul *Sofistul*, Empedocle precizează înțelesul noțiunii de element în raport cu filosofii anteriori. Elementele „primordiale” sunt formate din particule dispuse precum cărămizile într-un zid; tocmai această dispunere pur mecanică, precum și numărul particulelor dau deosebiri calitative dintre lucruri.

Combinarea particulelor, precum și separarea lor se face în virtutea celor două puteri contrare, dragostea și ura, între care există o opoziție alternantă, unu-multiplu. „Moartea și nașterea sunt niște nume inventate de oameni, nu există decât amestec și separare a ceea ce a fost amestecat”. „Desfășurarea lumilor” începe dintr-un amestec inform în care dragostea ordonează treptat existențele, ceea ce lasă să se înțeleagă că „începutul” lumii s-ar datora discordiei, urii.

Empedocle consideră Universul unic, dar **Universul** nu constituie întregul, ci doar o mică parte a întregului, restul fiind materie inertă.

O atare poziție i-a permis filosofului din Agrigent să explice deopotrivă unitatea și diversitatea lumii, dar aceasta din urmă este văzută mai mult ca alternanță a unului și multiplului și **nu** ca diversificare calitativă propriu-zisă.

Empedocle respinge ideea nașterii și morții ca apariție din neant; pentru el aceste fenomene nu sunt altceva decât asociere, combinare sau disociere și distrugere de elemente. Și aceasta pentru că în univers nu există nici vidul pur și nici plinul pur.

În toate procesele de naștere și pieire, *Neikos* ca distrugător, este demiurg și creator al nașterii tuturor celor ce s-au născut, iar *Philia* este principiu al săvârșirii și schimbării lucrurilor, al revenirii la unitatea cosmică. *Neikos* și *Philia* sunt nemuritoare, nenăscute, au existat și **vor** exista dintotdeauna.

2. Gnoseologia

După Empedocle, atât rațiunea ca atare, cât și dualitatea categorică Bine-Rău, nu aparțin doar omului, ci întregului univers. Poate tocmai această unitate de esență a omului cu universul îi dădea filosofului din Agrigent o mare încredere în forța cognitivă și practică a minții umane:

Efecte cu mult mai simplificatoare are mecanismul său în privința cunoașterii: reprezentările, imaginile asupra lumii se produc ca urmare a faptului că de la obiectele văzute emană efluvii care pătrund prin ochii noștri înăuntrul și realizează vederea. Aceste efluvii sunt corpusculi perceptibili cu simțurile; trebuie să existe deci o potrivire între aceste efluvii și organele de simț. Așadar, gnoseologia lui Empedocle se bazează pe teoria despre pori și emanații, în fond, tot pe acțiunea celor două forțe opuse: *Philia* și *Neikos*, unirea și separarea; în explicarea actului de cunoaștere el acordă prioritate asemănării, dragostei. Asemănarea este sursa nu numai a cunoașterii senzoriale ci și a celei raționale, cunoașterea falsă provenind din neasemănare. Empedocle a înțeles că adevărul nu trebuie să-l căutăm în senzații, ci în „dreapta rațiune”, care este parțial de natură divină, parțial de natură umană.

Rațiunea cea dreaptă ține cumpăna între lumea perversă, guvernată de *Neikos* și lumea dreaptă, dotată cu inteligență, cărmuită de *Philis*; ea unește cele despărțite de *Neikos* și le armonizează în unitate prin *Philia*. Această rațiune ce conlucrează cu *Philia* mai este denumită „Muză”.

Despre divinitate în general, Empedocle se exprimă că ar fi: „Doar spirit sacru și suprauman, așa cum se - arată, cutreierând cu gânduri iuți întreg Universul”⁸.

Zeii nu sunt radical diferiți de noi, așa cum noi nu suntem diferiți de animale. O singură suflare străbate întreg Universul, ca un fel de suflet universal, care ar trebui să ne facă să ne abținem de la uciderea celor însuflețite, ca să nu mai vorbim de uciderea oamenilor între ei:

„Nu veți mai înceta cu uciderea care aduce

Suferințe? Nu vedeți cum unii pe alții

Vă sfărtecați prin a minții voastre nechibzuință?”⁹.

Și astfel, prin creația sa, Empedocle ne propune și ne îndeamnă la un model de viață întemeiat pe cunoaștere și acțiune, pe armonizarea valorilor etice cu cele estetice ca o condiție a stării de fericire.

Nu este greșită aprecierea că Empedocle a intuit ideea evoluției, idee ce va fi preluată apoi de Epicur și Lucrețiu.

NOTE

1. Léon Robin, *La Pensée Grecque*, p. 121.

2. Aristotel, *Metafizica*, 1996, p. 25.

3. voi. 1,2, p. 476.

4. Gh. Vlăduțescu, *Filosofia în Grecia veche*, Editura Albatros, București, 1984, p. 102.

5. Ion Banu, *Studiu istoric, op.cit.*, voi. 1,1, p. CXXXIII.

6. voi. 1,2, p. 442.

7. Hegel, *op.c/f.*, p. 282.

8. voi. 1,2, p. 523.

9. voi. 1,2, p. 524.

Capitolul 11. Anaxagoras din Klazomene (500-428 î.Hr.)

1. Principiile ontologice

Aristotel opinează că cel care-l va interpreta pe Anaxagoras și „i-ar atribui admiterea a două principii, ar nimeri în chipul cel mai fericit fondul cugetării sale”, chiar dacă el nu a reușit „s-o formuleze limpede”¹. Este vorba despre Inteligență, pe de o parte, iar, pe de alta, infinitatea homoiomeriilor care le orânduieșewow.s-ul.

Anaxagoras spune „că toate erau amestecate, afară de Inteligență, și că numai aceasta era neamestecată și pură”². El a fost cel dintâi care a afirmat că „și la viețuitoare și la natură, Mintea este pricina bunei întocmiri și rânduiei, putând fi socotit „singurul om treaz față de înaintașii care bâiguiau ce le venea la gură”³.

Așadar, Anaxagoras „a spus că gândul este universalul, care este în sine și pentru sine; că gândul pur este adevărul”⁴.

O dată cu Anaxagoras începe recunoașterea intelectului ca principiu. Despre Anaxagoras relatează astfel Aristotel: „Așa Anaxagoras, când e vorba să lămurească facerea lumii, recurge la inteligență, ca la o mașinărie ce explică acest lucru...”⁵.

El introduce inteligența (*nous*) în sistemul său ca principiu al creației, în primul rând al facerii lumii, dar acest principiu nu se manifestă decât într-un mod mecanic. Nemulțumirea față de înaintașul său, pe care o manifestă aici Aristotel, apare și la Platon în *Fedon*.

Ontologia lui Anaxagoras se întemeiază pe două principii: unul este *nous*, dar termenul ca atare nu trebuie redus la înțelesul psihologic (intelect, inteligență); el are, înainte de toate, un sens ontologic, exprimat destul de bine prin sintagma „înțelepciunea materiei”. Raportat la natură este un principiu al mișcării din interior, ca autodeterminare a homoiomeriilor, un principiu al ordinei și regularității, concentrând tot ce este bun și frumos, relația justă dintre lucruri; „capacitatea ordonatoare a lui *nous* apare ca atribut al unei anumite conștiințe: *nous* cunoaște, deci gândește, e *atoateștiutor*”⁶. Trecem astfel pe nesimțite din planul ontologic în cel gnoseologic și psihologic. După Hegel, care a zăbovit mult asupra acestui principiu, el ar fi însăși esența simplă a lumii ca absolut, o primă determinare subiectivă care devine apoi obiectivă. Dar nu poate să fie esență a lumii ceva care nu poate exista de sine stătător și nu constituie originea lucrurilor. *Nous* reglează raporturile homoiomeriilor - adevărata origine a lucrurilor, determină dinamismul lumii. *Nous* nu se limitează la ordinea naturală, ci cuprinde și ordinea umană a conștiinței. În acest sens, Hegel îl citează pe Aristotel: „El nu va distinge totdeauna precis sufletul de *nous*. Fără îndoială, adesea vorbește Anaxagoras despre *nous* ca despre cauza frumosului și a ceea ce este just”⁷. Într-adevăr, la acest nivel sau în această ipostază, *nous* depășește ordinea naturii și ne introduce în cea a spiritului și culturii. *Nous-ul* imprimă ordinea în lumea elementelor și a ființelor, fiind „imanent” și „transcendent” totodată.

Leon Robin vede originalitatea lui Anaxagoras, înainte de toate, tocmai în **postularea**

acestei cauze motrice, capabilă să depăşească imobilitatea eleată a fiinţei, iar Anton Dumitriu subliniază importanţa sa faţă de concepţia înaintaşilor lui. Şi pentru aceştia lumea apărea ca o lume dominată de lege, dar la Anaxagoras, organizarea lumii, ordinea ei, cere o explicaţie: lumea este ordonată şi această ordine nu este decât expresia unei inteligenţe independente de ea.

Este şi opinia lui Ed. Zeller care scria că adevărata semnificaţie filosofică a sistemului lui Anaxagoras rezidă în teoria inteligenţei; deoarece nu este vorba doar de un principiu nou introdus în filosofie prin ideea de inteligenţă, dar prin aceasta se deschide o perspectivă nouă în dezvoltarea filosofiei.⁸

Socotim însă că *nous* are o semnificaţie ontologică mai largă şi mai profundă şi că nu se reduce la înţelesul psihologic sau chiar gnoseologic al inteligenţei. *Nous-ul* a fost interpretat ca spirit, inteligenţă, raţiune, intelect, Anaxagoras fiind considerat tot un „naturalist”.

Nous este un principiu de unitate a lumii, în sensul reglării şi ordonării homoiomeriilor, prin el înţelegem deci ordinea naturii, dar şi pe cea a culturii, unitatea şi deosebirea dintre ele, este cauza lor eficientă, în sensul că prin el are loc procesul de informare a lucrurilor, pornind de la homoiomerii. *Nous* domină şi dirijează totul, atât în orânduirea cosmică sensibilă, cât şi în cea inteligibilă.

Al doilea principiu este cunoscut sub numele de *homoiomerii*, adică existentul, materia individuală. În ochii lui Anaxagoras, orice schimbare este numai separare şi unire a aceluiaşi, a identicului, căci nu e posibilă o unire a opuşilor.

În filosofia lui Anaxagoras, ceea ce e infinit determinat calitativ este ceea ce e simplu şi apoi se admite că restul ar consta numai din compoziţia acestor simpli. Anaxagoras, „cel mai mare filosof al naturii”, cum îl numea Sextus Empiricus, a găsit că principiile (homoiomeriile) sunt corporale (nu numai infinite) deci că ar fi „corpusculi mici”. Principiile sunt eterne, necreate, nu dispar, nu sunt fixe, imobile, naşterea şi pieirea lor fiind doar aparente.

Lucretius scrie că „în principiu, ceea ce se înţelege prin homoiomeria lucrurilor este că oasele se nasc din particule osoase minuscule, viscerale din particule de viscere minuscule, sângele se formează din picături multe de sânge, care se reunesc; el crede că aurul se poate forma din particule de aur, pământul din particule mici de pământ, lichidul din lichide, şi la fel, celelalte despre care el îşi închipuie şi crede în baza aceluiaşi raţionament”⁹.

Homoiomeria se defineşte ca substanţă particulară a fiecărui **lucru**, fenomen; ea **există** pentru fiecare lucru, fenomen etc. Desigur nu este vorba de o singură substanţă a lumii, ci de tot atâtea substanţe câte obiecte, lucruri, fenomene, fiinţează. Deci există homoiomeria sângelui, a cerului, a omului, etc. Corpurile sunt alcătuite din *homoiomerii* diferite, dar pentru fiecare corp specificul îi e dat de cantitatea proprie de homoiomerie.

Oricât de mult am diviza aceste homoiomerii, seminţe asemănătoare, nu vom ajunge la un prag al divizibilităţii, adică la ceva indivizibil; este imposibil, spune el, spre deosebire de atomistul Democrit, ca ceea ce este să înceteze a mai fi doar ca urmare a simplei operaţii de divizare. Aşadar, existenţa nu poate fi divizată printr-o operaţie, chiar dacă aceasta ar putea fi dusă la infinit.

Anaxagoras spune că „substanţa este universalul - nu zei, principii sensibile, elemente, nici gânduri care sunt prin esenţă determinate (determinaţii de-ale reflexiei), ci substanţa este gândul însuşi în sine şi pentru sine, universalul fără ceva opus lui, cuprinzând în sine totul”¹⁰. Dar nu este vorba de gândul subiectiv, ci de gândul obiectiv, de universal, „de intelectul activ aşa cum spunem că există inteligenţă, sau aşa cum vorbim despre existenţa genurilor în natură: ele sunt generalul”¹¹.

Homoiomeriile sunt particule de substanță, fizice, originare, necreate, indestructibile, imuabile, în număr infinit, ale căror articulare și transformare asigură diversitatea calitativă a lumii. Calitatea lucrurilor depinde de proporțiile *homoiomeriilor*. Prin acest mod de abordare, Anaxagoras a pregătit terenul pentru ipoteza atomistă Leucip-Democrit. El admite deci calitatea și chiar existența unor cupluri de contradicții în cadrul acestei structuri a lumii, dar nu admite schimbarea calitativă a lucrurilor, deși acestea se nasc și pier prin asocierea *homoiomeriilor*. „Lucrurile, ontologic vorbind, vin după universalii care sunt nemijlocit legate de principiu. Deci într-o « scară » a existentului, a existentului conceptualizat, se înțelege, avem de a face mai întâi cu principiul, apoi cu universalii și în fine cu individualele.

Nesfârșite ca număr și venind din identitatea de sine a principiului, ele transmit lucrurilor regimul de ființare metafizică. Așa încât lucrurile se pot descrie și din perspectiva și cu mijloacele metafizicii. Cum însă lucrurile sunt altceva și altfel decât principiul (principiile), ele aparțin și planului de descriere fizică”¹².

Anaxagoras susține că orice lucru existent este un amestec de părți calitativ diferite, el fiind totodată imaginea amestecului inițial primordial; orice lucru conține părți din orice alt lucru.

Omul este ceea ce este prin experiență, memorie, înțelepciune și meșteșug. El spunea, de asemenea, fapt care uimește prin adevărul recunoscut târziu în filosofie și antropologie că „omul este cel mai inteligent dintre viețuitoare, pentru că are mâini”¹³. Omul este parte a cosmosului căci totul e în toate, „toate au parte de toate”, „în orice există o parte din tot”, „toate lucrurile se află în toate”.

Gândul său filosofic principal ar putea fi exprimat prin sintagma *totul este în tot*. *Homoiomeriile* sunt porțiuni asemănătoare în număr infinit, în care analiza nu descoperă decât compozanți de diverse naturi; astfel țesuturile organice sunt „mixte”, alcătuite dintr-un amestec al celor patru elemente după anumite proporții Anaxagoras ne oferă, așadar, un fel de atomism calitativ.

La origine totul există într-un amestec atât de complet încât nu pot fi percepute calitățile acestui fel de amestec. Amestecurile secundare (lucrurile) se separă de amestecul primordial în virtutea și prin puterea științei ordonatoare, separarea amestecurilor nu se face niciodată total, astfel că orice lucru „separat” va conține în el ceva din totul care era înainte de separare. Separarea ar fi deci de domeniul aparențelor.

Individualitatea, specificitatea fiecărui lucru separat sunt date de anumite proporții, concentrări („mai mult”, „mai puțin”, „potrivit” etc), deci de anumite determinări cantitative. Așadar, orice lucru individual este un univers specific determinat cantitativ prin chiar „părțile”, *homoiomeriile* sale calitativ diferite.

Este prezentă aici o dialectică naivă, dar nu numai a naturii sau a cantității și calității, cum au apreciat unii autori, ci și una a vizibilului și invizibilului.

Există, spune el, ceva comun în fiecare lucru, altfel nu ne-am putea explica cum, de exemplu, din necame poate să apară carne, din nesânge, sânge etc. și, în general, cum din elementele consumate de organism apar părțile și elementele componente ale corpului nostru, carne, sânge etc.

Ceea ce este nou, pare doar că e nou dar nu este cu adevărat, fiind dat dinainte în părți atât de mici încât nu pot fi percepute prin simțuri, ci deduse rațional.

Așadar *cantitățile mici* nu sunt percepute decât în *cantități mari*, dar limita însăși de la care este posibil - vizibilă această percepere nu este perceptibilă; în acest sens spunem că

dialectica sa este una a vizibilului şi a invizibilului. Finitul conţine infinitul, iar întinderea este separată de calitate. În această privinţă este semnificativ fragmentul: „Despre ceea ce este mic nu există cel mai mic şi mereu unul încă mai mic. Căci este imposibil ca existenţa să nu fie prin operaţia diviziunii.

Dar şi faţă de ceea ce este mai mare există ceva şi mai mare, egal cu cel mai mic în cantitate, ceea ce înseamnă că mare şi mic cuprind părţi nelimitat de multe. În sine, orice lucru este tot atât de mare cât şi de mic”¹⁴.

Este logic ca deoarece nu există *mai mică părticică*, nu există nici *separare completă*, dar şi reciprocă. Totuşi acele „părţi la fel”, homoiomerii, la fel adică, cu întregul sunt părţile infinite de mici.

Se pare că Anaxagoras nu face distincţia între ideea de împărţire a ceva în părţi din ce în ce mai mici şi ideea de „amestecare fără sfârşit” sau de amestec complet, total, desăvârşit. „Seminţele”, „părţile la fel” pare-se că trebuie să aibă totuşi calităţi netransformabile, iar infinitul să fie un continuu nelimitat, nemărginit.

2. Gnoseologia anaxagoreică

Aristotel spune că Anaxagoras nu distinge „totdeauna precis sufletul de *nous*, deşi pentru el, adesea, *nous* nu este nimic altceva decât suflet. Deoarece el spune că *nous* pune totul în mişcare, sufletul este numai ceea ce pune în mişcare. Spiritul este simplu, neamestecat (cu elemente), pur, nemărginit. De asemenea el nu suferă nici o schimbare, nu pătumeşte ceva, este adică imobil. El are puterea de a cunoaşte tot ceea ce este, deci şi pe el însuşi.

Gnoseologia anaxagoreică are de surmontat dificultatea legată de ideea necorporalităţii sufletului, în sensul că Anaxagoras nu accentuează suficient deosebirea radicală dintre spiritual şi corporal. În schimb, el deosebeşte între cunoaşterea senzorială şi cea raţională în sensul că aceasta din urmă n-are de-a face nimic cu corporalitatea.

Cunoaşterea se bazează pe un fenomen de contrast, de exemplu, contrastul fundamental, rece-cald, plăcere-durere, etc. Pe motivul că ar fi spus mereu despre simţuri că sunt înşelătoare, despre gândire că este slabă şi despre adevăr că este ascuns ca într-o fântână întunecoasă, M.T. Cicero îl menţionează adeseori pe Anaxagoras în compania lui Democrit, considerându-i pe amândoi sceptici. Între aceştia sunt însă, în alte privinţe, deosebiri mari.

După Anaxagoras senzaţia este o alterare şi ceea ce ea ne redă este o epifanie, o aparenţă a homoiomeriilor care rămân în ele însele ceva ascuns.

Cunoscutele este manifestarea disocierii particulelor invizibile, este un compus între vizibil şi invizibil sau abstract şi perceptibil sau între *noumen* şi *fenomen*, cum s-ar putea spune într-o terminologie filosofică mai modernă.

Din componentele totului original nu poate să dispară nimic cu totul, nici spiritul, nici sufletul, nici corporalul, deşi separarea înseamnă „moarte”, deci şi separarea sufletului de trup. Mai exact, după Anaxagoras, moartea înseamnă separarea felului în care sunt amalgamate elementele sufletului însului, însă elementele ca atare rămân. Tocmai *acest mod de amalgamare* constituie persoana, „individul”, acel ceva conştient şi de sine şi de lumea exterioară totodată.

Anaxagoras, ca şi Heraclit, înţelege *sufletul individual* drept manifestare a *spiritului universal*, aşa că el este nepieritor, în măsura în care este „parte” a spiritului.

Ideile lui Anaxagoras despre suflet și natura sa, vor înrâuri gândirea lui Platon și Aristotel și chiar pe cea a unor sfinți Părinți ai Bisericii Creștine.

Anaxagoras crede că omul este un microcosmos, scop al întregii lumi însuflețite. Ca filosof fiziologist, el se ambiționează să explice și să înțeleagă organicul. În acest sens vom reține că ideile sale privitoare la acele semințe, germini, „părți la fel” au nu numai înțelesuri cosmologice, filosofice propriu-zise ci și biologice, medicale.

Unii autori au susținut chiar că ideea despre homoiomerii ar fi de proveniență biologică și de aici ar fi fost transferată în cosmologie, iar pe Anaxagoras l-au socotit un precursor îndepărtat al *teoriei pangenetice*, teorie conform căreia părțile embrionului s-ar naște simultan. Într-adevăr, această teorie fiziologică se „potrivește” cu concepția sa filosofică *panspermică*. Astfel, deoarece „totul este în tot”, germinul conține părțile așa că organele fătului se pot forma simultan. Sămânța din care apare omul este un „amestec total” de părți de os, carne, sânge, etc, părți date deja în acest amestec, căci altfel acestea n-ar avea de unde să apară. Aceste părți sunt niște „mini-părți” care vor crește doar, deci se vor mări devenind vizibile.

Anaxagoras susține ideea identității de compoziție (amestec), bază unică a ființelor și lucrurilor, ideea proporțiilor amestecurilor asemănătoare, aceea a ordinii introdusă de *nous*, a independenței spiritului față de materie.

Anaxagoras a împământenit filosofia la Atena, încărcat de marea tradiție a științei ioniene, dând dovadă de o excepțională demnitate morală, de o mare bogăție a informației, de acuitatea gândirii, de lipsa prejudecăților. *Deșinous-ul* are la el o semnificație ontologică, Anaxagoras a prețuit și rațiunea în sens uman, ca armă supremă a omului în activitatea cognitivă și explicativ-practică a acestuia.

După Anaxagoras contemplarea reprezintă scopul vieții, de unde decurge libertatea în genere, dar, mai ales libertatea spiritului.

Chiar dacă îl situăm pe Anaxagoras în cadrul etapei preclasice a filosofiei grecești, unele dintre ideile acestui contemporan al lui Socrate marchează trecerea spre cugetarea clasică a Greciei antice.

NOTE

1. *Metafizica*, 1996, p. 48.
2. *Ibidem*, p. 49.
3. *Ibidem*, p. 28.
4. Hegel, op.c/f., p. 301.
5. Aristotel, *Metafizica*, 1996, p. 30.
6. Ion Banu, *Studiu istoric*, în *Op.cit.*, voi. 1, 1, P. CXLVI-CXLVII.
7. Hegel, op.c/f., p. 314.
8. Ed. Zeller, op.c/f., II, p. 437, 433.
9. Lucretius, *De rerum natura*, I, p. 830-842.
10. Hegel, op.cit., p. 302.
11. *Ibidem*.
12. Gh. Vlăduțescu, op.cit., p. 115.
13. vol. I, 2, p. 590.
14. Th. Gomperz, op.cit., p. 170.

Capitolul 12. Democrit din Abdera (460-370 î.Hr.)

1. Concepția despre atom și vid

Oricare și oricâte vor fi fost meritele lui Leucippos, cert este *căatomismula* devenit ceea ce a fost în antichitate și a rămas până în epoca modernă când a dobândit o fundamentare științifică, datorită lui Democrit. Prestigiul acestuia a fost enorm, încă din timpul vieții și așa a rămas până astăzi.

„Democrit din Abdera reprezintă unul din cazurile rare din istoria filosofiei în care un gânditor înălțat pe pedestalul venerației publice de către înșiși contemporanii săi, rămâne acolo vreme de milenii, iar critica zilelor noastre nu face decât să-l înalțe și mai sus, ținând seama și de vastitatea operei create de el și de prestigiul dobândit în ochii contemporanilor și - mai presus de orice - de însemnătatea perenă a descoperirilor sale”¹.

Prestigiul său rezultă și din atitudinea pe care au avut-o față de el adversarii săi, în primul rând Platon care deși nu-i pomenește niciodată numele, e totuși influențat de Democrit, de pildă în dialogul *Timaios*.

Democrit s-a născut la Abdera, oraș situat în Tracia, pe țărmul Mării Egee, într-o familie foarte bogată. Sunt discutabile presupusele sale călătorii în Egipt și în Orient, precum și influențele magilor persani și ale preoților egipteni asupra concepțiilor sale.

Întors la Abdera din călătoriile sale (în care își cheltuisese toată averea) s-a aflat într-o situație dificilă pentru că renunțase la partea din averea părintească ce i se cuvenea. A fost însă primit de fratele său, ajungând să se bucure de mare cinste printre concetățenii săi datorită unor preziceri pe care le făcuse. Conform legilor, abderitanii nu-l mai recunoșteau ca cetățean, cu drept de înmormântare în pământul cetății, nefiind proprietar de pământ. Dar, citind în public lucrarea sa *Micul Diakosmos*, concetățenii săi, apreciind valoarea textului, i-au dăruit o mare sumă de bani, i-au ridicat un monument public, iar la moarte i-au decretat funeralii publice.

La Atena, unde l-a cunoscut pe Socrate, nu s-a bucurat de aprecieri deosebite. În schimb, a avut relații strânse cu Hippocrates. A fost *poreclit înțelepciunea* și *Surâzătorul* pentru zâmbetul pe care-l afișa față de găunoșenia intelectuală a oamenilor.²

Cu Democrit, cercetarea naturii atinge punctul culminant, căci după el a urmat o perioadă de declin în această privință în favoarea eticii, a cunoașterii omului, din epoca deschisă de Socrate.

Opera sa a fost imensă, comparabilă poate doar cu cea a lui Aristotel. Diogene Laertios ne-a lăsat o listă a lucrărilor sale (cea. 70), după ordinea întocmită de Thrasyllus, astfel: lucrări de etică, de fizică (de fapt de filosofie a naturii), lucrări literare și muzicale, de științe speciale, comentarii ș.a. Cu toate acestea s-au păstrat puține texte, din care ne putem totuși contura o părere despre enciclopedismul lui Democrit.

După Sextus Empiricus, Democrit ar fi scris și o lucrare *Despre idei*, neinclusă însă în catalogul amintit.

„Teoria atomistă este, ca să spunem așa, suma cercetărilor anterioare; afirmația este fructul copt căzut din arborele cultivat de vechii filosofi naturaliști ai Ioniei”³.

Democrit, în secolul al V-lea î.Hr., numai cu o tăbliță de ceară, un stilet și creierul său, cu multe secole înainte ca știința să fi învățat să exploreze interiorul unei substanțe, preciza că orice substanță e făcută din atomi. Totuși, termenul de atom nu apare la nici unul din întemeietorii lui.

Democrit admite că schimbarea și pluralitatea pot fi explicate prin unitate și neschimbare. Ca și magistrul său Leucippos, Democrit admite că lucrurile sunt formate din particule indivizibile; aceste indivizibile deși au întindere sunt totuși invizibile.

După Democrit, realitățile primordiale *sunt atomii și vidul*. Universul material, infinit este alcătuit din vid și atomi, iar atomii sunt particule de materie, invizibile care scapă percepției sensibile; ei se izbesc în toate sensurile, în univers, unde nu există propriu-zis, nici *sus*, nici *jos*, nici *mijloc*, nici *sfârșit*; traiectoriile atomilor se încrucișează.

Lumea în care trăim, și care nu este decât una din lumile ce s-au format în întinderea infinită a spațiilor, ca și toate lucrurile acestei lumi, este alcătuită prin mișcarea, căderea, vârtejurile de atomi, fără nici o intervenție supranaturală. Atomii sunt ca niște mase sferice: cei mai grei cad în centrul sferei, iar cei mai subțili sunt azvârlți în afară.

Apariția diferitelor forme ale vieții, trebuie să fie explicată de știință prin legile atracției și agregării atomilor.

Atomismul filosofic democritian reprezintă, într-un anume sens, urmarea logică a teoriei empedocleene despre elemente.

Cum se explică diversitatea, cantitativă sau calitativă, a lucrurilor? Duritatea îi arată imuabili și indestructibili, le dezvăluie caracterul de existent, în schimb figurile sau configurațiile care iau naștere prin agregare, ordine, poziție reciprocă, mărime variază, iar prin acumulare cantitativă, prin intermediul poziției și al ordinii lor reciproce ia naștere diversitatea calitativă a lumii.

Descoperirea lui Democrit implică distincția dintre materie și spațiu, dintre vid și aer și necesitatea corporalității fiecărei existențe. Spațiul nu este o formă esențială și necesară a ființării atomilor, ci reversul ontologic al materiei.

Léon Robin susține că *atomii* sunt concepuți în *spirit eleatic*, deci ca niște corpuri omogene, într-un număr infinit de întreruperi (discontinuități) pline și solide, corpuri invizibile, mase de atomi. „În mod corelativ, continuitatea întinderii omogene este încă o realitate, dar fără corpuri, deci fără ființă, nonființă a vidului, receptacul infinit al mișcării unui număr infinit de atomi, condiție necesară a condensării, ca îmbinări fără creștere în volum. Realitatea se descompune deci în ceea ce Democrit numea *ceva*, atomii, și *nonceva*, vidul. Într-adevăr, mai spunea el, există atomii și vidul, singurele obiecte ale unei cunoașteri autentice...”⁴.

Democrit dezmente aserțiunile că spiritul grec are oroare de vid, că el preferă doar formele pline, robuste și armonioase, atât în planul existenței, cât și în cel al artei. „Atomii însă, și cu deosebire Democrit, socotesc plinul și vidul ca având aceeași demnitate ontologică, alcătuiind, de fapt, în acest fel, ființa însăși, ființa ca ființă, adică o ființă care este deopotrivă existentă și nonexistentă...”⁵.

Atomii, împreună cu *golul*, sunt deci cele două temeuri ce explică toate cele existente, între ei, atomii se deosebesc doar cantitativ *prin formă, ordine și poziție*.

Aristotel va preciza această idee democritiană astfel: *prin formă* se deosebesc ca literele a și p, prin *ordine* ca grupul de litere AB de grupul de litere BA, iar *prin poziție* ca literele N de Z.

Golul este condiția mișcării atomilor, el permite ca ei să se miște. „Plinul” și „golul” adică atomii și vidul nu există pur și simplu unul lângă altul sau unul alături de altul, ci ei se întrepătrund reciproc; plinul există în și prin vid, iar acesta din urmă „fragmentează”, limitează, de-limitează plinul.

„Principiul este că atomul și vidul sunt adevărul, sunt ceea ce este-în-sine-și-pentru-sine. Nu numai atomii... nu numai acest Unu cum ni-l reprezentăm noi, de exemplu, plutind în aer, ci și ceea ce este între ei, acest neant, există cu necesitate; iar pe acesta ei l-au determinat ca pe ceea ce este negativ, ca vid”⁶.

Raționamentul lui Democrit ar fi următorul: de n-ar fi atomii indivizibili operația diviziunii ar putea continua la infinit, însă astfel ar dispărea mărimea, rămânând nimicul, dar mărimea există, deci, atomii sunt indivizibili. Că raționamentul acesta este circular se poate ușor constata; el seamănă cumva cu cel al lui Anaxagoras, numai că acesta ajunsese la o concluzie contrară, anume că homoiomeriile sunt infinit divizibile.

Astfel, motivația lui Anaxagoras ar fi că nu se oprește operația diviziunii pentru ca, prin chiar aceasta, să nu dispară mărimea însăși; Democrit oprește diviziunea pentru a menține mărimea care, astfel, s-ar risipi în nimic.

Ca particule materiale, cu caracter obiectual, atomii se caracterizează prin impenetrabilitate, necreabilitate, indestructibilitate, mobilitate. În prezent, atomismul are o bază științifică, experimentală, este o problemă de fizică. Unii spun că soluția lui Democrit era una de fizică, desigur la nivelul de atunci al cunoștințelor despre natură, alții susțin că ea era prin excelență o soluție filosofică.

Totuși „atomul și vidul trebuie luate ca nume pentru ființă și neființă”, dar „în sens metafizic, singurul posibil”⁷. „Atomul democritian era termen într-o construcție ontologică (nume pentru principiu) și deloc în explicația structurii materiei lumi”⁸.

Nu numai lucrurile materiale, dar și cele spirituale au la bază o structură atomică. Inclusiv ceea ce numeau anticii suflet - fenomenele psihice sunt alcătuite din atomi, ce-i drept, mult mai fini, mai subtili.

2. Viziunea asupra sufletului și cunoașterii

Din combinarea și separarea atomilor apar lucrurile și proprietățile lor, care sunt de două feluri; proprietăți *pnw/c/pa/e* și *secundare*. Primul gen de proprietăți rezultă direct din amestecul de atomi, al doilea din felul în care percepem noi lucrurile, deci indirect; acest al doilea gen de proprietăți depinde de starea organelor noastre de simț și de aceea Democrit le numește secundare. Distincția pe care o face între calitățile principale și secundare îi servește pentru a explica actul de cunoaștere.

Democrit admite că sufletul este format din atomi mai fini, sferici, de o mobilitate extraordinară; deci el a definit sufletul ca fiind o natură corporală. Un atom de suflet se află interpus între doi atomi corporali cărora le imprimă propria sa mișcare. „Atomii psihici”, un fel de *psyhoni*, sunt interpuși uniform în tot trupul și de ei se leagă facultatea percepției. Fiind permanent priniți prin respirație, numărul lor rămâne constant; actul respirator este deci răspunzător de schimbul neîntrerupt de atomi psihici din corp cu atomii psihici din mediul exterior. Democrit crede, așadar, că întreaga natură are ceva psihic în ea, este însuflețită, deci este și el *hylozoist*.

La moartea trupului, „atomii psihici” nu pier ci numai se separă de ceilalți atomi corporali. Moartea nu este decât întreruperea legăturii dintre atomii „însuflețiți” și cei „neînsuflețiți”, legătură complexă, realizată într-o formulă combinatorie.

Dacă timpul este suficient de lung, dacă este eternitate, există și certitudinea reapariției, reeditării absolut identice a unei noi formule combinatorii ce a dat specificul sufletesc individual al cuiva.

Democrit crede așadar, în caracterul nepieritor al sufletului; moartea nu este după el decât desfacerea unor legături și combinații de atomi, în urma căreia atomii psihici nu pier, ci se risipesc printre alte vârtejuri de atomi, în alte locuri ale cosmosului și în alte perioade de timp. Este sigur că *undeva și cândva* se va „reface” exact aceeași combinație, care a mai fost la un moment dat, dar s-a desfășurat.

Ceea ce pare curios este faptul că atomismul se încadrează în refacerea, renașterea sufletului, deși neagă nemurirea lui personală.

Aplicată la explicarea actului cunoașterii, teoria calităților primare și secundare devine *teoria simulacrelor*. Atomistul Democrit susține că deși toate cunoștințele noastre se bazează pe datele simțurilor, percepțiile nu spun nimic privitor la raporturile dintre ele însele și lucrurile exterioare. Calitățile secundare sunt ale subiectului și numai ale subiectului. Nu putem astfel afla nimic prin percepția senzorială despre mărimea atdmlor.

„Simulacrele” sunt un fel de „pelicule atomice”, niște membrane ce „plutesc” în aerul cuprins între obiectul *respectiv* și organul de simț; acestea aduc cu ele însușirile proprii obiectului ce le-a emis. Astfel de „imagini-pelicule” sunt reflectate de organele de simț ca într-o oglindă (ex. ochii). Este însă nevoie ca și organele de simț să emită astfel de „simulacre-icoane”, și numai din întâlnirea lor cu acelea ce vin de la obiectele exterioare apar senzațiile și percepțiile.

Trebuie, de asemenea, ca efluviile ce vin de la obiecte să aibă o suficientă intensitate pentru a putea pătrunde în organele de simț. Nici starea proprie a organelor de simț nu este fără importanță în cunoașterea adecvată a lucrurilor; astfel, este foarte propice o anume rapiditate și extremă mobilitate, o „perfectă uscăciune” a atomilor psihici interpuși printre cei ai trupului. Democrit se străduiește astfel să înțeleagă complexele interrelații dintre organele de simț și obiecte.

Tot la fel este și privitor la starea gândirii raționale care depinde și ea de diferitele grade de concentrație ale intensității focului atomilor psihici extrem de mobili. Cu cât concentrația și „temperatura” lor vor fi mai mari cu atât și claritatea gândirii, limpezimea ideilor sunt de nedeزمینیت. El intuiește astfel rolul foarte însemnat pe care îl au în cunoaștere anumiți factori psihologici, cum ar fi, de exemplu, emoțiile.

În *Canoane*, Democrit susține că există două feluri de cunoaștere, pe calea simțurilor și pe calea intelectului, care este și cea autentică, în sensul posibilității de a ajunge la adevăr. Cunoașterea prin simțuri este obscură. „Există două forme de cunoaștere, una autentică și alta obscură. De cea obscură țin toate percepțiile ca văzul, auzul, mirosul, gustul, pipăitul; cea autentică este total diferită de aceasta... Ori de câte ori cunoașterea obscură nu se dovedește în stare nici să vadă în amănunțime, nici să audă, nici să miroase, nici să guste, nici să perceapă pe calea pipăitului... trebuie să împingem cercetarea într-un domeniu mai subtil încă, când intră în funcție cunoașterea autentică, deoarece posedă un organ mult mai fin de cunoaștere”⁹.

Așadar, Democrit distinge două feluri de cunoaștere - adevărată și falsă - fiind apreciat ca cel dintâi „care a elaborat *teoria percepției sensibile*”, precum și o *teorie a limbajului*, după

el limba este o instituție convențională în sensul că numele (cuvintele) nu depind de natura lucrurilor, ci sunt alese prin convenție. El își argumentează teza arătând că:

1. multe cuvinte au semnificații multiple;
2. multe obiecte au nume multiple;
3. alte obiecte, care prin analogie ar trebui să aibă o destinație proprie, nu au nici una.

Etica lui Democrit se află într-o strânsă corelație cu filosofia naturii și cu raționalismul său iluminist. El era convins că „așa cum știința medicinei vindecă bolile trupului, înțelepciunea ușurează sufletul de povara patimilor” și că „educația desăvârșește formarea omului dar, prin această acțiune, modelează și natura”.

Democrit este acela care îndeamnă: „Să înveți arta politică, considerând-o cea mai înaltă, să înfrunți acele greutăți de la care oamenii n-au de câștigat decât măreție și strălucire”¹⁰.

Oamenii destoinici nu trebuie să-și neglijeze propriile lor treburi, dar cele mai mari îndatoriri sunt cele față de stat, dacă vrem ca acesta să fie bine guvernat.

Luciditatea și curajul acestui mare gânditor „ne asigură măreția vocației noastre de om. Fără a ne îngădui să ne exaltăm peste măsură, pentru că leagă oamenii de noroiul originar din care sunt făcuți, el ne așează totuși în vârful unui progres al cărui rezultat și făurari suntem noi”¹¹.

Democrit crede că valoarea morală supremă este fericirea care înseamnă buna dispoziție, liniștea, calmul, veselia sufletului. El îndeamnă „să alungăm din suflet invidia, gelozia și ura”, întrucât înțeleptul trebuie să se înalțe la o seninătate de netulburat.

Democrit a gândit ipoteza existenței atomilor, probabil, pentru a depăși dificultățile legate de diviziunea la infinit reprezentată senzorial. Ipoteza lui atomistă explică suficient de bine stările de agregare ale materiei (spațiile goale dintre atomi permit ca aceștia să fie mai apropiați sau mai îndepărtați unii de alții).

El n-a cunoscut conceptul de lege naturală ci doar pe cel de simetrie statică spațială, geometrică prin care a încercat să explice mișcarea atomilor. Atomismul său s-a limitat la aspectele cantitative ale lumii fizice, fără a putea explica vreun proces calitativ desfășurat în timp și spațiu.

Ipoteza atomistă a lui Democrit va fi reluată în antichitate de Epicur și Lucrețiu. Această ipoteză a devenit astăzi o teorie importantă în știința fizicii dar ea n-a pierdut, prin aceasta, nimic din valoarea ei filosofică, dimpotrivă, s-au reliefat alte și alte noi valențe metafizice nebanuite de bătrânul filosof din Abdera.

NOTE

1. Ion Banu, *Studiul istoric*, în *op. cit.*, 1, 1, p. CLXXII.
2. *ibid.*, II, 1, p. 414.
3. Th. Gomperz, *op. cit.*, p. 340-341.
4. Léon Robin, *op. cit.*, p. 137.
5. Gh. Vlăduțescu, *op. cit.*, p. 189.
6. Hegel, *op. cit.*, p. 290.
7. Gh. Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, voi. I, A-C, Editura Paideia, 1994, p. 226.
8. *Ibidem*, p. 231.
9. *ibid.*, II, 1, p. 517.
10. **vol. II, 1, p. 517.**
11. A. Bonnard, *Civilizația greacă*, voi. II, Editura Științifică, București, 1967, p. 79.

Capitolul 13. Sofiștii. Protagoras (481-411 î.Hr.)

Primul și cel mai de seamă filosof care s-a considerat sofist a fost un discipol al lui Democrit, Protagoras, născut la Abdera (aprox. 485-481 î.Hr.). Ca și ceilalți sofști, el a călătorit prin diferite orașe ale Greciei, angajându-se în dispute filosofice și dând lecții tinerilor în vederea pregătirii intelectuale și a dobândirii priceperii în treburile cetății. Principalul sediu al activității sale a fost Atena, unde s-a bucurat de prietenia lui Pericle și Euripide. Se spune că venirea lui Protagoras la Atena a fost așteptată cu mare nerăbdare și sărbătorită ca un adevărat triumf. Aproape toți sofști au fost străini, veniți la Atena atrași de existența libertăților democratice.

A murit la 70 de ani (415-411 î.Hr.), se pare, într-un naufragiu la plecarea din Atena.

S-a lansat versiunea după care ar fi fost judecat și alungat din Atena din cauza scrierilor sale. Cauza acestei condamnări (aflăm de la Diogene Laertios) ar fi cartea sa *Despre zei* care începe astfel: „În ce-i privește pe zei, n-am mijloace să știu că există, nici că nu există; căci multe sunt pricinile care împiedică cunoașterea; atât obscuritatea problemei, cât și scurtimea vieții”.

Dintre lucrările sale, sigure sunt: *Adevărul*, *Argumentele contrare*, *Marele discurs*, *Discursurile distrugătoare*, *Despre zei*, *Despre existență*.

1. Omul - măsură a tuturor lucrurilor

„Centrul preocupărilor sale îl constituie omul cu posibilitățile și limitele sale de cunoaștere, omul ca o ființă socială”².

Protagoras a inaugurat discuția polemică în temeiul tezei: „cu privire la fiecare lucru există două raționamente opuse unul altuia”. Față de dialectica heracliteană a realului, dialectica lui Protagoras este una a dedublării gândului însuși în laturi contradictorii. Însăși evoluția istorică și diversificarea faptelor de cultură reclamau un asemenea mod de gândire care respinge dogmele osificate, implică cercetare, dezbateri, îndoială, respect pentru părerea contrarie. Cum ar putea să nu existe opinii diverse, de vreme ce oamenii percep lucrurile în chip diferit, în funcție de o mulțime de factori obiectivi sau subiectivi - mai ales subiectivi, căci după Protagoras, omul devine criteriul realității, în sensul că ceea ce este perceput prin simțuri există.

La Protagoras, subiectul este înțeles ca ceva real, ca omul în carne și oase care cunoaște lumea prin simțuri. „Toate ușile deschise către lumea din afară și către cea dinăuntru, lumea suferințelor, a plăcerilor, a durerii, toate sunt uși ale simțurilor”³. De aici, relativismul gnoseologic: cunoașterea este un absolut personal și individual, nu are o autoritate generală, ci una personală. Protagoras a fost primul care a stabilit în mod conștient subiectul cunoașterii ca fiind conștiința simțurilor și l-a identificat cu omul real în existența sa psiho-fizică.

De la obiectivitatea milesienilor, trebuia să se treacă la obiectivitatea valorilor, căci „viața spiritului nu este atât de defectuos plăsmuită încât o idee să distrugă, atât de incorijibil, altă idee, adevărul să distrugă viața istorică așa cum s-ar întâmpla dacă sofistica ar avea dreptate. Există,

bineînțeles, antinomii și ciocniri tragice în cunoștința individului și în istorie”⁴.

Marea zicere a lui Protagoras precizează că: „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor care sunt cum câ sunt, a celor care nu sunt, cum că nu sunt”⁵.

Deci subiectul cunoscător cu lumea lui de senzații, percepții și reprezentări are prioritate în cunoaștere. Orice cunoștință provine din simțuri, dar el nu deosebește între subiectul gnoseologic și celpsihofizic.

„Omul este măsură” înseamnă că orice cunoștință este subiectiv individuală, că nu este posibilă o știință de valoare universală și necesară, precum susținea adversarul sofistilor, Socrate. Percepția-cunoaștere nu poate oferi nimic stabil, deoarece Protagoras neagă, pe linia mobilismului heraclitic, orice constantă a lumii fizice.

Afirmația sa „omul este măsură” implică faptul că sufletul este măsură, deci senzație, plăcere, dorință; adevărul constă, așadar în ceea ce este simțit ca plăcut și dorit.

Protagoras nu se referă, desigur, la om în genere, la omul abstract ca subiect gnoseologic, ci la omul concret, individual, subiect psiho-fizic cu trăirile lui subiective, singurele adevărate, trăiri iscate în împrejurări concrete legate de fapte și evenimente concrete.

Senzațiile și trăirile sunt demne de încredere deoarece nimeni nu poate să se înșele asupra faptului că îi este frig, cald, sete, foame etc. în anumite împrejurări.

Plecând de la mobilismul heraclidic, conform căruia totul este în schimbare, **Protagoras** crede că despre unul și același lucru pot fi emise păreri opuse, contradictorii, aceasta neafectând cu nimic aparența lor de adevăr.

Dacă subiectul, cu trăirile lui, *este măsură*, atunci obiectul este doar numai *în măsura* în care sî raportează, *cât se raportează* și *cum se raportează* la acesta. Senzațiile sunt schimbătoare tocmai pentru că sunt provocate de lucruri schimbătoare. Ele diferă, așadar, de la om la om și chiar la același om de la o clipă la alta. Nimeni nu poate ieși din el însuși spre o lume de adevăruri stabile, eterne, necesare.

Lumea senzațiilor mele este lumea adevărilor mele. Dacă nu toți oamenii percep lucrurile în același fel, atunci toate senzațiile trebuie să fie adevărate și fiecare om are adevărul său.

Concluzia sa relativistă și subiectivă privitoare la adevărul-aparență este „totul este adevărat”. Adevărat este cum apare ceva fiecăruia nu cum este în sine. Nici chiar adevărurile aritmetice nu scapă acestei viziuni relativiste, căci pentru Protagoras, adevărul nu este, ci înseamnă doar trezirea unei păreri subiective care este făcută să devină adevărată prin mijloacele argumentării.

Putem invoca aici fabula lui Platon din dialogul *Republica* despre inelul lui Gyges, ce avea darul de a-l face invizibil pe cel care-l purta pe deget. Se căuta deci un criteriu în baza căruia să se poată face distincția între sufletul drept și sincer și cel doar aparent drept, între ceea ce *este* drept și ceea ce *pare* drept.

Sub raport ontologic, teza despre „omul măsură” prefigurează ceea ce **numim ontologia umanului**, raportarea la om a dialecticii existentului și nonexistentului nu ca entități absolute, ci ca treceri permanente de la un plan la altul. Sub raport gnoseologic, cuvintele lui Protagoras pot fi interpretate în sensul că omul este singurul subiect cognitiv.

Sub raport *antropologic și axiologic*, teza atât de mult citată și comentată reclamă o ierarhie de valori axată pe om; omul este măsură a lucrurilor, nu doar contemplându-le, ci marcându-le cu pecetea personalității sale, conferindu-le valoare și integrându-le într-un alt context de existență.

2. Natura educabilă a omului

Interesante sunt opiniile sale privitoare la arta, virtutea politică și la natura educabilă a tuturor oamenilor. Virtutea politică presupune exercitarea puterii, supunerea mulțimii, o anume previziune a evenimentelor și acordul (dacă împrejurările permit) actelor cu justiția. O primă formă de manifestare a acestei arte politice a fost organizarea militară, în vederea apărării față de cei mai puternici și violenți. Idealul la care trebuie să se ajungă, dar nu se ajunge niciodată în societate, este lipsa discordiei dintre cetățeni și cetăți. Artă politică trebuie practică doar de cel ce excelează în arta cuvântului, adică sofistul, tribunul, retorul, pentru că doar el se pricepe să atenueze rivalitățile dintre oameni. Acesta nu poate folosi violența, ci convingerea prin cuvânt și discurs.

Protagoras este oarecum străbunul oricărui senzualism gnoseologico-moral. Legile morale, codurile morale, normele și obiceiurile n-au nici o valoare generală, ele fiind variabile de la o cetate la alta, de la greci la barbari; mai mult, nici o lege nu este mai bună ca alta. Cu toate acestea, sunt mărturii conform cărora Protagoras pare a fi admis o lege valabilă pentru o întreagă cetate, iar valoarea ei să fie apreciată în funcție de fericirea celor ce o respectă sau nu.

Protagoras acceptă, așadar, un anume „pozitivism juridic”, întemeiat pe principiul că omul este măsură a tuturor lucrurilor, principiu extins la legi și la constituții. Dar, din păcate, el nu face precum Aristotel, distincția dintre legi și constituții; de aceea și concepția sa despre arta sau virtutea politică se reduce la o însumare „pozitivistă” de juste aprecieri privitoare la conduita individuală a cetățenilor și, totodată, la decizii juste în astfel de cazuri.

Această concepție se bazează pe teza sa despre natura educabilă a oamenilor. Protagoras credea, totuși, în puterea educativă a statului. Cine nu posedă virtuțile civice ce constituie baza vieții de stat trebuie educat, pedepsit, condamnat și chiar ucis.

Puterea educativă a legilor pozitive este mai mare decât aceea a modelelor oamenilor mari ce trebuie imitate de elevi. După el, legile sunt totuși, ca niște limite pe care cei mulți trebuie să evite să le treacă, să le încalce. Nimeni nu va mărturisi de bună voie dacă a săvârșit o crimă încălcând legile cetății; dacă ar da dovadă de o astfel de sinceritate, mulțimea nu l-ar considera în nici un caz înțelept, ci nebun. Numai Socrate a avut tăria să respecte până la capăt poruncile legilor care l-au format și în puterea cărora a crescut, deși el n-a fost vinovat, fiind condamnat pe nedrept în baza acestor legi.

Prin ideea *omului-măsură*, Protagoras inventează un capitol esențial al filosofiei mutând măsura ca măsură din obiect sau lucru în subiect.

Omul ca măsură implică acțiunea omului în vederea educării și autoeducării sale, ca țintă a cetății, sau: „osteneală, muncă, instruire, educație și înțelepciune, acestea constituind cununa gloriei”.

Antropocentrismul luciferic al formulei protagoreice „omul este măsură” s-a dovedit a fi mult deasupra acestei jalnice vietăți, care este omul. Protagoras a crezut că omul este un titan, dar el este o făptură extrem de fragilă. „Omul” lui Protagoras este astfel tocmai pentru că e măsură, e liber și nu se mărginește decât cu sine.

„Omul-măsură” al lui Protagoras, ca şi cel cu finalitate şi scop de care vor vorbi ulterior Aristotel sau Kant, nu este decât o himeră, căci el nu poate cunoaşte nimic fără rest şi nici depăşi limitele zadarnicei aspiraţii spre un absolut irealizabil.

El este aşa, deoarece a rămas singur, fără Dumnezeu, s-a crezut Lucifer de când a apucat calea lui Protagoras autoproclamându-se „măsură”. De aceea Platon va interveni prin afirmarea „Centrului divin”, adică Dumnezeu este măsură a toate.

NOTE

1. Diogene Laertios, *op. cit.*, p. 441.
2. *Filosofia greacă până la Platon*, voi. II, 2, p. 281.
3. Constantin Tsatsos, *Filosofia socială a vechilor greci*, Editura Univers, Bucureşti, 1979, p. 46.
4. *Ibidem*, p. 50.
5. Sextus Empiricus, *Opere*, 1, 1963, p. 93.

Capitolul 14. Socrate (470-399 î.Hr.)

1. Cunoaște-te pe tine însuși

Socrate este filosoful care întemeiază știința moralei pe autoritatea rațiunii teoretice, luând ca punct de plecare principiul înscris, alături de alte patru maxime, la intrarea în templul de la Deifi - „Cunoaște-te pe tine însuși”. (*Tu ești zeu, Zeului onoarea, Ascultă legile, Cruță timpul*).

Sursa adevăratei științe este, așadar *Cunoașterea de sine*, iar necunoașterea este izvorul tuturor relelor și viciilor; nimeni nu greșește de bunăvoie, ci numai din neștiință și necunoaștere a esenței noțiunilor morale.

Paideia socratică este cercetarea laborioasă a sinelui propriu sau al celorlalți, cercetare care nu-și proiectează un adevăr în afara ei, ci care își conține propriul adevăr launtric, sporit, îmbogățit, dar niciodată asimilat, cuprins în întregime. *Cercetarea* socratică nu sfârșește cu adevărul, ci e chiar drumul adevărului, adică drumul pe care adevărul însuși îl face, și-l croiește.

— „Socrate nu este în urma noastră, ci în noi, dacă știm să descoperim în opera lui Platon ecoul venit a ni-l releva. „Nu în Montaigne, ci în mine descopăr tot ceea ce vreau să văd”, spunea Pascal'. Dacă Platon a descoperit în sine ceea ce vedea în Socrate, este fiindcă mai înainte Socrate îi împărtășise ceva aflat dincolo de orice învățătură, anume ca mai întâi să privească în sine însuși, nu în maniera unei șubrede și parțiale introspecții psihologice, ci așa cum îi cerea oracolul din Delfi omului să se cunoască pe sine, spre a se putea deschide către ceea ce îi conferă un sens și de care este indisolubil legat.

Așa cum spunea Kant: „Nu există filosofie pe care să o putem învăța... putem învăța doar să filosofăm”². Dacă există o eternitate a filosofării, este din cauză că există o eternitate a dialogului ce implică faptul că niciodată nu putem vorbi despre o filosofie eternă, dialog în care *eu* și *tu* să se regăsească diferite și asemănătoare în același timp.

Hegel, în prima pagină a *Filosofiei spiritului*, scrie: „Cunoașterea spiritului este cea mai concretă, de aceea cea mai înaltă și cea mai grea. Cunoaște-te pe tine însuși, porunca aceasta absolută, nu are, nici în sine, nici acolo unde o găsim pronunțată în istorie, înțelesul unei cunoașteri de sine privind doar aptitudinile particulare, caracterul, înclinațiile și slăbiciunile individuale, ci înțelesul cunoașterii a ceea ce este adevărat în om, ca și a ceea ce este adevărat în și pentru sine, - a esenței însăși ca spirit.”³.

^ *Cunoaște-te pe tine însuși* este, într-adevăr, o invitație la aprofundarea condiției umane; cunoaște-te pe tine însuși devine în gura lui Socrate o chemare pe care o opune pretențiilor sofștilor.

Cunoașterea de sine nu are semnificație și valoare decât dacă duce, nu la o cunoaștere a aptitudinilor, permițând identificarea competenței fiecăruia, ci la o cunoaștere a persoanei care să depășească individualitatea fiecăruia, în măsura în care conduce la meditația asupra sufletului și, în consecință, asupra Binelui.

Cunoaște-te pe tine însuși este tocmai mesajul potrivit de adresat unor oameni care, precum sofștii, se pierd într-o cunoaștere a exteriorității care-i înstrăinează tot mai mult de ei înșiși.

Atunci când Heidegger insistă pe ideea potrivit căreia considerațiile asupra diverselor „ființări” ne ascund problema Ființei, el ne invită să menținem deschis adevărul Ființei ca pe o comprehensiune a Ființei, raportându-se la timp ca la orizontul posibil al înțelegerii Ființei; el cere prin urmare cunoașterii omenești să nu se risipească în niște discipline care nu sunt decât uitare a Ființei și să se gândească pe sine în lumina unei întoarceri către temeiurile sale, anume Ființa de care s-a desprins. Căci, în cele din urmă, să gândești înseamnă să-ți pui întrebarea: ce anume ne îndeamnă să gândim, ce anume ne lansează îndemnul de-a gândi?

Omul este ființa care prin ființa sa pune ființa în discuție, căci existența nu este scopul, ci punctul de pornire al actului de-a filozofa.

„Cunoaște-te pe tine însuși” depășește cu mult valoarea unui simplu sfat educativ individual, el stă mărturie necesității în care se află omul de a face și reface neîncetat propriul său bilanț, sub amenințarea pierderii într-o exterioritate ale cărei seducții sunt de așa natură încât omul risca să ajungă a se considera, pe sine la fel ca și pe semenii săi, drept un obiect, așadar un mijloc și nu o finalitate.

Sarcina pe care ne-o încredințează Socrate este să reparcurgem, de-a-ndoaaselea, grație reminiscenței determinată în noi de maieutica filosofului, calea care ne va permite să ajungem, dacă nu la o cunoaștere completă de sine, cel puțin la o reflecție, interzicându-ne să mascăm adevărata problemă a omului prin niște aptitudini având aplicabilitate doar în afara a ceea ce suntem noi.

Socrate n-a fost încă aici misticul vreunei iluminări, nici bolnavul pradă delirului genial; cum foarte bine spunea A.-Ed. Chaignet: „Originalitatea lui Socrate și ceea ce conferă unicitate chipului său în istorie, este faptul de-a fi unit spiritul critic, geniul analizei, gustul liberei cugetări și al îndoielii, un admirabil simț practic cu o credință religioasă sinceră, un entuziasm arzător și profund, o dispoziție către extaz ori, cel puțin, o capacitate în măsură să-l ducă acolo”⁴.

Socrate este în primul rând un filosof al dialogului; el nu dorește nici un limbaj fără gândire, nici o gândire fără limbaj, Limbajul este deci un intermediar între Zeul care vorbește și oamenii care dialoghează; el este asemeni lui Eros din *Banchetul*, însărcinat „a tălmăci și împărtăși zeilor cele ce vin de la oameni și oamenilor ceea ce vine de la zei”⁵. Or *Banchetul* ne spune că Eros este un „daimon mare”, iar daimonul este un intermediar între muritor și nemuritor, este legătura prin care „Universul se unește cu sine însuși într-un tot”. Deopotrivă este și demonul interior al lui Socrate, „ceva de natură divină”, dar care nu-i impune niciodată direcția de urmat; el este imanența unei transcendențe care-l unește pe om cu acel ceva fără de care acțiunea ar fi doar gesticulație iar cuvântul – simplă emisie de sunete; îi revine vorbitorului să regăsească drumul către existența eternă „ce nu se naște și piere, ce nu crește și scade”⁶.

Demonul lui Socrate face ca orice limbaj să fie traducerea unei gândiri și un mijloc pus în slujba cunoașterii. *Daimonul* este „o voce care atunci când se face auzită, mă îndeamnă de fiecare dată să mă abțin de ceea ce sunt pe punctul de a întreprinde, dar care niciodată nu mă împinge la acțiune”⁷.

Socrate consideră daimonul și ca o voce lăuntrică, „semn trimis de puterea divină”, vocea latentă a conștiinței de sine, o conștiință care caută știința, deci una însetată de a ști.

2. Metoda socratică

Socrate este, ca teoretician al științelor morale, un optimist și raționalist, deoarece el este convins că toți oamenii sunt prin natură educabili, fiind buni de la natură, dorindu-și binele nicidecum răul. Dacă cel mai adesea, totuși, oamenii fac rău chiar lor înșiși, aceasta se întâmplă pentru că ei n-au cu adevărat o cunoaștere clară a ceea ce este bine, rău, virtute, moral, imoral etc.

Este convins de puterea rațiunii asupra afectelor, de faptul că evidența și claritatea concepțiilor morale constituie condiții necesare și suficiente pentru ca oamenii să devină virtuosi.

„Morala” celor mulți, caracterizată în principal prin puterea oarbă a afectelor asupra rațiunii, se regăsește exprimată în cunoscuta maximă a poetului latin Ovidiu Nasso: „văd și știu ce este binele, dar săvârșesc, cu toate acestea, răul”.

În concepția lui Socrate, cunoașterea binelui și practicarea virtuții sunt identice. O atare cunoaștere nu este doar o simplă înregistrare și memorizare mecanică de noțiuni, ci o descoperire proprie în care efortul celui ce cunoaște presupune o conversiune spirituală profundă.

Virtutea și cunoașterea ei sunt identice; virtutea provine din cunoașterea clară, iar viciul din ignoranță, mai exact din cunoașterea incorectă. La aceasta mai adăugăm că virtutea este identică cu binele.

Dar dacă oamenii înclină natural spre binele propriu și dacă binele este identic cu virtutea, ar urma că oamenii pot fi virtuosi de la sine, astfel că nici chiar învățătura și metoda socratică nu și-ar mai avea rostul. Este sigur însă că Socrate nu avea în vedere, precum sofistii, binele individual, ci binele ideal, suprem.

Virtutea poate fi deci învățată, spunea Socrate ca și sofistul Protagoras, nu precum un comportament oarecare; spre deosebire de acesta, demonstrează că viciile pot fi înlăturate printr-o metodă asemănătoare unei „aritmeci morale”.

Prin cunoaștere și autocunoaștere de sine poate fi instaurată în viața noastră o ordine morală similară ordinii fizice. Socrate n-a întemeiat până la urmă o știință morală de valoare universală și necesară, dar a demonstrat că o astfel de știință este teoretic posibilă.

Descoperirea, precizarea și definirea conceptelor științei morale nu erau posibile fără un efort sistematic, fără o metodă adecvată pe care Socrate a folosit-o cu un talent și o măiestrie aparte. Această metodă comportă următoarele procedee: *ironia*, *maieutica*, *inducția* și *definiția*.

În esență, metoda socratică ne învață două lucruri importante: *cum să ne eliberăm de falsul și inautenticul din noi înșine (ironia și maieutica) și cum să recunoaștem adevărul pentru a intra în posesia lui (inducția și definiția)*.

Aceste patru procedee (inducția, definiția, maieutica și ironia) erau folosite de Socrate concomitent, unitar, armonios, cu o măiestrie și o subtilitate care l-au făcut celebru.

Dialogul socratic nu avea menirea de a vehicula doar și a transfera pur și simplu cunoștințe dinspre el spre auditoriu, ci un mult mai important țel, de a descoperi în comun adevăruri și cunoștințe noi. Socrate avea convingerea că adevărul se află ascuns în sufletul fiecăruia, dar fiindcă majoritatea oamenilor nu știu cum să-l descopere el zace acolo tănuț, așa că mulți mor fără a fi putut bănui măcar că pot să trezească în ei înșiși un cât de slab licăr din această lumină divină proprie logosului universal.

De ceea Socrate credea că trezirea, scoaterea la iveală a adevărului este doar o problemă de dibăcie metodică, dibăcie numită de el *maieutică*, arta moșitului, artă despre care nu puțini cercetători au crezut că filosoful și-ar fi însușit-o, inspirat fiind de meseria mamei sale. *Maieutica* este arta interogației prin care maestrul îl face pe discipol să aducă pe lume adevărul ce-l purta în sine, dar pe care-l uitase.

Cunoașterea teoretică este după Socrate și o purificare spirituală; în fond, *cunoașterea-purificare* este principiul fundamental al învățăturii socratice, dar și al maieuticii.

Indisolubil legată de maieutică este *ironia* (autoironia) care, în fond, este „sinceritatea” rațiunii față de sine, prin care aceasta își recunoaște în individul Socrate, atât puterile cât și propriile slăbiciuni și limite.

Autoironia presupune că rațiunea trebuie să-și înfrângă mai întâi orgoliul autoștiinței, ca ea să nu se lezene în iluzia vrerii de a cunoaște și a ști mai mult decât îi este dat să poată ști.

Autoironia este „umbra” ce însoțește rațiunea cunoscătoare, ademenind-o pe făgașul examenului critic și autocritic.

Ironia socratică este deci născătoare de filosofie, dar tot ea face ca spiritul să capete puteri demiurgice fără care n-ar fi apărut nici *Organon-ul* aristotelic, nici templul grec, nici catedrala gotică, nici *Infernul* lui Dante.

Autoironia constă și în puterea autoreflexivă a rațiunii prin care aceasta se întreabă ce știe și ce nu știe cu adevărat; este, totodată, îndoiala lucidă asupra conștiinței de sine, condiție indispensabilă a dobândirii înțelepciunii.

Ironia socratică se îndreaptă spre trezirea încrederii în sine, „purificarea” conștiinței, pregătirea pentru *descoperirea și primirea* adevărului. În această formă ironia vizează nu numai necunoașterea dar și falsa cunoaștere, confuziile, pseudoconvingerile, ideile tulburi și neînțelese.

Ironia socratică este „oglinza conștiinței” oricui ajunge vrednic de a se privi pe sine în condiția sa reală, de a se accepta așa cum este, fără exagerările hiperbolizante ale eului subiectiv. Așadar, ea este condiția și garanția obiectivității. Prin ironie, Socrate adresa oamenilor discreta invitație la depășirea inautenticului din noi, prin cunoașterea de sine.

Ironia, așa cum a practicat-o Socrate, într-o colectivitate suficient de mult prinsă în mrejele simțului comun și în pragmatism, e tocmai expresia contrastului dintre simțul comun și idealul cunoașterii filosofice superioare.

Așa cum s-a observat, „Ironia lui Socrate... nu urmărește să-l descalfice pe celălalt, ci să-l ajute. Vrea să-l elibereze și să-l deschidă către adevăr... Ironia sa caută să creeze o stare de neliniște și tensiune în centrul ființei omului, căci de aici pornește mișcarea așteptată, la interlocutor, sau dacă acesta nu mai poate fi ajutat, la auditor”⁸.

Socrate este omul întrebărilor, care refuză să ia drept sigur ceea ce este incert, ori să aprecieze ca problematic un lucru perfect sigur. După cum spune Hegel: „Ironia tragică a lui Socrate este însă opoziția reflectării lui subiective împotriva moralității existente; ea nu este conștiința că el se găsește deasupra acestei moralități, ci scopul lipsit de prevenție de a îndruma spre adevăratul bine, spre Ideea generală”⁹.

Ironia lui Socrate constă în a-l prinde pe omul serios în propria sa cursă, dovedindu-i că seriozitatea sa are la bază o ignoranță ce se ignoră, sau, cum spune Bergson: „Ironia ce-o poartă cu sine este menită a înlătura opiniile ce n-au trecut proba reflecției și a le face de rușine,

ca să spunem așa, punându-le în contradicție cu ele însele"¹⁰.

Ironia lui Socrate este serioasă, la fel cum ignoranța sa este savantă, ea merge până la capătul științei pe care pretinde s-o posede sofistul pentru a-i demonstra vanitatea și a o surprinde în flagrant delict de contradicție.

Ironia socratică denunță caricaturile seriozității, și o face tocmai în numele seriozității autentice, care le lipsește aceloră ce confundă pălăvrăgeala cu vorbirea. Ironia socratică se situează în ruptura unde se găsește omul nici pe deplin clarificat și nici pe de-a-ntregul confuz față de el însuși, și de aceea ea nu încetează să evidențieze obscuritatea în mijlocul lumii și lumina în mijlocul obscurității, astfel încât interlocutorul să nu fie niciodată mulțumit de sine sau de lucruri. Ironia socratică reduce pseudo-certitudinile la adevăratele lor proporții, denunțându-le pretențiile uzurpatoare, și-l prinde pe interlocutor în propria sa plasă. Ironia atacă tot ceea ce pretinde să dea seama de existență în termenii unor concepte și sisteme închise, tot ceea ce pretinde s-o fixeze închizând-o între limitele foarte înguste ale unei gândiri obiective: ea denunță neputința falselor puteri.

Ironia socratică ne pune față în față cu paradoxul condiției noastre, care este acela de a trebui să facem un lung ocol pentru a descoperi un punct de plecare ce nu era altul decât noi înșine.

Departașadar de-a fi surâs ori glumă, ironia socratică ne plasează în chiar mijlocul gravității, în măsura în care îi cere acestuia socoteală.

Citându-l pe Kierkegaard: „Ironia nu este adevărul, ci calea către adevăr”. Și tot de la Kierkegaard: „În concepția socratică, fiecare om este propriul său centru și lumea întreagă n-are alt centru în afara lui, întrucât cunoașterea de sine pe care o are este cunoașterea lui Dumnezeu. În acest fel se înțelegea Socrate pe sine, în acest fel, potrivit lui, trebuie să se înțeleagă orice om și, prin urmare, să înțeleagă relațiile sale cu ceilalți, întotdeauna cu aceeași umilință și cu același orgoliu. Socrate a avut în acest scop curajul și măiestria de a-și fi sieși suficient și de-a constitui în primul rând o ocazie pentru aproapele său, fie el cât de nătâng”.

Pascal va spune că „a-ți bate joc de filosofie înseamnă să filosofezi cu adevărat”, înțelegând prin aceasta că adevărata filosofie se află în căutarea neliniștită de către om, a unei veritabile seriozități și nu în acele sisteme filosofice care pretind a reprezenta ultimul cuvânt al unei înțelepciuni dornice să-l satisfacă pe om și să-l aducă la perfecțiune. Ironia împiedică pe oricine să aibă ultimul cuvânt, căci în fond nu există vreun cuvânt care să poată fi considerat dreptul ultimul.

Metoda socratică mai presupune, cum am spus, încă două procedee, *inducția* și *definiția*.

Însuși Aristotel atrage atenția asupra acestor două procedee: „suntem îndreptățiți să atribuim lui Socrate două descoperiri în domeniul cercetării filosofice: procedeul inducției și definiția generală, principii care, amândouă, constituie începutul oricărei științe”¹².

De la Aristotel se știe că *inducția* presupune cercetarea faptelor singulare și ajungerea la concluzii probabile. La fel și pentru Socrate, *inducția* presupune cercetarea „faptelor” numai că ea n-are expresia unui raționament inductiv de tip aristotelic, ci are drept corolar o definiție considerată de el certă.

Faptele supuse cercetării socratice sunt cunoștințe acumulate de cunoașterea comună, păreri subiective ale oamenilor privitoare, în general, la domeniul moral (ce este binele, virtutea, pietatea, viciul etc).

în ansamblul metodei socratice, *inducția* avea locul ei bine stabilit, ea făcând legătura dintre primele două procedee și definiție.

Inducția avea o valoare operatorie dar și una de semnificare și reconstituire a unei experiențe subiective deja elaborate, dar care lui Socrate i se par a fi confuze, neclare, în orice caz, incomplete. Scopul acestei reelaborări inductive este dobândirea clarității și evidenței, înlăturarea confuziilor, a „idolilor” moșteniți sau dobândiți prin propria formație.

Scopul final al metodei sale, era elaborarea unei științe morale de valoare universală și necesară, iar scopul imediat era stabilirea elementelor constitutive ale acesteia - conceptele morale clar definite.

Socrate deosebea două modalități de a defini ceva: *definiția proprie* și *definiția indirectă*, prin noțiunea altui lucru decât cel în cauză. Cea de-a doua modalitate de a defini duce mai curând la fals decât la adevăr, fiind neconvingătoare. Însuși Aristotel atrăgea atenția, raportându-se la Socrate că, de exemplu, se poate defini numărul opt ca un număr dublu, folosindu-se de noțiunea numărului doi, deci nu direct.

Socrate era conștient că și definițiile matematice sunt doar niște aproximări (de exemplu: cercul ideal, dreapta ideală, etc); de aceea este cu atât mai meritorie încercarea sa de a realiza imposibilul, de a defini conceptele morale greu de definit/erz/c/re, *virtute*, *dreptate*, etc, privitor la care știința morală ulterioară n-a mai realizat mare lucru de la Socrate și până astăzi.

În orice caz, el și-a dat seama înaintea lui Platon și Aristotel că rămâne mereu o inadecvare între obiectul experienței empirice și definiția generală a conceptului.

3. însemnătatea învățaturii și metodei socratice

Socrate este primul filosof grec care s-a preocupat de statuarea universalului ca temei filosofic al științei morale dar, de fapt, a oricărei științe. El credea că acest universal *este virtutea morală*, posibil de cunoscut, învățat și practicat totodată; acest universal poate căpăta forme diferite astfel: în domeniul voinței este *curaj*, în cel al sensibilității este *temperanță* (cumpătare), în cetate *este justiția*, iar raportată la zei, *virtutea este pietatea*.

Este, așadar, încercarea lui de a stabili, ca nimeni altul până atunci, condițiile posibilității teoretice, esențialitatea, necesitatea, universalitatea oricărei științe și, în această privință, poate fi asemuit filosofului german Imm. Kant.

Ca și Kant, el a intuit legea morală imperativă, universal valabilă care poate întemeia orice acțiune morală individuală. În acest fel învățătura socratică este și o teorie reflexivă, rațională, logică și practică totodată (prin care nu se reușește, totuși anihilarea totală a întregului fond instinctiv și misterios al sufletului așa cum ar fi dorit Socrate).

Este drept că el crede că omul când știe despre sine, știe implicit și ceea ce trebuie să facă în lume.

Xenofon scria: „Socrate vorbea întotdeauna de lucruri omenești, căutând ce e cuvios sau nelegiuit, ce e frumos sau adevărat, ce e drept sau nedrept, ce e înțelepciunea sau nebunia, ce e curajul ori nemernicia, ce e statul, ce înseamnă un om politic, ce va să zică cârmuire și om de guvernământ, străbătând astfel toate cunoștințele pe care trebuie să le aibă cineva pentru a fi, după părerea lui, virtuos”¹³.

Prin cunoașterea de sine aflăm ceva despre cele mai ascunse și obscure trăiri, amintiri, ispite de mult sedimentate.

Faptul de care Socrate pare a nu-și fi dat seama este că el identifică cunoașterea de sine cu libertatea noastră interioară. Ce aflăm prin cunoașterea de sine? În primul rând aflăm despre, deopotrivă de puternicele înclinații și ispite spre bine și rău, virtute și viciu, drept și nedrept, moral și imoral. Aflăm că omul nu este zeu, nici măcar înrudit cu zeul.

Libertatea noastră este osânda noastră la care ne-a osândit pentru totdeauna și fără putință de scăpare, osânditul Socrate; libertatea este începutul luptei cu slăbiciunile și răul din noi, cu angoasele și frica de precaritatea și fragilitatea propriei noastre condiții. Prin libertate ne agravăm sentimentul tragicului și neputința de a-l stăpâni. Cunoașterea de sine este mediul tuturor spaimelor și obsesiilor noastre.

Pentru o astfel de ambiguă poziție între intelectivitate și afectivitate, Nietzsche crede despre Socrate că a fost un „năuc naiv” ce i-a supărat pe atenieni spunându-le lucruri de necrezut despre marile probleme ale omului: viața, moartea, răul, zeii. Este de necrezut că acest „suflet năuc” îndeamnă oamenii să facă atâtea lucruri ce par acestora de neînțeles: să se supună legilor chiar dacă acestea sunt nedrepte, să sufere nedreptatea mai curând decât să o facă altora (căci numai așa vor fi fericiți), să învețe să practice virtutea, când este atât de greu pentru cei mulți. Pentru Nietzsche, Socrate era omul care a înlocuit concepția tragică a existenței, a predecesorilor săi, cu o știință teoretică făcând din cunoaștere calea-virtuții.

Pentru Nietzsche, Socrate constituie „una din axele istoriei universale și noua ei cotitură”¹⁴, lucru pentru care îi poartă pică și îi este recunoscător în același timp.

Comparat cu dionisiacul, Socrate îi apare lui Nietzsche drept „non-misticul prin excelență”; optimismul său teoretic proclamă că virtutea este o știință, că nu păcătuim decât datorită ignoranței și că omul virtuos este fericit. Asemenea formule condamnă tragedia antică; de acum înainte eroul va fi dialectician. Cu Socrate începe așadar universalismul științific: „Socrate este primul model al optimismului teoretic care, convins că natura lucrurilor este cognoscibilă, atribuie științei și cunoașterii puterea unui panaceu și consideră eroarea ca răul înșine”¹⁵.

Socrate ar fi deci personajul pentru care mântuirea omului vine prin cunoaștere, pentru care gândirea este capabilă să coboare până în ultimele adâncuri ale ființei, nu doar pentru a cunoaște, ci și pentru a o îndrepta; în consecință, la Socrate „gândirea este în slujba vieții, pe când la toți filosofii anteriori viața era în slujba gândirii și a cunoașterii; la Socrate scopul este viața în întregul ei, la ceilalți este un cât mai înalt nivel de exactitate a cunoașterii”¹⁶.

La drept vorbind, toată civilizația occidentală este moștenitoarea gândirii lui Socrate și a creștinismului.

În sfârșit, dincolo de filosofia greacă, trebuie să vorbim despre ceea ce Etienne Gilson numea un „socratism creștin”. „Cunoaște-te pe tine însuși” poate fi reasezat într-o perspectivă creștină în măsura în care ultimul cuvânt în cunoașterea de sine coincide cu primul cuvânt în cunoașterea lui Dumnezeu; cunoașterea de sine este subordonată aici unei doctrine a mântuirii, întrucât omul a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, cunoașterea de sine reprezintă o deschidere către misterul divinității: „Ceea ce omul gândește *circa se* (în jurul său) sau *sub se* (dedesubtul său) îl copleșește prin întindere; ceea ce găsește *in se* (în sine) îl

tulbură datorită obscurităţii; dar dacă el caută în sine ceea ce fiinţa sa îi spune că se află *supra se* (deasupra sa) se izbeşte de un mister a cărui opacitate are de ce să-l înspăimânte. Mai grav este faptul că el însuşi se găseşte învăluit în acest mister. Dacă omul este într-adevăr o imagine a lui Dumnezeu, cum s-ar putea cunoaşte fără a-l cunoaşte pe Dumnezeu? Şi dacă imaginea sa este cu adevărat cea a lui Dumnezeu, cum să se cunoască pe sine? Omul dobândeşte prin aceasta o profunzime nebănuită de antici şi care-l face practic insondabil lui însuşi"¹⁷.

Mesajul lui Socrate rămâne întotdeauna dincolo de orice utilizare care i s-ar putea da. În pofida judecătorilor care au vrut să-l reducă la tăcere, această voce care s-a ridicat la Atena în urmă cu mai bine de 2300 de ani, n-a tăcut niciodată.

Nu vom uita însă, că, spre deosebire de sofisti, el a descoperit însemnătatea şi valoarea subiectului logic, abstract (raţiunea pură) în vreme ce aceia se opriseră la subiectul psihologic, afectiv, empiric, dominat de sensibilitate (omul - măsură al lui Protagoras nu este altceva decât omul - senzaţie).

Socrate îi premerge lui Aristotel în ceea ce priveşte înţelegerea faptului că moralitatea logicii constă în cercetarea dezinteresată a adevărului, respingând astfel sofistica, ca fiind imoralitatea gândirii logice întruchipată în sistem.

N-a luat aminte cu destulă prudenţă că, bucuria cunoaşterii teoretice nu poate înlătura profundele nelinişti ale conştiinţei filosofice. A fost un maestru al artei folosirii dialogului filosofic ceea ce explică reflecţiile sale asupra precisei folosiri a cuvintelor, asupra necesităţii ordinii în limbă şi gândire.

NOTE

1. Pascal, *Cugetări*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, partea I, cap. VIII, p. 137.
2. 1. Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.
3. Hegel, *Filosofia spiritului*, Editura Academiei, Bucureşti, 1966, p. 5.
4. A. Ed. Chaignet, *Vie de Socrate*, Paris, 1868, p. 146.
5. Platan, *Banchetul*, 202 e.
5. *Ibidem*, 221 a.
7. Platan, *Apărarea lui Socrate*, 31 c.
8. R. Guardini, *La mort de Socrate, interprétation des dialogues philosophiques: Euthyphron, Apologie, Criton, Phédon*, tradus din germană de P. Ricoeur, Paris, 1956, p. 23-24.
9. G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, voi. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1963, p. 380-381.
10. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 59.
11. S. Kierkegaard, *Miettes Philosophiques*, în *Oeuvres complètes*, vol. V, p. 12.
12. Aristotel, *Metafizica*, Editura Iri, Bucureşti, 1996, p. 510-511.
13. *Xenon, Amintiri*, 1, 1, 15 e.
14. Nietzsche, *Naşterea tragediei*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1978, p. 247.
15. *Ibidem*, p. 248.
16. Nietzsche R, *La naissance de la philosophie*, trad. fr. de G. Bianquis, Paris, 1938, p. 178.
17. L. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, voi. II, p. 12.

Capitolul 15. Platon (427-347 î.Hr.)

1. Doctrina ideilor și structura sistemului metafizico-ontologic

Gândirea lui Platon ni s-a păstrat în scrierile sale sub formă de dialoguri (căci „forma filosofiei platonice - sublinia Hegel - este cea dialogată”), al căror „aspect plăcut” provine „din faptul că ele sunt ocazionate de punerea în scenă, de inițiativa individuală (a celor ce participă la conversație)”; în plus „forma mitică” a acestor dialoguri constituie elementul atrăgător... dar ea este și „izvor de neînțelegeri”; dialogurile aduc un stil: stilul platonice: căci Platon, spune Vorländer, „nu este un simplu gânditor, ci și un artist, sau mai mult, ambele contopite unul în altul”; dialogurile sale sunt astfel „mici opere de artă”.

Platon pare să fie unul dintre cei mai privilegiați autori clasici, întrucât scrierile sale ne-au parvenit, într-adevăr, în întregime. Lui Platon i-au fost atribuite treizeci și patru de dialoguri, un discurs (*Apărarea lui Socrate*) și câteva scrisori. Dar, dintre acestea, ca autentice, în mod sigur, sunt considerate douăzeci și opt de dialoguri care au fost examinate și împărțite după criterii diferite, și câteva scrisori (ca mai importantă fiind *Scrisoarea a VII-a*, despre limbaj și comunicarea în cetate).

Continuator al înnoirilor aduse de Socrate (ridicarea la universal prin inducție și definiție), **unul dintre cei mai mari gânditori din istoria lumii cu acțiune de durată asupra științei și cugetării** umane, Platon și «platonismul» reprezintă o permanență în cultura europeană. „Cu Platon începe știința filosofică ca știință”; „filosofia lui e una dintre existențele istoriei universale, care, începând cu apariția ei a exercitat asupra tuturor epocilor următoare cea mai importantă influență în ce privește formarea și dezvoltarea spiritului. Religia creștină, care conține în ea acest înalt principiu, a ajuns să fie această organizație a raționalului, acest imperiu al suprasensibilului, prin marele început făcut de Platon”¹.

Teoria ideilor constituie motivul fundamental, permanent reluat, amplificat, detaliat și nuanțat al gândirii lui Platon. El nu renunță niciodată la teoria ideilor, care din momentul apariției sale rămâne o constantă în orizontul concepției sale. Teoria ideilor reprezintă axul central de susținere a construcției filosofice a platonismului.

E.R. Dodds recomandă abordarea filosofiei lui Platon ca „un corp organic care a crescut și s-a schimbat în conformitate cu legea lui interioară de creștere, dar și ca răspuns la stimulii exteriori”².

Doctrina ideilor corespunde, pe o fațetă a sa, ontologiei, cât și, pe cealaltă fațetă, teoriei cunoașterii, gnoseologiei platoniciene. În intenția lui Platon ideile înseamnă deopotrivă principii ale existenței și principii ale cunoașterii: ceea ce există cu adevărat sunt ideile, iar ceea ce cunoaștem cu adevărat sunt iarăși ideile.

Aflat mereu în căutarea adevărului, Platon a supus teoria ideilor unei continue revizuirii. Doctrina ideilor reprezintă corpul central în economia de ansamblu a platonismului și este specifică gândirii lui Platon.

Doctrina ideilor a rămas, alături de *Organon*-ul aristotelic, una din realizările cele mai durabile ale gândirii grecești. „Metafizica lui Platon - scrie Lucian Blaga - în primul rând doctrina

despre așa-numitele idei, care ne-a rămas ca un moment de neclintit, rezistând oricărei comparații alături de alte câteva produse ale geniului grec, alături de mitologia olimpică, de poemele homerice, de dramele lui Eschil și ale lui Sofocle. Doctrina Ideilor, replica vizionară și abstractă pe care Platon o dă aspirației grecești spre formele tipic idealizate, se găsește enumerată fără reticențe printre produsele cele mai specifice ale spiritului elenic³.

Într-o observație remarcabilă, Constantin Noica scrie: „Cu Platon, de altfel, s-au mai întâmplat de-a lungul veacurilor câteva deformări de interpretare, cea mai gravă fiind aceea de a înțelege Ideea drept suprainstituită realului și ca dublându-l pe acesta. Interpretarea își are obârșia într-una din cele mai înfrustătoare pagini din istoria filosofiei, în cap. 9 din cartea 1 *^Metafizicii* lui Aristotel și este curentă astăzi încă, la fel cu cea a Republicii⁴. În critica pe care o întreprinde, în mai multe rânduri, teoriei platoniciene a ideilor, mai cu seamă în *Metafizica*, Aristotel vorbește despre „separația Ideilor”, constând în faptul că lumea lucrurilor și lumea ideilor sunt rupte una de alta.

Dar la Platon, cele două lumi nu apar numai ca fiind despărțite; ele sunt în același timp și despărțite, dar se află și în unitate. Pentru Platon, lumea ideilor nu este, de fapt, decât lumea lucrurilor transfigurată prin împrejurarea că ea este văzută exclusiv din unghiul opus, pe care îl oferă perspectiva spiritului. Adică, ea este explicată prin lumina superioară a moralității, aceea pe care o proiectează deasupra sa realitatea supremă, *Binele*, ca singură existență ce are un sens prin ea însăși, fiind astfel cu adevărat o existență demnă de a fi socotită ca una independentă, care subzistă în sine și prin sine. În acest sens, cum observa unul din marii comentatori ai gândirii lui Platon, Joseph Moreau, platonismul „poate fi privit ca un realism, dar aceasta nu exclude ca el să fie în același timp un idealism⁵. Dar realismul lui Platon este unul al sensurilor și nu al lucrurilor. Așa cum reiese dintr-un paragraf din *Fedon* (83 b), Socrate al lui Platon vede nu cu „ochii trupului”, ci cu „ochii sufletului”, din unghiul unor valori ce transfigurează existența introducând în ea direcția coordonatoare superioară a unui sens.

Se poate vorbi însă și de un idealism platonician, întrucât obiectele sensibile nu sunt ceea ce ele apar, adică niște realități în sine, ci realități în altul, numai niște aparențe, simple copii, imagini, adică ideea, așa cum apare ea reprezentată într-un obiect sensibil. Împrejurarea aceasta motivează de altfel și asemănarea dintre lucrurile sensibile și Ideea suprasensibilă, inteligibilă, care le corespunde. „Imaginea fidelă ne face să cunoaștem ceea ce e modelul a cărui imagine este. Dar dacă modelul imaginii constituie norma producerii acesteia, cunoașterea modelului va fi condiția evaluării imaginii. Adevărul imaginii nu se află în imagine, ci în ceea ce ea imită. Adevărul modelului judecă adevărul imitației, și în sens opus, în cele din urmă, esența modelului este, aceea care ne face să înțelegem esența imaginii⁶.

/ Putem spune deci că, în același timp, găsim în platonism și un realism ontologic, fiindcă Dumnezeu, ca Absolut, constituie măsura tuturor lucrurilor, dar concomitent și un idealism gnoseologic, întrucât, la fel ca la Aristotel și pentru Platon, omul caută să cunoască și în acest scop i se impune ca o condiție necesară să se detașeze progresiv de impedimentele ridicate de realitatea sa corporală imediată, pentru ca ajungând pe treapta cea mai înaltă, cea de suflet pur, să dobândească o cunoaștere pur rațională a lumii înconjurătoare. În felul acesta, pentru Platon, realitatea de cunoscut nu constituie un fapt originar, pe care omul îl are prin împrejurarea că îi este dat prin naștere, și înțeles ca unire a sufletului cu trupul; realitatea i se înfățișează ca un rezultat, dobândit la capătul unui lung și dificil drum, ce trebuie să conducă la adevărata existență care reprezintă totodată și adevăratul obiect al cunoașterii, cu prețul învingerii de către suflet a

numeroase obstacole pe care trupul i le opune la tot pasul, până la victoria finală a celui dintâi asupra celui din urmă, când moartea eliberează definitiv sufletul din închisoarea trupului.

Doctrina despre idei se naște pornind dintr-o problemă reală care se pune în fața gândirii lui Platon. Istoricii filosofiei au arătat că două sunt motivele care au condus gândirea lui Platon către elaborarea teoriei ideilor. Astfel, teoria ideilor apare ca fiind cerută cu necesitate de logica internă a evoluției filosofice a lui Platon, din următoarele motive:

1. primul, de natură teoretică, gnoseologică și
2. al doilea, de natură practică, social-politică și moral-educativă.

Referindu-ne la *motivul teoretic*, considerațiile filosofice ale lui Platon se concentrează în întrebarea fundamentală: cum este cu putință, teoretic, cunoașterea omenească cu valoare de adevăr, adică pe ce anume se întemeiază teoretic posibilitatea științei? Este întrebarea care-l va preocupa, peste multe secole, și pe Kant în *Critica rațiunii pure* (1781). În formă implicită întrebarea aceasta stă deja la temelia concepției lui Socrate.

Platon admite și el posibilitatea științei ca cunoaștere universală a adevărului cu valoare obiectivă. Obiectul propriu asupra căruia trebuie să se oprească cunoașterea științifică este universalul. Știința platoniciană se poate defini drept cunoaștere a generalului, iar în privința acestui general, el se confundă cu Ideea.

Teoria platoniciană a ideilor pornește dintr-o anumită concepție cu privire la știință, la specificul și la menirea ei. Dar există o nepotrivire fundamentală între concepția antică platoniciană și concepția modernă asupra științei. În concepția modernă, o știință se referă la o regiune de fapte despre care, după Platon, nu poate în nici un fel să existe o știință, în sensul de corp comun de cunoștințe care se impun tuturor prin adevărul lor indubitabil, ci numai simple opinii sau păreri. În accepția tuturor marilor reprezentanți ai cunoașterii naturii de la Renaștere încoace, știința are ca obiect lumea sensibilă a lucrurilor și fenomenelor, adică ceea ce, după Kant constituie conținutul științei sensibile, dată omului prin formele intuițiilor apriorice ale spațiului și timpului. Tot în maniera de gândire a lui Kant, pe când imanentul (ceea ce există prin el însuși) constituie obiectul cunoașterii, ceea ce trece dincolo de el, transcendentul, rămâne doar obiectul unor presupuneri probabile numai sub forma speculațiilor metafizice sau a credinței religioase.

Pornind dintr-o orientare opusă, știința antică nu poposește asupra lumii sensibile a lucrurilor și a fenomenelor, ci ea se referă tocmai la existența transcendentă, respinsă de știința modernă, ca posibil termen al cunoașterii omenești. Pentru Platon, despre lucrurile și procesele realității nu se poate constitui o știință, în sensul unui ansamblu de adevăruri. Lucrurile și procesele realității au o existență cu totul improprie și contează doar ca o permanentă amăgire a simțurilor care ne înșală, întrucât, antrenate în nestatornicul proces al devenirii universale, acestea sunt și nu sunt în același timp, cum declara Heraclit; ele apar ca trecătoare și schimbătoare; despre ele nu se pot formula cunoștințe stabile, adevăruri, singurele care compun corpul unei științe, ci numai opinii inconsistente. După antici, o știință alcătuită din certitudini se poate stabili doar privitor la niște existențe transcendente, singurele reale, stabile, consistente, existențe în adevăratul sens al cuvântului. „Sentimentul de certitudine și de incertitudine se lega la Platon de straturi existențiale, dar într-un sens tocmai invers decât sentimentul nostru de certitudine și de incertitudine. E aici vorba fără îndoială despre o schimbare de perspectivă spirituală, care s-a declarat, cândva, la o răscruce de vremi, între lumea antică și lumea europeană modernă”⁷.

Așadar, pentru Platon știința este alcătuită dintr-un mănunchi de certitudini constituite cu

privire la o regiune suprasensibilă, transcendentă a realității. Altfel spus, obiect de știință autentică, de cunoaștere adevărată, nu poate fi decât *ceea ce este* în modul cel mai hotărât, în manieră parmenidiană, iar nu *ceea ce devine*, adică este și nu este în același timp, în manieră heracliteană. Dar lumea sensibilă a lucrurilor și fenomenelor este alcătuită numai din existențe care devin, ce abia dacă își merită numele, din realități care devin și nu din realități care există. Ca atare, o asemenea lume alcătuită numai din deveniri nu poate reține în nici un chip interesul de cunoaștere al științei. Pentru a face teoretic cu puțință cunoașterea științifică și pentru ca împotriva adversarilor săi sofști să poată certifica posibilitatea de principiu al științei, Platon va fi constrâns să găsească o sferă de obiecte potrivită, care prin statutul său ontologic să fie demnă de o cunoaștere având pretenții de adevăr. Aceasta va fi alcătuită numai din obiecte care există, fără ca să devină, care sunt eterne și neschimbătoare. Lumea aceasta a unor existențe perfecte, eterne și neschimbătoare, singurele care în planul cunoașterii pot conduce la certitudini, va fi tocmai lumea Ideilor-forme. Cum observa Aram M. Frenkian, privitor la originea doctrinei despre idei: „motivul pare să fie de ordin epistemologic. Lumea sensibilă nu este niciodată asemenea cu ea însăși, ea fiind supusă unei schimbări perpetue. Lucrurile sensibile se schimbă și se transformă fără încetare. Dar o cunoaștere a unor lucruri care nu sunt niciodată asemănătoare cu ele însele, o cunoaștere a unor lucruri care se schimbă, fug și se transformă rară răgaz, nu este posibilă și nici de conceput după Platon. De aceea pentru ca cunoașterea să fie posibilă, trebuie după Platon să existe niște obiecte fixe ale cunoașterii. Acesta este un postulat al gândirii platoniciene, o exigență asupra căreia filosoful nostru nu admite nici o discuție”⁸. Platon va fi obligat să admită această lume alături și deasupra lumii lucrurilor și fenomenelor.

Vom reține ca o concluzie, observația lui Ath. Joja: „doctrina ideilor sau a formelor s-a născut din nevoia de a asigura o temelie sigură științei. Deoarece o știință a individualului nu este posibilă, căci individualul este, de obicei, variabil în întâmplările sale și gândirea umană nu este în stare să îmbrățișeze enorma multiformitate a nenumăraților indivizi, trebuie, pentru a întemeia știința, să se descopere ceva stabil, permanent și invariabil. Lumea sensibilă îi apărea lui Platon ca un flux neîntrerupt, ca o schimbare care nu oferea nici o priză gândirii și științei. Fostul discipol al lui Cratyl nu reținuse din doctrina heracliteană decât imaginea unei lumi dezordonate, unde totul se mișcă și nimic nu rămâne, nimic nu este stabil. El nu reținuse conceptul heraclitean al logosului obiectiv... nici conceptul armoniei ascunse și nici unitatea fundamentală care susține diversitatea fenomenală...”⁹.

Motivul practic ne dezvăluie celălalt impuls care a stat la baza elaborării teoriei ideilor precum și rădăcinile sociale din care a crescut utopia politică făurită de Platon. Doctrina despre idei nu pornește doar dintr-o idee pur teoretică, ci și dintr-una la fel de acută, de ordin practic, social-politic. Interpretată prin această prismă, doctrina despre idei apare ca o expresie a aspirației lui Platon după ceva statornic și temeinic, stabil, în existență, cu deosebire în acel compartiment al existenței care este cel omenesc, social-politic.

La capătul mișcării gândirii sale teoretice, Platon înregistrase o discrepanță: aceea între un fapt de conștiință și un ansamblu de date empirice. Platon însuși numeroase puncte de contrast dintre *Frumos*, ca principiu al frumosului așa cum îl surprindem când gândim despre el, cum, cu alte cuvinte, este dat în conștiința noastră, și „frumosul propriu unui lucru sensibil” oarecare. Prin opoziție cu frumosul unuia sau altuia dintre lucruri, frumosul în sine „are o existență eternă, străină atât de naștere cât și de distrugere, atât de creștere cât și de descreștere; el nu este frumos

dintr-un punct de vedere și urât din alt punct de vedere, nu e mai frumos într-un anumit timp și mai puțin frumos în altul, nu e frumos în comparație cu un anumit lucru și urât în comparație cu altul, nici mai frumos într-un anumit loc și urât în altul, nu e frumos pentru unii oameni și urât pentru alții; el nu se va arăta vreodată având chip, brațe ori alt atribut corporal... Dimpotrivă, el ni se va arăta ca fiind ca ceva în sine și prin sine, etern unu în el însuși, în unicitatea naturii lui"¹⁰. În limbaj platonician, am spune că ceea ce Cezanne voia să reprezinte pictând *eraldeea* de măr, ori *Ideea* de floare.

Acest „în sine” pe care Platon îl are în vedere se numește în dialoguri *eidos*, *ideá*, ceea ce înseamnă formă, în sens de ansamblu de însușiri esențiale prin care e desemnată o clasă de lucruri (gen, specie), sau, altfel spus, *esența* (*ousia*), universalul din lucrul individual; fiind vorba de clasă, Platon folosește uneori pentru a desemna acest principiu și termenul de *génos* (*neam, familie*).

"Despre Idee ca principiu universal, exclusiv inteligibil, fiindând în mod independent de lucruri și având primordialitate ontologică în raport cu ele, Platon va vorbi în diverse prilejuri, indicând și alte atribute decât cele consemnate mai înainte. Pentru a înțelege trebuie să avem în vedere anumite teze care reprezintă pentru el premise - axiome ale oricărei ontologii ori gnoseologii:

a) Principiul potrivit căruia ceea ce e noncontradictoriu (imuabil, constant), este mai bun decât ceea ce e contradictoriu (muabil, trecător), deci superior.

b) Derivând de aici, principiul conform căruia esența lucrurilor fiind imuabilă, constantă, deci superioară, nu poate fi subordonată lucrurilor, deoarece acestea fiind muabile și trecătoare sunt inferioare („ceea ce e superior nu poate depinde de ceea ce e inferior”).

c) Trebuie considerat că atributul de real e compatibil doar cu ceea ce e noncontradictoriu, imuabil. Ceea ce posedă mișcare, devenire, schimbare, nu are, strict vorbind, realitate („ceea ce devine nu este” - spune Platon).

d) Cunoașterea adevărată, științifică, are ca obiect doar ceea ce e imuabil, deci doar universalul, iar nu perisabilul, nu individualul.

Rezultă deci că Ideea, fiind constantă, liberă de mișcare, schimbare, devenire este doar ea propriu-zis Realul, Existența absolută¹¹. Este tot una cu a spune că ideea e incompatibilă cu orice contradicție, nu poate nici să fie totodată contrariul ei, nici să se transforme în contrariul ei¹². Ideea posedă „felicitate”, împăcare cu sine¹³, ceea ce scoate în evidență spiritualitatea ei vie. Ea e adevărul¹⁴, e divinul¹⁵. Dat fiind că numai imuabilul poate fi obiect al cunoașterii veritabile, ea este obiectul prin excelență al cunoașterii¹⁶.

Toate acestea duc spre concluzia care transpare din toate textele platonice consacrate Ideilor: acestea constituie o lume deosebită de cea a lucrurilor. Realul, existența absolută, imuabilul, imperisabilul, nemișcatul și nedevenitul, non-contradictoriul, etern-viabilul, spiritualul, divinul sunt superioare în timp ce lucrurile individuale, sensibile, ca unele ce posedă atribute strict opuse, sunt inferioare. Or, cele superioare ființează în lumea lor, nu aparțin celor inferioare, ci sunt *separate* de ele, care la rândul lor sălășluiesc și ele în lumea lor.

Această condiție a Ideii de a fi separată¹⁷, trebuie privită cu atenție spre a nu fi vulgarizată. Orice încercare de a da o *reprezentare sensibilă* a poziției ideilor față de lucruri e lipsită de sens. Termenii platonicieni de *separație*, *umbră*, *copie* trebuie luați în sens metaforic. Ideea nu are extensiune, nici durată, ea nu este nici în spațiu, nici în timp. Ea nu e nici „în afară”, nici „înăuntrul” lucrurilor. Ea este, în raport cu lucrurile, un principiu imaterial, constitutiv, un *în-sine*

despre care Platon crede că e „separat”, în sensul că nu e de ordinul ființării lucrului și deci de neasociat cu fenomenalitatea (sensibilă) a lucrului. E ceva independent de orice lucru, de orice materialitate, dar care face ca lucrul să fie ceea ce este. Termenul de „separat” înseamnă: în timp ce lucrul este undeva, Ideii nu i se poate atașa nici un atribut cu caracter topografic, cum ar fi cel de „undeva”; înseamnă incompatibilitate cu spațialitatea, temporalitatea sau corporalitatea; sau, a fi în-sine, a se autosatisface, a nu fi subordonat. Rațiunea de a fi a lucrului, atât cât este, e decisă de universal. Existența în-sine, „separată”, e cerută de caracterul imuabil al universalului. Individualul este vremelnic, muabil. Or, imuabilul e superior muabilului și deci nu ar putea să fie subordonat individualului care, muabil fiind, e inferior. Dar, pentru că în fiecare lucru se reproduc însușirile speciei putem spune, vorbind în mod figurat, că lucrul e *umbra* ori *copie* universalului. Platon acordă existență de sine stătătoare și primordială unui universal, acelui universal pe care-l exprimăm prin noțiuni (logice) - Om, Măr, Floare - ca și când ar da ființare independentă de mintea noastră conceptului prin care gândirea noastră exprimă acel universal; sau cu alte cuvinte, dând existență ontologică - exterioară oricărei minți omenști - conținutului unui concept logic și prezumând că orice lucru primește rostul ființării lui de la acea existență ontologică, ce *este, în sine*.

Dacă în virtutea altei premise numai ce e imuabil *ereal*, atunci entitatea ontologică menționată - universalul - posedă realitate, iar ceea ce este doar „umbră” sau „copie” nu are propriu-zis realitate, sau nu mai multă realitate decât o umbră. Un copac se oglindește în apă. Are ori nu „realitate” imaginea de pe suprafața apei? Strict vorbind nu are, sau putem spune că realitatea ei se află în existența copacului, căci copacul rămâne chiar și fără ogindirea lui în apă, nu însă aceasta din urmă, în lipsa copacului. Raportul dintre Idee și lucru e analog, spune Platon, vorbind metaforic, cu raportul dintre copac și imaginea lui pe luciul apei. Tot în mod metaforic ne exprimăm când, în lipsa unor alți termeni vorbim de „lumea” Ideilor, ori de „sfera Ideală”.

Afirmând caracterul „separat” al Ideilor, Platon adaugă că lucrurile sunt în raport de *participare - methexis* - cu Ideile, că ele participă la Idee. S-ar părea că ne este dat astfel termenul teoretic al unei relații care fusese desemnată poetic drept „umbră”, „copie”, „imitație”. În realitate însă, termenul de participare al cărui semnificat Platon nu-l analizează nicăieri e destinat mai degrabă să mascheze un gol teoretic decât să-l umple. Platon a fost conștient de dificultatea de a explica în ce constă, în fond, acel raport, în virtutea căruia își dobândește individualul precara lui existență, perceptibilă sau nu, de la o esență universală spirituală în-sine, existentă în mod absolut primordial și autonom („separat”).

Aristotel, care cunoștea cel mai bine teoria Ideilor, ca unul ce fusese aproape douăzeci de ani elevul lui Platon și care a putut deci s-o critice în cunoștință de cauză, este sever când se pronunță asupra noțiunii platoniciene de participare. Este, spune ilustrul urmaș, dacă nu o „metaforă poetică”, atunci „un cuvânt fără nici un sens”¹⁸.

Trebuie deci să ne mulțumim a spune că Platon are în vedere - în opoziție cu sfera ideilor - sfera individualelor, a aparențelor sensibile, a fenomenalității lipsită de esență proprie: o lume care are doar atâta realitate cât îi oferă „participarea” ei la Idee. Este, în opoziție cu cealaltă, o lume a alterabilului, a schimbătorului, o lume a nesleitei devenirii, nașteri și distrugerii, a relativului, imperfectului, a omniprezentelor contradicții.

Astfel, „lumea sensibilă este fizică, lumea inteligibilă este metafizică”; și aceasta reprezintă în teoria ideilor- „sămburele platonismului”, Ideea este „substanța lucrurilor, ea există în sine pentru sine, în mod absolut. Există atâtea idei suprasensibile, câte feluri de lucruri sunt în lumea

sensibilului"¹⁹. Formulată modern, doctrina ideilor a lui Platon, spune Vorländer, constituie prima încercare științifică de a pune și a soluționa problema fundamentală a oricărei filosofii, anume problema teoretico-gnoseologică: „Cum este posibilă cunoașterea, știința însăși?”. Într-o recunoaștere mai spectaculoasă: teza după care „identicul” *drnPhaidon* este „el însuși, mereu același, nepieritor, este configurația”, adică grecește, „ideea”, devine relevantă pentru știința naturii.

După Platon, principiul Eleaților (Ființa este în mod absolut una și imuabilă), ca și cel al Ionienilor (Școala din Milet) și al lui Heraclit (devenirea e totul) trebuie depășite; căci orice lucru participă totodată la ființă și la neființă, nefiind în-sine nici ființa absolută, nici neființa absolută; de aici teza: adevărata știință admite contrariile, raportându-le la o idee supremă, pe calea dialecticii (formă a cunoașterii).

Deci *dialectica* și *teoriaparticipăriiphn* ridicarea de la lucruri (de la „umbre”, „copii”) la idei: *dialecticapune* în lumină în individual ceea ce ele au comun și invariabil, reduce varietatea la unitate, raportează totul la o cauză în sine: *Ideea* (nu e nici gen, nici specie, ci cauza suprasensibilă și a unuia și a altuia); *dialectica* nu realizează însă nici specia, nici genul, ci numai le distinge de individual, concepând principiile independente și superioare. La Platon *Ideile* sunt principii de esență și perfecțiune; căci nimic nu există decât prin *Idei* (după Platon există *Idei* nu numai de genuri naturale - om în sine - ci și de genuri artificiale - tabla în sine). După Platon există câte o singură idee pentru fiecare clasă de lucruri sau specie de ființe de același fel.

După *Republica*²⁰: „există două principii și unul domnește peste ordinul și domeniul inteligibil, celălalt peste cel vizibil... Ai așadar, în minte aceste două ordine vizibilul și inteligibilul”.

„După cum, luând o linie divizată în două părți egale, dacă împărți iarăși fiecare parte conform aceleiași proporții, obții, o dată, ordinul vizibilului, și apoi pe cel al inteligibilului. Iar în sânul ordinului vizibilului vei avea, raportându-se reciproc, în baza clarității și a neclarității dintre ele, o primă parte reprezentând imaginile - numesc imagini mai întâi umbrele, apoi reflexiile din apă și în obiectele cu suprafață compactă, netedă și strălucitoare, și tot ce-i astfel... Cealaltă subdiviziune socotește-o a fi domeniul cu care acest domeniu al reflexiilor seamănă, animalele din jurul nostru, plantele și toate obiectele”.

„Cercetează acum și diviziunea inteligibilului, în felul în care ar trebui să fie subdivizată... Iată: pe una dintre subdiviziuni sufletul este nevoit să o cerceteze folosindu-se de obiectele mai întâi imitate (de către reflexii și umbre) drept imagini; el pornește de la anumite postulate și nu se îndreaptă spre principiu, ci spre capăt. Dar el cercetează cealaltă diviziune... pornind de la un postulat, fără să se slujească de imagini ca în celălalt caz, ci croindu-și drumul prin ideile însele”.

„Cred că știi că geometrii, aritmeticienii și cei care se îndeletnicesc cu astfel de lucruri... se folosesc de figuri vizibile și... discută despre ele, fără însă a raționa asupra lor, ci (în fapt) asupra acelor entități cu care figurile lor doar seamănă: în vederea pătratului însuși și a diagonalei lui discută și nu în vederea figurii pe care o desemnează... Ei se folosesc... (de aceste figuri) în calitate de imagini la rândul lor, căutând să vadă acele realități ele însele, care nu ar putea fi altfel văzute decât prin intermediul rațiunii”.

„Am spus că sufletul este nevoit să cerceteze în această diviziune a inteligibilului, cu ajutorul « postulatelor »... el utilizează drept imagini chiar obiectele imitate de către altele inferioare lor, folosindu-se de aceste imagini drept entități ce se impun opiniei cu claritate și greutate, pentru cunoașterea celorlalte realități (supraordonate)...”.

„Înțeleg atunci și ceea ce spun în legătură cu cealaltă diviziune a inteligibilului, cu care

rațiunea însăși are contact prin puterea dialecticii; ea nu socotește « postulatele » drept principii, ci drept ceea ce, în realitate, sunt: mijloace de a ataca, de a aborda ceva, pentru ca, mergând până la ceea ce nu este postulat, la principiul tuturor, intrând în contact cu acesta și apoi, având de-a face, din nou, cu acele entități ce țin de acesta, să coboare astfel către capăt, fără să se slujească de vreun obiect sensibil, ci doar de Ideile ca atare, pentru ele însele și prin ele, și să încheie, îndreptându-se spre idei".

Textul citat este fundamental pentru a înțelege atât teoria ideilor, cât și dialectica platoniciană, de fapt, unitatea dintre cunoaștere (cu treptele ei) și « lumea inteligibilă », care cuprinde atât Idei, cât și obiecte matematice, ceea ce face ca știința (*epistēmē*) să realizeze unitatea cunoașterii matematice (*diánoia*) și a dialecticii (*nous*), și, oricum, dincolo de opinie (*doxa*) ca unitate între iluzie (*eicosia*) și credință (*pistis*).

P.M. Schuhl²¹ ne oferă „reprezentarea grafică a arhitectonicii lumii și, în mod corespunzător, și a structurii cunoașterii” (pe care o descriem fără schemă): subordonate ideii de Bine, se află: Lumea inteligibilă (Idei, obiecte matematice), în raport de care știința (*epistēmē*) are un mers ascendent spre Idei prin dialectică (*nous*) și unul descendent (parțial de la obiecte matematice la cunoașterea matematică, *diánoia*); Lumea sensibilă (Obiecte sensibile, Umbre) cărora le corespund (drept căi de acces): Credința (*pistis*) și respectiv iluzia (*eicosia*) în forma: opinia (*doxa*).

De fapt, platonismului îi este definitorie o ierarhie a Ideilor, „esența dialecticii constând de fapt în a se ridica la ceea ce este cel mai general, pornind de la individuali la Ideea ce le corespunde nemediat. Deasupra acestei Idei, dialectica atinge în cele din urmă o Idee mai generală, superioară acesteia din urmă în virtutea generalității ei, și astfel până se ridică la ideea cea mai generală. Această idee universală este *ideea de Bine*. Pe scurt, prin dialectică Ideile sunt dispuse ierarhic; baza o constituie individualul, vârful Ideea de Bine. Fiecare Idee depinde de cea care o precede nemediat în ordinea generalității... Luată în sine, ea nu este perfectă, nu își este suficientă sieși; ea nu este, cum spune Platon, decât o ipoteză. În raport cu Ideea de Bine însă, Ideile manifestă un anumit caracter de diferențiere și veridicitate”²². Deci, *numai Ideea de Bine, Ideea supremă*, este absolut pură de materie; ea este centrul universului ideilor, în ea toate celelalte Idei își află principiul de perfecțiune, esența și existența.

La cunoașterea Ideilor, omul se ridică printr-o dialectică a sui-generis, descrisă în „alegoria peșterii”, realizând *cunoașterea*, *carecunoaștere*. Teoria reminiscenței (*anamnesis*) presupune o purificare intelectuală și morală (*Katharsis*), o ridicare dincolo de lucrurile sensibile. *Anamnesis* este o modalitate de contemplare nemijlocită; ea singură sesizează Ideile, trecând prin Ideile de frumos, adevăr și bine (sens moral) și ridicându-se la *Ideea supremă: Binele*. În lumea existenței adevărate, Binele corespunde cu ceea ce este soarele în lumea sensibilă. Așa cum soarele cu lumina sa face să se vadă lucrurile sensibile, dar și să se nască, să crească, la fel Binele determină cognoscibilitatea substanțelor care constituie lumea inteligibilă și le asigură existența. Dacă ideile, ca substanțe, constituie niște valori obiective, Binele reprezintă principiul din care izvorăște orice valoare și orice obiectivitate; este, adică valoarea supremă.

În dialectica plonică, esențele (obiectele) matematice mediază între principii (Idei) și lucruri, ele fiind inteligibile (deși totuși copii ale Ideilor); nu însă absolute (ca Formele, Ideile), nici relative (ca lucrurile), ci totodată absolute și relative, absolute întrucât „copiază” nemijlocit și relative pentru că reproduc, totuși, un model. De aceea ele și fac participarea lucrurilor mai inteligibile.

Numai în funcție de doctrina ideilor (și pentru susținerea ei, totuși) se justifică și celelalte componente ale doctrinei lui Platon: teoria participării; teoria semnificației; dialectica (de la lucruri la Idei și de la Idei la lucruri); de fapt, „lumea inteligibilă aduce o justificare a lumii sensibile”; căci ea „cuprinde înțelesurile adevărate ale lucrurilor”; dar a înțelege adevărat, înseamnă a justifica; a justifica înseamnă a găsi că este bine. De aceea, în lumea ideilor, Ideea de Bine este ideea supremă din care decurg toate celelalte; Binele comparat cu Soarele. Este vorba nu de binele înțeles ca noțiune morală, ci de Binele metafizic, care cuprinde în el și pe cel dintâi.

2. Politica, morala și justiția

Doctrina ideilor fondează mai departe și concepția despre om, și comportamentul său moral în forme de organizare ce-i sunt specifice. „Știința, Teodiceea, Psihologia, Morala, Politica - preciza Picavet - totul se explică prin Idee, adică prin principiile - universale și perfecte care constituie rațiunea oricărei existențe și oricărei cunoașteri²³”.

Ideea de dreptate, de justiție, trebuie realizată *informa statului* (a statului ideal, după Platon): politica are drept scop realizarea unor oameni totodată fericți și virtuoși, raportându-i la unitatea perfectă a Ideilor, sursa oricărui bine; așa cum *morala* produce unitate în suflet, *politica* produce unitate în stat; celor trei facultăți ale sufletului le corespund trei clase de cetățeni în *Republica*: magistrații - regi posedă înțelepciunea, războinicii - curajul, iar meseriașii - temperanța.

Platon în *Republica*² scria: „Iarăși ai uitat, prietene, că legea nu se sinchisește ca o singură clasă să o ducă deosebit de bine în cetate, ci ea orânduiește ca în întreaga cetate să existe fericirea, punându-i în acord pe cetățeni, prin convingere și constrângere, făcându-i să-și facă parte unul altuia din folosul pe care fiecare poată să-l aducă obștii. Legea face să fie în cetate astfel de oameni, nu ca să-l lase pe fiecare să se îndrepte pe unde ar vrea, ci ca ea să-i folosească pentru a întări coeziunea cetății”. Prin scrierile sale, Platon „strigă concetățenilor săi un nou Dezmeticiti-vă ! El e conștient că numai prin reforma profundă a sufletelor se poate schimba și îndrepta Atena, Grecia. Cu îndreptarea individului se ocupase în atâtea scrieri mai înainte. Acum este vorba despre reforma statului. Și el alcătuieste planul acestui nou stat, ce trebuie să se întemeieze pe morală, care trebuie să fie nedespărțită de politică. Democrația exagerată în care individul își face de cap, în care valorile morale sunt batjocorite, trebuie dată cu totul la o parte. Noua cetate trebuie să se întemeieze pe autoritate și disciplină, să alcătuiască o unitate omogenă, din elementele dispartate și dușmănoase între ele. Să se termine cu erezia că toți trebuie să facă de toate. Fiecare să-și îndeplinească datoria în domeniul său de activitate... Statul, care este o ființă mare, un macrocosm, trebuie să se alcătuiască după aceleași norme ca și omul, ca elementul cel mai de seamă din om, sufletul, acest mijlocitor între lumea terestră a fenomenelor și cea celestă a ideilor”²⁵.

Platon se arată profund decepționat de realitatea social-politică din Atena vremii sale, care evoluează sub semnul instabilității și nesiguranței. Trecând prin transformări de situații contradictorii, o fonnă de guvernământ care se impusese prin violență cade, pentru a ceda locul alteia opuse, cu nimic mai bună, și care ajunge la putere tot prin violență: democrația, învinsă, lasă loc unui regim aristocratic, pentru ca acesta, la rândul său să se prăbușească, spre a se restaura iar democrația. Aceste treceri de la un regim la altul au fost însoțite de puternice zguduiri sociale, iar pe Platon îl nemulțumește, mai ales, faptul că o victorie nevinovată a acestor

violențe a fost Socrate însuși, tocmai acela pe care el îl vedea ca pe cel mai înțelept și mai drept dintre oameni. Într-un anume sens chiar Platon ne apare ca o victimă a instabilității și nesiguranței sociale.

În opoziție cu regimul politic real, astfel constituit, Platon visează la un regim politic ideal, clădit pe constante, durabil și stabil, dat o dată pentru totdeauna, etern, care să împrumute ceva din încrederea, menirea ce părea s-o afișeze regimul de castă egiptean, pe care tocmai pe acest motiv, filosoful atenian îl privea cu entuziasm. Platon va încerca să făurească icoana ideală a acestei societăți în planul filosofiei sale, prin utopia sa social-politică, ce apare atât ca refugiu cât și drept compensație în raport cu realitatea dată. Modelul, care se oferă pentru înfăptuirea reformei social-politice menită să ducă la o atare societate, este lumea Ideilor. Ideile alcătuiesc o lume proprie în care domnește suverană legea statorniceii, stabilitatea, neschimbarea. Cetatea reală, odată întemeiată, în planul inferior al trecătorului și schimbătorului trebuie reîntemeiată, printr-o reformă, după modelul de organizare a cetății ideale din planul superior al eternului și neschimbătorului, ea însăși un reflex direct al perfecțiunii lumii ideilor. În felul acesta, chipul instabil al cetății reale primește stabilitatea cetății ideale.

Pentru Platon, adevăratul om politic, conducătorul de cetate, care se angajează la înfăptuirea reformei ce va îndruma societatea spre realizarea idealului ei de perfecțiune, nu poate fi decât acela care s-a dovedit capabil să se înalțe până la cunoașterea ideilor, adică filosoful. Dar omul politic nu se definește doar pe o singură dimensiune, prin cunoașterea filosofică generală, ce are ca obiect lumea ideilor. Pentru a fi un adevărat om politic, această cunoaștere generală se cere completată de o știință specială, cea a „artei regești a politicii. Deprecierea acestei „arte regești” în cadrul democrației ateniene, care substituie principiul elitist al specializării printr-o incompetență extinsă la scară populară, de masă, face ca sofistul, cantonat și el în perimetrul idealului unei culturi generale căreia îi repugnă orice specializare, să nu poată deveni niciodată, cu adevărat, un om politic, conducător responsabil de soarta celor conduși.

Reforma socială, pe care o preconizează Platon, se poate înfăptui numai datorită filosofului, omul care prin demersurile cunoașterii sale are acces la lumea ideilor. Dar prin aceasta, ca reformator social, coborând în arena disputelor și luptelor politice, el devine și un om al acțiunii practice. Cunoașterea ideilor, la care parvine doar filosoful ca om prin excelență al cunoașterii, îl obligă pe acesta față de semenii săi. Filosoful trebuie să-și asume responsabilitatea de a conduce colectivitatea din care face parte, să se pună în fruntea mișcărilor sociale care urmăresc să modeleze materia brută a vieții sociale după exemplul existențelor perfecte, eterne și neschimbătoare, al ideilor, care din transcendent urmează să fie implantate în imanent. Filosoful este acela care conduce bine, dar nu spre binele său, ci spre binele celorlalți. A conduce devine pentru filosof o obligație morală căreia el nu i se poate sustrage și care derivă tocmai din preeminența sa intelectuală dată de cunoașterea ideilor. Calitatea sa de antevăzător și clarvăzător, pe care i-o asigură cunoașterea ideilor, face din filosof un antemergător. Din această perspectivă, filosoful se definește ca un om al contemplației teoretice, dar și al *acțiunii practice*.

Un stat ca acela pe care îl configurează imaginația filosofică a lui Platon nu trebuie să fie în mod necesar unul istoric real. Platon însuși spune în mod explicit că nu realitatea acestui stat este cea care contează, ci faptul că omul trebuie să trăiască și să acționeze ca și cum el ar fi real. Este vorba, deci, de a te comporta în conformitate cu exigențele unui ideal normativ, în sens kantian, diriguitor de viață.

„Înțeleg - spune el. Vorbești despre cetatea pe care am cercetat-o și pe care am durat-o, cea întemeiată pe cuvinte, de vreme ce eu cred că ea nu se află nicăieri pe pământ". Un asemenea stat poate exista doar ca model ideal, în ceruri. „Probabil însă că celui ce vrea s-o vadă și care, văzând-o, vrea să se zidească în sine, îi stă la îndemână un model ceresc. Nu este nici o deosebire dacă cetatea există undeva, ori dacă va exista în viitor: el ar urma să facă doar ceea ce îi aparține ei și nici unei alteia"²⁶.

Un singur om, prin demnitatea staturii morale pe care și-a clădit-o, aputut ajunge un cetățean al unei atare comunității ideale, iar acesta a fost Socrate. El a trăit și a murit pentru aceasta. Existența unui asemenea cetățean ideal constituie un argument că cetatea ideală însăși este cu putință; desigur, în împrejurarea că numărul unor asemenea cetățeni ideali poate fi multiplicat.

Scopul și fundamentul comunității omenești îl constituie *Justiția*. De fapt intenția lui Platon în *Republica* este în mod explicit dirijată spre determinarea esenței juridice. Orice comunitate poate întemeia unitatea membrilor ei numai pe acceptarea și respectarea justiției.

Justiția este cea care garantează nu numai unitatea, dar cu aceasta și forța statului. Însă, prin aceasta ea asigură, totodată, și unitatea interioară și eficiența individului. În sufletul individual, la fel ca și în alcătuirea starului, Platon distinge trei părți:

- a) partea rațională, aceea prin care sufletul raționează și domină impulsurile;
- b) partea apetitivă, constituind principiul tuturor impulsurilor corporale;
- c) partea volitivă, auxiliar al principiului rațional, care se indignează și luptă pentru ceea ce rațiunea reține ca fiind just. În omul individual, justiția se va realiza doar atunci când fiecare parte a sufletului își va îndeplini în exclusivitate propria sa funcție. De fapt, statul imită, în linii esențiale, organizarea sufletului și încearcă să o reproducă în sine. Statul trebuie să fie mai întâi o organizare armonioasă; apoi, la fel ca sufletul și întocmai ca acesta, trebuie să fie nemuritor.

Desigur, realizarea justiției în cazul individului și al statului nu se face în două planuri strict paralele. Statul este just numai atunci când fiecare individ tinde exclusiv către obligația și sarcina care îi este proprie, și este, în felul acesta, el însuși just. *Justiția* nu înseamnă numai unitatea statului în el însuși, sau a individului în el însuși; ea este în același timp și unitatea dintre individ și stat, ce presupune stabilirea unui acord între individ și colectivitate. *Justiția* constituie condiția fundamentală a nașterii și existenței statului. În cadrul statului, se pot distinge trei clase sociale:

1. guvernării, a căror virtute trebuie să fie înțelepciunea. Ea reprezintă garanția mulțumirii în societate, întrucât ajunge ca guvernatorii să fie înțelepți pentru ca statul fiind înțelept condus toți să fie mulțumiți;
2. îngrijitorii și războinicii, care trebuie să dețină virtutea curajului;
3. cetățenii simpli, care se exercită într-o activitate oarecare utilă: social-agricultori, meseriași și comercianți.

Guvernarea statului trebuie să se bazeze pe temperanță, o virtute comună celor trei clase. Ea realizează acordul necesar pentru bunul mers al statului între guvernanți și cei guvernați. Ceea ce cuprinde însă în sine toate aceste trei virtuți este justiția. Aceasta se poate realiza numai atunci când fiecare cetățean știe ce are de făcut și face numai aceasta; fiecare trebuie să se **ocupe** doar de sarcina sa proprie, de aceea în ceea ce îi revine trebuie să dea ceea ce societatea **așteaptă** de la el. De fapt, într-un stat, sarcinile sunt atâtea câte sunt necesare sau, altfel zis, fiecare **din ele** este necesară pentru buna desfășurare a vieții comunitare. Fiecare ar trebui să-și **aleagă** **acea** sarcină pentru care se simte dotat și să se dedice numai ei. Doar în felul acesta fiecare om va fi

unul și nu mai mulți, o unitate și nu o multiplicitate, și statul însuși va fi tot unul. „Mai există o poruncă încă și mai însemnată decât aceasta, una despre care am amintit și înainte, anume că, dacă printre paznici s-ar naște vreun copil nevrednic, să-l trimită în altă clasă, iar dacă printre ceilalți s-ar naște vreunul vrednic să-l aducă în rândul paznicilor. Acest principiu voia să arate că și ceilalți cetățeni, fiecare în parte, să facă un singur lucru și numai unu, acela pentru care sunt dăruiti din fire, pentru ca, fiecare făcându-și treaba proprie, să fie unul singur și nu mai mulți, și astfel întreaga cetate să crească ca una singură, și nu ca mai multe”²⁷.

Pentru a se putea *h'wptu.ijustiția*, în stat trebuie îndeplinite două condiții fundamentale:

1. în primul rând, este vorba de a elimina bogăția și sărăcia, care amândouă fac cu neputință ca omul să se concentreze exclusiv asupra sarcinii sale proprii, specifice, în stat. Dar această eliminare nu implică, în cazul lui Platon, o organizare comunistă a societății. După Platon, cele două clase superioare, a guvernanților și a războinicilor, nu trebuie să posede nimic și nici să primească o recompensă oarecare în afară de mijloacele lor strict necesare de viață. În schimb, clasa meșteșugarilor nu este exclusă de la proprietate.

2. în al doilea rând, este vorba de abolirea vieții de familie, sarcină care derivă din faptul că femeile participă la viața statului pe picior de deplină egalitate cu bărbații, cu singura obligație de a poseda niște înclinații și capacități care să le facă apte în această direcție. Unirea sexuală dintre bărbați și femei este reglată prin intervenția statului; acesta urmărește planificat procrearea unor exemplare sănătoase. Progeniturile sunt crescute și educate de către stat, care devine, astfel în totalitate, o singură familie.

Numai respectarea acestor două condiții face cu putință un stat aflat în conformitate cu *justiția*. Dar aceasta, se înțelege, numai în condiția că se îndeplinește și cea de-a doua cerință, conform căreia statul trebuie condus de filosofi, care pot să țină în mâinile lor cu deplină siguranță, frâiele conducerii.

Statul de care vorbește Platon este statul aristocratic, în care guvernarea aparține celor mai buni. Dar acesta nu corespunde cu nici una din formele de guvernământ existente, care nu sunt decât forme degradate, degenerate, ale statului perfect.

Trei sunt, pentru Platon, formele de degenerare a statului, după cum trei sunt, de asemenea, și degenerările corespunzătoare omului singular:

1. *timocrația*: reprezintă guvernarea fundamentată pe onoare, care se naște când guvernării se apropie „de pământ și de case”; acestea îi corespunde omul timocratic, ambițios, iubitor de conducere și de onoruri, manifestând încredere în cei înțelepți;

2. *oligarhia*: înseamnă guvernarea întemeiată pe cens, în care conduc cei bogați; acestea îi corespunde omul avid de bogății, parcimonios și laborios;

3. *democrația*: constituie guvernarea în care fiecare se simte liber și fiecăruia îi este îngăduit să facă totul, după voia sa; acestea îi corespunde omul democratic, care nu este parcimonios ca cel oligarhic, ci se abandonează tentației de a se lăsa cucerit de niște dorințe exagerate.

Pe treapta cea mai de jos între toate guvernările se *oftă tirania*, care de cele mai multe ori se naște din excesiva libertate a democrației. Ea constituie forma de guvernare cea mai demnă de dispreț, pentru că tiranul, spre a se salva de mânia și ura populară, trebuie să se lase înconjurat de cei mai răi dintre indivizi. Omul tiranic este sclavul pasiunilor sale, în brațele cărora cedează într-un mod dezonorant. Tiranul, în prezentarea lui Platon, este cel mai nefericit dintre oameni.

Dar Platon s-a convins că un stat așa cum îl schișase în *Republicanu* se poate înfăptui. De aceea în *Legile* preconizează „a doua cetate”, care „se deosebește de cea dintâi prin aceea că e condusă de legi. În statul ideal nu era nevoie de legi, căci acestea se presupuneau că sunt scrise în sufletul fiecărui cetățean. Omul imperfect are însă nevoie de o pravilă scrisă”²⁸.

În concepția sa despre stat, Platon „a înfățișat moralitatea elenă în substanța ei. Viața de stat a grecilor este ceea ce constituie adevăratul conținut al republicii platonice. Platon nu este omul care se plimbă încoace și încolo cu teorii și principii abstracte, spiritul său plin de adevăr a cunoscut adevărul și l-a înfățișat; iar acesta nu putea fi altul decât adevărul lumii în care el trăia, adevărul aceluia unic spirit care a fost tot atât de viu în el ca și în Grecia. Nimeni nu poate sări peste epoca sa, spiritul timpului său este și spiritul lui; problema este însă să cunoști conținutul acestui spirit”²⁹.

Iată și un text al lui C. Noica ce exprimă exemplar tematica *Republicii* lui Platon; „Iată atunci patru sau cinci teme fundamentale, ce au părut unora expresive, altora reprobabile pur și simplu, dar care, supărătoare ori nu pentru individ în republică, sunt edificatoare pentru republica din individ. Întâi este primatul cetății asupra individului, așa cum în sufletul individual trebuie să primeze întregul asupra părții, altminteri omul fiind schimonosit de unilateralitate. Apoi este tema avuției, adică a acelei angajări umane în demonia verbului « a avea » care, până la urmă subminează oricare cetate; iar omul modern ar face bine să se întrebe dacă anticul nu are dreptate, atât pentru cetate cât și pentru sufletul individual, să înlăture puțința de-a conjuga la nesfârșit un biet verb auxiliar. În al treilea rând stă egalitatea femeii cu bărbatul, în răspunderi ca și în drepturi, o egalitate pe care, după două milenii, societatea o caută încă și în orice caz sufletul individual o proclamă statornic. Ca o nouă temă, edificatoare atât pentru cetate cât și pentru suflet, este lărgirea familiei, adică scoaterea ei din condiția strict naturală; căci este oare atât de reprobabil să privești drept rude și părinți, nu pe cei doar tribali și consangvini, ci și pe cei de consangvinitate spirituală pe care o conferă comunitatea reală? În sfârșit este de meditat asupra educației tinerilor, care în dialogul de față pare mult prea strictă. Și totuși, ea este necesară atât pentru tinerii fără înzestrare deosebită cât și pentru cei cu înzestrare, sortiți să vadă dincolo de cetate. S-ar putea ca dezordinea cronică a societății să țină de dezordinea interioară a individului, datorită educației prin relaxare, în fond, care se dă tinerilor. Toate roadele pământului se plivesc de buruieni, numai omul e lăsat să intre în viața matură pe jumătate plivit. Ce se poate face din el? Cu o cărămidă proastă, cum suntem fiecare, nu se poate face o casă bună. Că nu s-a clădit nimic cu noi, este limpede din istorie. Dar nu-i este întotdeauna limpede omului, cărămizii”³⁰.

Republica lui Platon este construită pe structura sufletului. Critica formelor de stat la rândul ei, este ridicată, și ea, pe aceeași structură a sufletului și pe tripla înțelegere a dreptății: în sens metafizic, dreptatea ca dreptate a cetății și dreptatea ca dreptate individuală.

Platon a acceptat ca valabilă forma aristocratică a statului, prin aristocrație el înțelegând nu una de avere ci una de valori, a demnității și moralității.

Cu *Republica*, Platon este raționalist dar el a postulat dubla natură a omului (divin și fiară) și o structură a sufletului astfel alcătuită încât partea rațională poate fi înfrântă. Filosoful se dă cu divinitatea, cu absolutul. El este contemplare, misiunea sa esențială fiind exercitarea cunoașterii.

NOTE

1. Hegel, *op.cit.*, p. 462, 463.
2. E.R. Dodds, *Dialectica spiritului grec*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1983, p. 235.
3. L. Blaga, *Trilogia valorilor*, în: *Opere*, voi. X, Editura Minerva, Bucureşti, p. 100-101.
4. C. Noica, *Cuvântprevenitor*, în Platon, *Opere*, voi. V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 9.
5. J. Moreau, *Réalism et idéalism chez Platon*, Paris, 1951, p. 3.
6. V. Descombes, *_ep/afon/sme*, Paris, P.U.F., 1971, p. 46.
7. L. Blaga, *op.cit.*, p. 102.
8. Aram M. Frenkian, *Le postulat chez Euclide et chez les modernes*, Paris, J. Vrin, p. 23.
9. Ath. Joja, *Doctrina universalului la Platon*, în voi. *Studii de logică*, Editura Academiei, Bucureşti, **1966**, voi. II, p. 351.
10. *Simpozion*, 211 a, b.
11. *Cratylus*, 439 d, e.
12. *Phaidon*, 102 d.
13. *Phaidros*, 250 c.
14. *Statul*, IX, 585 c, d.
15. *Phaidon*, 80 b.
16. *Cratylus*, 440 a, b.
17. *Parmenide*, 129 d.
18. *Metafizica*, I, 9, 992 a.
19. M. Florian, *îndrumare în filozofie*. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, p. 77-78.
20. Platon, *Opere*, voi. V. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 309-310, **311**.
21. *L'ouvre de Platon*, Paris, 1971, p. 79.
22. F. Picavet, *La philosophie de Platon, Choix de Textes avec Étude du Systême philosophique...* par A. Barre, Louis-Michaud, Paris, f.d., p. 51.
23. *Op.cit.*, p. 24.
24. Platon, *Opere*, voi. V, p. 391.
25. *Gânduri şi chipuri din lumea antică*, Ediţie de Veronica Mocanu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, **1980**, p. 191-192.
26. Platon, *Republica*, 592 a-b.
27. Platon, *Republica*, 423 c, d.
28. *Gânduri şi chipuri din lumea antică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 198.
29. Hegel, *op.cit.*, p. 544.
30. C. Noica, *Cuvântprevenitor*, în: Platon, *Opere*, voi. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, **1986**, p. 11-12.

Capitolul 16. Aristotel (384-322 î.Hr.)

1. Metafizica

Diogene Laertios a remarcat că scrierile lui Aristotel „sunt foarte numeroase și, ținând seamă de universalitatea preocupărilor lui, am crezut de datoria mea să le înșir aici”. Urmează înșiruirea unui număr de o sută cincizeci de lucrări din care sunt excluse *Metafizica* și *Etica Nicomahică*, datorită cărora Aristotel este astăzi cel mai cunoscut.

Dacă împărțim lucrările elaborate de Aristotel pe domenii, atunci:

1. în domeniul logicii: *Organon-ul*, cuprinzând: *Categoriile*, *Despre interpretare*, *Analitica primă*, *Analitica secundă*, *Topica*, *Respingerile sofistice*;
2. în domeniul filosofiei naturii: *Fizica*, *Despre cer*, *Despre generare și distrugere*, *Meteorelogia*;
3. în domeniul psihologiei: *Despre suflet* și *Parva naturalia*,
4. în domeniul etico-politic: *Etica Nicomahică*, *Marea Etica*, *Etica lui Eudem*, *Politica*;
5. în domeniul esteticii: *Poetica* și *Retorica*.

Acestora li se adaugă lucrări din domeniul științei (*Istoria animalelor*, *Părțile animalelor* etc.), precum și lucrarea *Metafizica*, cea în care Aristotel inaugurează un destin al unei discipline în jurul căreia va gravita gândirea filosofică universală.

Se pare însă că, mai presus de orice, Aristotel a fost, așa cum avea să-i spună Evul Mediu, cu respect sfânt, *Filosoful*.

După aprecierea lui Hegel, Aristotel „a fost unul din cele mai bogate și mai cuprinzătoare (profunde) genii științifice care au apărut vreodată; a fost un bărbat alături de care nici o epocă nu poate pune unul care să-l egaleze”², căci „cele mai multe științe filosofice îi datorează lui diferențierea și începutul lor”³.

Gândirea lui Aristotel a trecut prin câteva etape, distincte una de alta, dar nu și rupte între ele. Chiar dacă cercetarea istorico-filosofică nu este pe deplin unitară, în privința acestor etape, se admite că, în general, gândirea aristotelică ar fi trecut prin trei faze. Fazele sunt aceleași în diferite interpretări. Așa de pildă, Warner Jaeger, interpretează creația lui Aristotel ca definindu-se mai întâi, prin *platonism*, mai apoi printr-o *metafizică realistă* și în fine, prin *naturalism*. Fr. Nuyens, la rândul său, găsea ca Aristotel a trecut prin *idealism platonician*, *instrumentalism mecanicist* și *hylemorfism*.⁴

„Nu trebuie să căutăm la Aristotel un sistem de filosofie. Însă Aristotel se extinde asupra întregii sfere a reprezentărilor omenești, el le-a supus gândurilor lui; filosofia lui este așadar cuprinzătoare”⁵. Peste tot este vorba, la Aristotel, *de filosofie*, în privința căreia el va săvârși o temerară întemeiere: *metafizica*.

Metafizica constă într-un număr de tratate separate care au fost adunate prima dată într-un volum de Andronicos din Rodos, cel care a realizat o ediție a operelor lui Aristotel în primul secol înainte de Cristos.

Conform lui Aristotel, există o știință care consideră atât ființa ca fiind, cât și proprietățile ei esențiale”⁶. (Vom numi această știință „metafizica”; Aristotel o studiază în lucrarea sa *Metafizica*).

Dar Aristotel nu a folosit niciodată termenul de „metafizică”, iar titlul *Metafizica* înseamnă literal „ceea ce urmează după știința naturală”). Expresia „ființa ca ființă” are un nimb ezoteric și unii cărturari au transformat-o într-o cheștiune obscură și abstractă. „Ființa ca ființă” nu este un tip special de ființă; într-adevăr, nu există deloc un lucru „ființă-ca-ființă”. Când Aristotel afirmă că există o știință care studiază ființa ca ființă, el vrea să spună că există o știință care studiază cele ce ființează și că le studiază *ca* ființă; cu alte cuvinte, o știință care studiază lucrurile care există (nu un lucru abstract numit „ființă”) și le studiază *ca* existând.

A studia ceva *ca* existent înseamnă a studia doar acele trăsături ale lucrului care sunt relevante pentru *existența sa* și nu celelalte caracteristici multiple ale sale; înseamnă a-l studia în calitatea sa „existențială”. Cel care nu studiază ficțiunile cercetează „cele ce ființează”, lucrurile care există; cercetătorul ființei *ca* ființă investighează doar acele aspecte care aparțin lucrurilor existente în virtutea faptului că ele există.

Studiul ființei ca ființă este, prin urmare, cel mai general: orice există cade în domeniul său, astfel că proprietățile analizate de el sunt acelea pe care trebuie să le aibă absolut orice. În cartea a X-a (I) din *Metafizica* se discută ce ar trebui să fie *un* lucru: *orice* lucru este un lucru. Aristotel se angajează într-un astfel de studiu extrem de general în mai multe cărți din *Metafizica*.

Metafizica, în viziunea lui Aristotel, este filosofia primă, astfel că ea este identificată cu teologia. Dar putem să ne întrebăm, cum e posibil ca știința care studiază absolut totul să fie aceeași cu cea care studiază doar o clasă specială și extrem de privilegiată de lucruri? Aristotel a anticipat răspunsul. El a sugerat că „teologia... este și universală, întrucât este primă”; se pare că el voia să spună că, studiind substanțele prime, de care toate celelalte entități sunt dependente, vei studia în mod implicit *toate* existențele *ca* existent. Nu toți au considerat că această sugestie este irezistibilă, astfel încât filosofia primă a lui Aristotel este uneori gândită ca fiind constituită din două părți complet diferite, o metafizică generală care studiază ființele *ca* ființe și una specială care studiază principiile și cauzele lucrurilor.

De la Aristotel și până astăzi, Metafizica va cunoaște o istorie pe cât de spectaculoasă, pe atât de dramatică. Numele ei se va impune în conștiința filosofică europeană stăruind ca piatră de încercare a acestora și ca unul dintre criteriile performanței filosofice. Metafizica va fi cum mai târziu o s-o numească Lucian Blaga „săgeata de foc aruncată în patria nopții”.

Așadar, la Aristotel termenul este absent. Nu lipsește, însă, substanța metafizicii sau ceea ce este propriu, în esență, metafizicii. Construcția a ceea ce s-a chemat de către Andronicos, cu termenul de metafizică, nu este întâmplătoare în opera Stagiritului, ci provine, în ordinea cauzalității teoretice, dintr-o serie de motive bine determinate.

În primă ordine pentru Aristotel s-a impus ca o problemă aparte cea a științei și a științelor, a condiției științei, a condițiilor științelor, a obiectului primei și a obiectelor celorlalte. Problema menționată s-a impus ca rezultat al *evoluției* filosofiei grecești și, în acest context, al necesității de a realiza sinteza critică a dezvoltării acestei filosofii atât în privința căutării sale esențiale, cât și a soluțiilor la care se ajunsese.

Acestei căutări i s-a spus *problema principiilor*. Dar pe de altă parte, nu însă și în separație cu problematica principiului, filosofii greci, mai ales cei din secolul al V-lea î.Hr., cum de pildă au fost Platon și Aristotel, au meditat asupra posibilității existenței *unei științe* care să exprime ceea ce este general și esențial pentru *orice știință*.

Socrate găsisse *căștiința este Virtutea*, iar Platon a descoperit între științe o știință supremă,

impresionantă prin obiectul și structura ei, căreia i-a spus dialectică sau filosofie. La Platon filosofia era cercetarea binelui, care are ca scop împlinirea fericirii omului.

Concepția lui Aristotel despre *metafizică* se originează în problematica principiului, în cea a științelor și a Științei, în controversele care au însoțit problematicile în cauză. Ceea ce nu înseamnă, pe de altă parte, că discursurile lui Aristotel despre metafizică sunt simple prelucrări sau valorizări ale ideilor care au străbătut filosofia greacă până la el. Dimpotrivă, ceea ce săvârșește Aristotel în această privință se înscrie *creației ca stare* și, în esență, unei inaugurări care proiectează *claritate* și *lumină* asupra controversei, asupra filosofiei și „filosofilor” și care, pe de altă parte, dă filosofiei un nou statut.

Chiar dacă Aristotel nu folosește termenul de metafizică există, în cartea cu acest nume, o sintagmă care poate fi considerată ca un indiciu care i-a folosit sau de care s-a folosit Andronicos în orânduirea de care am pomenit mai înainte. Se poate deci gândi că Andronicos a așezat cele 14 cărți ale lui Aristotel după cele de fizică, întrucât în viziunea stagirului exista o disciplină, „prima filosofie” care în mod necesar premerge fizicii, pe care tot el o mai numea „a doua filosofie”. Dar, în acest caz, nu ar fi trebuit ca Metafizica să premerge și nu să urmeze (să vină după) fizicii (fizică)? Pentru Aristotel *Metafizica* premerge fizicii, în sensul că ceea ce se cheamă *cunoștința metafizică* este un prim *în natura lucrurilor ramai* metodologic ea vine după „cele fizice”.

Deosebirea dintre primatul cunoștinței metafizice, în raport cu lucrurile și poziția secundară a acestei cunoștințe în raport cu noi, constituie un aspect de căpătâi al concepției filosofului despre filosofie și filosofi.

Pentru Aristotel, ca și pentru Platon, de altfel, filosofia reprezintă o știință. Dar, pe când Platon identifica filosofia *cusțiința Binelui* sau cu filosofarea, Aristotel săvârșește, realmente, o transformare radicală, în sensul că pentru el *orice știință este filosofie*, altfel spus, *toate științele sunt filosofii*. Ideea pare a fi o diminuare serioasă a demnității filosofiei, a naturii și a rolului ei dacă ne gândim la ceea ce săvârșiseră, în această privință, să zicem, un Protagoras, Heraclit, Democrit, Socrate și Platon.

Am avea deci, de-a face în gândul de mai sus al lui Aristotel, cu cel puțin punerea pe același plan a filosofiei cu etica, politica, poetica, arhitectura, matematica etc. Căci de vreme ce toate sunt filosofii, atunci nu cumva filosofia este coborâtă din piscul unde fusese instalată de Platon în rândul celorlalte, „inferioare” ei?

Într-adevăr, pentru Aristotel toate științele sunt filosofii. Pe de altă parte, în opera sa, există o teorie a științei fundamentată pe genurile cunoașterii și, în consecință, o concepție evidentă, clară despre obiectul (obiectele) științelor, deci și despre categoriile științelor.

Știința este *una relativă* pentru că este totdeauna în funcție de obiectul ei ce se „subdivide în teoretică, poetică și practică, fiecare având ca diferență o relație. Știința teoretică este știința a ceva, știința poetică este producție a ceva și știința practică - înfăptuirea a ceva”⁸.

Filosofia este, deci, și ea știință asemenea artei sau politiciii. Ea este însă *oștiință obiectivă* care se distribuie rămânând ea însăși, filosofia este în toate celelalte științe, toate celelalte științe sunt filosofii.

Toate celelalte științe sunt filosofii pentru că filosofia este fundament al lor sau pentru că fundamentul lor ultim este ceva care privește filosoficul. Pe de altă parte, filosofia este de neconceput în afara științelor, aceasta și pentru că obiectul ei este și în obiectul celorlalte, ceea ce nu înseamnă că filosofia este dependentă de științele particulare.

Diviziunea aristotelică a științelor și considerarea filosofiei ca știință obiectivă au ca centru

de gravitație și, deci, ca obiect central al cercetării și referinței conceptul de *filosofie primă*. Filosofia primă se constituie, ca Filosofiaprin excelență, ca fundament al celorlalte „filosofii” și ca temă a unei cercetări în care sunt asumate, deliberat, și puse în confruntare cu toate regnurile științelor, cu tot ce aparține cel puțin în ordinea esențialității, discursurilor și întemeierilor lor.

Analitica acestei *filosofii prime* este chiar discursul lui Aristotel despre problematica, obiectul, felurile (formele) și rostul ei. *Filosofia primă* este sintagma aristotelică pentru ceea ce s-a numit *metafizică*.

Filosofia primă trece pentru Aristotel ca „știință superioară”, „știința care e cea mai divină”, „cea mai vrednică de cinste”. Această știință „nu se confundă cu nici o știință” specială cu toate că, de pildă, „fizica și matematica trebuie considerate ca părți ale filosofiei”, în măsura în care ele se ocupă cu „studiul accidentelor și al principiilor întrucât sunt puse în mișcare”⁹.

Această „știință superioară”, circumscrie o problematică specifică, deci inconfundabilă cu problematica altor domenii ale științei. În Cartea III (B) & *Metafizicii*, Aristotel are conștiința că „fiind vorba de știința pe care o cercetăm acum (filosofia primă s.n.), trebuie în primul rând, să trecem în revistă problemele ce se impun mai întâi”¹⁰. Dintre aceste probleme (13 câte pomenește Aristotel) importantă aparte o au cele care se referă la a ști dacă:

1. cercetarea ultimelor cauze este de resortul uneia sau mai multor științe;
2. filosofia primă are ca obiect doar substanța atunci când există o singură sau mai multe științe despre substanță;
3. alături de existențele sensibile există și altele (ideile, numerele);
4. există o cauză în sine în afară de materie;
5. dacă principiile (formale, materiale) sunt determinate ca număr sau fel (individ sau speță);
6. Omul și Ființa sunt identice;
7. principiile sunt generale sau individuale dacă există actual sau potențial.

Rezultă că filosofia primă se ocupă cu cercetarea *cauzelor*, *apricipiilor*, *a substanțelor* (inclusiv a celor inteligibile), *a Ființei*, a ceea ce *este potențial* și *actual*. Ca și alte discipline care se ocupă cu substanțele și atributele lor, cu principii etc, *filosofia primă* se distinge prin particularitatea că ea vizează universalul (toate substanțele, deci substanța, toate principiile, deci principiul, toate cauzele, deci cauza).

Tocmai de aceea, obiectul metafizicii este *Ființa* nu însă în altă ipostază a sa decât în aceea de ființă. Filosofia primă este deci o știință a ființei ca „ceva ce este și ca ceea ce este”. Sau, cum spunea Aristotel însuși „există o știință care consideră atât ființa ca fiind, cât și proprietățile ei esențiale. Ea nu se confundă cu nici o știință specială, căci nici una din acestea nu consideră Ființa ca atare în general, ci fiecare din ele își asumă o parte din ea și examinează însușirile ei, cum fac, de pildă, științele matematice”¹¹.

Conceperea metafizicii ca știință a Ființei ca fiind, constituie, poate „una dintre cele mai mari descoperiri ale lui Aristotel întrucât se acordă filosofiei autonomia cea mai deplină și universalitatea maximă”, dar mai ales, pentru că, Aristotel acordă, prin modul în care a gândit metafizica, demnitatea universalului, precum și a tot ceea ce era orice *ființând* și orice *existent*.

Definiția filosofiei trimite la ființă, aceasta fiind obiectul filosofiei prime. Ce este ființa, constituie, de aceea întrebarea fundamentală a metafizicii. În *Metafizica* (cărțile V și VI) Aristotel precizează că despre ființă ne vorbește „în sensul de ființă prin accident” (omul este cult, omul este înalt, etc.) sau în sensul de „ființă în sine” sau prin esență.

Metafizica se ocupă de *ființa ca atare*, deci de ceea ce constituie ființa în ființa ei, adică *ființa în genere*, de orice ființă și nu doar de anumite ființe.

Metafizica se ocupă, de pildă, și de floare și de om, și de stâncă, și de vierme și de cer și de Socrate, dar numai într-o privință și anume, numai în privința a ceea ce le face să fie asemenea, sau numai în privința a ceea ce le este comun. Ceea ce le leagă este că, toate, *au ființă, că sunt, ființează*. Ființa are- o natură care dăinuiește în sine și prin sine dar, pe de altă parte, sensurile ființei sunt numeroase sau tot „atât de numeroase câte categorii sunt”, ceea ce înseamnă că *ființa are tot atâtea înfățișări* (logice) câte categorii sunt. Cum însă categoriile au un conținut ontologic, atunci ființa are realitatea categoriilor pe care le subîntinde sau cu care coincide.

În plan formal, obiectul metafizicii este Ființa ca Universal maxim; în plan ontologic, obiectul metafizicii este universalul care există în și prin particular, în măsura în care categoriile exprimă realitatea în diversitatea ei. Așa încât, știința maximei generalități este, în același timp și știința care prețuiește individualul, cantitatea, calitatea, relația, luându-le sub zodia sa pentru a le determina în starea lor de ființânduri sau de expresii ale ființei. Pe lângă Ființa considerată în categorii, Aristotel mai admite și alte „feluri” de *Ființă*, cum ar fi „Ființa în stare potențială și Ființa în act”.

Pentru Aristotel „ceea ce se numește propriu-zis ființă” se ia în mai multe sensuri:

Ființă prin accident, Ființa ca ceva adevărat prin opoziție cu Neființa, Ființa din cadrul diferitelor categorii și, în fine, Ființa potențială și Ființa în act. Sunt excluse din Metafizică *Ființa prin accident*, rămânând ca Metafizica să se ocupe de *Ființa prin sine* (substanța) și *Ființa ca potentă și act*. Unul din cele două mari sensuri ale metafizicii este cel de ontologie, iar acest sens se referă la filosofia primă.

2. Cauzalitatea

Spre deosebire de Platon, care separă lumile și pentru care, totuși, lumea sensibilă nu avea demnitate pentru a constitui obiect al științei, această demnitate revenind filosofiei, Aristotel gândește că neamului omenesc căruia îi sunt hărăzite arta și reflexiunea îi este hărăzită și știința, aceasta fiind funcție de cunoaștere și constând în cunoașterea cauzelor.

Între științele teoretice filosofia primă se particularizează prin *obiectul și scopul* ei. Concepută de Aristotel ca „știință a adevărului, filosofia primă are a se ocupa cu „primele principii și cauze” sau cu „primele cauze și principii”.

Aristotel consideră, ca toți premegătorii săi, că *principiul este primul punct de plecare*, deci condiția dintâi, primordială a tot ce ființează. De asemenea, el aprecia că principiul este condiție *sine qua non* a fenomenelor și lucrurilor, *începutul* lor, *cauza* lor primară. Între principiu și cauză nu există nici o diferență.

Aristotel se ferește să vorbească de *un singur principiu* ca principiu al lumii, așa cum procedează unii dintre filosofi greci. Deci principiul este universal sub condiția logico-metafizică, dar nu și ca *un ceea ce generează*, ca *unfactor determinant* care explică operații, structuri etc.

Pe de altă parte, Aristotel neagă existența unui număr infinit de principii (sau cauze). El spune chiar „că există un principiu suprem și cauzele celor existente nu sunt infinite nici în ordinea unei succesiuni temporale, nici considerate ca gen”¹².

Ideii coborârii la infinit pentru a căuta cauza, cum și ideii unor cauze infinite ale lucrurilor, în genere teoriei regresivității la infinit, Aristotel îi opune concepția unei (unor) *cauze prime*.

Totuși, nu numai despre o singură cauză este vorba, ci și despre cauze care sunt, în certe determinări, prime. Cum aceste cauze nu sunt infinite, Aristotel operează când cu șase, când cu patru, când cu trei, când cu două cauze, în ultimă și primă instanță cu o singură cauză (principiu). Indiferent de numărul cauzelor Aristotel rămâne mereu în planul metafizicii ca știință fundamentală, explicativă (în maximul explicației), ca știință universală care ajunge să dea seamă de temeiurile dintâi ale lumii și vieții.

Prima condiție pusă asupra cunoașterii este *cauzalitatea*. Cuvântul „cauză” trebuie **luat** într-un sens larg: el redă cuvântul grecesc *aitia*, pe care unii preferă să-l traducă prin „explicație”. A *explica* un lucru înseamnă a spune de ce este așa; a spune de ce anume ceva este astfel înseamnă a menționa *cauza sa*. într-un sens general, aceasta este cea mai strânsă legătură dintre explicație și cauză.

Pentru Aristotel *cauza este un complex, acțiune complexă și determinare complexă*. Producerea unui fenomen, se explică, în conformitate cu viziunea lui, prin *conjuncții cauzale*, prin serii de cauze, nu numai prime ci și de alt tip (mijlocitoare, potențială și actuală). într-o viziune cumva structuralistă dar și dinamică, Aristotel argumentează fenomenul existenței concursului de cauze, al participării unor cauze diverse la producerea aceluiasi fenomen sau, al cauzalității reciproce (o cauză trece în alta) și a influenței reciproce dintre cauze (cauza muncii este sănătatea, sănătatea este cauza muncii).

Din punctul de vedere al lui Aristotel „noi cunoaștem orice lucru doar când îi știm cauza”, chiar dacă nu totdeauna cunoașterea este cauzală.

A doua condiție din explicația aristotelică a cunoașterii este faptul că ceea ce este cunoscut trebuie să se situeze în cadrul necesității: dacă știi un lucru, el poate fi altfel. Aristotel dezvoltă problema în *Analitica secundă*. El o corelează cu teza conform căreia „concluzia unei atari demonstrații - demonstrație în sens absolut - trebuie de asemenea să fie eternă. De aceea nu există demonstrație sau cunoaștere absolută despre lucrurile trecătoare”¹³.

Afirmația lui Aristotel că propozițiile științifice trebuie să fie universale este o exagerare, după cum el însuși recunoaște; același lucru se poate spune chiar și despre condiția de necesitate.

Cunoașterea științifică se referă la capacitatea de a determina cauzele și de a da explicații. Nucleul central al explicației este doctrina „celor patru cauze”:

„într-un fel cauza se numește lucrul din care se face ceva fiind în el, așa cum este bronzul pentru statuie și argintul pentru cupă, ca și genurile acestora; iar în alt fel, cauza este forma și modelul, adică definiția a ceea ce este și genurile acestuia, așa cum este bunăoară raportul lui doi față de unu în octavă și, în general, numărul și părțile în definiție. în alt sens cauza este lucrul din care pornește primul început al mișcării sau al repausului. Așa cum este cauză cel care propune o hotărâre și cum este tatăl pentru fiu, și, în general, cauză cum este cel care face lucrul și cel care schimbă lucrul schimbat. încă mai este și scopul cauză, adică lucru pentru care se face ceva, cum este sănătatea cauză pentru plimbare. Căci pentru ce se plimbă? Zicem că se plimbă ca să fie sănătos, și așa zicând socotim că arătăm cauza. Mai sunt cauze și cele care când sunt de un alt lucru, sunt între acest lucru și scop, cum sunt pentru sănătate slăbiciunea sau purgația, drogurile și instrumentele, căci toate sunt în vederea scopului, dar nu se deosebesc între ele decât ca fiind unele acțiuni, iar altele, instrumente”¹⁴.

în concepția lui Aristotel, a întreba despre o cauză înseamnă a căuta „motivul — pentru — care”, înseamnă a întreba *de ce este ceva astfel*.

„Constituentul din care ceva ia ființă”, primul fel de cauză la Aristotel, este numit de comentatorii lui *cauză materială*. Termenul „făcut din bronz” exprimă pentru statuie cauza faptului de a fi, de pildă, maleabilă; și pentru că bronzul este materialul constitutiv al statuii, cauza este aici *cauză materială*.

Aflându-ne în fața unei statui ecvestre, cauza ei materială, adică condiția materială a realității sale este marmura. Fără prezența ei, chiar dacă ar fi prezenți sculptorul, reprezentarea statuii din mintea sa, mintele de lucru, dorința de a sculpta, nu am avea statuie. În sens aristotelic, *marmura este cauza materială a statuii*.

Al doilea tip de cauză la Aristotel, „forma și modelul” este cunoscut sub numele de *cauză formală*. Aristotel exemplifică astfel: „natura lucrului și cauza sunt identice; chestiunea «ce este eclipsa?» și răspunsul ei «întunecarea Lunii prin interpunerea Pământului» sunt identice cu chestiunea «care este cauza eclipsei?» sau «de ce Luna are o eclipsă?» și răspunsul «din cauza lipsei luminii prin interpunerea Pământului»¹⁵. Luna este eclipsată pentru că este lipsită de lumină, fiind ecranată prin interpunerea Pământului, iar lucrurile private de lumină prin interpunere sunt eclipsate. Causa formală face din marmură o statuie ecvestră; forma este cea care i-a dat determinațiile unei statui ecvestre, excluzând toate celelalte posibilități ale cauzei materiale, tot ceea ce ar fi putut ea să devină. Forma a limitat potențialitățile marmurei, a actualizat-o într-o statuie ecvestră.

Al treilea tip de cauză este numit *cauza eficientă* sau „cauza motrice”. Exemplele lui Aristotel ne sugerează că toate *cauzele eficiente* sunt diferite de obiectele asupra cărora acționează (tatăl este diferit de fiu, în timp ce bronzul nu este diferit de statuie) și că toate cauzele preced efectele lor. *Cauza eficientă* este cea care, prin acțiunea ei, face ca forma să pătrundă efectiv în materie, este munca sculptorului care încarnează forma în materie și care actualizează marmura în statuie ecvestră.

Cea de-a patra cauză este numită „în interesul cui”, „pentru ce” și „scopul, fiind cunoscută sub numele de *cauză finală*. Modul obișnuit de a exprima cauzele este folosirea locuțiunii conjuncționale „cu scopul de a”: „El se plimbă cu scopul de a fi sănătos”. *Cauzele finale* nu se exprimă ușor în termeni de „pentru-cine” - „cu scopul de a”; ele par să se potrivească unui număr foarte mic de cauze, adică acțiunilor umane intenționale; ele par că sunt posterioare efectelor; ele pot fi eficace fără nici măcar să existe.

Aristotel recunoaște explicit că orice *cauză finală* urmează efectelor sale și admite implicit cazurile în care o *cauză finală* este eficace, dar inexistentă. El nu crede că toate *cauzele finale* sunt potrivite doar comportării intenționale, căci sfera principală în care se exercită cauzele finale este aceea a naturii (a lumii animale și vegetale). O ilustrare a *cauzei finale* este exprimată concis astfel: „Pentru ce am construit o casă? Pentru a pune la adăpost avutul”¹⁶.

Cauza finală înseamnă că procesul are un scop, un sens. Scopul, pentru Aristotel, este cauza întregului proces, deoarece fără el acesta n-ar fi avut loc. Deci și scopul este o condiție de realizare a statuii ecvestre, întrucât sculptorul și-a propus să realizeze statuia. Scopul acesta este, așadar, cauza hotărâtoare a existenței statuii. *Cauza finală* a lui Aristotel nu privește numai acțiunile oamenilor ci ea se regăsește în structura lumii și a ființei înseși. Într-un fel, cele patru cauze sunt constitutive ființei.

Pentru Aristotel tot ce există are atât materie (fiind în potență), cât și formă (fiind în act). Tot ceea ce implică virtualități, tinde să și le actualizeze. Totul cuprinde în sine mai puțină materie (nedeterminare) și mai multă formă (actualizare).

lată tipurile de cauze așa cum sunt ele formulate în cartea a V-a a *Metafizicii*. Mai întâi „Cuvântul cauză se întrebuințează în sensul de materia immanentă din care ia naștere un lucru, cum e cazul cu arama din care se face statuia sau cu argintul din care se face o cupă și altele de acest fel. Apoi se mai numește cauză, formași modelul, așadar definiția esenței permanente și genurile supraordonate acesteia...” „în al treilea rând se numește cauză primul punct de plecare al schimbării sau imobilității” (tatăl este cauza copilului)... „Cauza mai înseamnă și scop, adică ținta în vederea căreia se face un lucru (sănătatea e cauza plimbării)”¹⁷. *Prima este cauza materială, a doua este cauza formală, a treia cauza eficientă și ultima, cauza finală.*

Abordarea aristotelică a explicației cuprinde mai multe probleme decât cele patru cauze: „Dar se întâmplă uneori că, datorită pluralității de sensuri ale cauzelor, multe sunt cauzele aceluiași lucru, dar nu ca accident, așa cum cauza statuii este și arta statuariei și bronzul; iar aceasta nu sub alt raport, ci întrucât este ca statuie, dar nu amândouă sunt în același fel, ci bronzul ca materie, iar arta statuariei ca punct de unde pleacă mișcarea”¹⁸. Unul și același lucru poate avea mai multe cauze diferite. Aristotel susține că una și aceeași caracteristică a statuii poate avea două explicații diferite, conform celor două feluri de cauzalitate. Astfel, el susține că atunci „...când la un tunet stingerea focului în nori produce o șuierătură și un zgomot totodată, cum spun pitagoricii, tunetul are ca scop să amenințe pe osândiții din Tartar pentru ca să-i înspăimânte”¹⁹. În lucrările de biologie, el caută în special cauzele duble din natură.

Referitor la conceptele *materie* și *formă*, Aristotel spune că *materia este ființa în potență*. Materia sau ființa în potență este ființa în stare de nedeterminare, care nu poate fi numită încă ființa aceasta sau aceea. Exemplificăm cu un bloc de marmură din atelierul unui sculptor. Dacă acest: nu a fost încă atins de dalta sculptorului, acest bloc ar putea să se transforme în plăci pentru pavaj sau într-o statuie reprezentând o față, un animal ori un oștean victorios călare. Așadar, toate aceste figuri sunt virtual în el. Ca bloc de marmură, el este determinat, însă sub aspectul a ceea ce va face din el sculptorul este nedeterminat. Sub acest aspect, el este materie nedeterminată, conține în el tot mai multe *virtualități*, dintre care numai una va deveni actuală, celelalte fiind excluse prin noile determinații. Prin determinarea sa materia este ființă în potență.

Blocul de marmură nu este ființă în act pentru că nu e încă determinat ceea ce urmează să devină, și de aceea el este încă în potență, adică ceea ce poate să devină; el este *c&posibilitate*.

Forma este ceea ce determină materia, ceea ce îi oferă determinația grație căreia va trece de la „ființa în potență”, la „ființa în act”. *Materia este ființa în potență; forma este ființa în act.*

El crede că unele lucruri nu se întâmplă invariabil, ci doar pentru marea majoritate a cazurilor, identificând „accidentalul” cu excepțiile de la ce se întâmplă de obicei. În concepția lui Aristotel există fenomene accidentale în natură, dar ele nu constituie subiect al cunoașterii - adică ele nu pot fi parte a vreunei științe mai evolute. El crede că excepțiile de la regularitatea naturală survin din pricina particularităților ce privesc lucrul respectiv. Așadar, fenomenele accidentale au, sau cel puțin pot avea cauze, dar Aristotel nu admite, sau nu ar trebui să admită în lumea sa, evenimente întâmplătoare sau acauzale. El crede că nu toate evenimentele se supun cunoașterii științifice întrucât nu orice eveniment manifestă tipul de regularitate cerut de știință.

Aristotel a gândit materia ca una din cauzele (principiile) lumii și deci ca principiu al generării, fără de care nu există generare a lucrurilor. El a făcut efortul de a defini astfel materia încât, într-adevăr, materia pare ca ceva *existent în sine* (nu pentru sine), independent deci, și fără de care natura etc. sunt incompatibile.

Aristotel a înțeles că materia nu poate fi și nu trebuie să fie redusă la elemente și, tocmai de aceea el concepea materia nu ca „ceva determinat, nici o cantitate oarecare, nici vreunul din predicatele prin care e determinată Ființa”, ceea ce înseamnă că principala caracteristică a materiei este indeterminația, ea nefiind, în sine, nici cantitate, nici calitate etc., ci *un ceva din care provine lucrul* sau din care devine altceva. Se poate înțelege deci, că materia este suport și cauză a devenirii. Tot ceea ce devine, indiferent de tipul devenirii (natură, artă, întâmplare) are o *materie*²⁰.

Așa, de pildă, arama pentru statuie sau arama aramei, etc.; cărămida pentru casă etc.

Prin formă Aristotel înțelege *quidditatea*, sau esența lucrului, sau chiar „substanța primă” a acestuia. Spre deosebire de materie, care este supusă devenirii, forma nu se naște, nu e supusă devenirii, căci ceea ce devine este doar complexul rezultat din îmbinarea formei cu materia.

Fiind indeterminatul, materia este și privațiune, lipsă. Ea însăși, în sine este tocmai această privațiune. De pildă, *arama este materie indeterminată*, nu este deci un lucru. Pentru ca ea să devină un lucru (arama să devină statuie) îi trebuie *oformă*. *Forma* este în ea doar ca potență, ca posibilitate, în sensul că materia indeterminată poate primi sau lua formă sau altfel spus că ea poate fi *in-formată*.

Așadar, materia se definește și ca ceva care poate deveni pentru că are în sine capacitatea sau proprietatea de a se *in-forma*, iar această capacitate provine din *priva* *fie*.

Forma nu înseamnă, neapărat, forma geometrică, deși la Aristotel este și ea astfel, să zicem, structură a unui lucru luat ca dispoziție geometrică. Numai că forma astfel concepută este mai mult decât structura considerată ca dispunere de elemente, iar aceasta întrucât forma este identificată cu *esența*.

Cum esența nu se modifică (de pildă, faptul că omul este o ființă rațională nu se modifică în funcție de timp, evenimente, loc geografic etc), rezultă, pentru Aristotel, că esența este în sine, rămâne neschimbată, se află în afara materiei și în separație cu aceasta, în sensul în care lucrul este complexul materie-formă.

Dar tocmai acest complex este important, pentru că el este sinteză sau unitate a principiilor fundamentale, pentru că el este dovada reală a posibilității și necesității intrării formei în materie și a materiei în formă, deci a comunicării lor ca instituire a actului. Potența care însoțea materia trece în actul, dinamismul formei, ia structură, forma și materia, activul și pasivul intră în conjuncție, acesta fiind lucrul însuși, rezultatul. Trecerea de la potență la act este corelată și cauzei eficiente. Aici este potrivit să mai adăugăm că Aristotel a gândit ca sunt două feluri de materie: materia inteligibilă și materia sensibilă. Sunt și „lucruri” fără materie (noțiunea de pildă etc).

Prin materie el a înțeles și *substratul*, deci ceea ce receptează, primește formă, dar și cea ce persista în cursul devenirii și revine la sine în cazul *coruperii lucrului* (statuia distrusă poate fi doar aramă). Materia este indestructibilă (ingenerabilă) în sine, ea fiind destructibilă doar prin accident.

Materia este un „subiect dorit” tot așa cum „o femeie dorește bărbatul, iar urâtul dorește frumosul, numai că femeia nu este urâtă în sine, ci în mod accidental, așa cum urâtul nu este urât în sine ci în mod accidental”²¹.

Materia se distruge și nu se distruge în sine, în sensul că ceea ce se distruge este privația, dar materia rămâne eternă *că potențialitate*, ea există înainte de a fi generată. Tocmai de aceea materia este primul substrat al oricărui lucru. Actul este lucrul ca unitate a materiei și formei. În lucru materia și forma sunt laolaltă. Prin aceasta Aristotel a soluționat, deosebit de Platon, problema relațiilor dintre general-particular, inteligibil-sensibil, posibil-real, corp-suflet etc.

Pentru Aristotel, esența e în toate, ea este în particular, aparține particularului și individualului. Tot astfel deci, forma și substanța, de vreme ce stau sub același semn.

Pentru știință, inclusiv pentru știința superioară, cunoașterea universalului, a supremului, etc. nu este posibilă fără cea a particularului și a singularului. În plan ontologic, universalul este în și prin particular - această idee fiind una din marile descoperiri ale lui Aristotel - ceea ce înseamnă că substanța este în substanțe etc.

Această viziune a lui Aristotel despre relația dintre general (universal) și particular, individual, explică de ce anume el a deosebit între accepții (sensuri) variate ale substanței. Din punctul său de vedere, noțiunea de substanță se întrebuițează în patru sensuri principale: esență noțională, universal, gen și, în al patrulea rând subiect sau substrat²².

Același Aristotel nota, în aceeași lucrare, că sunt „trei feluri de substanțe”. Una este subiect al senzației și se împarte în substanță veșnică și substanța pieritoare... Cealaltă substanță este nemișcată²³.

Când Aristotel concepe patru feluri de substanțe, este evident că el are în vedere, mai ales, planul *logic*, iar, atunci când se referă la trei sensuri ale ei, prevalează *ontologicul*. În sens ontologic, prin substanță, Aristotel înțelege *subiectul* sau *substratul* deci „acel ceva despre care se afirmă celelalte predicate și care nu e afirmat despre vreun alt lucru”. În *Categorii*, referindu-se la substanțe, el scria că ea „este ceea ce nu este enunțat despre un subiect, nici nu este într-un subiect”, de exemplu un anumit om sau un anumit cal²⁴.

Substanța (oisia) este categoria fundamentală, celelalte două depinzând de ea. **Cum** rezultă din definiție, substanța este totdeauna *subiect* și ea nu poate fi niciodată *ca*, **ceea** ce înseamnă că substanța este *independentă*, pe când toate celelalte categorii care exprimă, și ele, feluri ale existenței sunt *dependente*.

Substanța este, mai ales, subiectul prim, „materia” lucrul care este; ea este „cea dintâi din toate” și aceasta „din punct de vedere logic, din punct de vedere al cunoașterii și în timp” ea mai este de sine stătătoare²⁵.

Focul, Apa, Pământul, Viețuitoarele, Luna, Stelele, Soarele sunt substanțe, omul este substanță, acest om este substanță, forma este substanță etc.

Exemplele sporesc dificultățile de înțelegere a termenului, aceasta cu atât mai mult cu cât pare că sunt puse pe același plan individuale, generale etc.

Într-adevăr, pentru Aristotel, și *individualul* (acest om) și *generalul* (om) sunt substanțe. Dar, tot pentru el, *substanța substanței*, în mod ontologic, ca substanță primă, este substanța individuală sau individualul, iar aceasta pentru că este prima în ordinea existenței (există acest om și apoi omul). Determinând individualul ca substanță primă, Aristotel argumentează că prim este ceea ce este unit, ceea ce este, în același timp, materie și formă și nu doar materie sau doar formă.

Spre deosebire de Platon, pentru care doar *generalul* (universalul) avea existență ca atare, Aristotel face dreptate și *individualului*. Este adevărat, pentru el există și *substanțe secundă* (genuri, specii), *Amprima substanță*, deci ontologic, este individualul. *Individualul* este deci independent pentru Aristotel, pe când *generalul* (substanța secundă) este dependent. Într-adevăr, nu *acest om* depinde de *om* (general), *dom* (generalul) depinde de *acest om* (individualul).

„Aristotel este mult mai greu de înțeles decât Platon. Acesta are mituri, **putem** sări peste ceea ce este dialectic în el și, totuși, putem spune că l-am citit pe Platon; Aristotel se angajează însă în domeniul speculativului. Aristotel pare a fi filosofat întotdeauna numai despre ceea ce e

singular, particular, și nu spune ce este absolutul, universalul, ce este Dumnezeu; el înaintea totdeauna de la singular la singular. El ia în considerare întreaga masă a lumii reprezentării și o parcurge: suflet, mișcare, senzație, memorie, gândire - sarcina lui zilnică este ceea ce este... el pare a fi cunoscut numai ceea ce e adevărat în particular, numai particularul, numai un șir de adevăruri particulare; universalul, Aristotel nu-l scoate în evidență...el pare a nu se fi înălțat la idee, la universal... el nu reduce individualul la universal"²⁶.

Generalul este prin individual și nu individualul prin general. Dând dreptate individualului, Aristotel nu a degradat generalul, dar nici nu l-a ipostaziat cu realitatea absolută. Ontologia sa ridică într-atât individualul la rangul de substanță și deci de obiect al metafizicii, încât este nevoit să transforme substanța în *Formă pură* și s-o identifice cu Dumnezeu:

Prin analitica substanței, Aristotel întregeste propria-i concepție despre obiectul metafizicii, cauze și principii, și, totodată, demonstrează că existența care este, inclusiv existența sensibilă, are dreptul de a aspira la existență metafizică. Se pare că, procedând astfel, în ciuda multor dificultăți și contradicții, Aristotel a justificat varietatea formelor de existență, necesitatea lor, precum și faptul că ele pot și trebuie să constituie obiect al gândirii și al filosofiei.

NOTE

1. Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, V, 21.
2. Hegel, *Op. cit.*, p. 562.
3. *Ibidem*, p. 563.
4. Fr. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, F. Alean, Paris, 1931.
5. Hegel, *Op. crt.*, p. 573.
6. *Metafizica*, IV, 3, 1003a21 - 21.
7. VI, E, 1, 1026, a31 - 1.
8. *Topica*, VI, 6, 145 a.
9. *Metafizica*, (A) 981b, 983 a, XI (k), 3, 1061 b.
10. III (B), 995 a.
11. *Metafizica*, IV, 1, 1003 a.
12. *Metafizica*, II, 994 a.
13. *Analitica secundă*, I, 8, 75 b 22-24.
14. *Fizica*, II, 3, 194 b 23-195 a 3.
15. *Analitica secundă*, II, 2, 90 a 7.
16. *Analitica secundă*, II, 11, 94 b 9.
17. *Metafizica*, 1996, p. 166-167.
18. *Fizica*, II, 3, 195 a 4-8.
19. *Analitica secundă*, II, 11, 94 b 32-34.
20. *Mc/em*, VII (2), 7, 1032 a.
21. *Fizica*, 1, 9, 192 a.
22. *Metafizica*, VII (Z), 3, 1028 b.
23. *Ibidem*, XII (D), 1, 1069 a.
24. *Categorii*, V, 2 a.
25. *Metafizica*, VII (Z), 1, 1028 a.
26. Hegel, *Op. cit.*, p. 577-578.

PARTEA A TREIA

STATUL ȘI DREPTUL ÎN CONCEPȚII DE REFERINȚĂ

De la reflecții inițiale la teorie

Originea ideilor filosofico-juridice trebuie căutată în antichitatea clasică greco-romană. Idei de filosofie a dreptului s-au regăsit, însă, în toate concepțiile filosofice despre societate mai bine reprezentate.

Ideile filosofico-juridice străvechi, uneori tratate *In corpus-mi* distincte, alteori implicite, au fost formulate după studii empirice, fie de către cercetătorii istoriei universale a dreptului, fie de către istorici, filosofi și, mai târziu, de către teoreticienii dreptului comparat și criminologi.

Ideile filosofiei dreptului sunt, la început, rezultatul unor preocupări spontane, preocupări ce au vizat clarificarea unei problematice circumscrise fie genezei dreptului, fie raportului realitate socială-drept, fie tipologiei juridice a dreptului.

Este drept că precursorii, la care ne vom referi în continuare, fac parte din categoria celor care, prin obiectul preocupărilor, prin metoda de cercetare și prin finalitatea cercetărilor lor, s-au apropiat de pretențiile actualmente recunoscute ale unei filosofii a dreptului.

În studiile sale, Aristotel a elaborat cugetări profunde privind poziția omului în perpetua-i căutare a fericirii și a umanității între dezordinea universală și lege. Lucrările sale *Etica Nicomahică* și *Politica* formează împreună o veritabilă operă de sinteză în domeniul gândirii sociale ceea ce îndreptățește aprecierea că filosofia juridică își găsește rădăcinile în antichitatea greacă.

Dacă Heraclit din Efes aplica pe terenul dreptului teoria contrariilor, ideea centrală a dialecticii, afirmând că in Justiția pune în evidență Justiția, iar aceasta din urmă este o luptă universală generată de existența discordiei și necesității, Platon dezvoltă în dialogul *Criton* ideea utopică a legalității apoteotice.

Întemeietorul Academiei/ reia la fel ca în celelalte dialoguri filosofice (*Statul*, *Parmenide*, *Banchetul*, *Sofistul*, *Legile*) tema reamintirii (*anamnesis*). Ca atare, legalitatea există, este immanentă, nu doar transcendentă (deși, în viziunea sa a fost „o invenție și un dar al zeilor”) iar oamenii trebuie doar să și-o reamintească, să o redescopere; statul are acest rol apoteotic (prescris de divinitate) pentru că el este creat de ideea de „Bine”. Omul și dreptatea sunt tot idei imuabile, esențe suprasensibile ce fac parte, alături de celelalte, din lumea atemporală și spațială dominată de ideea de „Bine” asimilată unui principiu suprem, de esență divină. Să ne

amintim că epoca predispunea la aceste exaltări filo-etatice. Era epoca lui Pericle, dirigentul democrației ateniene.

Cu siguranță că și afirmația lui Heraclit din Efes potrivit căreia „*pentru lege, poporul trebuie să lupte ca și pentru zidul cetății*” a rezonat în conștiința lui Aristotel așa cum rezonasera cei 20 de ani petrecuți în preajma lui Platon, maestrul care l-a fascinat. El, însă, n-a adoptat ideile socio-juridice ale maestrului, manifestând deschise reticențe față de modelul spartan de organizare politică a cetății în care libertății de gândire și de exprimare a oamenilor îi este, nefiresc, contrapusă disciplina socială. Aristotel și-a exprimat dezacordul în privința exercitării de către stat a unui control rigid asupra vieții private a persoanelor, fie că ar fi vorba de raporturi de căsătorie (pe care el le aprecia ca fundamentale pentru o cetate) sau educaționale, ori preferând adevărul actului de justiție.

Influențarea lui Aristotel de operele celor doi mari predecesori ai săi, alături de operele vechilor sofști nu a dus la depersonalizarea concepției sale despre raportul societate-drept, așa cum s-a întâmplat în perioada renașterii italiene. (Este cazul lui *Giovanni Pico della Mirandola*, 1463-1494, neoplatonician florentin care pune în discuție panteismul platonician).

Aristotel, autorul faimosului concept al omului ca animal politic (*zoon-politikon*) problematizează omul în postura sa de animal juridic. Aristotel este un realist, dar unul care a fetișizat într-atât logica, încât n-a putut să mai fie sensibil, precum Pitagora, Socrate și Platon, și să înțeleagă faptul că fenomenele socio-juridice nu reprezintă doar consecințe ale purei raționalități și, înlăturând din analize factorii pasionali, a gândit, pe acest plan, deseori eronat.

Descrierea comportamentului uman și social pe baza a două comportamente juridice sunt puse pe seama a două principii unificatoare *Filia* (solidaritatea socială sau sociabilitatea) și *Nomos* (ordinea socială eficientă), constituie o concepție mai apropiată de realitate.

Pentru Aristotel, *Nomos* nu constă în totalitatea normelor legale elaborate și aplicate de stat, ci în ansamblul regulilor juridice sau al acelorora cu caracter juridic, ce fac funcțional un grup social într-un anumit mediu social, sau *Coinonia*. În mod cert, ordinea juridică, vie și spontană, infuzată puternic de normele dreptului natural, s-a bazat și pe morală, moravuri, obiceiuri, cutume de tot felul. Acest *Nomos* este, în viziune aristotelică, cât se poate de concret și de dinamic.

Statul, văzut ca o formă supremă și perfectă de organizare a legăturilor dintre oameni și a stabilității grupurilor particulare, este cel care fixează exigențele juridice în formule abstracte și statistice (legile). Statul face parte din *Coinonia*.

Ordinea juridică, dependentă de tipologia grupurilor particulare, ar cuprinde: dreptul familiei conjugale, dreptul orașelor-cetăți (formate din asociații familiale), dreptul statelor și al asociațiilor fraterne, dreptul statului diferit în funcție de forma de guvernământ.

Toate aceste tipuri de construcții juridico-statale, pe care Aristotel le tratează în urma comparării constituțiilor atât din lumea elenă cât și din cea barbară, comportă numeroase forme intermediare din cauza mecanismelor juridice prin care erau puse să funcționeze și pe care Aristotel le-a cercetat amănunțit renunțând la himerele platoniciene prin care Statul se constituie și se exprimă doar ca un spațiu al identității absolute.

În opera sa, *Politica*, el, dimpotrivă, pornește de la convingerea că o constituție ideală, aceeași pentru toți oamenii nu există.

Aristotel propune cunoscuta sa teorie a Justiției comutative și distributive" în cadrul unei „timocrații" (o sinteză între aristocrație și democrație), cu alte cuvinte, aplicația concepției despre drept, creație care ar cuprinde norme de drept penal (bazat pe *Filia* față de moravuri), de drept contractual (bazat pe *Filia* față de reglementarea sociabilității între egali) și de drept distributiv (administrativ, bazat pe *Filia* față de reglementări între inegali, cu privire la bunuri și onoruri).

În acest mod, Aristotel a lăsat o bogată zestre pentru exploratorii problemelor statului și dreptului ale secolelor ce i-au urmat.

Cicero (106-43 î. Hr.) continuă tradiția gândirii platoniciene pe arealul roman al ultimului secol al republicii, dar se arată neîncrezător în capacitatea barbarilor de a abandona legiurile precare, odioase și ridicole.

Om politic, orator, filosof și scriitor, *Marcus Tullius, Mărci filius, Cornelia tribu. Cicero*, ideologul civismului roman, a dezvoltat în pledoariile sale celebre, în discursurile sale politice și în operele filosofice (*Despre natura zeilor, Despre republică, Despre prietenie, Despre îndatoriri*), o puternică reprezentare morală, etică, cetățenească, laică asupra statului și dreptului roman.

Aceeași etapă a gândirii romane, desigur dezavuată de forța, de bogăția și originalitatea creației spirituale grecești, a fost marcată și de filosoful și poetul *Titus Lucretius Carus* (c. 99 - 55 î. Hr.), autorul nemuritorului poem *De rerum natura*.

Prin *Lucretius Carus* putem înțelege mai bine condiția socio-juridică a individului în cultura juridică romană din epoca clasică și un anume cosmopolitism stoic prin care era refuzată idealizanta aroganță ce se cuibărise în spiritele romane înfierbântate de numeroasele lor succese pe plan militar și politic.

În viziune filosofică și juridică, acesta surprinde legătura directă dintre starea materială a oamenilor și comportamentul lor moral-juridic, susținând totodată principiul dezvoltării progresive a societății, ca principiu ce guvernează motorul omenirii care este nevoia socială.

Următoarea etapă a afirmării ideilor filosofico-juridice se plasează la o distanță foarte mare de timp. Abia spiritul renescentist revigorează și potențează tradițiile gândirii antice.

Capitolul 17. Niccolo Machiavelli (1469-1527)

1. Rațiunea de stat

Așa cum, pe bună dreptate, observa Bertrand Russell: „Renașterea deși n-a produs nici un important filosof teoretician, a dat naștere unui om de supremă valoare în filosofia politică: Niccolo Machiavelli”.¹ El a fundamentat puterea politică nu pe adevărata știință, ci pe forță, o forță care nu este brutalitatea sau simpla desfășurare a puterii. Spre deosebire de Aristotel, Machiavelli s-a interesat mai puțin de principiile societății civile, cât de tehnicile de luare și conservare a puterii, fără să excludă și alte aspecte ale politicii. În comparație cu Augustin, el nu-și face griji în privința împărțirii între cetatea lui Dumnezeu și cetatea terestră, dar se preocupă de rolul Bisericii și al papalității ca putere terestră în Italia. El nu inventează un nou concept politic disociind Biserica de Stat; este suficient ca principele „să pară de religie bună”.

Italia secolului al XVI-lea era alcătuită din cunoscutele principate, ducate și regate feudale, iar această eterogenitate structural-politică crea o serie de animozități. Acestor dificultăți de ordin intern li s-au adăugat și cele pricinuite de spanioli, germani și francezi. La acestea se adaugă prezența Vaticanului în Italia, ca puternic centru al catolicismului internațional.

În acest context, Machiavelli militează pentru unitatea Italiei, **pentru promovarea** intereselor burgheziei italiene aflate în ascensiune.

În opera sa teoretică un loc central îl ocupă teza cu privire la centralizarea statului. După el Italia trebuie să devină nu numai un stat centralizat ci și un stat unic. Statului conceput de el îi trebuie asigurate o anumită ordine și legalitate și acestea nu pot fi asigurate decât de burghezie în cadrul statului național. Asemenea cerințe politice, juridice și etice trebuie să fie asigurate în stat, iar statul e nevoie să fie caracterizat printr-o ordine rigidă.

În cele douăzeci și șase de capitole ale lucrării *Principele*, Machiavelli urmărește o prezentare completă a problemelor politice din vremea lui, atât pe plan italian cât și european.

Principele a luat forma unui gen relativ banal ce conține sfaturi adresate suveranului; este un fel de manual de mică întindere care se vrea eficace, în care Machiavelli studiază „arta statului”. El vorbește ca un consilier al principelui, mai puțin grijuliu cu adevărul, cât cu utilitatea și care se interesează mai mult de ceea ce este decât de ceea ce trebuie să fie. El trebuie să se conformeze adevărului efectiv al faptelor mai mult decât reprezentărilor. Nu este vorba despre o lucrare adresată în general suveranilor ci numai celor ce se află într-o situație particulară. Machiavelli nu scrie pentru monarhii ereditari, ci pentru monarhii care acced la putere într-un stat, care trebuie să învețe să o păstreze și care-și pun problema stabilității și legitimității lor (cum am spune astăzi). Problema centrală este cum să-și conserve puterea atunci când au pus mâna pe un Stat obișnuit să trăiască după legile unei republici. Noul principe poate să distrugă cetățile de acest tip; poate să vină să locuiască aici sau poate să le lase să trăiască după legile lor instalând o oligarhie.

Problema dificilă a conservării puterii este rezolvată prin utilizarea oricăror mijloace eficace (viclenia, minciuna, asasinatul) care au dat machiavelismului proasta sa reputație. *Dai Principele* se încheie cu un apel la unitatea Italiei, care poate să pară ca expozeul unui scop justificator; dar noblețea întreprinderii de a unifica Italia nu constituie o justificare pentru toate manevrele principelui. Machiavelli socotește misiunea de eliberare a italienilor cu nimic mai prejos decât cea a lui Moise care a condus evreei în afara Egiptului pentru a-i elibera de sclavie. Or, pentru această misiune atât de concretă care impune lupta contra francezilor, elvețienilor, spaniolilor și Bisericii, Machiavelli nu pare să se sperie de obstacolele pe care le are de învins, el evaluând raporturile de forță precum și alte considerente.

Principele nu-l vom citi ca pe un fel de tratat de abilitate politică, însă îl vom putea citi ca desfășurare a unei teorii politice. Aici politica nu este în mod esențial arta de a conduce o cetate, o comunitate politică ce corespunde scopurilor naturale ale omului, ci ea este mai întâi o artă de a învăța să se mențină la putere într-o situație care nu este încheiată, și care este în permanență susceptibilă de subversiune.

Arta Statului, pe care și-o propune s-o stabilească, se bazează pe un anumit număr de termeni, de categorii. Dacă principele este un guvernant, atunci este vorba de un șef de tip monarhic care poate să conducă diverse tipuri de entități: principat, regat, monarhie, imperiu; această eterogenitate reflectă complexitatea structurii politice europene a Renașterii. În anumite cazuri, Machiavelli utilizează termenul „principe” pentru un șef militar ca Hanibal, ceea ce subliniază că principele pe care vrea să-l consilieze împrumută mult de la generalul cuceritor. Printre principii trebuie să distingem principii ereditari de principii neereditari, pentru care problema este de a ști cum să păstreze și cum să-și conserve puterea. Trebuie de asemenea distinse diferite tipuri de prinț după modul de organizare a puterii lor: ordine civilă sau monarhie absolută.

Machiavelli constată de multe ori defectele și slăbiciunile oamenilor și consideră că un conducător de stat trebuie, la rândul lui, să le cunoască și să țină seama de ele. Dacă într-un pasaj *în Discursuri*, Machiavelli arată că „natura oamenilor este ambițioasă și bănuitoare”, în capitolul XVII din *Principe* este și mai categoric, spunând că oamenii sunt ingrați, schimbători, prefăcuți, ascunși, fricoși și lacomi de câștig. Spirit lucid, atent la fapte, Machiavelli consideră că omul politic nu trebuie să se lase înșelat de aparențe și trebuie să-și guverneze statul numai pe baza constatării directe a lucrurilor. Întrucât pentru Machiavelli omul este în esența lui rău, referindu-se la natura, locul și rolul omului în lume el observă o parte schimbătoare și una durabilă în privința răutății. Fondatorii statului, legislatorii, „trebuie să presupună dinainte că oamenii sunt răi și gata să-și manifeste răutatea ori de câte ori vor avea ocazia”, pentru că „oamenii nu fac binele decât în mod forțat; dar, de îndată ce au alegerea și libertatea de a comite răul fără a fi pedepsiți, vor ajunge totdeauna să producă peste tot confuzia și dezordinea”.²

Deci, *în Discursuri*, Machiavelli arată că cel ce organizează o republică și alcătuiește legile trebuie să-i presupună pe toți oamenii răi și să nu uite că ei își vor arăta răutatea sufletului lor ori de câte ori vor avea prilejul de a o face, că oamenii nu fac niciodată bine decât dacă sunt constrânși, adică de nevoie.

Statul și dreptul îi apar ca instrumente cu ajutorul cărora se realizează această subordonare a interesului minor față de cel major. Dar pentru a se realiza acest lucru trebuie ca principele și cei subordonați lui în conducerea statului să aibă la îndemână legi care să-i permită din punct de vedere juridic să înfăptuiască politica de stat, politică ce trebuie să slujească interesele patriei,

ale destinului său. Căci, așa cum scrie el în *Discursuri*, atunci când se hotărăște destinul patriei, nu trebuie să fie luat în considerație sentimentalismul, dimpotrivă, lăsându-se totul la o parte, să fie urmată acea cale care salvgardează ființa patriei și-i menține libertatea.

Principele care vrea cu tot dinadinsul să-și păstreze domnia va trebui să învețe să nu fie întotdeauna bun, ci să întrebuițeze binele și răul după nevoie. Principele trebuie să fie ferm, să nu dea înapoi de la nimic atunci când este vorba de realizarea imperativelor statului. Nici un fel de șovăială chiar dacă uneori dezideratul vizat lezează interesele individuale.

Dar Machiavelli consideră că principele nu trebuie să facă abstracție de opinia poporului. Statul trebuie creat prin acordul cetățenilor, principele la rândul său trebuie să fie el însuși, prin actele cugetării și puterii sale, un exemplu pentru ceilalți. Poporul este aliatul natural al monarhului contra celor mari și puternici. Alianța principelui cu poporul este relativ ușoară, căci poporul nu întreabă atunci când nu a fost oprimat (și în plus el este mai onest decât cei mari, căci și aceștia vor să-l oprime). Aliindu-se cu poporul, principele nu mai are de ce să se teamă de cei care merg împotriva lui; deci susținerea poporului este mai ușoară decât a celor mari. În plus, alianța principelui cu poporul îl pune la adăpost de ostilitatea unui grup foarte numeros. Cu un popor ostil, principele nu poate fi niciodată liniștit, căci dușmanii săi sunt în număr prea mare. Dar acest loc strategic nu conferă poporului statutul de element activ în Stat, ci, din contră, el îi apare ca un element pasiv care are nevoie de un șef sau de un stăpân. Astfel, diferenții termeni (principe, popor, cei mari) intră în combinație după o poziție fundamentală: prieteni și dușmani; poporul trebuie să fie considerat ca un prieten sau ca un dușman; a se alia cu poporul este o alegere strategică atunci când el nu este monarh ereditar, aflându-se în cetate ca un cuceritor. Pe baza acestui criteriu: prieten/dușman se apreciază, de exemplu, recurgerea la soldații mercenari. Folosirea acestui tip de soldați apare adesea ca periculoasă pentru principe, ceea ce trebuie să-l facă să prefere susținerea poporului și să-l incite să nu se folosească de armele altuia.

Iată modul în care autorul înțelege să trateze despre căile și purtările unui principe cu supuși și amicii săi: „Intenția mea fiind însă aceea de a scrie lucruri folositoare pentru cei care le înțeleg, mi s-a părut că este mai potrivit să urmăresc *adevărul concret al faptelor (s.n.)* decât simpla închipuire. Căci sunt mulți aceia care și-au imaginat republici și principate pe care nimeni nu le-a văzut vreodată și nimeni nu le-a cunoscut ca existând în realitate. Într-adevăr, deosebirea este atât de mare între felul în care oamenii trăiesc și felul în care ei ar trebui să trăiască, încât acela care lasă de o parte ceea ce este pentru ce ar trebuie să fie, mai curând află cum ajung oamenii la pieire decât cum pot să izbutească”.³

El folosește termenul „adevărul concret al faptelor” urmărind ca faptele să fie analizate, trăite sau observate pentru ca pe această bază să poată face recomandările cuvenite principelui.

Cel mai înalt obiectiv moral al Principelui este menținerea, consolidarea și salvarea statului, căci deasupra statului nu există nimic, iar legea supremă este, întocmai ca la romani, salvarea lui.

Chiar dacă Machiavelli nu folosește sintagma *rațiunea de stat*, idealul moral cel mai înalt, morala superioară este tocmai existența Statului, binele și siguranța lui. Sintagma „Rațiune de Stat” era deja în circulație în epocă; ea constituie cheia machiavelismului, căci Machiavelli i-a precizat sensul. De aceea el recomandă Principelui, ca șef unic, să fie, de preferință, crud decât milos, temut decât iubit. Machiavelli crede că nu este necesar ca Principele să întrunească toate calitățile **pe care** oamenii le apreciază și vor să le vadă la **un Principe, dar e necesar să pară**

că le are. „Dimpotrivă, voi îndrăzni să spun că dacă le are și le folosește întotdeauna, ele îi sunt dăunătoare, dar dacă pare numai că le are, ele îi sunt folositoare”. Pentru apărarea statului un principe „nu poate să respecte toate acele virtuți pentru care oamenii în general sunt socotiți buni, deoarece adeseori..., el este nevoit să acționeze împotriva cuvântului dat, împotriva milei, a omeniei, a religiei. De aceea, trebuie ca spiritul lui să fie oricând gata să se îndrepte după cum îi poruncesc vânturile sorții și schimbările ei, și după cum am spus mai sus, să nu se îndepărteze de ceea ce este bine, dacă poate, iar la nevoie să știe să facă răul”.⁴

Statul autentic este acela în care *legea este egală pentru toți*, Machiavelli introducând prin aceasta noțiunea de egalitate, una din condițiile necesare ale unui stat liber, drept și puternic.

Gânditorul critică aspru starea vremurilor, corupția și își exprimă nemulțumirea față de gravitatea momentelor pe care le trăia, dorindu-și ca Italia să devină un stat puternic, al libertății și umanității. El scrie că „oamenii nu știu nici să fie cu totul buni, nici cu totul răi”, ei au năzuințe, temeri, sunt șovăielnici, dar și încrezători, există o egalitate a dorințelor, dar nu și a putinței de a realiza. Modul de organizare a societății poate soluționa aceste dificultăți, însă pentru aceasta e nevoie să urmărim exemplul celor vechi (admirația pentru clasicii antichității era specifică Renașterii). El își declară nemulțumirea față de starea studiului istoriei antice făcând apel la pildele anticilor, căci „pentru a fonda o republică, pentru a menține statele, pentru a guverna un regat, a organiza o armată nu s-a găsit nici un principe, nici o republică, nici un căpitan de arme, nici un cetățean care să fi recurs la exemplele antichității”.⁵

Machiavelli este omul unei cauze mari pentru că această cauză este unitatea Italiei.

Pe când la Aristotel, sociabilitatea este o trăsătură a omului, el fiind socotit *unzoonpolitikon* (animal politic) întrucât are noțiunea binelui și răului, la gânditorul florentin asemenea noțiuni apar după constituirea oamenilor în societate. „O dată cu reuniunea lor în societate, oamenii au început să cunoască ceea ce este bun și cinstit și să-l distingă de ceea ce este vicios și rău”.⁶

Găsim la Machiavelli ideea despre cauzele și modul de grupare a oamenilor în societate, el anticipând într-un anumit fel, prin teza despre răutatea originară a oamenilor, ideea contractului social, conceput diferit de Th. Hobbes, de J. Locke, B. Spinoza și de J.-J. Rousseau.

Formele de guvernământ au luat naștere datorită hazardului, scrie Machiavelli, iar cauza reuniunii oamenilor în cadrul unor anumite raporturi o constituie nevoia. „Primii locuitori au fost puțin numeroși și au trăit un timp izolați, ca și fiarele. Genul omenesc mărindu-se, s-a simțit nevoia de a se fi reunit, de a se apăra”.⁷

B. Russell afirmă că în *Discursuri* există capitole întregi care par aproape că ar fi scrise de Montesquieu. La început, oamenii au încredințat conducerea grupului social constituit celui mai tare și mai curajos dintre ei. Acestor calități li se vor adăuga mai târziu cele ale înțelepciunii și spiritului de dreptate. În timp, conducerea societății va deveni ereditară, dar succesorii lipsiți de aceleași calități, stârnesc nemulțumiri și ură, ceea ce îi va conduce la instaurarea tiraniei, împotriva ei se organizează acțiuni de către grupuri de oameni care se ridică deasupra celorlalți prin bogăție, curaj și suflet mare, și susținuți de mulțime vor reuși să înlăture tirania și să instaureze domnia celor mai buni, aristocrația. În timp și aceasta va degenera în oligarhie, datorită aceluiași cauze, a transmiterii puterii prin moștenire. Poporul reușește să înlăture această guvernare, instaurând democrația, care din cauza individualismului exagerat dă naștere anarhiei. Sperând că vor putea scăpa de acest rău social, oamenii încredințează din nou puterea unuia singur, revenindu-se în acest fel la faza inițială. Acesta reprezintă „cercul” pe care-l parcurg

toate statele chiar dacă ele au revenit rar la aceleași forme de guvernământ, idee ce apare încă la Aristotel. La Machiavelli găsim un joc între soartă (fortuna) și voința omenească, el considerând că „soarta este stăpână pe o jumătate din acțiunile noastre, dar că tot ea ne îngăduie să cârmuim noi singuri cealaltă jumătate sau aproape”⁸. Oamenii „pot secunda soarta și nu i se pot opune, pot să-i țeasă urzeala, să-i urmeze firele și nu să i le distrugă”⁹. Soarta își manifestă toată forța acolo unde lipsesc „înțelepciunea și curajul”. „Consider de asemenea - scrie Machiavelli - că este mai bine să fii violent decât precaut, deoarece soarta este ca și o femeie: dacă vrei s-o stăpânești, trebuie s-o bați și să i te împotrivesți. De altfel, se și vede că ea se lasă învinsă mai mult de aceia care procedează astfel, decât de aceia care sunt chibzuiți în faptele lor. Și tot pentru că este femeie, ea este întotdeauna prietenă a celor tineri, deoarece aceștia sunt mai puțin precauți, mai violenți și i se impun cu mai multă îndrăzneală”¹⁰.

Pentru Machiavelli pot fi „virtuoși” toți aceia care reușesc să iasă învingători în lupta cu soarta. Criteriul binelui este pentru el ceea ce servește în scopurilor egoiste ci bunăstării comune, „în viziunea stabilirii acestui scop, Machiavelli apreciază rolul personalităților: „să nu uităm că nu există nimic mai greu de întreprins, mai îndoielnic ca reușită și nici mai primejdios de înfăptuit decât a te face promotorul unor orânduiri noi”¹¹. Decisiv este ca dificultățile, primejdiile, obstacolele care apar în fața oamenilor să fie înfrânte „prin însușirile și priceperea lor” sacrificând propriul interes.

Nu este suficient ca monarhul să-și găsească prieteni; el trebuie să ia în seamă și „fortuna”, acea forță neumană care intervine în afacerile umane. Fortuna este șansa bună sau rea, care ne afectează, dar totodată cu o posibilitate de control, chiar dacă nu este decât parțial. Iată de ce principele, trebuie să se adapteze vânturilor fortunei și să-i sesizeze oportunitatea necesară în reușită dar care s-ar risipi fără *virtute*.

Virtutea este sufletul artei principelui ca proprietate pozitivă, activă și dinamică. Machiavelli nu opune decât arareori *virtutea* viciului, căci problematica ei nu este cea a moralei ci aceea care ține de reușita principelui. Virtutea poate fi comparată cu un arc; așadar tensiune și energie. Virtutea este deci în contradicție *cu fortuna*, sau mai exact, virtutea trebuie să se exercite în și *phnfortuna*.

Studiind principii de excepție precum Moise, Cyrus, Romulus, Tezeu, Machiavelli ne spune că fortuna le-a oferit ocazia și că aceasta le-a dat o modalitate sau a introdus „forma” care le-a apărut ca bună. Astfel, Moise a găsit în Egipt poporul lui Israel sclav și oprimat de egipteni, deci dispuși cu toți să-l urmeze. Întâlnirea dintre Moise și poporul evreu ține, deci, de fortuna, care a dat suveranului posibilitatea să-și exercite virtutea sa, adică el a „informat” un „material”. Stabilitatea puterii principelui va fi de altfel mai puternică fiindcă el va avea redusă incertitudinea politică, instituțională și militară. Orice fel de situație este posibilă: puterea ar putea fi dobândită prin *virtute* fără să fie nevoie de fortuna, sau o situație radical diferită: ea poate fi obținută datorită ajutorului militar al altuia dar și prin fortuna. Dacă cel de-al doilea caz este în mod evident fragil, Machiavelli arată din ce cauză Căzar Borgia n-a putut să se mențină la putere: el sosise prin „fortuna” cea bună a tatălui său, papa Alexandru VI, doritor să asigure „grandoarea” fiului său. Înainte ca puterea lui Căzar Borgia să fie suficient consolidată, tatăl său a murit și totul s-a inversat. Dacă *virtutea* nu este totdeauna suficientă ca să contracareze loviturile fortunei reale, este cert că cel care se bazează cu indolență pe fortuna eșuează.

Virtutea nu este deci numai o virtute în sensul etic al termenului și pentru a-l înțelege bine, se poate sublinia că una din metodele de a se menține la putere este să distrugă forțele dușmanului și să-l facă să piardă puterea.

Dacă virtutea este acea facultate activă, puternică, dinamică, se înțelege că principiile nu trebuie să aibă ca obiectiv nici o altă gândire decât arta războiului; aceasta este singura artă care convine celui care comandă iar „virtutea” acestei arte se arată acelor care, neglijând-o, pierd puterea.

Deci, Machiavelli abordează subiecte privitoare la mersul societății umane, raportul dintre soarta și acțiunea umană, valoarea *virtuții* omenеști și abilității omului de a determina mersul evenimentelor numai pe baza faptelor căci „historia est magistra vitae”.

Privitor la organizarea statului, Machiavelli urmărește nu atât forma statului (monarhie sau republică), cât conținutul lui. Este vorba de crearea statului unitar, întrucât „o țară nu poate fi cu adevărat unită și nu poate prospera decât atunci când ascultă de o singură specie de guvernământ, fie monarhie, fie republică”¹².

Important este, însă, că atât guvernările monarhice, cât și cele populare au nevoie de legi puternice pentru că Machiavelli își dorea o organizare statală fermă atât pentru Florența, cât și pentru întreaga Italie. Dacă apar tulburări, acte de cruzime, cele ale poporului, observă Machiavelli, sunt orientate împotriva celor pe care el îi bănuiește de a atenta la binele public, pe când ale principelui vizează apărarea interesului său particular. Comparând calitățile și defectele principelui și ale poporului, Machiavelli constată că poporul este în avantaj.

Tăria statelor, fie ele monarhii sau republici, poate fi asigurată pe baza legilor susținute de armate proprii puternice pentru că „nici o orânduire nu e trainică dacă nu are cine să o apere”. Machiavelli laudă calitatea instituțiilor regatului Franței, bine guvernată și bine ordonată în special datorită existenței parlamentului. Reușita dispozitivului puterii în Franța se judecă după un criteriu: instituțiile procură regelui „libertatea și securitatea”.

Principiile nu este un brutal șef de bandă, dar el trebuie să utilizeze toată panoplia de resurse politice pentru a combate eficace nenorocirile fortunei, amenințarea armatelor dușmane, intrigile celor mari, atacurile principilor rivali, puterile străine care operează în Italia. Astfel viclenia apare ca cel mai bun mijloc pentru a parveni la putere comparativ cu loialitatea. Iată de ce Machiavelli - constatând că politica nu poate să reușească sprijinindu-se numai pe lege, ci trebuie să recurgă la forță - nu ezită să meargă împotriva lui Aristotel de exemplu, și să propună un model de „animal politic”, sau, mai degrabă două tipuri de animale: vulpea (care se apără de cursă) și leul (care îl sperie lup).

Spinoza vorbește despre Machiavelli ca despre un autor „foarte perspicace”, care a expus măsurile pe care un principe mînat de „pasiunea de a domina” trebuie să le ia pentru a-și aprofunda și conserva puterea.

În învingerea dificultăților ce apăreau în guvernarea statului, legislatori precum Numa, Licurg și Solon, ne spune Machiavelli, au făcut apel la ajutorul zeilor, pentru că, în alt mod, nu ar fi reușit să impună alte rânduieli. La Machiavelli, așa cum observă Francesco de Sanctis, nu mai există nici o urmă a dreptului divin, fundamentul republicilor este vocea poporului, iar fundamentul principatelor este forța care devine singura legitimă printr-o guvernare bună. Tot Francesco de Sanctis arată că în statul lui Machiavelli există ceva din puterea cerului și ceva din puterea Papei, dar numai ca o forță capabilă de a ține popoarele în ascultare, și a le face să respecte legile.

Obiectivul central al scrierilor lui Machiavelli este Statul, el fiind creatorul termenului de stat în sens modern, făcând distincția tranșantă între republică pe de o parte și monarhie pe de altă parte.

Împreună cu Charles Benoist și apoi Marcel Prélot putem prezenta caracteristicile esențiale ale Principelui:

1. *Realismul*: principele nu se preocupă de ceea ce ar trebui să facă ci de ceea ce se face.
2. *Egoismul* dar și *egotismul*: Principele a învățat să nu fie bun în mijlocul oamenilor care sunt răi. El practică cultul și cultura de sine, o gimnastică a voinței, o disciplină a gândirii, a sentimentului și nervilor.

3. *Calculul*: Principele preferă să fie crezut decât iubit. Deoarece este imposibil să fie crezut și iubit în același timp, el alege să fie crezut pentru că acest lucru depinde de el, în timp ce să fie iubit depinde de alții.

4. *Indiferența față de bine sau rău*: Principele preferă binele, dar se transformă în rău dacă este obligat și el este adesea constrâns.

5. *Abilitatea*: calitatea principală a Principelui este virtutea, virtuozitatea. Virtutea este în același timp energia, fermitatea, resortul, căci calitățile Principelui cer o creație continuă, o zbatere fără odihnă către scop.

6. *Simularea și disimularea*: Principele este cunoscător de ocazie, colaborator avizat al Providenței, dar și corupător curajos al fortunei, mare amator de viclenie și mare adorator al forței.

7. *Grandoarea*: Principele este deasupra comunului, deasupra mediocrității ambiante. El se situează astfel „dincolo de bine și de rău”.

Principele rămâne o scriere care pare să constituie expresia sinceră „a unei minți scârbite de ipocrizie și împinse la viziuni asupra unor soluții eroice și radicale pentru a-și scoate compatrioții dintr-o stare jalnică”.¹³ Machiavelli dovedește înțelegerea conștientă a tensiunilor existente între politică și morală, între individ și societate.

NOTE

1. B. Russell, *History of Western Philosophy*, George Allen and Unwin, London, 1961, p. 491.
2. N. Machiavelli, *Discours sur la première décade de Tite Live*, în *Oeuvres Complètes*, texte présenté et annoté par Edmond Barnicon, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1952, p. 388 - 389.
3. N. Machiavelli, *Principele*, Editura Științifică, București, 1960, p. 58.
4. *Ibidem*, p. 66.
5. *Discours...*, p. 377.
6. *Ibidem*, p. 384 - 385.
7. *Ibidem*, p. 325.
8. *Principele...*, p. 89.
9. *Discours...*, p. 597.
10. *Principele...*, p. 92.
11. *Ibidem*, p. 26.
12. *Discours...*, p. 416.
13. A.G. Dickens, *The Age of Humanism and Reformation*, Petince - Hali, London, 1972, p. 122.

Capitolul 18. Hugo Grotius (1583-1645)

1. Dreptul natural

Unitatea omenirii, „rudenia” dintre toți oamenii se întemeiază atât pe principii teologice cât și de drept natural. Grotius se bazează pe ideea de drept natural prezentă încă în antichitatea greco-latină și în Evul mediu, el fiind printre cei dintâi autori ai teoriei dreptului natural. Adepții acestei teorii pornesc de la concepția aristotelică după care omul este o ființă socială. Ca și Aristotel, Grotius crede că omul este un animal social. El posedă un instinct social (*appetitus societatis*) care îl face să trăiască împreună cu semenii săi într-o comunitate pașnică și organizată în conformitate cu cerințele rațiunii sale. „Or, dintre aceste însușiri proprii omului face parte și instinctul social, adică o anumită înclinare de a viețui laolaltă cu semenii săi, dar nu într-o comunitate oarecare, ci într-una pașnică și rânduită pe măsura minții sale...”¹

Slab din fire și lipsit, în afara societății de lucrurile necesare unei vieți convenabile, omul este prin natura sa îndemnat să cultive viața în societate. Din acest instinct social, adică din nevoia de a trăi în societate izvorăște dreptul natural: „mama dreptului natural este - scrie Grotius - însăși firea omenească, care, chiar dacă n-am avea trebuință de nimic, ne-ar face să ne îndreptăm spre o societate care să-și aibă temeiul în legăturile unora cu alții. Iar mama legilor civile este chiar îndatorirea pe care ne-am impus-o prin propriul consimțământ; și cum aceasta își trage puterea din dreptul natural, se poate spune că natura este ca o strămoașă a legilor civile”.² Din nevoia instinctivă de a trăi în societate apare și nevoia de a stabili norme juridice.

După fixarea acestor elemente de început Grotius caută să stabilească anumite argumente pentru precizarea lor. Primul este un argument *a priori*. „Se argumentează *apriori* când se demonstrează legătura necesară dintre un lucru și natura sa rațională și socială sau lipsa unei asemenea legături”.³ Aparține dreptului natural tot ceea ce este conform cu natura rațională și socială a omului. Cu alte cuvinte, tot ceea ce decurge din instinctul social și este în conformitate cu rațiunea umană este de drept natural. Instinctul social și rațiunea umană se împletesc și se confundă chiar în natura umană.

Al doilea argument este unul *aposteriori*. Tot de drept natural sunt și acele principii pe care le întâlnim la toate popoarele sau la cele mai bine orânduite dintre ele, „deoarece un efect universal cere o cauză universală; or, cauza unei asemenea păreri obștești nu poate fi alta decât ceea ce numim simțul comun”.⁴

Potrivit acestor criterii, Grotius definește dreptul natural scriind că: „Dreptul natural constă în reguli ale dreptei rațiuni, care arată că o acțiune este din punct de vedere moral corectă sau incorectă, după cum corespunde sau nu cu însăși natura rațională (dar și socială așa cum apare din ceea ce se spune în continuare) și că în mod statornic asemenea acțiuni sunt prescrise sau oprite de creatorul naturii, Dumnezeu”.⁵

Necesitatea întemeiată pe legea morală e pusă în opoziție cu necesitatea fizică, fondată pe legile naturii. Legea morală admite libertatea și alegerea, deci poate fi încălcată, legile naturii, nu.

Prin trăsătura sa proprie „dreptul natural se deosebește nu numai de dreptul uman, dar și de dreptul divin voluntar, ce nu prescrie și nu interzice acțiunile, care prin ele însele și prin natura lor proprie sunt neapărat obligatorii sau nepermise, ci prin aceea că oprindu-le, le face neîngăduite, prescriindu-le, le instituie obligativitatea”.⁶

După Grotius principiile dreptului natural ar exista și dacă am admite că Dumnezeu nu s-ar îngriji de faptele oamenilor. „Dreptul natural este într-o asemenea măsură imuabil, încât nici Dumnezeu nu le poate schimba. Cu toate că puterea sa este nemăsurată, se poate spune că sunt unele lucruri asupra cărora ea nu se întinde; aceasta deoarece asemenea lucruri pot fi doar spuse, deoarece ele nu au nici un înțeles care să exprime o realitate, ci se află în contradicție cu ele însele. Deci așa cum Dumnezeu nu poate face ca doi și cu doi să nu facă patru, tot astfel el nu poate face ca ceea ce este rău prin însăși natura sa să nu fie rău”.⁷

Deși în concepția sa, dreptul natural ar exista și independent de voința divină, iar originea normelor dreptului natural rezidă în natura socială și rațională a omului, în principiile sale interne (*ex principiis hominis internis*), totuși Grotius consideră că negarea divinității constituie o supremă nelegiuire, și admite că dreptul natural poate fi atribuit unei forțe divine care a voit ca în ființa umană să existe asemenea principii.

Grotius socotește că principiile dreptului natural sunt caracteristice numai societății umane și nu tuturor ființelor vii, așa cum susțineau juriștii romani, care credeau în existența unui drept comun atât animalelor cât și omului: „Căci, de fapt, numai ființa care se folosește în mod firesc de precepte generale are însușirea de a fi subiect de drept”.⁸

Dreptul natural asigură o anumită continuitate între natură și societate. „Pentru natura însăși a dreptului nu prezintă însă însemnătate dacă acțiunea asupra căreia dreptul natural își spune cuvântul este întâlnită și la alte viețuitoare, de pildă, grija de copii, sau ne este proprie, de exemplu, cinstirea lui Dumnezeu”.⁹ Societatea omenească a apărut pe baza unei înțelegeri între oameni. Grotius crede că oamenii, obligați de firea omenească și de condițiile naturale, au renunțat la libertatea inițială, prin transferul răspunderii liniștii și suveranității lor asupra unui om sau a mai multora; această cedare are la el caracter de proprietate, nu de mandat ca pentru J.-J. Rousseau, mai târziu. Așadar el a formulat doar premisele dreptului natural ce vor fi dezvoltate și completate ulterior, în epoca modernă.

Grotius arată că proprietatea privată nu a existat totdeauna deoarece, în societatea primitivă, exista un uz universal al tuturor produselor naturii. Însă apariția agriculturii și a păstoritului a dus la procesul de împărțire a bunurilor. Apariția proprietății private s-a realizat printr-o convenție fie expresă (de exemplu prin împărțeală) fie tacită, prin ocupațiune. Dar proprietatea privată nu s-a extins asupra tuturor lucrurilor existente căci unele dintre ele, îndestulând pe toți au rămas în folosință comună (ca marea, de pildă). Dreptul natural garantează proprietatea: „Astfel proprietatea, așa cum este cunoscută ea în vremea noastră, a fost statornicită prin voința omenească; dar o dată statornicită, însuși dreptul natural îmi arată că nu-mi este îngăduit să-mi însușesc, împotriva voinței tale, un lucru care-ți aparține”.¹⁰

La Grotius principiile dreptului natural legate de societate, în genere sunt aplicabile și grupărilor sociale mai mici cum sunt cele familiale ori teritoriale. Printre aceste principii de drept natural, Grotius amintește abținerea de la lucrul altuia, precum și restituirea lui, dacă se găsește pe nedrept în stăpânirea noastră, sau dacă am realizat pe cale nedreaptă un câștig de pe urma lui,

obligația de a ne îndeplini promisiunile pe care le-am făcut, repararea pagubei pricinuite în chip nelegitim unei terțe persoane, proporționalizarea pedepselor în raport cu fapta săvârșită. Aceste principii sunt conforme cu dreapta rațiune care ne poate arăta care acțiune este sau nu obligatorie sau ilicită după dreptul natural.

În opinia lui Grotius, normele dreptului natural sunt imuabile; dacă însă faptele par să dovedească contrariul, în realitate nu dreptul natural se schimbă, căci el este imuabil, ci lucrul cu privire la care se referă dreptul natural; aparența poate înșela doar pe cei neatenți. „Dacă, de pildă, creditorul mă iartă de datorie eu nu mai sunt ținut s-o plătesc, dar nu pentru că dreptul natural ar fi încetat să prescrie că trebuie să plătesc ceea ce datorez, ci pentru că nu mai datorez ceea ce datoram”.¹¹

Imuabilitatea se aplică și principiilor de drept natural introduse prin voința omului. Așa, de pildă, sunt cele privind statornicirea proprietății private; deși acestea își trag obârșia din voința umană, ele devin imuabile îndată ce au fost consfințite ca norme juridice, însuși dreptul natural interzicându-ne modificarea lor.

În privința aplicării principiului dreptului în general și inclusiv al celui natural, Grotius scrie: „Totuși chiar dacă dreptul nu este sprijinit prin forță, el nu-i lipsit de orice urmare, deoarece dreptatea aduce liniște în conștiință, în timp ce nedreptatea îi aduce chinuri și zbuciumări, ca cele pe care Platon le zugrăvește ca sălășluind în piepturile tiranilor. Într-un glas oamenii cinstiți laudă dreptatea și osândesc nedreptatea”.¹² Grotius face aici o distincție între drept, sancționat prin forță, și morală, sancționată numai de conștiință, dar nu în mod explicit, ci mai mult ca intuiție. Întîlnim totuși o separare precisă a domeniului moralei de cel al dreptului atunci când el nu admite ca încălcările unor precepte morale să justifice o pedeapsă penală cum ar fi actele potrivnice unor virtuți ca milostenia, dărnicia, recunoștința.

Pentru că regulile dreptului moral nu pot să rezolve toate necesitățile sociale practice, Grotius spune că există norme de drept voluntar, deci de drept pozitiv, impus de voința divină sau de voința oamenilor. Dreptul voluntar urmărește folosul fiecărui stat, fie sub denumirea de drept civil, fie sub aceea de drept al ginților, ori folosul unei universalități ce înglobează toate sau cele mai multe dintre state. „Dar așa cum legile fiecărei țări urmăresc cele folositoare acelei țări, tot astfel și între țări, fie între toate, fie între cele mai multe dintre ele, s-au putut ivi, prin bună înțelegere - și s-au și ivit - unele legi care priveau nu folosul uneia sau alteia dintre comunitățile luate în parte, ci acela al mării lor reuniuni. Acest drept este denumit dreptul ginților ori de câte ori deosebim această denumire de aceea de drept natural”.¹³

Deci, în afara dreptului natural este dreptul voluntar, „care își trage obârșia din voință” și care se împarte în drept uman și divin.¹⁴ În opoziție cu dreptul natural, dreptul voluntar este denumit astăzi drept pozitiv, expresie ce nu apare la Grotius. Totuși termenul de pozitiv, în opoziție cu cel de natural, n-a fost necunoscut în antichitate. Filosoful Cratylus, tratând problema limbajului, se întreba dacă numele au origine naturală sau pozitivă (lat. *positio*, desemnând acțiunea de „a pune”, „a stabili” ; de aici „ pozitiv ” ceea ce e pus, statornicit arbitrar, adică prin convenție sau prin instituție fie divină, fie umană), altfel spus dacă ele depind de natura lucrurilor sau dacă au fost stabilite arbitrar. Nici grecii, nici romanii n-au folosit însă această terminologie în domeniul juridic, în care ideea de drept pozitiv a fost desemnată de cele mai multe ori la greci prin expresia *drept derivând din lege*, iar la romani, prin expresia *ius civile*.

Astfel Cicero arată că dreptul este un concept civil, nu natural căci dacă ar fi natural, atunci, ca și lucrurile calde și reci, ca și cele amare și dulci, lucrurile drepte și nedrepte ar fi aceleași pentru toți. Alteori au folosit expresia *civilis ratio*. De exemplu, Gaius distinge preceptele dreptului natural de cele ale dreptului ginților și de cele ale dreptului civil (*civilia praecepta*). Aulus Gellius opune dreptului natural și dreptului ginților dreptul derivând din legi (*ius legum*). Cât despre Grotius, pentru a exprima ideea de drept pozitiv, el folosește expresiile: *ius voluntarium*, *ius constitutum*, *ius civile* sau *iura civilia* (pe care le putem reda prin lege civilă, legi civile), *ex instituto* (în opoziție cu *ex naturali ratione* sau *iure*).

Noțiunea de drept natural dinstinct de dreptul pozitiv este la fel de veche ca și filosofia. Ea se manifestă în Antichitatea greacă și a fost preluată de creștinism care prezintă legea naturală ca expresie a voinței divine.

Așadar, dreptul natural, la Grotius, este distinct de morală. El definește morala ca imperiul poftelor nemăsurate ale oamenilor (exemplu teama și voluptatea). Sfera sa este cea a moralității private și nu a sociabilității. Dreptul natural este separat și de politică și de dreptul pozitiv. El nu depinde, precum dreptul pozitiv, de autoritatea din care emană pentru că își trage existența din propria sa natură, din autoritatea sa asupra conștiințelor. Există deci un câmp propriu al dreptului natural, chiar dacă până acum acesta se găsea înglobat în politică, ea însăși inclusă în filosofie, depinzând la rândul său de teologie.

Sfera normală de acțiune a dreptului natural este cea a principiului rațional al sociabilității. Acest punct de plecare nu este nou căci el se întâlnește deja la Aristotel, se transmite în Evul Mediu și îl găsim la majoritatea autorilor renascentiști. Urmând Stagiritul aproape toți autorii vedeau în societate ceea ce în limbajul de astăzi se numește un dat obiectiv.

Din spusele filosofilor reiese că „orice cârmuire este statornicită în folosul celor cârmuiți, iar nu a acelor ce cârmuiesc”, iar datorită măreției țelului reiese că „cei cârmuiți sunt mai presus decât cel ce-i cârmuiește”.¹⁵

Însă această părere nu este întotdeauna îndreptățită întrucât „alte păreri sunt statornicite pentru a aduce un folos și de o parte și de cealaltă: unele pot fi statornicite în folosul regilor, cum sunt cele ce au fost obținute prin biruință în luptă, și pentru aceasta ele nu trebuie să fie denumite tiranice, deoarece tirania, înțelesul ce-l acordăm în vremea noastră acestui cuvânt, exprimă ideea de nedreptate; altele pot avea ca scop atât folosul cârmuitorului, cât și al celui cârmuit, ca de pildă în cazul unui popor care, neputându-se apăra singur, se supune unui rege puternic”.¹⁶

Grotius se întreabă care este condiția pe care trebuie să o îndeplinească Statul pentru a satisface exigențele naturale ale omului luat individual. Înaintea lui, majoritatea autorilor se interesaseră mai ales de societate, de Stat, dar fără să se preocupe de separarea întregului de părți, solidaritatea lor fiind esențială căci Grotius pune pe primul plan dreptul indivizilor întrucât omul are nevoie de societate pentru a trăi în ea însăși societatea s-a constituit pentru individ, Statul fiind scopul naturii umane. Până la Grotius aproape toți cei care s-au ocupat de Stat au crezut în caracterul spontan și natural al colectivității care îl formează. Pentru el Statul este natural dar în sensul în care este rațional. Spre deosebire de unii autori care au identificat Statul cu principele, Grotius realizează identificarea Statului cu societatea și cu națiunea. Scopul acestui Stat-societate este folosirea comună a drepturilor recunoscute reciproc iar binele public este suprema regulă de urmat și toate drepturile individuale trebuie cedate lui. „Statul este o unire deplină de oameni liberi,

întruși spre a se bucura de ocrotirea dreptului și spre folosul lor obștesc".¹⁷

Grotius cercetează instituțiile dreptului privat în măsura în care ele pot servi drept temei concludiilor pe care urmărește să le obțină în problemele războiului și ale păcii, deoarece autorul pleacă, în cercetarea acestor probleme, de la instituțiile acestui drept.

În temeiul dreptului natural, pedeapsa este un rău a cărui suportare este impusă cuiva, din cauza unui rău pe care acesta l-a săvârșit la rândul său. Grotius susține că vinovații trebuie să fie pedepsiți, mai grav sau mai ușor, în funcție de gravitatea infracțiunii săvârșite. Recomandată de dreptul natural, pedeapsa nu trebuie să urmărească satisfacerea unor interese josnice, cvasianimalice, ci o utilitate socială, căci în concepția lui Grotius pedeapsa urmărește să îndrepte pe delincvent, să-i înlăture tendințele nefaste de a săvârși ceea ce este rău, să-i răpească posibilitățile de a face rău și să servească și altora drept pildă în comportarea lor față de ceilalți semenii.

Hugo Grotius consideră dreptul natural ca totalitatea principiilor pe care rațiunea le dictează în scopul satisfacerii înclinației naturale a omului pentru viața socială. Deci, nu este suficient apetitul social al omului ci este nevoie și de rațiune, care dictează anumite principii, anumite precepte fundamentale care privesc:

1. respectarea a tot ce este al altuia;
2. respectarea angajamentelor;
3. repararea pagubelor pricinuite altora;
4. pedeapsa echitabilă.

Acestea sunt, în concepția lui Grotius, bazele pe care se clădește dreptul natural, imuabil. Prin aceasta el se deosebește de dreptul pozitiv, un drept voluntar, imperfect, schimbător. „Străduințele și vederile lui sunt însă remarcabile... dându-ne astfel adevăruri care de la el ne-au rămas ca puncte luminoase ale orientării noastre sigure în domeniul filosofiei și științei dreptului”.¹⁸

De iure belii acpacis apără drepturile naturale ale omului desconsiderate de feudalitate, iar sistemul său de drept instituțional pornește de la interesele omului pentru a se ridica la acelea ale popoarelor. Ideile sale constituie expresia umanismului Renașterii aplicat continuității dintre popoare prin intermediul sistemului său de drept internațional, iar lucrarea se încheie cu un puternic apel pentru pace. Această scriere este în primul rând o lucrare de drept internațional al cărei obiect este reglementarea a ceea ce se cheamă astăzi „relații internaționale”. Or, aceste relații cunoșteau o criză profundă în perioada în care scria Grotius.

În ansamblul său, lucrarea *Despre dreptul războiului și al păcii* „este un tratat savant de drept natural; în sens strict însă, el poate fi interpretat ca un manual pentru principi și comandanți de oști cu privire la necesitatea abținerii de a porni prea lesne la război și la măsura ce trebuie păstrată în cursul campaniilor militare”.¹⁹

Grotius, ca teoretician al dreptului natural, a adus transformări profunde concepțiilor juridice ale secolului al XVII-lea. De aceea opera sa aparține atât istoriei dreptului cât și istoriei ideilor politice, dar ea este marcată de contextul politic și social în care a fost elaborată.

Domeniul dreptului natural se găsește determinat prin chiar definiția sa. Înseamnă tot ceea ce în viața umană este guvernat de principiul sociabilității. Regulile formează condițiile necesare și inevitabile ale unei comunități de viață ordonate. Punctul lor de plecare se află în dreptul privat; mai întâi respectul pentru al meu și al tău, deci recunoașterea proprietății; apoi împlinirea contractelor și, în sfârșit, despăgubirea prejudiciului cauzat altuia.

Obligația contractuală care este una din consecințele esențiale ale sociabilității servește ca fundament în construcția societății civile. Dreptul natural prescrie respectul contractelor întrucât pentru menținerea liniștii unei comunități trebuie ca oamenii să aibă un mijloc de a se obliga mutual unii față de ceilalți. După Grotius, obligația contractuală, baza oricărui drept privat, este și a oricărui drept public.

Legea naturii este cea prin care s-a putut realiza perfecta uniune a oamenilor liberi. Statul, societatea pașnică se stabilește printr-o decizie voluntară a oamenilor. Neavând asupra lor o autoritate inițială el o dobândește în virtutea contractului prin care cetățenii se supun autorității. Individualismul este însoțit aici de un voluntarism care este nou pentru că majoritatea autorilor considerau societatea ca existând prin ea însăși în calitate de colectivitate, contractul neintervenind decât pentru a fixa condițiile exercitării puterii. Statul, societatea umană ca bază contractuală, concentrează în el raporturile dintre dreptul public și puterea publică. Prin urmare, deși format din indivizi care sunt ei înșiși muritori, Statul rămâne el însuși și nu dispăre o dată cu ei. Obligațiile și drepturile sale se continuă în timp oricare ar fi suveranul, dinastiile, formele de guvernământ. Aceasta este teoria perpetuării Statului.

„Secolul al XVII-lea n-a inventat numai dreptul natural; Grotius, prezentat uneori ca și creatorul dreptului natural și dreptului internațional, n-a creat nici pe unul nici pe celălalt; opera sa ce depinde în mod strict, prin formă și fond, de tradiția scolastică, este o operă de tranziție între « dreptul natural metafizic » și « dreptul natural raționalist »”.²⁰

împreună cu Jean Touchard, putem spune că această evoluție a dreptului are cauze diferite²¹:

1. *Progresul științelor și descoperirea de pământuri noi.* Unei noi cunoașteri a naturii trebuia să-i corespundă o nouă dimensiune a dreptului natural, o încredere sporită în posibilitatea omului de a înțelege și de a folosi natura. Nu este deci vorba de o nouă doctrină juridică ci și de o mișcare generală care se manifestă în ordinea științifică, literară, artistică, filosofică, religioasă și politică. Este chiar o concepție nouă despre natură care înfloarește începând cu Renașterea.

2. *Această nouă concepție despre natură este esențial laică.* Dreptul este separat de religie, politica de teologie; dar această laicizare a dreptului nu se va produce decât lent. Ea nu este încă realizată la Grotius care este educat în spiritul teologiei catolice. Puțin câte puțin, totuși, concepția laică a dreptului câștigă teren, mai ales în țările protestante. Numeroase catedre de drept natural sunt create în secolul al XVII - lea în Germania, Elveția, Țările de Jos.

3. *Principala cauză a acestei evoluții a dreptului este ordinea economică.* Sub forma sa feudală, dreptul epocii era complet inadaptat capitalismului de început. Dezvoltarea capitalismului favorizează deci școala dreptului natural, care îi va aduce și o justificare doctrinară. Legile comerțului apar ca legi naturale și dreptul cel mai natural constă în a te bucura de bunăstare și de pace. Nu este un efect al hazardului dacă doctrina dreptului natural a luat o asemenea amploare într-o țară în plină expansiune comercială ca Țările de Jos, și faptul că ea a găsit în Grotius cel mai celebru teoretician al său. Un amestec singular de teorie și de practică, de universal și de contingent caracterizează deci noua școală a dreptului natural.

4. *Noii teoreticieni ai dreptului natural invocă utilitatea generală, drepturile individului, starea naturală.* Ei justifică astfel ambițiile naționale și furnizează suveranilor arme

prețioase în lupta lor contra pretențiilor nobilimii, care revendică privilegiile lor pentru a se opune centralizării. Astfel, dreptul natural este utilizat pentru a sprijini tezele politice opuse. Grotius și Pufendorfs-au servit de el pentru a susține absolutismul suveranului.

NOTE

1. H. Grotius, *Despre dreptul războiului și al păcii*, Editura Științifică, București, 1968, p. 83.
2. *Ibidem*, p.86.
3. *Ibidem*, p. 111.
4. *Ibidem*.
5. *Ibidem*, p. 108.
6. *Ibidem*.
7. *Ibidem*, p. 109.
8. *Ibidem*, p. 110.
9. *Ibidem*, p. 111.
10. *Ibidem*, p. 108.
11. *Ibidem*, p. 109.
12. *Ibidem*, p. 88.
13. *Ibidem*, p. 87.
14. *Ibidem*, p. 113.
15. *Ibidem*, p. 168.
16. *Ibidem*.
17. *Ibidem*, p. 113.
18. *Istoria filosofiei moderne de la Renaștere până la Kant*, București, 1937, p. 92.
19. *Istoria filosofiei moderne și contemporane*, voi. I (De la Renaștere până la epoca Juminilor[®]), Editura Academiei, București, 1984, p. 535.
20. Jean Touchard, *Histoire des idéespolitique*, 1, Des origines au XVIII - e siècle, P.U.F.. Paris, 1983, p. 321.
21. «wttem, p. 321-322.

Capitolul 19. Thomas Hobbes (1588-1679)

1. Puterea dreptului

Bazându-se pe raționamente deductive, după modelul celor utilizate în geometria și în fizica lui Galilei, Hobbes încearcă să ajungă la cunoștințe despre organizarea unei societăți politice. Originalitatea lui s-a manifestat în domeniul ideilor politice și sociale, opera sa având o amploare și o rigoare fără pereche în filosofia politică a secolului al XVII-lea. Scopul principal al lui Hobbes este să stabilească o doctrină despre stat.

Pentru Hobbes filosofia este știință, este cunoașterea prin cauze, care se împarte în două grupe: filosofia naturală, care se ocupă cu lucrurile naturale deoarece sunt opera naturii, și filosofia statului, care se ocupă cu lucrurile produse de voința omenească prin contracte, numite societate și stat. La rândul ei, filosofia statului cuprinde două părți: *Etica* ce se ocupă de aptitudini, pasiuni și moravuri și *Politica* ce se ocupă de datoriile cetățenești. în *Léviathan*, această a doua parte este constituită din *politica și filosofia civilă*. Așa cum pe drept cuvânt s-a constatat: „fără curentul filosofic din care face parte și Hobbes, care a eliberat știința de stăpânirea religiei și a pus bazele gândirii empirice și experimentale, științele în genere și cu atât mai puțin științele sociale n-ar fi ajuns la dezvoltarea de astăzi.” în scrierile sale el promovează un absolutism care duce la subminarea absolutismului monarhic și la promovarea intereselor burgheziei.

Hegel scrie că autorul *Léviathan*-ului este „excelent și celebru din cauza originalității vederilor sale” în privința dreptului public. Și continuă: „Contemporan al lui Cromwell, Hobbes a găsit în evenimentele acelei epoci, în revoluția engleză, îndemn să reflecteze asupra principiilor statului și ale dreptului; și el a și ajuns, de fapt, la reprezentări proprii în acest domeniu”.²

Hobbes „a încercat să deducă natura puterii statului din principii care rezidă în noi înșine și pe care le recunoaștem ca pe ale noastre proprii”.³ Principiile sale își au sorginea în nevoile naturale căci starea de natură: „se caracterizează prin faptul că toți oamenii au instinctul de a-i domina pe ceilalți”.⁴

De la începutul până la sfârșitul vieții, Hobbes rămâne fidel anumitor principii, el fiind înainte de toate un filosof al puterii. în dedicația *Le viathan*-ului Hobbes arată cu claritate că el caîntă în politică o cale de mijloc, o cale justă. La sfârșitul aceleiași lucrări Hobbes precizează că nimic din ceea ce el a scris nu este contrar cuvântului lui Dumnezeu, bunelor moravuri ori în sensul perturbării păcii sociale, căci cartea sa nu face decât să contribuie la menținerea păcii sociale și nicidecum la perturbarea ei într-o perioadă dramatică din istoria Angliei. Momentul este într-adevăr tragic pentru că *Léviathan*-ul apare la doi ani după decapitarea regelui Carol I Stuart. Hobbes dorește pentru oameni pacea care există în lucruri, unica lui dorință fiind aceea de a vedea asigurate calmul și unirea. „Fundamentală lege a naturii” este aceea „de a căuta și a urmări pacea”.⁵ Or, nu există posibilitatea păcii sociale dacă subzistă o anumită rezistență față de putere, mai ales dacă o asemenea rezistență are mobiluri religioase, pentru că politica transpusă pe terenul religioas sau religia mutată pe terenul politic, dezlănțuie din toate **părțile pasiuni** de

nestăpânit. De aceea el socotește că întreprinderea sa are valoare fondatoare.

Punctul său de vedere este similar cu al altor măștri ai școlii dreptului natural, căci și el deduce ordinea naturii din ființa umană luată individual. Și el fondează „statul civil” pe contractul de asociere format prin voința subiecților.

Adesea concepția lui Hobbes este redusă la o formulă legată de concepția sa despre statul politic: *Omul este lup pentru om* - formulă care este o metaforă pentru starea de natură, iar starea de natură este pentru Hobbes o stare de război și de anarhie. Oamenii sunt egali prin natură, egalitate din care provine neîncrederea și din neîncredere provine războiul fiecăruia contra fiecăruia. Prin aceasta Hobbes se opune acelor teoreticieni ai dreptului natural precum și tuturor celor care găsesc la om o predispoziție naturală spre sociabilitate.

Fondul naturii umane este egoismul și nu nevoia altruistă de viață în comun. Atunci când omul caută comunitatea, el nu o face pentru a-și găsi aici înflorirea sau pentru că o pornire naturală îl poartă spre semenii săi. Societatea naște încrederea oamenilor unii față de ceilalți și nu bunăvoința lor naturală. Căci starea de natură în care oamenii se găseau înainte de a se angaja reciproc prin contract este o stare periculoasă și funestă. Oamenii, în starea de natură, sunt toți în stare de război unii contra celorlalți, în războiul tuturor contra tuturor: *bellum omnium contra omnes*. Ei toți au aceeași predispoziție de a-și face rău; în mod reciproc ei sunt unii pentru alții o sursă perpetuă de pericol și de teamă. Singurul interes adevărat este acela de a ieși din starea de natură, trecând de la *status naturalis* la *status civilis*. Întrucât starea de natură nu este o stare de drept, ea trebuie eliminată.

Dreptul natural se înrudește cu instinctul de conservare pe care Hobbes îl definește ca libertatea pe care o are fiecare de a uza de propria sa putere așa cum crede de cuviință pentru apărarea propriei sale vieți. Dreptul natural, scrie Hobbes, pe care autorii îl numesc în genere «*jus naturale*», reprezintă libertatea fiecăruia de a-și folosi după bunul plac propria putere, în scopul prezervării naturii sale proprii, altfel spus de a-și folosi propria sa viață, și prin urmare de a face, conform judecății și rațiunii sale, tot ceea ce va voi, ca mijloc optim adaptat acestui scop”.⁶

Primele două legi naturale pentru om constau în a căuta pacea și a se apăra prin toate mijloacele pe care le posedă. Or, pentru a asigura pacea și securitatea, oamenii nu au un mijloc mai bun decât acela de a stabili între ei un contract și de a transfera statului drepturile pe care ei le au. Indivizii, transferându-și dreptul lor natural statului obțin siguranța, securitatea. De aici rezultă faptul că Statul este de *drept divin* iar Biserica este de *drept public*. Iată că la Hobbes apare o ciudățenie aparentă: divinizarea profanului și laicizarea sacrului. Aceasta se înscrie însă într-o problemă recurentă istoriei europene: separarea între două regate, celest și terestru, între cetatea lui Dumnezeu și societatea civilă. În *Léviathan*, al cărui titlu complet este: *Léviathan sau Tratat despre materia, forma și puterea Republicii ecleziastice și civile*, Hobbes indică faptul că opera sa a fost ocazionată de dezordinile timpului prezent, ceea ce trimite înapoi la Europa războaielor civile și la problemele engleze. După schisma provocată de Henric al VIII-lea cu Biserica catolică, care a permis fuziunea elitelor politice și religioase, regele și regina Angliei sunt șefii Bisericii.

Pentru ca societatea civilă (comunitate sau stat) să-și poată exercita funcția sa primară, adică să asigure siguranța indivizilor care o compun, trebuie ca puterea să nu fie amenințată de o altă putere, iar autoritatea politică să nu fie în competiție cu autoritatea religioasă. Hobbes

merge mult mai departe decât a afirma autonomia sferei politice în raport cu Biserica întrucât el conferă suveranului politic rolul de șef al Bisericii. Funcțional, Regele este asemenea Papei: suveranul ar putea proceda chiar la botez dacă funcțiile sale politice nu l-ar acapara căci, după Hobbes, suveranul politic este cel care apare ca preotul suprem. Rousseau, atât de opus totuși filosofului englez, atunci când caracterizează condiția naturală a omului, îl laudă pentru că a evitat astfel dualismul autoritate politică-autoritate religioasă: „Dintre toți autorii creștini, filosoful Hobbes e singurul care a văzut clar răul și leacul lui, singurul care a cutezat să propună unirea celor două capete ale vulturului, aducându-le pe amândouă într-o unitate politică, fără care niciodată un stat sau un guvernământ nu va fi bine constituit. Dar el a fost nevoit să vadă că spiritul dominator al creștinismului era incompatibil cu sistemul pe care-l propunea și că interesul preotului va fi întotdeauna mai puternic decât al statului. Ceea ce a făcut odioasă politica lui Hobbes nu e atât ceea ce este rău și fals în ea, cât ceea ce era just și adevărat”.⁷

Așadar, Hobbes a făcut un pas decisiv în legătură cu autonomia Statului în raport cu Biserica, întrucât el imaginează un Stat a cărui putere cuprinde și viața spirituală, având în vedere că aceasta aparține vieții publice. Argumentul lui Hobbes subminează prerogativele papale căci regatul lui Cristos nu este al acestei lumi. El susține că legile lui Moise sunt legi pozitive având validitatea unor scrieri sacre și care au fost exprimate canonic de Moise în calitate de suveran civil. Cristos n-a venit să aducă un alt principiu politic și nu ne-a supus altor legi decât celor politice; acestea sunt, pentru evrei, legile lui Moise, iar pentru alte națiuni, legile respectivului lor suveran și, pentru toți oamenii, legile naturale.

Cei care conduc biserica nu au nici un drept de a se amesteca în viața politică; dar, invers, suveranul creștin are dreptul și obligația de a interveni în domeniul religiozității publice, în fapt, ca pastor al poporului său. Astfel, suveranul este pastorul dreptului divin și preoții au o autoritate de drept divin. Consecințele poziției lui Hobbes față de cele două regate (regatul lui Dumnezeu și cetatea terestră) sunt clare: suprapunerea autorităților publice față de cele religioase este destinată să asigure pacea în sânul statelor.

Statul este în același timp ecleziastic și civil. Nici o autoritate spirituală nu poate să se opună Statului; nici unul nu va servi la doi stăpâni. Suveranul este exponentul nu numai al Statului ci și al Bisericii iar în acest fel se găsesc afirmate deopotrivă puterea și unitatea statului.

Pentru ca pacea să domnească în Stat trebuie să nu existe contestații ale puterii nici chiar în numele lui Dumnezeu: autoritatea suverană trebuie să fie absolută. Or, s-a văzut că această autoritate nu-și găsește legitimitatea într-o investitură divină: puterea politică este absolută și tocmai pentru că este absolută trebuie considerată ca divină. Așadar, Hobbes face din suveran stăpânul bisericii și nu admite ca o pretinsă autoritate spirituală să poată să se erijeze în rivalul suveranului. Nu există decât o putere, o putere civilă care se ocupă de tot iar ceea ce Statul impune sunt acte exterioare religiei. Pacea pe care o caută Hobbes cere nu toleranță ci conformism.

Ideea unui contract între indivizii a căror logică își are rădăcina în natură nu este o invenție a lui Hobbes: caracterul convențional al cetății fusese deja avansat de sofistii greci; ideea ca suveranul să poată fi investit printr-o legătură de tip contractual cu subiecții săi este o temă uzuală a secolului al XVII-lea. Hobbes face să coincidă cele două procese, cel al creării societății civile și cel al apariției suveranului ca efect al aceleiași contract. Logica sa este simplă: indivizii care calculează rațional renunță în mod necesar la libertatea completă pe care o aveau în starea

de natură pentru a-și găsi siguranța într-o ordine politică sau acolo unde suveranul este un legislator care nu poate fi contestat.

Capitolele din *Léviathan* care analizează trecerea de la starea de natură, unde domnește războiul tuturor contra tuturor, la starea socială trebuie citite nu ca o istorie care povestește geneza efectivă a societății și puterii politice, ci ca o teorie deductivă care permite gândirea realității. În acest caz, Hobbes este aproape de Rousseau și de metoda sa ipotetico-deductivă: „LEGEA CIVILĂ este, pentru fiecare supus, ansamblul de reguli, prin care Republica, oral sau scris, sau prin alte semne adecvate voinței sale, îi comandă acestuia s-o folosească pentru a distinge dreptul de nedrept, adică ceea ce e contrar și ceea ce nu e contrar acestei reguli.”⁸

Hobbes nu pretinde să descrie lumea ci, mai ales, să creeze conceptele care să-i permită să gândească ceea ce trebuie să fie un stat. În timp ce pentru Descartes „raționamentul nu este cel al numelor, ci al lucrurilor semnificate de nume”, Hobbes subliniază natura calculatoare a gândirii: „cuvintele, spune el, sunt jetoanele înțelepciunii, care nu ne servesc decât pentru a calcula”. Acest calcul stabilește afirmația că oamenii în starea de natură sunt egali. Această egalitate nu este egalitatea în drepturi care se găsește în *Declarația drepturilor omului și cetățeanului* din 1789, ci este vorba de o egalitate care rezultă din primejdia pe care fiecare o reprezintă pentru celălalt: orice om este totdeauna destul de tare sau destul de abil pentru a omorî un alt om. Nu există nici o protecție reală, nici o siguranță în starea de natură. Se vede că nu e nevoie să ne imaginăm ca aceasta să fie o fază reală a istoriei, ci că ea funcționează ca o condiție explicativă a existenței societății: egalitatea naturală a oamenilor reprezintă imperativul apariției unui dispozitiv care o contracarează și care pune capăt războiului tuturor contra tuturor. Prin natură, Hobbes înțelege mai întâi ceea ce definește o ființă, adică omul în esența sa, termen ce nu are un conținut biologic ci unul logic. Hobbes găsește în istorie și în alte societăți exemple de oameni în starea de natură, dar nu are probe în demonstrația sa. El deduce, prin raționament, că omul, în starea de natură, trăiește în stare de război permanent și avansează, cu cazuri concrete, o verificare empirică. El prezintă una din modalitățile clasice de a gândi civilizația plasând separația pertinentă nu între civilizație și natură, ci între sălbatici (alături de natură) și civilizați (alături de societatea civilă). Claude Lévi-Strauss plasează separația între natură și cultură, termen ce se substituie celui de civilizație. Dar dacă Hobbes consideră că există sălbatici, el îi clasează în genul uman, în același fel în care Aristotel nu excludea barbarii din umanitate, chiar dacă îi considera incapabili să edifice „societăți civile”.

Dacă Hobbes spune că omul este lup pentru om în starea de natură, este vorba de un lup cu chip uman și în mod singular antropomorfizat, căci este vorba de un lup care gândește, raționează și calculează. Pasiunile sunt, deci, cele care îl vor împinge pe om să vrea să iasă din starea de război (credința în moarte, dorința lucrurilor agreabile, speranța de a le obține) și rațiunea care îi dă principiul acestei ieșiri. Este rezonabil ca omul să considere ca pozitivă căutarea ieșirii din starea de război permanent. Sfârșitul stării de natură se supune deci unei legi naturale. Nu ne imaginăm deloc natura despre care vorbește Hobbes ca o lume dezordonată, luxuriantă: este un sistem de constrângeri rigide unde singurul mijloc pentru oameni de a lupta contra pericolelor pe care le conține este de a edifica o altă lume, o lume instituțională, și de a construi, căutând tovarăși, o sferă comună de siguranță: societatea, statul. Comunitatea socială a oamenilor se bazează pe principiul că serviciile și obligațiile restituite celorlalți se întorc la sine: existența

unui principiu de reciprocitate generalizată în abandonul dreptului va procura un avantaj mai mare decât ceea ce s-a pierdut. Calculul rațional face să triumfe interesul individului, căci spre deosebire de Aristotel, Hobbes estimează că societatea politică nu este un fapt natural ci fructul artificial al unui pact voluntar, al unui calcul interesat.

Oamenii se vor uni astfel în număr considerabil, în scopul de a forma printr-un act mutual o alianță de garanție contra tulburării păcii. Această uniune este statul căci numai acesta este cel care va da naștere lui *al meu* și *al tău*, care va obliga la respectarea proprietății altuia. Statul s-a constituit în vederea menținerii păcii iar omul își abandonează dreptul nelimitat inerent în starea de natură. Omul a găsit calea contractului pentru că acesta este singurul mijloc de menținere a păcii. Dar pentru existența statului nu este suficient un simplu acord între oameni ci e nevoie de o uniune. Oamenii trebuie să înceteze să trăiască ca indivizi independenți și separați, să renunțe la rezistență și la retractarea delegației astfel atribuite. Pentru Hobbes nu există decât un singur pact căci oamenii nu contractează cu suveranul ci numai între ei. Ei renunță la postura de stăpâni și se angajează să se supună autorității sale absolute și fără condiții. Instituirea puterii civile pare astfel a fi o alienare și nu o delegare. Deoarece suveranul este absolut străin de act, el nu are nici o obligație pentru că nu a semnat nimic, Hobbes fondează astfel pe un contract o suveranitate absolută și indivizibilă. Contractul nu înseamnă o limitare a puterii absolute ci el este chiar fundamentul său, iar acest contract ar rămâne literă moartă dacă n-ar crea o putere constrângătoare. Statul constituit printr-o fuziune completă a indivizilor exercită o suveranitate absolută. Menținerea păcii cere ca suveranul să posede o autoritate completă căci la originea contractului se găsește grija păcii, grija fundamentală la Hobbes. Suveranul nu trebuie legat de nici o lege exterioară lui, fie ea naturală sau ecleziastică. Prin urmare, subiectul nu are dreptul să se împotrivescă puterii și, pe de altă parte, nu comite nici o greșeală atunci când se conformează ordinului puterii.

Omul lui Hobbes nu este prin natură un animal social, în contradicție cu omul lui Aristotel care este social sau politic. Dar acest om al lui Hobbes invită mai puțin la a spune că el nu este social încât relațiile sale cu ceilalți, în starea de natură, sunt în același timp hiperconflictuale și extrem de puternice. Un lup nu este solitar ci trăiește în haită. Oamenii, în starea de natură, nu cad sub incidența noțiunilor de just și injust, de bine și de rău, iar proprietatea și progresul nu mai au sens. Aceste categorii se nasc o dată cu viața socială, în care fiecare renunță la suveranitatea sa pentru a o ține la dispoziția unui suveran *sza Leviathan*. Acesta are o autoritate absolută care îi este conferită prin abandonul propriei sale suveranități de către fiecare persoană.

Societatea civilă este, deci, o uniune de voințe care formează corpul unui stat. Această convenție nu apare între suveran și popor, ci contractul este cel care face să apară suveranul, ceea ce face imposibilă o negociere între popor și suveran. Hobbes imaginează un contract în baza căruia subiectul trebuie să se supună unei legi, chiar dacă el o dezaproabă, deoarece el socotește că supunerea absolută este preferabilă anarhiei *căciforța* este orizontul politicii.

Unitatea mulțimii oamenilor este produsă prin unitatea celui care o reprezintă, care îi „asumă persoana”; fiecare recunoaște pentru sine toate acțiunile efectuate de reprezentantul căruia el i-a dat o autoritate. Grija esențială a reprezentantului suveran este să asigure cerința siguranței prin măsuri generale. Și cum societatea civilă s-ar dizolva dacă el nu și-ar exercita suveranitatea, suveranul nu poate transfera puterea sa altcuiva nici să domine prin câteva legi.

în acest sens oricare ar fi formele regimurilor politice ele se *bazează*, pe același principiu. Alegerea nu este între guvernarea prin unul singur și guvernarea prin mai mulți, ci între suveranitatea absolută și războiul tuturor contra tuturor. Prosperitatea unei democrații, unei aristocrații sau unei monarhii ține de supunerea indivizilor. Nu există deci o putere mai bună decât cea absolută. Absolutismul lui Hobbes este fondat de fapt pe considerații utilitare care permit a-l evoca pe Locke. Gândirea sa funciar individualistă fondează absolutismul. Statul cel mai autoritar este cel în care individul cunoaște perfectă sa dezvoltare unde el găsește, în același timp, interesul și fericirea sa, plăcerea și bunăstarea sa. Gândirea politică a lui Hobbes este în același timp un utilitarism și un hedonism.

Dar acest absolutism nu este nicicum un despotism în sensul în care ar domni capriciul unui tiran. În societatea civilă întreaga lege este justă (în acest sens doctrina lui Hobbes dă naștere unei forme radicale de pozitivism juridic), iar scopul legii este de a dirija oamenii pentru ca ei să nu fie supuși pasiunilor lor. Ea se bazează deci pe o logică rațională și rezonabilă căci în opinia lui Hobbes binele suveranului și cel al poporului nu pot fi separate. Suveranul va căuta să pedepsească nu pentru a se răzbuna ci el se va strădui să protejeze pe cei slabi de cei puternici. Absolutismul hobbesian își găsește limita în ceea ce este însuși fundamentul său: oamenii abandonează întreaga libertate pe care o au în starea de natură pentru a face să se nască, printr-un contract de transfer reciproc, un suveran căruia ei trebuie să-i acorde o supunere absolută. Iar aceasta pentru a obține siguranță, adică garanții pentru viața lor căci supunerea (absolută) a indivizilor față de suveranul (absolut) nu se putea face în detrimentul binelui primar care este viața. Un contract în care oamenii ar renunța la viața lor ar fi rău fondat întrucât totul este dominat de nevoia de securitate datorată instinctului fizic al conservării personale. Societatea civilă desăvârșește destinul naturii, acela de a asigura permanența vieții.

După Hobbes, Statul formează o persoană distinctă de toți indivizii care-l compun căci ansamblul lor nu poate fi considerat ca alcătuind Statul, numai cei care îi reprezintă au acest caracter. **„Dreptul nu este o limitare pentru Stat. Dreptul nu are altă sursă decât Statul. Hobbes înlătură orice referire la morală sau la dreptul natural, singurul lucru care contează este voința suveranului”.⁹**

Grotius, distingând Statul de prinț, luase deja un avans remarcabil față de Machiavelli. Hobbes merge mai departe separând Statul de agregatul social. Separarea aproape completă a puterii de cei asupra cărora ea se exercită dă acestei puteri un caracter, în același timp, artificial și nelimitat. În fond, puterea, după Hobbes, este artificială și nelimitată.

Oamenii, pentru a pune capăt războiului tuturor contra tuturor, acceptă pacea, dar o pace care e încordată. Nimic nu rămâne în proprietatea particulară a omului, nimic nu este posibil contra ordinelor Statului pentru că tot ceea ce el face este socotit ca fiind făcut de ei înșiși. Statul este suma intereselor particulare și trebuie să apere cetățeanul; acesta din urmă nu-și abandonează Statului drepturile decât pentru a fi protejat. Statul și-ar pierde rațiunea de a fi dacă securitatea nu ar fi asigurată, dacă supunerea nu ar fi respectată.

De la primele sale opere, Hobbes nu încetează să critice *separarea puterilor în stat* și susține cu tărie teza suveranității absolute. După unele aprecieri, **„Hobbes este fondatorul Statului totalitar**. Totul aparține suveranului și nici o limită nu afectează puterea sa. El nu are ca obligație decât să asigure pacea socială și dominația sa este justă pentru că ea a fost **acceptată**

de oameni atunci când aceștia au renunțat la drepturile lor naturale lăsându-le în mâinile sale".¹⁰ Suveranul nu are nici o limită exterioară a puterii sale. Principalele limite ale suveranității sunt rațiunea și într-un anume fel conștiința profesională a suveranului căci ar fi nesăbuit pentru suveran să nu caute interesul poporului său care se confruntă cu propriul său interes. Datoria coincide cu utilitatea, binele suveranului și binele poporului nu pot fi separate. Departe de a fi un instigator la despotism, Hobbes este „un reprezentant al culturii politice occidentale în care comandamentul politic se face prin lege, iar dacă respectul față de aceasta din urmă poate face să intervină forța, nu poate fi vorba decât de o constrângere legală”.¹¹

NOTE

1. T. Herseni, *Thomas Hobbes*, în : *Istoria filosofiei moderne de la Renaștere până la Kant*, București, 1937, p. 188.
2. G. W. Fr. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, voi II, Editura Academiei, București, 1964, p. 494.
3. *Ibidem*, p. 495.
4. *Ibidem*, p. 496.
5. Th. Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, de la Forme et du Pouvoir de la République ecclésiastique et civile (1651)*, traduction par F. Tricaud, Ed. Sirey, Paris, 1971, p. 129.
6. *Ibidem*, p. 128.
7. J.-J. Rousseau, *Contractul social*, Editura Științifică, București, 1957, p. 274-275.
8. Th. Hobbes, *Léviathan*, Ed. cit., p. 282.
9. D. G. Lavroff, *Histoire des idées politique de l'antiquité à la fin du XVIII^e siècle*, deuxième édition, Dalloz, Paris, 1994, p. 86.
10. *Ibidem*.
11. *Istoria filosofiei. Op. cit.*, p. 272.

Capitolul 20. John Locke (1632-1704)

1. Separarea puterilor în stat

Făcând o paralelă între Locke, pe de o parte, și Hobbes, pe de altă parte, între epocile și exigențele lor diferite, așa cum s-a observat, poziția lui Locke se deosebește în punctele esențiale de aceea adoptată de Hobbes. „Dacă Hobbes vorbea în numele unei burghezii care cucerise puterea cu ajutorul lui Cromwell și care căuta să-și mențină avantajul în ciuda comploturilor reacțiunii și împotriva răscoalelor țărănești, Locke aparține unei burghezii care, la 1688, consimțise să împartă conducerea statului cu regalitatea care trebuia ținută în frâu. El va declara deci că contractul social este făcut de particulari cu regele țării, că acesta este dator să-l respecte, că nu poată abuza de puterea sa prin încălcări arbitrare și că cetățenii sunt în drept să rezilieze contractul în caz că monarhia își depășește sau își încalcă mandatul”.

Locke este gânditorul care a reușit să se ridice la nivelul unei reflecții filosofice asupra problemelor politice generale căci el își propune să stabilească originea, întinderea și finalitatea puterii politice. Doctrina sa politică are o dublă originalitate care o diferențiază net de stilul „științei politice” a lui Hobbes, elaborată în întregime în abstract. Pe de altă parte ea are un caracter polemic manifestat prin limbaj dar și prin opoziția radicală față de orice formă de absolutism.

Locke n-a subscris niciodată la teza lui Hobbes care plasa suveranul *Léviathan-u* în afara legii (ex lege). Din contră, Locke subliniază obligația imperioasă de supunere a magistratului civil față de legile divine și, în particular, față de legea naturală care este rațională și divină. Observăm deci cum filosofia lui Hobbes exercită asupra lui Locke o fascinație incontestabilă fără a-i fi însă un model politic.

Totuși, Locke, spre deosebire de Hobbes nu abordează în *Aldoilea tratat despre cârmuire* problema guvernământului ecleziastic. Separarea guvernământului cetății de ministerul religiei, reprezintă axioma fundamentală a filosofiei politice a lui Locke. Fără să-i facă reproșuri lui Hobbes pentru îngrijorarea sa privind puterea ecleziastică, creștinul Locke se oprește aspra studiului „guvernământului civil.”

Pentru eliminarea oricărei confuzii, el insistă asupra specificității „puterii politice”, putere ce are dreptul de a face legi și a le aplica, recurând la nevoie la forță și la sancțiuni penale, având în vedere numai binele public, Locke a studiat și explicat cum și de ce cele trei puteri - legislativă, executivă și federativă - colaborează *defacto* și *dejure* în guvernământul civil asigurând finalitatea politicii.

Hobbes elaborează în termeni generali și abstracti o „știință politică”, demersul său fiind unul rațional și deductiv. El construiește, prin analiză și sinteză corelativă, *persona civilis* (persoana civilă din *Léviathan*, omul artificial ca ficțiune juridică ce simbolizează idealul Statului). Locke nu vede în problema politică o problemă de știință riguroasă, mai întâi întrucât cuvintele, în fixitatea lor conceptuală falsifică, deopotrivă ideile și realitățile; apoi pentru că demersul rațional deductiv nu surprinde complexitatea situațiilor umane reale. Așadar, Locke nu-și propune

elaborarea unei teorii generale a politicii căci *Tratatul* său, departe de a fi unul politic, descrie ceea ce este faptul guvernamental căruia îi dă o explicație. Prin aceasta, el emandopează politica de apriorismul rațiunii speculative, acest lucru fiind chiar în spiritul Societății Regale care face apel la datele experienței dar și ale filosofiei sale empiriste.

Prima problemă pe care o examinează filosoful este cea a originii puterii politice. Aceasta îl conduce mai întâi să aprecieze „în ce stare se găsesc în mod natural oamenii.” El operează asupra datului natural o simplă constatare ce îi permite să definească natura omului: starea de natură este o stare de libertate și de egalitate. Numai că această libertate nu este o abatere de la regulă căci nu există libertate fără lege. Libertatea și egalitatea se definesc prin om în raport cu legea naturii. Într-o perspectivă ciceroniană, Locke declară că o lege naturală, ca cea a lui Dumnezeu și a rațiunii, guvernează omul și-l obligă pe fiecare.

Legea naturală expusă de Locke, este în același timp, un comandament al lui Dumnezeu, o regulă a rațiunii precum și legea care guvernează toate lucrurile. Postularea legii naturale îi permite lui Locke să afirme sociabilitatea originară a omului și că „nu este convenabil ca omul să trăiască fără lege.” Dar pentru că violența și in justiția își găsesc loc în umanitate, se aduce astfel atingere demnității speciei. Legea naturală dovedește vocația morală a lui Locke căci grija sa este în întregime una etică care lasă să transpară responsabilitatea fiecăruia în guvernarea vieții sale.

Raportul dintre dreptul natural și legea naturală este diferit la Locke față de Hobbes. În perspectiva celui din urmă, dreptul natural este o putere care se definește în termeni de forță; cât despre legea naturală ea este o regulă a rațiunii de a căuta întotdeauna pacea. Dreptul natural este generator al războiului tuturor contra tuturor, în timp ce legea naturală indică drumul păcii. Pentru Locke dreptul natural și legea naturală nu se opun; din contră „dreptul” este inclus în „lege” căci denumește obligația. Pentru Locke, deci, legea naturală care conduce vasta comunitate originară a oamenilor nu este o lege de determinare ci o lege de obligare. Legea naturală ca măsură a acțiunilor umane conduce la armonia moravurilor comunității și face ca oamenii să profite împreună de avantajele comune ale naturii.

Societatea civilă nu se naște la Locke, precum la Hobbes, din suma aritmetică a indivizilor căci pentru el partea nu este anterioară întregului. Societățile civile nu implică din partea oamenilor un calcul teleologic de interes efectuat printr-o rațiune speculativă. Rațiunea umană este, după Locke, mai ales „rezonabilă” decât „rațională”.

Astfel, în experimentalismul lui Locke, originea guvernământului civil este căutată la răscrucea rațiunii și experienței, acolo unde legea naturală își manifestă supremația: imanentă omului, ea se justifică în el prin dreapta rațiune și îl obligă pe fiecare să muncească în condiții de fericire și libertate.

Locke nu se întreabă asupra statutului epistemologic al conceptului de stare naturală. Important pentru el este maniera în care se articulează starea civilă cu starea naturală căci ele nu sunt antitetice așa cum le socotise Hobbes. Una nu ia locul celeilalte pentru că starea naturală este deja o stare socială. Numai că ea conține socialitatea (ceea ce este social) în aceeași măsură în care cuprinde rațiunea și libertatea. El constată că dacă starea naturală indică bine proiectul moral al umanității nu conține mijloacele de a asigura cu certitudine și împlinirea sa. Cu siguranță, fiecare individ, în starea naturală, este executorul dreptului său. Dar un om este și o „persoană”

adică un subiect capabil de responsabilitate și învinovățire, ceea ce nici un animal nu va fi niciodată. În consecință, dacă persoana umană se dovedește „capabilă de lege” și aptă să dispună de corpul său, de bunul său și de rezultatul muncii mâinilor sale, e suficient să observe că într-un asemenea stat nu există „nici judecător comun competent” pentru a tranșa un diferend care apare între indivizi. Nu mai există vreo regulă pozitivă care să fixeze binele și răul, nici vreo putere de constrângere susceptibilă să impună părților adverse o soluție conformă rațiunii. Altfel spus, starea naturală este o stare în care se dezvăluie slăbiciunea umană. Condiția naturală a oamenilor este rea; dreptul natural este lipsit aici de dimensiunea juridică. Aceasta nu presupune ca starea naturală să fie o stare de război, căci războiul este folosirea ilegală a forței contra persoanei unui om.

Oamenii, în grija lor pentru fericire, aspiră la o altă stare, care suprimă violențele războiului și animozitățile sale și care presupune securitatea și garanțiile care cer rațiunea. În această nouă stare, oamenii nu mai cheamă cerul ci un judecător legal. Locke nu spune niciodată, ca Hobbes, că teama individuală sau colectivă cuprinde oamenii în starea naturală; el nu poate spune așa, deoarece, după el, dreptul natural se confundă cu raționalitatea legii naturale. Dar, cu privire realistă, el constată că omul nu are, prin el însuși, decât o posesiune precară a drepturilor sale. Omul este obligat să ceară societății civile un sistem juridic comun care să constituie un gaj de securitate. Locke subliniază rolul legislator și sancționator pe care-l exercită societatea civilă cu scopul de a prezerva viața și securitatea membrilor săi. Criteriul societății civile este puterea de jurisdicție care aparține legislatorului și care se exercită asupra persoanelor adică asupra subiecților responsabili juridic, cu scopul de a proteja *de jure* libertatea și proprietatea lor.

Locke caută în ideea contractului, principiul generator al societăților civile. În lungul capitol consacrat puterii paterne, Locke precizează că starea naturală nu este asocială, dar că „societățile civile sau politice” nu sunt societăți naturale. Locke crede nu numai că sociabilitatea este naturală oamenilor, dar că nu există existență umană care să nu fie socială. Încă din starea naturală, sociabilitatea este obligatorie în societate. Prima societate, cea a soțului și a soției (a bărbatului și a femeii), rezultă ca la animale dintr-o dispoziție naturală; dar, dincolo de procrearea și perpetuarea speciei, trebuie ca ea să fie durabilă în scopul de a putea crește copiii până la vârsta adultă. Ea se bazează deci pe un pact voluntar care face legătura conjugală mai solidă și mai durabilă la oameni spre deosebire de a celorlalte specii de animale. În societatea domestică, copiii sunt în mod natural supuși puterii paterne; ea este datoria pe care o are tatăl de a-și asuma descendența, de a-și ajuta copiii, formându-le spiritul și orientându-le activitatea. Puterea paternă este obligația tatălui față de fiii săi.

Puterea paternă nu este o suveranitate; educația copiilor nu este un guvernământ. Tatăl nu are asupra copiilor puterea juridică de a legifera și de a sancționa. Puterea sa nu este decât temporară întrucât ea se sfârșește o dată cu minoratul copilului. Puterea paternă diferă, în natura și fundamentele sale, de puterea politică. Deci, între puterea paternă și puterea politică, există o diferență ireductibilă. Diferența între puterea paternă și suveranitatea politică se explică prin geneza specifică societăților civile. O societate politică nu se poate forma decât pe o bază contractuală. Locke nu ignoră deloc dezvoltările pe care le cunoscuse deja tema contractualismului politic. El cunoștea operele lui Grotius și Puffendorf; el citise *Tractatus*

theologico-politicus al lui Spinoza și *Leviathan-ul* lui Hobbes. Locke înțelege într-o manieră originală convenția prin care „începe” societatea civilă sau politică. Această convenție nu poate fi un pact de asociere pentru că, în conformitate cu legea naturală, societatea este naturală. Ea nu mai este un pact clasic de supunere prin care indivizii se angajează cu credință față de principele lor. La Locke puterea suverană nu rezultă matematic din suma tuturor puterilor pe care toți indivizii, distanțându-se de dreptul natural, au transferat-o unei *persona civilis* din *Statui-Léviathan*. Această convenție este mai întâi un act strict individual pe care fiecare nu-l face decât în mod voluntar și pentru el însuși. Convenția implică consimțământul liber al celui care încheie pactul. Convenția presupune un transfer de putere executivă din partea fiecăruia către corpul public pe care l-a autorizat să facă legi în contul său. Fiecare contractant trebuie să consimtă să se supună legilor pe care le publică Statul. Ideea consimțământului este ideea forță a contractualismului lui Locke. Spre deosebire de Hobbes, Locke consideră că oamenii pot să instituie o comunitate civilă oricare ar fi numărul lor. Ceea ce contează în această instituție este consimțământul individual al contractanților; el contribuie la formarea unui „corp unic” care va merge în sensul voinței majorității. Astfel, consimțământul care angajează indivizii în corpul politic este ipso-facto, un act de încredere față de instituția pactului stabilit. De acum înainte, acest corp politic (regimul, structurile și guvernămintele sale) este o voință unică depozitară a încrederii tuturor celor care au consimțit la el.

Pentru existența puterii politice trebuie *consimțământul poporului*, adică ansamblul indivizilor care au aderat la viața civilă. Cu nașterea societății civile se afirmă voința corpului politic. Acesta se identifică cu „poporul”. Recunoașterea „poporului” ca entitate juridică duce la schițarea unei teorii a consimțământului în favoarea căreia poporul apare ca autorul veritabil al legilor republicii (*Res publica*, *Civitas*, *Commonwealth*). Poporul este deținătorul puterii de a face legile, de a le aplica și de a judeca aplicarea lor. Dar poporul nu exercită în mod direct aceste puteri; el le-a încredințat, prin consimțământul său, vieții civile, „corpului” care legiferează în locul său și magistraților pe care tot el îi numește. Consimțământul în viața politică se cheamă o teorie a *reprezentării*. Chiar și o democrație perfectă n-ar putea fi o democrație directă: poporul numește aici „magistrații aleși de el” pentru a aplica legile. În toate Statele medierea reprezentanților este o necesitate.

Nașterea unui Stat nu se explică decât prin liberul consimțământ al indivizilor. Guvernările (cârmuirile) pământului nu cer nimic cerului. Locke completează în *Al doilea tratat* ceea ce spusese despre acest punct în *Scrisoare despre toleranță*. Filosoful concluzionează, pe baza finalităților diferite ale Statului și ale Bisericii, asupra confruntării prerogativelor și schimbării magistraților publici și eclesiastici. Locke crede că există o legătură între istoria lumii și politica de fiecare zi, stigmatizând intoleranța și excesele. Marea sa abilitate constă în aceea că a pledat pentru toleranță în numele rațiunii.

Locke a precizat limpede originea și finalitățile societății civile: avându-și rădăcina în consimțământul popular, cârmuirea este destinată să protejeze, prin ordinea juridică pe care o instaurează, pacea și proprietățile membrilor săi.

Urmează să se organizeze acest sistem juridic numit astăzi drept public. Pentru Locke se pun două probleme: problema politică a regimului guvernamental și cea tehnică a organizării instituționale. El nu se mai întreabă în manieră clasică asupra celei mai bune forme de guvernământ

căci preocuparea sa este una etică. El nu manifestă reticență față de regimul monarhic dar pentru ca acesta să fie legitim este nevoie de alegerea sa de către majoritatea poporului suveran. Ceea ce el denunță sunt viciile care, născute din abuzurile puterii principelui și din confuzia pe care o face între public și privat, deturneză politica de la finalitatea sa. Locke este omul secolului al XVII-lea chiar dacă, prin ideile sale, el aparține deja secolului al XVIII-lea, secol pe care-l va inspira atât de puternic.

Organizarea societății politice este evident destinată să atenueze neajunsurile condiției naturale căreia îi lipsesc trei condiții: „lipsește o lege stabilă”, „un judecător cunoscut și imparțial”, o putere executoare a sentințelor.²

Locke nu distinge „o putere judiciară” aparținând unui organ specific: *commonwealth-ul* întreg se caracterizează prin capacitatea sa jurisdicțională. Există în stat, după Locke, trei puteri distincte: o putere legislativă și o putere executivă armonizată de o a treia putere numită *federativă*. Fiecare dintre ele are caracteristicile sale proprii; funcționarea lor specifică este determinată de finalitatea lor. Dar important este că ele se înscriu într-o ierarhie a cărei structură și funcționare este înțeleasă în sensul năzuințelor „constituționale” ale lui Locke.

Stabilirea puterii legislative, care este „puterea supremă a statului” nu se face decât cu „consimțământul societății”; ea este „prima și fundamentală lege pozitivă a tuturor comunităților care are un caracter sacru și inalienabil”.³ Ea se înrădăcește în voința unică născută din pactul generator al societății civile, adică din voința majorității. Important este ca ea să fie *sufletul care dă formă, viață și unitate comunității*? Importanța nu rezidă în modalitățile legislației, în faptul ca nici o altă procedură să nu fie posibilă pentru a legifera: „cum poporul se erijează în judecător pentru a atenua carențele stării naturale trebuie, de asemenea, ca el să fie investit cu o putere pentru a-și exprima și manifesta sentimentele. Puterea legislativă nu poate să-și asume nici un risc de arbitrar. Iată de ce legile sunt legi permanente care, în generalitatea lor, sunt aceleași pentru toți, țărani sau curteni, săraci sau bogați. Ele trebuie să fie stabilite și promulgate”, publicitatea lor fiind un gaj de stabilitate. Cum oamenii n-au consimțit la viața comunitară decât în vederea binelui comun, legile, exprimând voința publică, se limitează, în prescripțiile lor, în conformitate cu teleologia legii naturale, la ceea ce binele public cere.⁶ Altfel spus, legile scrise ale comunității explicitează legea naturală și redând clar și fără echivoc spiritul oamenilor, îi conferă o și mai mare eficacitate.

Nu este nicidecum pus la îndoială bilanțul pozitiv al puterii legislative. Pe de o parte el stabilește perenitatea statului în virtutea misiunii care a fost conferită magistraților. Pe de altă parte, el se face protectorul individului pentru că totul se petrece astfel încât, prin regulă legislativă, judecătorul public e împiedicat să greșască. În același timp, puterea legislativă este o putere sancționatoare preocupată de a face să domine justiția în comunitate. Este de remarcat aici că Locke nu prezintă funcția puterii legislative enunțând clauzele unei constituții. Ni se pare mai ales că Locke vrea să asigure puterii legislative a comunității o funcție etică. Puterea legislativă îndeplinește o anumită misiune determinând, prin legile pe care le stabilește, condițiile păcii și securității comune.

Cât despre *funcția puterii executive* ea constă, în mod logic, să ajute fără discontinuitate membrii comunității să-și îndeplinească datoriile în cadrul legilor. *Ca putere permanentă*, ea veghează „la executarea legilor valabile”, transformând astfel obligativitatea în efectivitate.

Locke a înțeles că o lege care nu se aplică este vană și inutilă. În această privință, el este mai pertinent decât Hobbes care situa suveranul legislator în afara și deasupra legilor. În *Al doilea tratat* această poziție îi apare lui Locke ca eronată. Caracterul obligatoriu al legilor civile nu cunoaște excepții, nici legislatorii nu sunt *ex lege*. Totodată, Locke declară cu prudență că nu va purta dispute asupra faptului de a ști dacă principii sunt supuși sau nu legilor țării lor. Dar el recunoaște supunerea lor de necontestat față de legile lui Dumnezeu și ale naturii.⁸ Toți, la orice nivel s-ar situa în ierarhie, sunt obligați ca prin ceea ce fac să apere legea contra arbitrarului sau capriciului.

Totodată, puterea executivă nu este un simplu executant al deciziilor puterii legislative. Dacă ea este într-un sens subordonată, ea posedă totuși, într-un alt sens, foarte precis, „fără prescripția legii și uneori chiar împotriva ei”, o putere discreționară de acțiune „în vederea binelui public”. Această putere este „prerogativă” iar exercițiul ei vine să acopere lacunele legii.⁹ Caracterul său discreționar nu se întâlnește cu arbitrarul, ea „*nu e altceva decât puterea de a face binele public în lipsa regulii*”¹⁰ în orice împrejurare deci, prerogativa este supusă prescripțiilor legii naturale și ea obligă conducătorii la dreaptă judecată.

În sfârșit, există în orice societate politică o a treia putere pe care Locke o numește *putere federativă*. Această putere este într-un fel „naturală” pentru că ea nu se exercită în felul puterilor legislative și executive, în cadrul legilor pozitive ale *Commonwealth-ului*. Într-adevăr, ca și Grotius și Hobbes dar și precum Kant un secol mai târziu, Locke consideră că dreptul public al *Commonwealth-ului* este exclusiv un drept intern. La fel de bine corpul comunității rămâne „în stare naturală față de toate celelalte state” sau față de celelalte persoane care îi sunt exterioare.” Nu există reguli pozitive de drept internațional public sau privat apte să conducă relațiile diferitelor comunități între ele sau raporturile cetățenilor cu *commonwealth-u*. Deci, atunci când apar diferențe, trebuie să intervină puterile publice pentru a le tranșa astfel încât justul să nu fie nesocotit sau batjocorit. Se intervine deci, prin intermediul „puterii federative” a cărei competență este de a declara război, de a încheia ligi și alianțe, de a adopta convenții folosite între state în materie de monedă, de comunicații sau de comerț, de exemplu. Într-un mod general, puterea federativă generează ceea ce în limbaj modern numim „relații externe”.

Marele merit al lui Locke este acela că sub numele de „putere federativă” găsim ceea ce numim astăzi competența internațională a statului. Aceste competențe internaționale se dovedesc eterogene și, prin urmare, se poate bănuși că ea corespunde unei puteri specifice:

1. puterea de a încheia contracte (*jus tractuum*);
2. puterea de a întreține și de a primi ambasade și cea de a interveni în favoarea propriilor cetățeni aflați în străinătate, pe care-i reprezintă puterea diplomatică propriu-zisă (*Jus legationis*);
3. puterea de a face război (*jus ad bellum*).

Or, a doua și a treia dintre aceste competențe oferă în fond același lucru ca și puterea administrativă și puterea poliției, de exemplu, în ordinea interioară. Acestea sunt competențe de esență executivă și nu este surprinzător ca ele să fie întotdeauna încredințate, în realitatea pozitivă, autorităților guvernamentale. În revanșă *M5 tractuum* este, prin definiție, o putere de a impune reguli, sau de a participa la publicarea lor: este o putere normativă despre care trebuie spus, în consecință, material vorbind, că ea este de esență legislativă; astfel ea este cel mai adesea exercitată conjunctural sau, mai puțin, în cazurile cele mai importante, prin autoritățile

guvernamentale și legislative. Vom concludiona că puterea botezată de Locke *federativă* nu este o putere autonomă și că ea se resoarbe, în parte, în puterea legislativă, însă în cea mai mare parte, în puterea executivă. Dar aceste observații nu ridică meritul lui Locke căci analiza puterilor statului nu se poate cantona numai pe terenul ordinii juridice interne și că ea trebuie să îmbrățișeze și ordinea relațiilor interstatale. Puterea federativă este deci mai puțin schițată, la Locke, decât traducerea datoriei de care omul trebuie să asculte, în orice circumstanțe, anume de directivele dreptului rațiunii. Etica politică trebuie să treacă frontierele teritoriale ale comunității.

Cu certitudine, chiar conceptual, Locke distinge bine în stat puterile legislativă, executivă și federativă. În fiecare dintre ele se impune obligația legii naturale pentru a le situa întotdeauna în sfera rațiunii drepte și rezonabile. Pe de altă parte, din punct de vedere al tehnicii juridice, aceste puteri nu sunt deloc „separate” unele de altele. Locke este suficient de explicit: executivul și legislativul sunt în mod necesar puteri legate una de cealaltă pentru că una are rolul de a aplica legile făcute de cealaltă. Și dacă executivul și federativul diferă între ele prin vocația lor care le orientează către afacerile interne sau către afacerile externe ale statului, ele se găsesc, în fapt încredințate, spune Locke, acelorași persoane, căci este imposibil, fără a expune statul la dezastru și ruină, de a supune unor comenzi diferite forța publicului. Mai ales că „separarea puterilor” există în organizarea instituțională a statului dar, în același timp, deși distincte, ele sunt legate.

Organizarea instituțiilor statului implică, după Locke, *de jure* ca și *de facto*, o ierarhie a puterilor. Regula fundamentală a oricărei comunități se traduce prin convergența tuturor serviciilor publice către salvagardarea binelui comunității fiind necesar ca puterea legislativă să rămână puterea supremă căreia toate celelalte să-i fie subordonate, în scopul de a împiedica executivul să se situeze deasupra sau în afara legilor.

Locke nu schițează principiul unei piramide de reguli de drept în stat. Spre deosebire de Hobbes, el rămâne străin de intuiția pozitivismului juridic; de altfel Locke nu are nici o schiță de doctrină juridică. Ideea forță a gândirii sale „constituționale” ar fi că toate analizele sale, uneori stufoase și repetitive, converg spre a arăta că orice guvernământ se fondează, în principiu, pe finalitatea, organizarea, acțiunea, consimțământul și participarea corpului social. Instituțiile nu sunt legitime decât dacă ele provin din voința populară și nu sunt valide decât dacă acțiunea lor vizează bunăstarea comună. Ierarhia puterilor are mai mult un sens politic decât unul juridic.

Firul conducător al celui de-al doilea tratat este categoric: dacă supunerea copiilor minori față de puterea paternă face parte din ordinea lucrurilor, în starea de natură nu este posibil ca ea să constituie o categorie a vieții politice. Pentru că nu există societate civilă decât pe baza unui act consensual liber și voluntar, în care proprietatea și sclavia sunt antinomice.¹² în maniera sa, înaintea lui Montesquieu, Locke scrie „cu onoarea libertății, contra tiranilor.”

În esul său, Locke examinează nu numai problema originii și finalității cărmuirii dar și problema întinderii sale, căci puterea politică nu este nelimitată, putându-se vorbi de limitele ei. El expune, în manieră descriptivistă, arhitectonica cărmuirii societății civile a cărei origine el a explicat că este consimțământul popular și că finalitatea rezidă în securitatea membrilor săi. Nu este vorba aici de un timp de cărmuire printre altele ci de natura esențială a cărmuirii politice. Or, această natură esențială, pe care am putea-o traduce prin termenul juridic de „legitimitate” sau prin termenul filosofic de „autenticitate”, nu poate să aibă alt fundament decât consimțământul majorității față de viața civilă, ceea ce implică actul său de încredere față de

reprezentanții pe care i-a ales pentru a asigura binele comun. În consecință, exercitarea puterii presupune limite pentru că ea exclude orice altă origine în afara pactului popular. El nu se exercită decât în domeniul său legitim, dincolo de limitele căruia începe tirania, cu cortegiul său de ilegalități și de ofense.¹³

Problema este de a ști care principii sunt în joc pentru ca să fie evitată hipertrofia patologică a puterii a cărei legitimitate marchează în mod necesar limitele. Putem să descoperim aceste principii în funcționarea normală și cotidiană a *Commonwealth-vXni*.

Locke, plasându-se pe planul principiilor, reînnoadă tradiția istorică parlamentară și liberală întreruptă prin episodul Stuarților și totul se desfășoară, pentru el, ca și cum ar exista o putere „constituantă” a poporului. Această exigență se confundă, pentru el, foarte concret, cu sufletul cârmuirii civile. Puterea civilă nu are vocația să legifereze decât în numele poporului și pentru el. Tot restul este tocmeală sau impostură.

Cârmuirea poate să se găsească confruntată cu circumstanțe excepționale în două ocazii, al cărei sens nu trebuie confundat - „*dizolvarea societății și dizolvarea cârmuirii*”. Societatea civilă poate într-adevăr să fie desființată prin efectul cuceririi externe sau prin efectul unei eroziuni interne. Numai că, același rezultat - dezagregarea civilă - nu are aceeași semnificație politică.

Când uniunea civilă se destramă sub presiunea unei forțe străine care o cucerește, cârmuirea nu dispăre decât pentru că societatea care era formată ca un organism încetează să existe ca atare. Tâlharii și pirații nu pot fi suveranii celor pe care îi stăpânește prin forță; forța, niciodată, nu face dreptul.¹⁴

După Locke, cea mai înaltă cucerire a vieții civile este de a ști că pacea și respectul drepturilor își găsesc garanția nu în cârmuirea civilă, cum a crezut Hobbes, ci în comunitatea civilă, în corpul poporului. Rousseau va da claritate acestei distincții a cârmuirii și suveranului pe care Locke a făcut-o doar să se întrevadă.

El a scris *Al doilea tratat* cu scopul de a pune bazele unei politici noi care nu reprezintă un manifest politic, ci mai ales apărarea rațională a drepturilor poporului ceea ce implică o nouă încredere în om, servind emancipării omului. Locke pregătește triumful ideilor rațiunii, dreptului natural, toleranței, în urma cărora se elaborează conceptele operaționale ale contractualismului, individualismului, voluntarismului și constituționalismului. Aici se găsesc reunite toate condițiile liberalismului.

Autoritatea cârmuirii se bazează în întregime pe consimțământul general care atestă promovarea politicii și eticii poporului. Nu este vorba de omul metafizic, pe care Descartes l-a descoperit în calitate de subiect universal, ci de omul concret care, prin vigilența rațiunii, este responsabil, pe acest pământ, de propriul său guvernământ.

În acesată orientare nouă, Locke afirmă prerogativa individului, el fiind „campionul individualismului”. În fapt, lucrul cel mai important pentru el este ca „Statul să fie făcut pentru individ și nu individul pentru Stat”. Omul se prezintă în politică asemenea unui om al datoriei. Aprobarea pe care el o acordă vieții civile și organizării juridice prin lege constituia o necesitate la sfârșitul secolului al XVII-lea. Inițiativa contractualistă care necesita venirea cârmuirii (guvernării) civile este un act de autonomie. Ea semnifică faptul că, de acum înainte, politica nu are nimic de întrebare în ordinea transcendenței, că, în sfârșit, ea a coborât într-adevăr pe pământ, dar că ea se impune ca o datorie de asumat, o obligație în libertate.

Cu un secol înaintea lui Kant, Locke afirmă capacitatea politică a omului. Libertatea care este marea cucerire a oamenilor pe cale de a deveni stăpâni pe pământul destinat lor, departe de a fi un privilegiu definitiv câștigat, se prezintă ca un program de realizat. Proiectul filosofului nu era să expună, cum va face Montesquieu în celebrul capitol *din Despre spiritul legilor*, clauzele unei Constituții prin definirea componentelor puterii Statului și a organizării raporturilor lor reciproce. Pentru Locke, guvernământul civil corespunde teleologiei imanente a legii naturale. Puterea poporului este totdeauna expresia legii naturale; ea aparține unei ordini imanente a lucrurilor. Însăși ideea cârmuirii implică necesitatea *legilor fixe și scrise*, cunoscute prin promulgarea lor și deci aplicate și observate scrupulos, căci acolo unde „*încetează legea ia naștere tirania*”.¹⁵

Iată de ce puterea legislativă este puterea supremă în orice societate. Legea este astfel, după Locke, elementul activ al cârmuirii, libertatea însăși având nevoie de reguli legislative pozitive. Cum executarea lor este permanentă, legile sunt un ghid obligatoriu pentru toți, deci și pentru guvernanți. Ele trasează limitele pe care puterea politică nu poate să le depășească fără să decadă. Cum ele se înscriu în perspectiva legii naturale, prescripțiile lor vizează binele comun. Aparține legilor statului de a fi garantul libertății cetățenilor în cadrul rezonabil pe care aceștia îl dau existenței lor. Se poate conchide că „doctrina lui Locke este o doctrină a separării puterilor, separare pe care lupta dintre legi și parlament a gravat-o în memoria englezilor și care îi pare lui Locke cel mai bun remediu împotriva tentațiilor de abuz de putere. Puterea este divizată în putere legislativă, executivă și federativă (sau confederativă). Această diviziune corespunde celor trei domenii de acțiune, și al relațiilor internaționale (puterea de a trata cu puterile străine, de a declara război, de a face pace etc.)”.¹⁶

Filosoful caută mai ales utilul și bunul și lasă să se înțeleagă că omul nu ajunge la libertatea sa, adică la adevărata sa umanitate, decât supunându-se legii căreia în mod voluntar a consimțit să-i se supună. În această privință, Locke se preocupă tot mai mult de etică decât de drept și chiar de politică. Dacă el combate monarhia autoritară, o face mai puțin ca regim politic, cât mai ales ca obstacol în calea demnității omului. Ca atare el este filosoful care caută drumul autonomiei din care Kant va face imperativul categoric al moralei.

Cel de-al doilea tratat al său va deveni „biblia politică a noului secol” mai întâi în Anglia, apoi în Franța luminilor și chiar în America. Iată de ce s-a putut scrie: „în secolul lui Voltaire, Locke este pentru științele omului, ceea ce este Newton pentru științele naturii”.¹⁷

Cu toate criticile lui Berkeley și Hume, Locke devenea farul liberalismului timpurilor moderne, liberalism care va deveni în scurt timp sinonim cu constituționalismul. Influența lui Locke asupra lui Montesquieu a fost decisivă. Autorul *Spiritul legilor* „a perfecționat modelul care i-a fost prezentat de John Locke și acest model era el însuși mai mult decât o schiță”.¹⁸

Montesquieu îi datorează lui Locke concepția sa despre libertatea politică și condiția existenței sale: principiul separării puterilor în stat.

Locke rămâne filosoful care a putut prezenta realizarea concretă a unui mecanism al libertății ce poate funcționa în istoria oamenilor, mecanism ce pare desuet ori derizoriu celor care astăzi vorbesc despre libertatea absolută și cer zgomotos ca „totul să fie permis”. Acești oameni au vertijul libertății mai mult decât iubirea libertății și atunci ei caută să distrugă mai întâi statul. Spre deosebire de ei, Locke are superioritatea de a fi înțeles că guvernământul civil nu

este în mod necesar un Minotaur, o putere coercitivă și opresivă, ci este un stat care poate fi moderat, iar poporul, prin participarea sa politică, poate elabora el însuși condițiile libertății sale.

În 1789, *Declarația drepturilor omului și cetățeanului*, prima cartă solemnă a libertăților, a știut să-și tragă lecția politică de la Locke și să prezinte drepturile omului ca obligația primordială a umanității.

NOTE

1. Dan Bădăraș, *Studiu introductiv la Eșeu asupra intelectului omenesc*, John Locke, în voi. Din istoria filosofiei universale, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 111.
2. John Locke, *Al doilea tratat despre cărmuire*, Editura Nemira, București, 1999, p. 130.
3. *Ibidem*, p. 135.
4. *Ibidem*, p. 187.
5. *Ibidem*, p. 142.
6. *Ibidem*, p. 137.
7. *Ibidem*, p. 144.
8. *Ibidem*, p. 175.
9. *Ibidem*, p. 155.
10. *Ibidem*, p. 158.
11. *Ibidem*, p. 144.
12. *Ibidem*, p. 163.
13. *Ibidem*, p. 179.
14. *Ibidem*, p. 164.
15. *Ibidem*, p. 181.
16. XXX, *Istoria filosofiei. II. Inventarea lumii moderne*, coordonată de Jacqueline Russ, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 278-279.
17. G. Besse, în *Helvétius, De l'esprit*, Introduction, Ed. Sociales, Paris, 1968, p. 8.
18. J. Dedieu, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France*, reprint Slaktine, Paris, 1971, p. 172.

Capitolul 21. Montesquieu (1689-1755)

1. Echilibrul puterilor

„Înainte să-l depășească, Montesquieu este un discipol direct al lui **Locke** și al constituționalismului britanic”¹. Totodată, Montesquieu este moștenitorul constituționalismului aristocratic și poate cel mai redutabil adversar al absolutismului.

Despre spiritul legilor cuprinde o teorie a legilor a căror definiție globală: „Legile, în înțelesul cel mai larg, sunt raporturile necesare care derivă din natura lucrurilor; și, în acest sens, tot ce există are legile sale: Divinitatea are legile sale, lumea materială are legile sale, substanțele spirituale superioare omului au legile lor, animalele au legile lor, omul are legile sale”², recunoaște toate domeniile: divin, material, animal, uman. În aplicarea la societate această teorie poate fi calificată ca „sociologică” așa cum face R. Aron, chiar dacă termenul de sociologie va apărea ulterior la Auguste Comte. Proiectul - a găsi „principii” în spatele „fanteziilor” - este exprimat cu claritate încă din prefață: „Am început cu studierea oamenilor și am ajuns la convingerea că, în această nesfârșită diversitate de legi și de moravuri, ei nu sunt conduși numai de fanteziile lor.

Am stabilit principiile și am văzut cazurile particulare supunându-li-se ca de la sine, am văzut că istoria tuturor popoarelor nu este decât o urmare a lor și că fiecare lege particulară este legată de altă lege sau depinde de altă lege mai generală”.³

Putem spune că Montesquieu, studiind spiritul legilor, a cercetat legile legilor politice, „cauzele generale” care permit să fie explicate „legile pozitive”, a vrut să determine regulile sociale ale dreptului politic.

Pentru Montesquieu există legi anterioare legilor publicate de oameni (temă a cărei origine este antică): „Înainte de a fi existat legi făcute, existau raporturi de justiție posibile. A spune că nu este drept sau nedrept nimic altceva în afară de ceea ce ordonă sau interzic legile pozitive, este totuna cu a spune că înainte de a se fi trasat cercul, nu erau egale toate razele lui”.⁴ Deci, dacă justul și injustul preexistă apariției lor sub formă de legi, în același fel cum proprietățile obiectelor matematice preexistă apariției lor, existența legilor morale este pusă ca neemanând din social. Astfel, legile pe care oamenii le-au făcut pot fi judecate în numele legilor pe care le-au făcut.

Cum se explică distanța dintre legile pozitive și „raporturile de echitate” care le sunt anterioare, distanță care conduce și legitimează aceste judecăți de valoare? Cum se face că lumea ființelor raționale nu este tot atât de bine cărmuită ca și lumea fizică? Răspunsul ar putea să pară paradoxal: lumea ființelor raționale are legi care, prin natura lor, sunt invariabile, dar nu le urmează în mod constant: „Aceasta se datorește faptului că indivizii înzestrați cu facultatea de a cunoaște sunt prin natura lor mărginiți și, ca atare, supuși erorii; și, pe lângă aceasta, este ceva care ține de natura lor să acționeze din propriul său imbold. Ei nu urmează, așadar, în mod constant, legile lor primordiale și nu le urmează totdeauna nici chiar pe acelea pe care și le impun ei singuri”.⁵

Se observă aici influența filosofiei lui Spinoza, pentru care cauzalitatea este la fel de riguroasă în lumea umană ca și în lumea fizică, numai că în lumea umană intervin pasiunile, erorile, nesăbuința.

Puținele pagini despre separarea puterilor din lucrarea *Despre spiritul legilor* au jucat un rol important în răspândirea ideilor despre această temă. Capitolul al VI-lea din cartea a XI-a intitulat *Despre orânduirea de stat a Angliei* este influențat în bună parte de *Tratatul despre guvernământul civil al lui Locke*, publicat în 1690 și tradus în franceză în anii următori. Trebuie să remarcăm faptul că acest capitol nu vizează să prezinte o descriere fidelă a sistemului britanic, căci găsim o Anglie idealizată, stilizată, foarte departe de realitatea istorică. Constituția engleză îi dă lui Montesquieu „impresia celei mai potrivite legiuii pentru realizarea libertății, prin faptul că, în cadrul ei, puterile publice sunt separate între ele, fiecare având raza ei precisă de atribuțiuni, trebuind să se controleze reciproc și, astfel, putând să realizeze un echilibru sigur al interdependenței lor mutuale”.⁶

Ceea ce prezintă Montesquieu este, în fapt, un sistem complex în care puterea legislativă poate încerca să sancționeze miniștri, membri ai executivului, și în care, în alt sens, executivul fixează data adunării legislative. Însă nu se poate vorbi de o separare suplă a puterilor.

Concepția despre libertatea politică pe care o apără Montesquieu nu este cea care prevalează în lumea modernă, în care libertatea este autonomie, capacitate de a decide. Pentru el libertatea nu este independență: „Libertatea este dreptul de a face tot ceea ce îngăduie legile”.⁷ De asemenea „nu există libertate dacă puterea judecătorească nu este separată de puterea legislativă și de cea executivă. Dacă ea ar fi îmbinată cu puterea legislativă, puterea asupra vieții și libertății cetățenilor ar fi arbitrară, căci judecătorul ar fi și legiuitor. Dacă ar fi îmbinată cu puterea executivă, judecătorul ar putea avea forța unui opresor”.⁸ Grijă lui Montesquieu nu este de a proteja indivizii de amestecul Statului în sfera individuală, ci de a degaja legile cărora să se conformeze autoritățile și care ar însemna o autentică „securitate juridică”.

Mijlocul de a limita puterea în interesul libertății individuale nu este acela de a o transfera așa cum propune Rousseau, ci de a o împărți. Împărțirea poate fi realizată în plan vertical prin interpunerea între putere și subiecți a corpului intermediar care să fie depozitarul unei părți a puterii; sau poate fi realizată în plan orizontal prin recunoașterea unei puteri legislative, a unei puteri executive și a unei a treia care, pentru Locke, era federativă, iar pentru Montesquieu va fi judiciară. Aceste trei puteri alăturate se contrabalansează reciproc.

Teoria lui Montesquieu este una a contraponderilor („trebuie ca puterea să oprească puterea”): separarea puterilor, corpurile intermediare, descentralizarea și morala sunt la fel de puternice ca să împiedice puterea să degenereze în despotism.

Separarea puterilor a devenit datorită lui Montesquieu, un fel de dogmă. Dar, în fapt, doctrina separării puterilor nu are la el influența pe care i-au atribuit-o succesorii săi. El se mulțumește să afirme că puterea executivă, puterea legislativă și puterea judiciară nu trebuie să se găsească în aceleași mâini, dar el nu operează între cele trei puteri o riguroasă separație care, de altfel, nu exista în regimul englez. În realitate, nu există la Montesquieu o teorie juridică a separării puterilor ci o concepție politico-filosofică și socială a „*echilibrului puterilor*.” Această metaforă este, fără îndoială, aptă să redea complexitatea constitutivă a monarhiei astfel descrisă prin formula separării puterilor.

Montesquieu crede în utilitatea socială și morală a corpurilor intermediare, în special a parlamentarilor și a nobilimii. El susține cu vigoare privilegiile parlamentarilor pe care, de altfel, se pare că le confundă cu privilegiile nobilimii. Separarea puterilor nu are la el aplicare doar la organele guvernamentale, ci este un principiu general: monarhia este tipul de guvernământ liber, pentru că ea reprezintă regimul distincțiilor, separărilor și echilibrelor.

Așadar, Montesquieu reia distincția operată de Locke: puterea executivă, legislativă și federativă. În locul puterii federative el situează puterea judiciară pe care o prezintă ca fiind „invizibilă și nulă”. Rămâne puterea executivă și cea legislativă care se repartizează între două camere. „Iată deci structura fundamentală a guvernământului despre care vorbim. Corpul legislativ fiind alcătuit acolo din două părți, una va încetui pe cealaltă prin dreptul lor reciproc de veto. Amândouă vor fi frânate de puterea executivă, care va fi frănată ea însăși de către cea legislativă”⁹. În final ne aflăm în prezența, totdeauna sub numele de putere, Parlamentului englez: Camera Comunelor și Camera Lorzilor, Regele (sau Regina). „Aceste trei puteri ar trebui să ajungă la un punct mort, adică la inacțiune. Dar întrucât, datorită mersului necesar al lucrurilor ele sunt silite să funcționeze, vor fi nevoite să funcționeze de comun acord”.¹⁰ El întrevide deja rolul cabinetului care va permite puterilor să funcționeze de comun acord. În acest mod sunt prezentate cele trei puteri separate astăzi în orice democrație autentică: puterea legislativă, cea executivă și cea judecătorească, în atribuțiile și controlul lor reciproc.

NOTE

1. M. Prélôt, *Histoire des idées politiques*, 11^e édition, Dalloz, 1992, p. 289.
2. Ch. Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, Editura Științifică, București, 1964, p. 11.
3. *Ibidem*, p. 5.
4. *Ibidem*, p. 12.
5. *Ibidem*, p. 12-13.
6. XXX *Istoria filosofiei moderne de la Renaștere până la Kant*, Societatea Română de filosofie, 1937, Editura „Tess-Expres”, 1996, p. 431-432.
7. Ch. Montesquieu, *Op. cit.*, p. 193.
8. *Ibidem*, p. 196.
9. *Ibidem*, p. 204.
10. *Ibidem*.

Capitolul 22. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

1. Unitatea voinței generale

Rousseau nu a articulat un sistem filosofic ci s-a oprit asupra descoperirii cauzelor și sensurilor fenomenelor sociale cărora le-a căutat adevărul. În această privință el scrie: „Adevărul general și abstract este cel mai prețios dintre bunuri. Fără el omul e orb; el este ochiul rațiunii. Prin el învață omul să se comporte să fie ceea ce trebuie să fie, să facă ceea ce e **dator** să facă, să tindă spre adevărul lui scop. Adevărul particular și individual nu reprezintă întotdeauna un bine, el reprezintă uneori un rău, și foarte adesea ceva indiferent. Lucrurile importante de știut pentru un om și a căror cunoaștere e necesară fericirii lui nu sunt poate prea numeroase; dar, oricare le-ar fi numărul, ele sunt un bun care-i aparține, pe care are dreptul să-l ceară oriunde îl găsește și de care nu-l poți lipsi fără a comite astfel cel mai nedrept dintre furturi, de vreme ce cunoașterea lor nu e bun comun tuturor, a cărei împărțiere nu-l păgubește pe cel ce-o dăruiește”.¹

În opera lui Rousseau distingem un individualism radical, dar și un absolutism politic radical întrucât individul a fost socotit ca fiind supus voinței generale a factorului politic.

În *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, Rousseau respinge nu numai concepția hobbiană despre natura sălbatică, ci și concepția inversă a sociabilității naturale, susținută de teoreticienii legii naturale. Starea de natură pentru Rousseau nu este nici un război general nici o viață socială nici o stare de dispersie și de izolare.

În această stare de natură omul este fără îndoială, bun. Dar în societatea ce tocmai se naște omul este cel mai fericit, adică în starea intermediară între starea de natură și societatea fondată.

Faima lui Rousseau provine însă din teoria *contractului social* ca fundament al societății politice a oamenilor, al statului precum și al societății civile. Rousseau a plecat de la faptul că „omul s-a născut liber, dar pretutindeni e în lanțuri”. El are în vedere libertatea dintre oameni, libertatea omului față de oameni iară nu față de lucruri.

Problema fundamentală a contractului social este de „a găsi o formă de asociație care să apere și să protejeze cu toată forța comună persoana și bunurile fiecărui asociat și în cadrul căreia fiecare dintre ei, unindu-se cu toți, să nu asculte totuși decât de el însuși și să rămână tot atât de liber ca și mai înainte”.²

Esența pactului social este prezentată de Rousseau în următorii termeni: „*Fiecare dintre noi pune în comun persoana și toată puterea lui, sub conducerea supremă a voinței generale; și primim în corpore pe fiecare membru, ca parte indivizibilă a întregului*”.³

Deci, fiecare, ca individ, cedează comunității toate drepturile sale. Dar, în același timp, fiecare devine membru al comunității, ca parte a comunității primește în dar drepturile tuturor celorlalți membri, legați în mod indivizibil de întreg. Astfel, fiecare individ este privit sub două aspecte diferite: ca particular și apoi ca parte a suveranului.

Pactul care fondează societatea pe consimțământul indivizilor și care substituie în mod

legitim libertatea naturală suveranității corpului social nu ar trebui să pună acesteia limite.

După Rousseau, contractul nu este nici un contract între indivizi (ca la Hobbes), nici un contract între indivizi și suveran. În special această ultimă formă de contract este străină gândirii lui Rousseau, căci, după el, prin pactul social fiecare se unește cu toți. Contractul social este inspirat la el de pasiunea față de unitate.

Așadar, în locul persoanei particulare a fiecărui asociat, contractul produce „un corp moral și colectiv”, care are, datorită acestui act, unitate, „o voință a sa”. Această persoană publică purta odinioară numele de *cetate*, iar „astăzi poartă numele de *republică* sau corp politic, fiind numit de către membrii săi *stat*, atunci când e pasiv, *suveran* când e activ *șxputere* când e comparat cu alte formațiuni asemănătoare”.⁴

Reținem caracterul abstract al contractului lui Rousseau, dar și noutatea viziunii sale comparativ cu cea a lui Aristotel, Hobbes, Locke ori Grotius, mai ales prin accentul pe care-l pune pe ideea de *libertate*, căci contractul său nu anulează libertatea: „A renunța la libertatea ta, înseamnă a renunța la calitatea ta de om, la drepturile umane, ba chiar și la datoriile tale”.⁵

Trecerea de la starea de natură (instinct) la starea civilă (justiție), dă acțiunilor umane „moralitatea care le lipsea înainte”, însușirile omului „sunt puse în acțiune și se dezvoltă, ideile sale devin mai cuprinzătoare, sentimentele i se înobilează, sufletul său în întregime se înalță atât de mult încât, dacă abuzurile acestei noi stări nu l-ar face adesea să decadă mai jos de starea pe care a părăsit-o, ar trebui să binecuvânteze neîncetat momentul fericit în care s-a smuls pentru totdeauna din starea de natură, transformându-se dintr-un animal stupid și mărginit într-o ființă inteligentă, într-un om”.⁶

Deosebind libertatea naturală de libertatea civilă, Rousseau spune că prima este limitată doar de forțele individului, pe când cea de-a doua de *voința generală*. Libertatea civilă aduce avantajul libertății morale „singura care-l face pe om să fie cu adevărat stăpân pe sine”.⁷

Pentru Rousseau, statul legitim din punct de vedere moral este acela care impune individului responsabilități raționale și nu forțate, statul în care individul își păstrează libertatea deplină, ascultând doar de voința proprie. Voința bazată pe rațiune și moralitate este comună oricărei puteri statale constituite. „Pactul fundamental, în loc să distrugă egalitatea naturală, dimpotrivă, înlocuiește printr-o egalitate morală și legitimă toată inegalitatea fizică dintre oameni pe care a putut-o lăsa natura; astfel, putând fi inegali ca forță sau ca geniu, devin toți egali prin convenție și prin drept”.⁸

Contractul social garantează totodată egalitatea pentru că toți asociații au drepturi egale în sânul comunității și libertatea care, după Rousseau, depinde strict de egalitate. După Locke, individul este liber să facă nu importă ce contract, dar Rousseau estimează că suveranitatea poporului este cea mai sigură garanție a drepturilor individuale. Individul nu este liber decât în și prin cetate, libertatea fiind supunerea față de legi. Departea de a fi amenințată de suveran, libertatea nu poate fi împlinită decât de suveran. S-ar putea spune, parafrazând formula existențialistului Sartre, că prin contract individul este „condamnat să fie liber”.

Libertatea lui Rousseau este, deci, clar diferențiată de libertatea lui Locke. Locke asociază libertatea și proprietatea, pe când Rousseau libertatea și egalitatea. Pentru Locke, libertatea este conștiința unei particularități, pentru Rousseau, ea este mai întâi solidaritate. Pentru Locke libertatea este un bine care o protejează, pentru Rousseau o posibilitate care o însoțește.

După teoria lui Rousseau suveranul nu poate avea interes contrar particularilor care-l compun. Suveranul este, deci, această *voință generală*, care este voința comunității și nu a

membrilor care constituie această comunitate. Există o diferență de natură între voința generală și voința particularilor. Rousseau vede în *voința generală* cel mai bun refugiu contra acțiunilor particularilor.

Suveranul care va determina *voința generală* este corpul poporului. El este format din particularii care-l compun: „Să presupunem că statul e alcătuit din zece mii de cetățeni. Suveranul nu poate fi considerat decât în mod colectiv și în corpore; dar fiecare particular, în calitate de supus, este considerat ca individ; astfel suveranul este față de supus întocmai ca 10.000 față de 1, cu alte cuvinte, fiecare membru al statului are ca parte a lui a zecea mia parte din autoritatea suveranului, deși îi este supus în întregime”.⁹

Ceea ce majoritatea alege este desigur *voința generală*, dar ceea ce majoritatea a reținut nu este decât o falsă idee a voinței generale. Atunci când majoritatea s-a pronunțat, minoritatea trebuie să se închine și să accepte că adevărul ar fi în voința descoperită de majoritate.

• *Voința generală* nu trebuie să fie confundată cu voința tuturor. *Voința generală* este un instinct pe care Rousseau îl atribuie ființei morale și colective care este corpul politic. Din punct de vedere moral, ceea ce este cel mai bun pentru comunitate este la fel de bun pentru fiecare dintre membrii săi, considerați individual. *Voința generală* este acea facultate permanentă a omului social de a accepta interesul general contra interesului său particular.

„Neînțelegerea în ce privește *voința generală* - scrie Hegel - începe în urma faptului că conceptul de «libertate» nu trebuie luat în sensul liberului arbitru accidental al fiecăruia, ci în sensul voinței raționale, al voinței în sine și pentru sine. *Voința generală* nu trebuie să fie considerată ca voință compusă din voințele specific individuale, încât acestea să rămână absolute. Acolo unde minoritatea trebuie să asculte de majoritate nu există libertate. Dar voința generală trebuie să fie voința rațională, chiar dacă nu o percepem în noi în chip conștient. Statul nu este o asociație pe care o încheie liberul arbitru al indivizilor”.¹⁰

În cuprinsul *teoriei voinței generale*, Rousseau evaluează raportul dintre egoism și valorile moral-sociale. Teoreticienii englezi nu au omis din explicațiile lor egoismul omului, pe care l-au socotit natural, judecând statul din punct de vedere al utilității și înțelepciunii. Rousseau pornește de la omul bun la origine, pervertit de civilizație și nu mai consideră morala și binele public ca pe o limitare a libertății ci ca pe o eliberare de egoism, și de utilitarism. Deci oamenii pot ajunge la unitatea „corpului moral și colectiv” doar dacă ignoră interesele și nevoile lor individuale.

Contractul social al lui Rousseau cere partenerilor de contract să lase la o parte interesele lor individuale. Astfel omul devine cetățean care își urmează interesele private de cetățean al statului, care participă la voința comună eliberată de egoism. Această separare este legată de diferența dintre „voința tuturor” și „*voința generală*”. În *voința generală* se exprimă voința liberă a fiecăruia într-o sinteză cuprinzătoare. Rousseau face deosebirea între cantitatea și calitatea voinței. După el, crearea *voinței generale* presupune contradicția dintre interesele particulare; calitatea sa este afectată de formarea de partide: „Există deseori o mare deosebire între voința tuturor și voința generală; una are în vedere numai interesul comun; cealaltă are în vedere interesul privat și nu este decât o sumă de voințe particulare: scoateți însă din aceste voințe plusurile și minusurile care se anulează reciproc, și nu va rămâne ca sumă a diferențelor decât *voința generală*.”

Dacă, în momentul când poporul îndeajuns de informat deliberează, cetățenii n-ar comunica de fel între dâșii, din marele număr al micilor diferențe ar rezulta întotdeauna *voința generală*, iar hotărârea ar fi întotdeauna bună. Dacă, însă, se alcătuiesc coterii, asociații parțiale pe seama

cele generale, atunci voința fiecăreia dintre aceste asociații devine generală în raport cu membrii săi și particulară în raport cu statul: se poate spune că în acest caz nu mai există tot atâtea votanți câți oameni sunt, ci numai atâtea votanți câte sunt și asociațiile. Diferențele devin mai puțin numeroase și dau un rezultat mai puțin general. în sfârșit, când una dintre aceste asociații este atât de mare încât le învinge pe toate celelalte, nu mai obții drept rezultat o sumă de mici diferențe, ci o diferență unică; în cazul acesta nu mai există o *voință generală*, iar părerea care are câștig de cauză nu este decât o părere particulară.

E de mare importanță deci, dacă vrem să avem într-adevăr enunțarea *voinței generale*, să nu mai existe societăți parțiale în stat și fiecare cetățean să-și exprime numai părerea sa, așa cum era prevăzut în legislația unică în felul său și sublimă a marelui Licurg. Iar dacă există societăți parțiale, atunci trebuie să li se mărească numărul, împiedicându-le să devină inegale așa cum au făcut Solon, Numa, Servius. Numai astfel de măsuri de prevedere sunt în stare să ne asigure că *voința generală* va fi totdeauna luminată și că poporul nu se va înșela niciodată".¹¹

Din teoria *voinței generale* rezultă că exercitarea puterii de către stat trebuie să se bazeze pe legi generale, stabilite de totalitatea indivizilor într-o discuție liberă, în deplină egalitate și prin vot direct. Rousseau crede că cetățenii care se conving reciproc fără nici un fel de obligativități și fără să țină seama de interesele de grup, lasă automat la o parte interesele lor individuale particulare și ajung de pe poziția unui interes general la legi drepte, dorite de toți. Această teorie a unui consens obținut în condiții ideale este asemănătoare cu teoria consensului formulată mai târziu de Habermas.

Rousseau precizează cât de sus trebuie să se ridice oamenii peste condițiile lor deloc ideale, pentru a ajunge la un stat într-un totul drept: „Pentru a descoperi cele mai bune reguli de societate care se potrivesc națiunilor, ar trebui o inteligență superioară care să cunoască toate pasiunile oamenilor și care să nu aibă nici una; care să nu aibă nici o legătură cu firea noastră umană, dar care s-o cunoască în mod profund; a cărei fericire să fie independentă de noi, dar care totuși să vrea să se ocupe de a noastră; în sfârșit, care, asigurându-și o glorie îndepărtată, în decursul vremurilor, să poată acționa într-un anumit secol, iar de bucurat să se bucure altul. Ar trebui zei ca să dea legi oamenilor”.¹²

Aceasta arată că în *voința generală* acționează o natură superioară de care oamenii nu s-au înstrăinat niciodată complet. Faptul că oamenii nu ajung la decizii juste nu se datorează faptului că nu ar dori binele, ci faptului că, prin condiții motivate istoric, sunt împiedicați să-l recunoască: „Poporul vrea întotdeauna binele, dar nu întotdeauna îl vede de la sine. *Voința generală* este totdeauna dreaptă, dar judecata care o călăuzește nu întotdeauna este luminată. Trebuie să i se arate lucrurile așa cum sunt, și câteodată așa cum ar trebui să i se pară că sunt; trebuie să i se arate calea cea dreaptă pe care o caută, să fie apărată de ispitele voințelor particulare; trebuie ajutată să vadă în timp și în spațiu, și să se combată atracția avantajelor prezente și vizibile, prin punerea în cumpănă a primejdiiilor îndepărtate și ascunse. Particularii văd binele, pe care nu-l vor; publicul vrea binele, pe care însă nu-l vede. Toți au deopotrivă nevoie de o călăuză. Trebuie să-i silim pe primii să pună de acord voințele lor cu rațiunea; publicul trebuie să-l învățăm să cunoască ceea ce vrea. Atunci, din luminile obștești va rezulta unirea înțelegerii și a voinței în corpul social; de aici potrivirea exactă a părților și puterea maximă a întregului. Iată de unde ia naștere necesitatea unui legislator”.¹³

în aceste condiții, cade în sarcina statului, ca reprezentant al *voinței generale* și al bunăstării generale să corecteze condițiile pentru recunoașterea a ceea ce este mai bun:

„Pentru ca acest pact social să nu fie o formulă goală, el cuprinde în mod tacit acest angajament, singurul care poate da forță celorlalte, anume că oricine ar refuza să se supună *voinței generale* va fi constrâns de corpul întreg; ceea ce nu înseamnă altceva decât că va fi forțat să fie liber; aceasta este condiția care, dându-l pe fiecare cetățean patriei, îl garantează împotriva oricărei dependențe personale, condiție ce constituie mecanismul mașinii politice și singura condiție ce face legitime angajamentele civile, care, altfel, ar fi absurde, tiranice și obiect de abuzuri dintre cele mai mari”.¹⁴

Statul este un mijloc necesar pentru realizarea aspirațiilor individuale. Să ne ferim de a opune una alteia disciplina și libertatea. Este nevoie de o autoritate pentru a ocroti libertatea fiecăruia de încălcările nejustificate din partea altora. Numai că statul își pierde orice îndreptățire dacă încetează de a fi un mijloc de promovare a libertăților individuale, revendicând pentru sine postura de scop suprem. Lucrul acesta a fost deci foarte bine surprins de Rousseau, al cărui *Contract social* poate fi considerat drept carta oricărei democrații. Statul nu are alt scop decât de a înfăptui și garanta libertatea și egalitatea la care indivizii au dreptul în mod natural.

Voința generală este cea care face abstracție de interesele divergente, de pasiunile fiecăruia, nefiind preocupată decât de binele comun. Fără îndoială că „fiecare individ poate, ca om, să aibă o voință particulară contrarie sau diferită de voința generală, pe care o are ca cetățean”.¹⁵ Dar *voința generală* nu este o putere exterioară fiecăruia din noi, pentru că ea nu este decât regula rațiunii, acceptată în comun de membrii grupului, dar pe care fiecare o descoperă în el însuși atunci când „făcând să tacă pasiunile” dă deoparte dorințele sale egoiste. Imboldul pasiunilor este adevărata robie iar a constrânge un om să se supună *voinței generale* înseamnă a-l supune propriei lui rațiuni și, astfel „va fi forțat să fie liber”.

Voința generală se poate degaja ușor din dezbaterăa poporului adunat, pentru că oamenii au interese comune. Fără îndoială că, așa cum spune foarte bine Rousseau, opoziția dintre interesele particulare este cea care face necesar contractul, dar acordul aceluiași interese este cel care-l face posibil. Cum însă *voința generală* nu poate fi în orice moment voința universală, cum totdeauna se va găsi câte un cetățean care să nu fie de acord cu o lege propusă, se cuvine să fie socotită *voința generală* voința majorității. Acesta e, în orice caz, postulatul oricărei democrații. De altfel, Rousseau este atât de preocupat să nu opună statul indivizilor, încât nu admite că poporul ar putea să înstrăineze libertatea sa supunându-se orbește hotărârilor deputaților pe care i-a ales. După părerea lui este întotdeauna necesar ca legile propuse de reprezentanții poporului să fie rectificate printr-un referendum al poporului însuși.

Chiar dacă are meritul de a fi pus în lumină problematica *voinței generale* teoria lui Rousseau a provocat destule critici. Astfel se pune firesc întrebarea dacă această formă directă a democrației este practicabilă în societatea modernă a maselor sau doar în grupurile mici, închise, cum sunt cantoanele din Elveția. Iar problemele ce pot apărea din neajungerea la un consens dau de gândit. Oricare dintre adversarii politici poate ridica pretenția că ideea sa reprezintă *voința generală* și să le reproșeze celorlalți lipsa de înțelegere deoarece nu se situează pe poziția supraindividuală cerută de teorie. Astfel, se naște pericolul de a-i ocupa pe ceilalți de carențe ale virtuții de cetățean al statului și de a cere de la stat să obțină această virtute prin forță.

În legătură cu influența lui Rousseau asupra Revoluției franceze este suficient să amintim aici că el concepe un sistem reprezentativ (înscris în *Declarația dreptului omului și cetățeanului* din 1789): „Suveranitatea nu poate fi reprezentată, din aceeași pricină pentru care nu poate fi

înstrăinată; ea consistă esențialmente în voința generală, și voința nu se reprezintă: este ea însăși sau este altceva; cale de mijloc nu există. Deputații poporului nu sunt deci nici nu pot fi reprezentanții lui; ei nu sunt decât mandatarii lui, și nu pot să hotărască nimic definitiv. Orice lege pe care n-a ratificat-o poporul în persoană este nulă; nici nu este lege".¹⁶ Și dacă Revoluția franceză nu este rousseauistă, totalitarismul secolului XX a fost și mai puțin, căci, departe de a impune un fel de dictatură a voinței generale, el a înstaurat-o pe cea a unui partid unic în numele eficacității a ceea ce Lenin numea voința unică, cea a organizării revoluționare și direcția sa centralizată.

Așadar, marile principii cuprinse în *Declarația drepturilor omului și cetățeanului* - libertatea, egalitatea, suveranitatea poporului - sunt deja cuprinse în *Contractul social*. Puține cărți au pus atâta imaginație teoretică în serviciul libertății.

De aceea teoria contractului social, mai mult decât cea a dreptului natural, este esențială pentru modernitate, chiar dacă amândouă sunt ficțiuni. În ideea contractului originar la Locke, ca și la Rousseau sau Kant, intră nu atât existența de fapt a unui liber acord între egali, cât postularea dreptului la libertate egală pentru toți membrii unui corp politic; el face acordurile posibile și necesare și conjugă egalitatea și legalitatea. Kant a arătat, mai clar decât Rousseau și Locke că un asemenea contract nu poate fi decât ipotetic, iar această ipoteză este necesară pentru oricare reprezentare non-teologică a dreptului și justiției.

Contractul social, spune Kant, este regula, nu originea constituției unui stat: nu este principiul întemeierii ci al administrării sale; nu explică o devenire, ci pune în lumină un ideal, prin suprapunerea idealului legislației, al guvernării și al justiției publice. Ipoteză pur schematică, dar necesară, contractul originar nu permite cunoașterea nici a originii statului, nici a ceea ce este statul de fapt, ci a ceea ce ar trebui să fie. Ideea de justiție cu sensul de coexistență a libertăților sub o lege cel puțin posibilă nu relevă cunoaștere, ci voință, rațiune practică, așa cum spune Kant.

NOTE

1. *Ibidem*, p. 266.
2. J.-J. Rousseau, *Contractul social*, Editura Științifică, București, 1957, p. 99.
3. *Ibidem*, p. 101.
4. *Ibidem*, p. 102.
5. *Ibidem*, p. 91.
6. *Ibidem*, p. 107.
7. *Ibidem*, p. 108.
8. *Ibidem*, p. 113.
9. *Ibidem*, p. 167.
10. G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, voi. II, Editura Academiei, București, 1964, p. 565.
11. J.-J. Rousseau, *Op. cit.*, p. 120-122.
12. *Ibidem*, p. 139.
13. *Ibidem*, p. 138.
14. *Ibidem*, p. 106-107.
15. *Ibidem*, p. 105.
16. *Ibidem*, p. 222.

Capitolul 23. Immanuel Kant (1724-1804)

1. Legalitate și moralitate

Alături de Platon și Aristotel, Kant a rămas unul din cei mai importanți filosofi ai culturii occidentale, printr-o operă originală și profundă. El s-a străduit să realizeze o sinteză între raționalism și empirism, schimbând prin aceasta cursul filosofiei. Kant a abordat probleme de filosofie religiei, moralei, artei, istoriei și științei, precum și de epistemologie și metafizică. Întreaga sa operă a urmărit să legitimizeze metafizica, să-i ofere acesteia temeiuri pentru adevărurile sale.

După Kant, rațiunea nu este numai teoretică (speculativă) ci și practică. El va stabili întrebările fundamentale ale rațiunii în general, adică în formele ei de manifestare.

„Tot interesul rațiunii mele (atât speculativ cât și cel practic) - scrie Kant - e cuprins în următoarele trei întrebări:

1. *Ce pot să știu?*
2. *Ce trebuie să fac?*
3. *Ce-mi este îngăduit să sper?""*

Prima întrebare este *pur speculativă*, a doua este *practică*, iar a treia este *practică și teoretică* în același timp. Răspunsul la prima întrebare este dat în *Critica rațiunii pure*, la a doua în *Critica rațiunii practice*, iar la a treia în *Critica puterii de judecare*.

În filosofia sa teoretică, Kant a arătat cum este posibilă cunoașterea univereală și necesară, stabilind trei categorii de factori apriorici care o făceau posibilă:

1. intuițiile pure ale sensibilității, în care obiectele nu sunt date;
2. categoriile intelectului, cu ajutorul cărora aceste obiecte pot fi gândite;
3. ideile rațiunii, care, fără a fi constitutive pentru obiectele lor, indică intelectului direcția spre o anumită unitate a cunoașterii lui.

Kant socotea că universal și necesar valabil, *apriori*, nu poate fi numai ceea ce constituie condițiile experienței, ci și ceea ce constituie condițiile moralității.

Hegel, referindu-se la doctrina morală a lui Kant, scrie că aceasta este una „care se oprește la negativ și la critic și care reține pozitiv fapte ale conștiinței și presimțiri care renunță la gânduri și se reîntorc la sentiment”.²

Tot Hegel observă că, în Franța, principiul libertății a fost conceput „din punctul de vedere al voinței” faptul fiind evident în doctrina lui Rousseau care „situase absolutul în libertate”. Francezii, continuă Hegel, „au simțul realității, al acțiunii, al executării până la capăt; la ei reprezentarea trece în mod nemijlocit în acțiune”, pe când în Germania același principiu „a captat pentru sine interesul conștiinței, însă el a fost elaborat în mod teoretic”. Conștiința despre acțiune ca ceva abstract este filosofia kantiană, una care reintroduce esențialitatea în conștiința de sine, dar nu poate procura acestei esențe a conștiinței de sine sau acestei pure conștiințe de sine nici o realitate.³

Kant năzuiește să întemeieze o doctrină morală care să întrunească caracteristicile universalității și obiectivității, adică să determine fundamentele moralității. Morala kantiană își

are fundamentele sale proprii, domeniul său aparte, şi se găseşte întruchipată în cele două opere: *Critica raţiunii practice* şi *întemeierea metafizicii moravurilor*.

Dacă metafizica naturii a cerut purificarea de tot ce este empiric, metafizica moravurilor trebuie şi ea purificată de tot ce este empiric. O asemenea filosofie rezultă din ideea comună a datoriei şi a legilor morale. Kant crede că o lege valabilă ca lege morală, ca bază a unei obligaţii „trebuie să cuprindă în sine necesitatea absolută”. Aceasta înseamnă că „fundamentul obligaţiei nu trebuie căutat aici în natura omului sau în circumstanţele externe în care este pus omul, ci a priori exclusiv în conceptele raţiunii pure şi că orice alt precept, care se bazează pe principii ale simplei experienţe, chiar dacă este universal într-un anumit sens, oricât de puţin s-ar sprijini pe o bază empirică, eventual numai pe un singur motiv, poate fi numit o regulă practică, dar niciodată o lege morală”.⁴

Fără o metafizică a moravurilor întemeiată pe conceptele „raţiunii pure” (practice) „moravurile rămân supuse la tot felul de perversiţi”, căci „pentru ca ceva să fie bun din punct de vedere moral, nu este suficient să fie *conform* legii morale, ci trebuie să aibă loc în vederea ei”.⁵ Astfel conformitatea nu este decât întâmplătoare şi dubioasă, fiindcă principiul imoral poate să producă unele acţiuni în conformitate cu legea, dar de multe ori va produce acţiuni contrare ei.

Depăşirea empirismului şi raţionalismului, a psihologismului şi apriorismului în privinţa moralei nu era posibilă decât printr-o piedică a raţiunii pure practice.

Deosebirea dintre natură şi morală sau etică, spune Kant, constă în lege. Legea naturală se referă la ceea ce este, legea morală la ceea ce trebuie să fie; aşadar deosebirea esenţială este cea între ce este (existenţă) şi ce trebuie să fie (valoare).

Şi în domeniul activităţii practice Kant arată că nu experienţa poate fi izvorul autentic a normelor morale. Aceste norme trebuie să fie şi ele universale şi necesare, obligaţii imperative, adică vor fi, la rândul lor, apriorice şi transcendente. Experienţa ne arată numai ceea ci este, pe când normele morale ne indică în mod poruncitor ceea ce trebuie să fie; de aceea nu S' poate scoate nici o regulă imperativă din ceea ce este din lumea experienţei.

Însă caracteristica normelor morale, după Kant, nu este aceea a unor simple constatari de fapt, sau a unor imperative condiţionate (exemplu: dacă vrei să trăieşti mult, să fii cumpătat ci ele sunt imperative absolute, ordine categorice, găsite în conştiinţa noastră morală. Principiile morale sunt porunci obligatorii şi dezinteresate, imperative categorice, iar pentru că din fapte experienţei nu se pot extrage decât unele imperative condiţionate, înseamnă că viaţa morală r se poate întemeia pe datele experienţei. Conform adevăratei moralităţi trebuie să vrei să fa un lucru fiindcă aşa îţi cere conştiinţa.

Kant a stabilit principiul suprem al moralităţii în *voinţa bună* sau voinţa în sine si voinţa pură, căci ceea ce este bun în orice condiţii este voinţa: „Din tot ceea ce este posibil i conceput în această lume, ba în genere şi în afara ei, nimic nu ar putea fi considerat ca bun fă nici o restricţie decât numai o **voinţă bună**. Intellect, spirit, discernământ şi cum s-ar mai nui astfel *talentele* spiritului sau curaj, hotărâre, stăruinţă în proiecte, ca proprietăţi ; *temperamentului*, sunt fără îndoială în unele privinţe bune şi de dorit; dar ele pot deveni extrem de rele şi dăunătoare, dacă voinţa, care are să se folosească de aceste daruri naturale; cărei calitate specifică se numeşte de aceea caracter nu e bună. La fel stau lucrurile cu *dana fericii*. Putere, bogăţie, onoare, chiar sănătate şi toată bunăstarea şi mulţumirea cu soarta pe scurt ceea ce se numeşte/m'cire, determină îndrăzneală şi, prin ea, adesea şi trufie, dacă

există o voință bună care să corecteze și să facă universal conformă scopului influența lor asupra simțirii și prin aceasta și întregul principiu de acțiune".⁶

În afara voinței bune, orice normă morală poate fi întrebuintată fie pentru un scop bun, fie pentru unul rău.

Voința bună la Kant este voința neempirică, independentă de orice conținut material, de determinări, scopuri sau înclinații concrete, de dorință sensibilă, de sentimente, etc. Voința bună constituie condiția la care este raportată întreaga viață morală.

Voința bună își dă singură legea morală; ea întemeiază fără a fi întemeiată. De aceea, voința bună este voința pură; voința pură are în sine valoare și nu este mijloc pentru realizarea unui scop anumit.

Kant face o distincție netă între *legalitate* și *moralitate*. Legalitatea se referă la simpla conformitate a acțiunilor voinței cu legea morală, iar moralitatea înseamnă determinarea voinței de către legea morală, înseamnă a acționa din respect pentru legea morală, indiferent de rezultatele pe care acțiunea le-ar avea asupra înclinărilor. Legile sunt acțiunile pe care le îndeplinim în virtutea înclinațiilor, urmărind scopuri empirice, pe când morale nu pot fi decât acțiunile care sunt săvârșite sub imperiul legii morale, din conștiința îndeplinirii datoriei de dragul datoriei.

Kant a corelat voința pură cu datoria, căci el a prezentat conceptul de datorie ca fiind acela care cuprinde pe cel al voinței bune. El a dat datoriei înțelesul unei valori absolute, necesare, obiective, socotind-o ca fiind opusă egoismului, hedonismului, al exaltării de orice tip etc.

Datoria este principalul criteriu al acțiunii morale. Este morală o acțiune care este săvârșită din datorie și nu numai conform datoriei. De exemplu, este conform datoriei ca băcanul să nu ceară clientului său fără experiență prețuri prea mari și să servească pe toată lumea în mod cinstit. Aceasta nu înseamnă că el a procedat din datorie, ci din interes, din calcul egoist (să nu-și îndepărteze clienții).

Dimpotrivă, este o datorie să-ți conserve viața; de aceea, grija plină de teamă a majorității oamenilor pentru viața lor nu are nici o valoare internă și maxima ei nici un conținut moral, pentru că ei își conservă viața *conform datoriei*, dar nu *din* datorie.⁷ Dar dacă cineva este nenorocit, trăiește greu, suferă, își dorește moartea dar totuși își conservă viața fără a o iubi, atunci maxima lui are un conținut moral.

O a doua teză referitoare la relația dintre datorie și acțiune arată că: „o acțiune făcută din datorie își are valoarea ei moarță *nu în scopul*, care trebuie atins prin ea, ci în maxima după care este determinată”.⁸

Așadar valoarea acțiunii nu depinde de realitatea obiectului acțiunii, ci de *principiul* voinței conform căruia a fost îndeplinită acțiunea. Acțiunea este morală atunci când vine din principiul formal al voinței în genere și nu din scopuri determinate.

O a treia teză este formulată de Kant astfel: „*datoria este necesitatea de a îndeplini o acțiune din respect pentru lege*”? Datoria este deci obligația pe care o avem de a ne determina acțiunile exclusiv prin forma legii morale. Legea morală trezește în noi sentimentul de *respect*, amestec de plăcere și neplăcere față de datorie.

„*J*datorie ! nume sublim și mare - scrie Kant-, tu care nu cuprinzi în tine nimic agreabil, nimic care să includă insinuare, ci reclami supunere, care totuși nici nu amenință cu nimic care ar trezi în suflet o aversiune naturală și l-ar înspăimânta pentru a pune în mișcare voința, ci numai

stabilești o lege care-și găsește prin ea însăși intrare în suflet și care totuși își câștigă ea însăși, în ciuda voinței, venerație (deși nu totdeauna ascultare); înaintea căreia amușesc toate înclinațiile deși în taină acționează împotriva ei: care ți-e obârșia demnă de tine și unde să găsim rădăcina descendenței tale nobile, care respinge cu mândrie orice înrudire cu înclinațiile, rădăcină din care trebuie să derive, ca din originea ei condiția indispensabilă a acelei valori, pe care numai oamenii înșiși și-o pot da?"¹⁰

În viziunea lui Kant, datoria ca atare, conformă legii morale, privește pe oricine, indiferent de condiția sa socială, de cultură, de interese. Ea este situată, asemenea conștiinței generice, într-un plan din perspectiva căruia se determină o morală autonomă, liberă în raport cu ea însăși și în raport cu orice morală empirică. Morala kantiană caută să excludă orice elemente hedoniste ori utilitariste. Îndeplinirea datoriei se face fără să se aibă în vedere vreun scop util. Dar excluderea oricărui element utilitarist dintr-o morală, oricât de severă este dacă nu imposibilă, în orice caz foarte greu de realizat. O morală nu se poate menține exclusiv pe piscurile înalte ale datoriei pure, dezinteresate.

Există, spune Kant, o lege care „trebuie să determine voința”, care face astfel încât voința, conformă ei, să fie bună. Sau, altfel spus, există o lege morală care exprimă fidel adevărul voinței bune. Dacă voința este privată de impulsurile provenite din „observarea unei legi oarecare”, atunci nu rămâne nimic altceva decât „legalitatea universală a acțiunilor în genere”.¹¹ Aceasta e singura care servește voinței ca principiu.

Ideea legalității universale a acțiunilor în genere, arê *mîntemeierea metafizicii moravurilor* formularea: „eu nu trebuie să acționez niciodată altfel decât așa *încât să pot și voi ca maxima mea să devină o lege universală*”.¹²

Observăm cum Kant definește clar raportul dintre lege și voință pentru a sublinia valoarea acțiunii morale a omului, care poate face din puterea și voința lui, lege universală. El conturează conceptele esențiale ale moralei: acțiunea presupune o lege morală care e datoria, o facultate morală care e voința pură sau rațiunea practică și, un conținut moral care e Binele suprem.

Reluînd concepția sa despre legea prin cauzalitatea naturală și om ca ființă acțională, Kant scrie: „Orice lucru al naturii acționează după legi. Numai o ființă rațională are facultatea de a acționa *conform reprezentării* legilor, conform principiilor, adică, numai ea are o *voință*. Cum pentru derivarea acțiunilor din legi se cere *rațiune*, voința nu este altceva decât rațiune practică. Când rațiunea determină inevitabil voința, acțiunile unei astfel de ființe, care sunt cunoscute ca fiind obiectiv necesare, sunt și subiectiv necesare, adică voința este o facultate de a alege *numai ceea ce* rațiunea, independentă de înclinație, cunoaște ca practic necesar, adică bun. Dar dacă rațiunea nu este suficientă să determine, ea singură voința, dacă voința este supusă și unor condiții subiective (unor anumite mobile) care nu concordă totdeauna cu cele obiective, cu un cuvânt, dacă voința *în sine* nu e pe deplin conformă rațiunii (cum este în adevăr cazul la oameni), atunci acțiunile, care obiectiv sunt recunoscute ca necesare, subiectiv sunt contingente, și determinarea unei astfel de voințe conform legilor obiective este *constrângere*; adică raportul legilor obiective față de o voință nu pe deplin bună este reprezentată ca determinare a voinței unei ființe raționale ce-i drept de principii ale rațiunii, dar căroră această voință, prin natura ei, nu le dă ascultare în mod necesar”.¹³

Reprezentarea unui principiu obiectiv fiind constrângător pentru voință „se numește poruncă (a rațiunii), și formula poruncii se numește un imperativ”.¹⁴

Ca și legile naturii legile morale sunt, după Kant, universale. Dacă cele dintâi se impun prin forța fizică, căreia nu i ne putem sustrage, legile morale reprezintă o obligație, exprimă o poruncă, întrucât moralitatea nu este un dar al naturii, ci este o calitate a conștiinței, pe care trebuie s-o dobândim și s-o păstrăm. Legile morale se exprimă sub formă de imperative deoarece ele întâmpină întotdeauna în executarea lor împotrivirea năzuinței oamenilor spre fericire.

Orice imperativ se exprimă prin *trebuie* (Sollen) și exprimă raportul unei legi obiective a rațiunii față de o voință care, în natura ei subiectivă, nu este determinată cu necesitate de această lege. Prin *trebuie* morala se ridică deasupra naturii (sensibil) și se apropie de inteligibil. Acest trebuie este un imperativ independent de orice considerație lăuntrică, de calcul sau de sentiment.

Kant deosebește imperative care sunt valabile numai în anumite condiții și imperative care sunt valabile necondiționat (exemplu de imperativ valabil numai în anumite condiții: Dacă vrei să te faci preot, trebuie să studiezi teologia; imperativ valabil necondiționat: Nu trebuie să minți). Pe cele dintâi Kant le numește ipotetice, iar pe cele din urmă categorice. Imperativul e ipotetic sau condiționat când poruncește o acțiune în vederea unui scop străin (de pildă, utilitate sau fericire). Imperativul e categoric când ordonă nu un simplu mijloc în vederea unui alt scop, ci însuși scopul fără nici o condiție, adică legea morală sau mijlocul.

Așadar imperativele poruncesc sau ipotetic sau categoric. Imperativul ipotetic exprimă „necesitatea practică a unei acțiuni posibile considerată ca mijloc pentru a ajunge la altceva pe care-l vrem”, pe când imperativul categoric este acela care „ar exprima o acțiune ca obiectiv necesară în sine, independent de orice alt scop”.¹⁵

Kant precizează că nu există decât un singur imperativ categoric, formulat astfel: „*acționează numai conform acelei maxime prin care să poți vrea totodată ca ea să devină o lege universală*”.¹⁶

Legea morală este un imperativ care poruncește categoric pentru că „legea este necondiționată”. Voința este dependentă de o astfel de lege; legea este obligație, constrângere, datorie, deci legea morală poruncește. Porunca nu este însă dependentă de ceva exterior și nici datorie; în acest sens, nu este dependență a individului față de ce îi este exterior, ci este expresia celei mai autentice autonomii a omului și a libertății lui.

Legea fundamentală a rațiunii pure practice este imperativul categoric cu formularea: „*Acționează astfel încât maxima voinței tale să poată oricând valora în același timp ca principiu al unei legislații universale*”.¹⁷

Kant distinge între maxime și legi practice, maximele fiind principii subiective care nu au valoare universală, iar legile sunt principii obiective valabile sau imperative. Dintre acestea, imperativul categoric este o poruncă necondiționată și „originar legislativă”.

Legea morală privește pe fiecare om și stă în puterea fiecărui om iar satisfacerea ei nu separă oamenii, căci fiecare poate săvârși datorie venită din voința pură: „Cine & pierdut\& joc, se poate *supăra* firește pe sine însuși și pe imprudența lui; dar dacă este conștient că a trișat (cu toate că în modul acesta a câștigat), trebuie să se *disprețuiască* pe sine însuși de îndată ce se compară cu legea morală. Aceasta trebuie să fie deci într-adevăr altceva decât principiul fericirii personale. Căci a fi constrâns să-ți spui ție însuși: sunt un nemernic, cu toate că mi-am umplut punga, trebuie să ai un alt criteriu de judecată decât că să te aprobi singur și să spui: sunt un om prudent căci m-am îmbogățit”.¹⁸

Legea morală nu este altceva decât expresia rațiunii practice, adică a libertății; legea morală reprezintă la Kant condiția prin care devenim conștiinți de libertate. Conștiința libertății pe care o obținem cu ajutorul legii morale, ne ajută să înțelegem că aparținem nu numai lumii fenomenale, guvernate de principiul cauzalității, ci și unei lumi inteligibile guvernată de o cauzalitate necondiționată a rațiunii. Kant deosebește o libertate practică de o libertate transcendentă, prima aparținând lumii fenomenale, cea de a doua, lumii inteligibile. Deci legile morale nu vin din experiență și adeseori vin în conflict cu faptele experienței. Dar normele morale au de luptat nu numai cu faptele experienței externe dar și cu obstacole interioare. La Kant, alături de lumea dată în experiență, pe lângă eul nostru empiric există o altă zonă mai pură, eul transcendent, de unde izvorăsc curate comandamentele morale.

În activitatea morală materialul experienței se înfățișează ca o forță care se opune față de directivelor pure, apriorice. Izbucnirile de viață morală pură, venite de la eul nostru absolut, nu reușesc să se impună materialului sensibil decât la sufletele tari, la personalitățile viguroase.

Prin impulsurile egoiste ale naturii sale omul participă la lumea sensibilă iar prin obligațiile morale care lasă urme adânci în conștiința sa, omul se ridică în lumea suprasensibilă a spiritualității pure. Lumea principiilor absolute nu este alta decât lumea cârmuită de legile morale. Prin latura egoistă a sufletului său omul se înglobează în experiența sensibilă iar prin cea morală el face parte din lumea absolutului.

Kant caută modalitatea de a împăca libertatea morală și necesitatea naturii. Chiar dacă comportarea viitoare a unui om ar putea fi prevăzută cu exactitate[^] acel om rămâne totuși liber și responsabil, fiindcă libertatea nu e un proces în timp, cum e fenomenul sensibil. Prin libertate ființa rațională se cunoaște ca aparținând unei alte lumi decât cea fenomenală supusă determinismului și fatalismului, anume unei ordini noumenale. Aceeași ființă participă la două lumi. Toate actele noastre, considerate ca produse ale caracterului empiric, sunt necesitate, fiindcă sunt legate de timp, de trecut, care nu stă în puterea noastră; considerate ca produse de caracterul inteligibil, care e atemporal, ele sunt libere.

Libertatea se află în strânsă legătură cu conștiința noastră morală. Dacă pentru satisfacerea trebuințelor noastre de viață am acționa numai pe bază de instincte și înclinații, de pasiuni ori dorinți, nu am putea obține niciodată ideea de libertate. Ne simțim liberi atunci când îndeplinim o acțiune sub porunca exclusivă a legii morale. Legea morală constituie adevărul mobil al acțiunilor morale.

Legea morală înalță omul dincolo de lumea sensibilă dar și de el însuși situându-l ca personalitate într-o altă lume, în lumea suprasensibilă, inteligibilă. Astfel conținutul imperativului categoric se referă la respectarea demnității umane. Lucrurile pot fi folosite ca mijloace, dar persoana niciodată; ea trebuie respectată în demnitatea ei absolută.

Legea morală e sfântă (inviolabilă), iar omul, ca subiect al acestei legi este scop în sine. Scop în sine e numai ființa rațională sau persoana. De aceea, Kant aduce o altă formulare a imperativului categoric: „*acționează astfel ca să folosești umanitatea atât în persoana ta, cât și în persoana oricui altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc*”.¹⁹

Omul este scop în sine în măsura în care posedă o voință capabilă să se supună legii morale, pe care și-o dă ea însăși. După Kant omul este totodată și scop final al naturii dar numai în calitatea lui de ființă morală. „Omul este în adevăr destul de profan, dar *umanitatea* din persoana lui trebuie să-i fie sfântă. În întreaga creație tot ce vrem și asupra căruia avem vreo

putere, poate fi folosit și *numai ca mijloc*; numai omul și, împreună cu el, orice creatură rațională este *scop în sine*. El este subiectul legii morale, care e sfântă, în virtutea autonomiei libertății ei".²⁰

Kant crede că nu-i putem trata pe oameni ca simple mijloace nici chiar atunci când obținem consimțământul lor căci nu există un dispreț mai mare pentru demnitatea umană decât a-i constrânge pe oameni să facă ceea ce este contrar conștiinței lor.

În gândirea kantiană e vorba nu de existența umană ca persoană stăpânită de înclinații și interese empirice, ci de persoană în sensul de personalitate, adică de ființa umană care nu acționează decât sub porunca legii morale, lege care este sfântă.

Legea morală și-ar pierde orice valoare dacă noi nu am avea capacitatea s-o respectăm. Legea morală reclamă sfințenia, adică adevărea totală a voinței la legea morală. Ea ne face „să simțim caracterul sublim al propriei noastre existențe suprasensibile” și produce respect pentru noi înșine și menirea noastră. La întrebarea „ce trebuie să fac?” răspunsul lui Kant este următorul: fă ceea ce nu intră în contradicție cu imperativul categoric, de a trata omul ca scop și niciodată numai ca mijloc.

Kant a insistat asupra valorii persoanei umane ca scop al acțiunii morale, pe ideea autonomiei și libertății ființei umane. Noțiunea de libertate are la Kant un conținut strict moral, exprimă o realitate practică, este un postulat al rațiunii practice. Rațiunea practică nu poate exista fără ideea de libertate și de aceea trebuie s-o postuleze. Libertatea este astfel un postulat necesar al rațiunii practice. Cu siguranță Kant a știut că morala obișnuită și doctrina sa morală nu erau în acord. El viza o morală a unei demnități pure și un om capabil să facă din maxima voinței lui legiure universală. Însă adevărata sa intenție era aceea de a întemeia o doctrină morală ca știință.

Kant observă faptul că dreptul nu se interesează de motivele subiective ale acțiunilor (adică dorințe, nevoi, intenții), ci doar de felul în care realizările libertății subiecților să poată fi în concordanță cu o lege generală, universală. Dreptul nu se raportează la intenții ci la acțiune, iar sfera lui este cea a legalității.

Normele de drept sunt, după Kant, tot un produs al rațiunii practice, emanând din vecinătatea maximelor morale. Au însă același izvor comun, sunt emanația libertății de unde definiția dreptului ca sumă a condițiilor necesare a acordului voințelor, după o lege a libertății. Normele juridice au menirea să stabilească echilibrul între libertatea tuturor și ele nu se pot institui decât în interiorul unui stat. De aceea, înainte de existența statului nu există propriu-zis drepturi ci numai o bază de drepturi.

Concepând orice viață juridică numai în interiorul statului, Kant nu va putea să fie de acord cu teoria atunci la modă a contractului social dar va fi influențat de ea. În conformitate cu ideea contractualistă, Kant va concepe statul ca expresia supremă a justiției în cadrul căreia cetățenii se bucură de libertate și egalitate.

A pedepsi o nedreptate, a interveni în libertatea celui alt poate să convingă numai dacă reușim să demonstrăm că o asemenea obligativitate concordă cu legea generală a libertății. Principiul libertății este singurul drept înăscut în care sunt incluse și alte drepturi, precum cel al egalității înăscute. Apariția rațiunii și a libertății este cauza care a produs civilizația, știința și cultura, căci acestea n-ar putea fi niciodată opera instinctelor. Prin urmare rațiunea este adevărata creatoare; dar pentru ca să ajungă a produce cultura sau civilizația, e nevoie de o luptă care se dă mai întâi de toate în sufletul aceluiași individ între tendințele lui opuse. Kant nu se îndoiește

de triumful final al idealului său; de aceea concepe istoria omenirii ca o evoluție a libertății.

Raportul dintre supunere și libertate trebuie înțeles în contextul comunității, căci în orice comunitate trebuie să existe atât supunere față de legi, dar și un spirit al libertății. Prin autoritate și coerciție statul nu asigură proprietatea și fericirea ci rațiunea și libertatea. Teoria lui Kant pune accentul pe rațiune și pe libertate ca substanță a existenței omului, pledând pentru desăvârșirea morală a oamenilor și a popoarelor.

Filosofia kantiană a fost una din cele mai viguroase surse ale dezvoltării gândirii filosofice moderne și contemporane.

NOTE

1. Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, p. 601.
2. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, voi .II, Editura Academiei, București, p. 571.
3. *Ibidem*, p. 586.
4. Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Științifică, București, 1972, p. 7.
5. *Ibidem*, p. 8.
6. *Ibidem*, p. 11.
7. *Ibidem*, p. 15-16.
8. *Ibidem*, p. 17.
9. *Ibidem*, p. 18.
10. Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, București, 1972, p. 175-176.
11. Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Științifică, București, 1972, p. 20.
12. *Ibidem*.
13. *Ibidem*, p. 30-31.
14. *Ibidem*, p. 31.
15. *Ibidem*, p. 32.
16. *Ibidem*, p. 39.
17. Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, București, 1972, p. 118.
18. *Ibidem*, p. 126.
19. Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Științifică, București, 1972, p. 47.
20. Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, București, 1972, p. 176.

Capitolul 24. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

1. Filosofia dreptului

Pentru Hegel scopul filosofiei ar trebui să fie acela de a explica cum este posibilă înțelegerea totală a realității ca întreg, acest lucru atrăgând după sine ideea că întreaga realitate trebuie să fie accesibilă conceptual, că nu există nimic real care să nu fie însușit prin intermediul conceptelor rațiunii; de asemenea, nu există nici un concept al rațiunii care nu este real.

Cunoașterea absolută este atinsă când Absolutul se înțelege deplin pe sine în Ideea Absolută: pentru totalitate, a se înțelege pe sine înseamnă a demonstra cum este posibilă înțelegerea complet adecvată a realității. Trebuie să observăm că Hegel „crede că filosofia sa este punctul culminant al cunoașterii de sine a Absolutului, și nu doar o descriere a lui; filosofia lui Hegel este manifestarea în lume a înțelegerii depline de sine a Absolutului în Ideea Absolută în care obiectul și subiectul sunt una: subiectul se poate avea ca obiect numai pe sine însuși”.¹ Se poate spune că dezvoltarea spiritului infinit a atins punctul culminant în filosofia idealismului absolut hegelian.

Filosofia lui Hegel rămâne o filosofie a spiritului, căci la el totul este spirit. Conceptele care constituie adevărurile necesare și universale sunt subiective și dependente de spirit și obiective sau independente de spirit pentru că esența rațională a spiritului, spiritul infinit, este singura realitate care poate exista; în afara realității constituite de conceptele raționale ale spiritului nu poate exista nici o altă realitate. Spiritul finit participă la spiritul infinit în măsura în care spiritul infinit se regăsește în cel finit, iar aceasta înseamnă în măsura în care spiritele finite sunt în acord cu raționalitatea dialectică a spiritului infinit, adică în măsura în care spiritul finit rămâne fidel rațiunii care reprezintă ceea ce este universal și esențial în legătură cu spiritul.

Hegel a acceptat sugestia lui Schiller potrivit căreia temeiul condiției umane se poate schimba de la o epocă la alta, schimbarea și dezvoltarea istorică fiind fundamentală pentru concepția lui Hegel.

O formulă a lui Hegel, pe care o întâlnim în *Prefață la Principiile filosofiei dreptului* pare paradoxală: „ce este rațional, este real și ce este real, este rațional”. Hegel avea să fondeze o logică politică care se reclama din rațional pentru a impune legea sa lumii și care revendică raționalitatea pentru a plia oamenii necesității sale. Și pentru că sunt reali, Stalin sau Hitler s-ar înscrie în raționalitatea istoriei. „Dacă raționalul este realul și realul este raționalul, acesta înseamnă că realitatea este chiar procesul prin care spiritul infinit își actualizează starea finală: realitatea ca autocunoaștere a totalității. Acest proces de dezvoltare conceptuală, care este de asemenea, în mod necesar, dezvoltarea realității înseși către Absolut, este dialectic”.⁹

Afirmația hegeliană, în însăși termenii săi, pornește dintr-o tradiție raționalistă integrală care ar putea să-și găsească o primă formulare la Leibniz. Pentru Hegel rațiunea nu este un principiu vag sau o capacitate de a uza de o metodă, ci ea este o unealtă a lumii.

Mai mult, Hegel distinge realul efectiv și realitatea: tot ceea ce se produce, tot ceea ce ajunge, tot ceea ce urmează în lume nu este adecvat conceptului, tot ce există empiric nu este în mod necesar rezultatul raționalității, ci poate apărea din contingent, din accidental, din hazard. Realitatea efectivă este cea a cărei afirmare cade sub criteriile rațiunii.

A afirma că rațiunea este în operă, în istorie, mai precis că ea se realizează aici, că ea aici devine efectivă, înseamnă a găsi în succesiunea marilor sisteme politice altceva decât o suită aleatoare. S-a recunoscut că ele se înlanțuie nu după hazard ci după un principiu unde fiecare civilizație ascunde o contradicție pe care următoarea mare transformare a lumii o depășește.

După această dialectică, istoria este înțeleasă ca realizarea progresivă a Spiritului, după o mișcare care se succede în ordinea istorică concretă până la evenimentul unei forme politice, Statul modern, care apare ca un sfârșit al istoriei (în același timp începutul său ca și faza sa ultimă, superioară și ultimă). În această perspectivă, trecerea de la Imperiul roman la Sfântul imperiu germanic a însemnat o necesitate rațională.

Statul modern este realizarea acestei raționalități. Evident aceasta nu semnifică faptul că toate statele care există în momentul în care Hegel scrie îi apar ca realizări ale rațiunii, ci că este posibil de a gândi un Stat modern care să fie rațional și adecvat timpului și conceptului său. Nu se identifică, în mod mecanic Statul reflectat din Prusia timpului său chiar dacă se poate estima că tehnicile instituționale care sunt puse aici în operă corespund adesea concepției sale politice.

În *Filosofia istoriei*, Hegel a dezvoltat o teorie bazată pe ideea că Statul este realitatea progresului spiritului către săvârșirea unității cu rațiunea. El concepe statul ca pe o unitate întrupată a libertății obiective și a pasiunii subiective; statul este organizarea rațională a unei libertăți care apare drept nelogică și arbitrară dacă este lăsată în voia capriciilor individuale.

Teoria lui Hegel despre stat e mai mult o teorie despre ceea ce crede Hegel că ar trebui să fie statul decât despre aceea ce era acesta în acea vreme, chiar dacă el susține în *Filosofia dreptului* că prezintă teoria a ceea ce este.

Istoria este întruchiparea dialecticii mintale, marile epoci din istoria omenirii slujind drept teze, antiteze sau sinteze în mișcarea către o situație total rațională. Dialecticianul Hegel nu putea să interpreteze altfel raportul dintre individ și stat decât ca pe unul de natură dialectică. Ca realitate concretă, individul nu există decât în măsura în care face parte din întregul care este Statul. Acesta nu se reduce la suma indivizilor care îl compun căci luat ca întreg, statul e scop, nu mijloc. Raportat însă la existență în ansamblul ei, care e spirit, statul devine condiție și mijloc de realizare a „spiritului absolut”, cu valorile personalității spirituale. Hegel crede că personalitatea spirituală nu se poate realiza decât în stat.

Așadar statul oferă condiții optime pentru apariția și dezvoltarea personalității spirituale cu valorile ei artistice, filosofice și religioase. Prin aceasta statul realizează menirea lui istorică. Puterea statului rezidă nu în numărul cetățenilor ori militarilor lui, nici în mărimea teritoriului, ci numai în coeziunea lui, adică în reuniunea părților cu întregul național.

Statul hegelian, este un sistem, la fel ca filosofia sa, adică un ansamblu ale cărei elemente sunt articulate unele cu altele; fiecare element este el însuși structurat după un principiu de același tip cu cel al ansamblului. Un subansamblu al unui ansamblu de trei termeni sau momente în care primii doi termeni aflați în contradicție, sunt depășite într-un al treilea. Este schema tip care se găsește la începutul *Logicii* sale: ființa și neantul sunt contrare și își găsesc rezolvarea în viitor. Părțile, momentele Statului hegelian nu au sens temporal ci mai ales unul fizic ca și cum s-ar

vorbi de momentele unei forțe. Statul, societatea civilă, familia care îl compun au o structură izomorfă cu structura totalității. În același mod, forma frunzei, cu nervurile sale este aceeași ca cea a unui arbore cu ramificațiile sale. Însă această comparație ar fi nepotrivită dacă ea ar vrea să inducă faptul că Hegel asimilează societatea cu un organism.

Statul hegelian dă posibilitatea existenței societății civile, iar societatea civilă a lui Hegel conține aspecte juridico-politice. Reținem că expresia „societate civilă” este foarte veche în germană și desemnează cetatea terestră în opoziție cu cetate celestă. Spre deosebire de Aristotel, Hegel distinge societatea civilă de Stat. Societatea civilă este „diferența care intervine între familie și stat, deși desăvârșirea ei este mai târzie decât aceea a statului; căci, fiind diferența, ea presupune mai înainte statul, pe care, pentru ca să subziste, ea trebuie să-l aibă în față sa ca pe ceva de sine stătător. Creația societății civile aparține astfel lumii moderne, care abia recunoaște tuturor determinărilor Ideii îndreptățirea lor. Când statul este reprezentat ca o unitate de persoane diferite, ca o unitate ce se reduce la viața în comun, prin aceasta se are în vedere numai determinația proprie societății civile”.³

În *Principiile filosofiei dreptului*, pornind de la principiul libertății lui Kant în fondarea dreptului, Hegel se interesează în special de formele sale concrete, de modul de realizare a libertății în utilizarea concretă a drepturilor date.

Hegel nu este de acord cu modul de a înțelege statul ca pe o unitate absolut necesară pentru conviețuirea pașnică a oamenilor bazată totuși pe libera voință a indivizilor. În construcțiile bazate pe rațiune statul nu este „ceva general, immanent rațional, ci exterior formal”, un domeniu în care se decide asupra intereselor comune ale cetățenilor, dar pe care cetățenii înșiși îl percep ca pe ceva străin în care ei nu mai sunt implicați. Deoarece și în contractul general rămâne ceva exterior, Hegel consideră și teoria contractului ca fiind neadecvată pentru fundamentarea statului ca rațional și moral: „în timpurile noi a fost bine privit faptul de a vedea statul ca un contract al tuturor cu toți. Toți ar încheia - așa se spune - un contract cu suveranul, și acesta iarăși cu supușii. Această părere provine de acolo că, în mod superficial, este gândită doar o *singură* unitate a unor voințe diferite. În contract însă sunt *două* voințe identice, care sunt amândouă persoane și vor să rămână proprietari; contractul pleacă astfel de la liberul arbitru al persoanelor, și acest punct de plecare căsătoria îl are în comun cu contractul. În ce privește însă statul, aceasta este cu totul altfel, căci nu stă la bunul plac al individului de a se despărți de stat, întrucât ești deja cetățean al acestuia pe latura naturii. Menirea rațională a omului este ca el să trăiască în stat, și, dacă nu este încă dat nici un stat, este dată cerința rațiunii ca el să fie fondat. Un stat trebuie tocmai să dea permisiunea de a intra în el sau de a-l părăsi; aceasta nu depinde deci de liberul arbitru al indivizilor și statul nu este astfel fondat pe contract, care presupune liber arbitru. Este fals când se spune că ar sta la bunul plac al tuturor să întemeieze un stat; este mai degrabă absolut necesar pentru fiecare ca el să fie într-un stat. Marele progres al statului în timpurile mai noi este că acesta rămâne scop în sine și pentru sine și că nu poate fiecare să procedeze în raport cu el, ca în evul mediu, după stipulația sa particulară”.⁴

Statul nu este doar condus de rațiune, ci este chiar o formă a rațiunii, Hegel înțelegând statul ca pe ceva rațional în sine. În stat, ceea ce ar trebui să fie și ceea ce este, adică raționalul și realul sunt concomitente: „Statul este realitatea Ideii etice, - spiritul etic, ca voința substanțială *revelată*, lămurită sie înseși, care se gândește și se cunoaște pe sine și care aduce la îndeplinire ceea ce ea știe și în măsura în care o știe. În *datină* (*Sitte*), el își are existența nemijlocită, iar în

conştiinţa-de-sine a individului, în ştiinţa şi activitatea acestuia, existenţa sa mijlocită, - aşa cum individul, prin simţământul său etic, are în stat, ca fiind esenţa sa, scopul şi produsul activităţii sale, *libertatea sa substanţială*...

Statul, ca realitate a *voinţei* substanţiale, pe care el o posedă în *conştiinţa-de-sine* particulară înălţată la universalitatea sa, este *raţionalul* în şi pentru sine. Unitatea aceasta substanţială îşi este scop sieşi, absolut, neclintit, în care libertatea ajunge la dreptul ei suprem, după cum acest scop ultim îşi păstrează îndreptăţirea supremă în faţa indivizilor, a căror *supremă datorie* este ca ei să fie membri ai statului... Statul stă însă în cu totul alt raport cu individul; în timp ce el este spirit obiectiv, individul însuşi nu are obiectivitate, adevăr şi caracter etic decât întrucât el este un membru al statului. *Reunirea* ca atare este ea însăşi adevăratul conţinut şi scop, şi destinaţia indivizilor este ca ei să ducă o viaţă universală; satisfacerea particulară mai departe a lor, activitatea, conduita lor particulară au ca punct de plecare şi ca rezultat acest element substanţial şi universal-valabil. - Raţionalitatea, considerată abstract, constă, în genere, în unitatea universalităţii şi singularităţii, care se întrepătrund, iar aici, concret, - potrivit conţinutului, în unitatea libertăţii obiective, adică a *voinţei* substanţiale universale, şi a libertăţii subiective, aparţinând cunoaşterii individului şi *voinţei* sale care urmăreşte scopuri particulare, - şi de aceea, potrivit formei, într-o activitate ce se determină potrivit unei legi şi principii *gândite*, adică *universale*".⁵

Pentru spiritul etic substanţial, Hegel ia ca model comunitatea/?o&-ului antic, în a cărei ordine raţională oamenii îşi regăsesc propria libertate şi raţiune, ştiind să le realizeze. Statul este forma supremă de spirit etic, chiar ceva divin. Dar statul trebuie să parcurgă mai întâi un proces de evoluţie istorică pentru a-şi dezvolta pe deplin ideea şi a conferi materialitate raţiunii divine pe pământ. Statul trebuie înţeles în principal ca o realizare conştientă a libertăţii; însă realul nu trebuie să fie raţionalul ca atare, ci raţionalul relativ la stadiul dezvoltării istorice: „Statul în şi pentru sine este întregul etic, realizarea libertăţii, şi este scopul absolut al raţiunii ca libertatea să fie reală. Statul este spiritul care se află în lume şi se realizează într-însa *cu conştiinţă*, în timp ce în natură el nu se realizează decât ca «altul» său, ca spirit care doarme. Numai ca prezent în conştiinţă, cunoscându-se pe sine însuşi ca obiect existent, el este statul. Când e vorba de libertate nu trebuie să pornim de la singularitate, de la conştiinţa-de-sine-singulară, ci numai de la esenţa conştiinţei-de-sine, căci, fie că omul o ştie, fie că nu o ştie, esenţa aceasta se realizează ca putere independentă în care indivizii singulari sunt numai momente: statul constituie însuşi mersul lui Dumnezeu în lume; temeiul statului este puterea raţiunii care se realizează ca *voinţă*...”⁶

„Fiecare stat, chiar dacă după principiile pe care le admitem noi l-am declara rău, chiar dacă recunoaştem la el cutare sau cutare defect, - are într-însul totdeauna, mai ales când aparţine statelor dezvoltate ale timpului nostru, momentele esenţiale ale existenţei sale. Fiindcă însă e mai uşor să descoperi defecte decât să sesizezi conceptul a ceea ce este afirmativ, - se cade uşor în greşeala de a se uita, din pricina unor laturi izolate, însuşi organismul interior al statului. Statul nu este o operă a artei, el se află în lume, aşadar în sfera *voinţei* arbitrare, a accidentului şi a greşelii; o conduită rea îl poate desfigura sub multe laturi. Totuşi chiar omul cel mai urât, criminalul, un bolnav sau schilod este încă un om care trăieşte; afirmativul din el, viaţa, subzistă cu tot defectul, şi de acest afirmativ este vorba aici”.⁷

Individul şi statul nu se află unul în afara celuilalt ci constituie motivul reciproc al determinării realizării lor. Dacă teoria lui Rousseau căuta să înlăture individul cu trebuinţele şi

interesele sale, Hegel îi opune părerea după care libertatea individului se leagă de forța comunității: „Principiul statelor moderne are tăria și adâncimea imensă de a îngădui principiului subiectivității să se desăvârșească pentru sine, ca *extrem independentul* particularității personale, și totodată să-l *întoarcă înapoi* în *unitatea substanțială* și astfel să conserve în el însuși această unitate”.⁸ De aici rezultă că statul pune stavile sferelor dreptului privat și binelui privat, familiei și societății civile, dar că nu trebuie să intervină major în aceste zone, lăsându-le indivizilor autonomia pentru a se manifesta liber.

Familia este prima rădăcină etică a Statului, ea este în același timp biologică și socială, naturală și culturală, obiectivă și subiectivă, pentru că reproducerea speciei este asigurată prin intermediul dragostei și că ea este destinată să se depășească. Într-adevăr destinul familiei este ca să dea naștere la copii care să creeze o altă familie. Când societatea și familia sunt un singur și același lucru (cum este cazul în lumea romană), nu există libertate pentru indivizi (și se situează la antipodii statului modern).

În familie, în societatea civilă și în stat indivizii se dezvoltă spiritual și moral. Prin forma comunității indivizii sunt cultivați și formați în același fel în care creează și transformă aceste instituții. Astfel indivizii sunt creatori și creații ale unor comunități ordonate. Societatea civilă este prezentată drept contextul tuturor activităților, care ia naștere datorită faptului că indivizii, urmărind propriile scopuri, intră unii cu alții în raporturi multilaterale. Descrierea lui Hegel împrumută pe larg din economia politică ce fusese deja elaborată de Adam Smith, Jean-Baptiste Say, sau Ricardo. Hegel prezintă, totodată, progresele diviziunii muncii și efectele sociale ale societății industriale: la un pol se acumulează bogăția în timp ce la celălalt se multiplică o populație care devine excedentară și constituie o amenințare. Se poate evita dispariția acestei populații colonizând alte teritorii și creând astfel societăți noi. Dar această contradicție nu este singura care împinge societatea civilă și, într-un fel, iese din ea însăși: în societatea civilă nevoia este în mod specific satisfăcută prin industrie, care trebuie să caute materii prime și consumatori, lată de ce dacă familia este legată de agricultură și pământ, societatea civilă are ca element marea.

Întrucât contextul social este un sistem de relații de producție, Hegel accentuează importanța deosebită a muncii omenești. El pune în evidență forța productivă materială și socială și face din caracterul social al muncii umane fundamentul ideii sale de stat. El extinde diviziunea muncii din cadrul societății asupra diviziunii la nivelul statului: „Prin dependența și reciprocitatea aceasta a muncii și a satisfacerii trebuințelor, *egoismul subiectiv* se preface în *contribuție la satisfacerea trebuințelor tuturor celorlalți*, – în mijlocirea particularului prin universal, ca mișcare dialectică, astfel încât, în timp ce fiecare agonisește, produce și se bucură pentru sine, el produce și agonisește, tocmai prin aceasta, pentru folosința celorlalți”.⁹

Hegel este foarte concret (concretul fiind o sumă articulată de diferențe) în reflecția și descrierea sa. Pentru el, rațiunea nu trebuie să fie numai instrumentul de elucidare a principiilor generale, ci ea este chiar unitatea universalului și particularului.

Filosoful german este sensibil la contradicțiile care riscă să mineze societatea civilă. Chiar dacă nu vorbește despre un antagonism de clasă. Hegel insistă totuși asupra unei falii în însuși principiul societății civile, pentru că ea cedează la o serie de motive egoiste și conduce astfel, în mod potențial, la un atomism social. Putem spune că scopul general al Statului hegelian este acela de a fi un dispozitiv juridico-politic care împiedică societatea civilă să se transforme în stare

de natură (este vorba despre starea lui Hobbes de *bellum omnium contra omnes*). Altfel spus, chiar dacă expresia Stat de drept nu se întâlneşte la Hegel, se poate spune că statul hegelian este un stat de drept care este organizatorul societăţii civile.

Într-adevăr, societatea civilă conţine în interiorul său instituţii reglatoare, precum poliţia sau corporaţiile care constituie a doua rădăcină a statului în societatea civilă. Poliţia trebuie să reglementeze şi să controleze loialitatea schimburilor de mărfuri în cadrul libertăţii industriei şi comerţului.

Statul nu este un fel de abstracţie care s-ar impune din afara societăţii: el există în conştiinţa indivizilor; dar el nu este numai prezent în subiectivitatea cetăţenilor ci este reprezentat de instituţii. Statul organizator este o totalitate organizată; el are, dar mai ales, este o Constituţie. După Hegel, forma de Stat modernă este monarhia constituţională: ea nu se bazează pe suveranitatea poporului ci pe cea a monarhului. Monarhia constituţională a lui Hegel nu se bazează deci pe reprezentarea politică a indivizilor ci pe participarea poporului la puterea legislativă prin intermediul adunării stărilor sociale; astfel nu există opoziţie între societatea civilă şi stat; dacă aceasta nu poate exista iară celălalt, în revanşă statul găseşte în grupurile societăţii civile (stări sociale, corporaţii) medierea între universal şi singular care îi permite să integreze indivizii în viaţa politică. În statul modern se duce o luptă permanentă împotriva conflictelor şi pulverizărilor atomistice.

Dar dacă statul trebuie să funcţioneze ca organizaţie a organizaţiei, nu trebuie lăsat pe seama indivizilor. Aceştia găsesc în stat condiţia care le permite să acceadă la bunăstare şi să-şi realizeze scopurile. Statul nu cere indivizilor să renunţe la propriul lor interes şi, în acelaşi timp, el le impune cel puţin o constrângere: aceea de a participa la război.

Pentru că în statul modern libertatea este organizată, el nu antrenează haosul, ci organizarea pentru că ea se bazează pe o diferenţiere a elementelor sale şi nu cere anularea singularităţilor.

Hegel caută să ofere criteriile pe baza cărora un stat să fie în acelaşi timp substanţial (pentru că el este suveran şi puternic) acordând subiectivităţii drepturile sale. Aceasta în măsura în care el parvine la a putea spune despre stat că el este raţiunea.

Dacă acceptăm să acordăm statului hegelian un statut de condiţie de posibilitate a libertăţii individuale, se poate admite că sistemul pe care el l-a constituit nu se lasă uşor limitat la o ideologie al cărui criteriu grosier ar fi „pentru” sau „contra” statului. Se va înţelege astfel cum eşecul practic în Europa al sistemelor politice care se pretindeau marxiste, redau vigoarea teoriei politice hegeliene în care societatea civilă nu poate exista fără un stat de drept.

NOTE

1. John Shand, *Introducere în filosofia occidentală (Filosofie şi filosofi)*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, p. 212.
2. *Ibidem*, p. 205-206.
3. G.W. Fr. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, Editura Iri, Bucureşti, 1996, p. 187-188.
4. *Ibidem*, p. 90.
5. *Ibidem*, p. 240-241.
6. *Ibidem*, p. 243-244.
7. *Ibidem*, p. 244-245.
8. *Ibidem*, p. 247.
9. *Ibidem*, p. 199-200.

BIBLIOGRAFIE

- Aaron, R. J., *John Locke*, 3^e - ed., Charendon Press, Oxford, 1971.
- Adămuț, A., *Filosofie, Sinteze pentru bacalaureat și admiterea în învățământul superior*, Editura Polirom, Iași, 1997.
- Althusser, L., *Montesquieu. La Politique et l'histoire*, Paris, P.U.F., 1959, (réédité en collection Quadrige, PUF, 1985).
- Amiel, A., *50 mari citate filosofice explicate*, Editura Pandora, Târgoviște, 1998.
- Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
- Aristotel, *Politica*, Editura Antet, Oradea, 1996.
- Aristotel, *Metafizica*, Editura Iri, București, 1996.
- Aron, R., *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967.
- Armeanul, D., *Introducere în filosofie*, Editura Academiei, București, 1977.
- Aubenque, P., *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1956.
- Aubenque P., *Problema ființei la Aristotel*, Editura Teora, București, 1998.
- Bagdasar, N., *Teoria cunoștinței*, Editura Univers Enciclopedic, 1995.
- Bagdasar, N.; Bogdan, V.; Narly, C., *Antologie filosofică. Filosofi străini*, Editura Universal Dalsi, 1995.
- Barnes, J., *Aristotel*, Editura Humanitas, București, 1996.
- Barney, R., *L'éclatement révolutionnaire du rousseauisme*, Paris, 1988.
- Bălan, G., *Procesul lui Socrate*, Editura Albatros, București, 1993.
- Berdiaev, N., *Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului*, Editura Humanitas, București, 1992.
- *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, Editura Paideia, București, 1996
- Besse, G., *Helvétius, De l'esprit, Introduction*, Paris, Ed. Sociales, 1968.
- Blaga, L., *Despre conștiința filosofică*, în *Opere*, voi. 8, Editura Minerva, București, 1983.
- Boboc, Al., *Filosofia contemporană, Orientări și stiluri de gândire semnificative*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1995.
- Boboc, Al., *Limbaj și ontologie*, Editura Didactică și Pedagogică R. A., București, 1997.
- Bonnard, A., *Civilizația greacă*, voi. I și II, Editura Științifică, București, 1967.
- Bourgeois, B., *La Pensée politique de Hegel*, PUF, 1969.
- Broome, J. H., *Rousseau, A Study of His Thought*, Edward Arnold, London, 1963.
- Brun, J., *Socrate*, Editura Humanitas, București, 1996.
- Burckhard, J., *Cultura Renașterii în Italia*, Editura pentru literatură (B.P.T.), voi. I și II, București, 1969.
- Burdeau, G., *Le libéralisme*, Edition du Seuil, Paris, 1979.
- Burnet, J., *L'aurore de la philosophie grecque*, Payot, Paris, 1919.
- Cazan, Al. Gh., *Introducere în filosofie. Filosofia medievală și modernă*, Editura Actami, București, 1996.
- Cazan, Al. Gh., *Introducere în filosofie. Filosofia antică*, Editura Proarcadia, București, 1994.
- Châtelet, F., *Hegel*, Paris, Seuil, 1968.

- Châtelet, R, Duhamel, O., Pisier, E., *Histoire des doctrines politique*, PUF, 2^e - edition, 1989.
- Chevallier, J.-J., *Les Grandes Oeuvres politiques*, Paris, Colin, 1966.
- Idem, *Histoire de la pensée politique*, Edition Payot & Rivages, Paris, 1993.
- Classiques de la Politique, Paris, Garnier, Pages choisies par P. Guiral, 1981.
- Clastres, P, *Societatea contra statului*, *Studii de antropologie politică*, Editura Ararat, 1995.
- Collinson, D., *Mic dicționar al filosofiei occidentale*, Editura Nemira, București, 1995.
- Colman, J., *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1983.
- Constant, B., *Despre libertate la antici și moderni*, Editura Institutul European Iași, 1996.
- David, *Introducere în filosofie*, Editura Academiei, București, 1997.
- Derathé, R., *Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1970.
- Dictionnaire de la pensée politique. Hommes et idées*, Ed. Hatier, Paris, 1989.
- Dickens, A. G., *The Age of Humanism and Reformation*, Petince - Hali, London, 1972.
- Didieu, J., *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France*, Paris, reprint Slaktine, 1971.
- Djuvara, M., *Teoria generală a dreptului*, voi. I, II, București, 1930.
- Idem, *Eseuri de filosofie a dreptului*, Editura Trei, 1997.
- Dumitriu, A., *Philosophia mirabilis*, Editura enciclopedică română, București, 1974.
- *Alétheia. Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia Antică*, Editura Eminescu, București, 1984.
- Dumond, L., *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1977.
- Dunn, J., *La pensée politique de John Locke*, PUF, Oxford, 1992.
- Idem, *Locke, Past Masters*, Oxford University Press, Oxford, 1984.
- Idem, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the „Two Treaties of Government”*, Cambridge, 1969.
- Eliade, Mircea, *Aspecte ale mitului*, E. P. L. U., București, 1968.
- *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, 1991.
- *Sacral și profanal*, Editura Humanitas, București, 1992.
- Études hegeliennes Raison et décision*, PUF, 1992.
- Ferguson, A., *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh 1964.
- Flesher, M., *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, Croom Helm, London, 1973.
- Flew, A., *Dicționar de filosofie și logică*, Editura Humanitas, București, 1996.
- Florian, M., *Filosofie generală. Metafizică și epistemologie*, Editura Garamond Internațional, București, 1995.
- Idem, *Immanuel Kant*, în voi. Istoria filosofiei moderne, voi. II, De la Kant până la evoluționismul englez, București, 1938.
- Florian, M., *Introducere în filosofie*, Editura Științifică, București, 1992.
- *Misticism și credință*, Editura Minerva, București, 1993.
- *Cosmologia eternă*, Editura Paideia, București, 1993.
- Foucault, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966.
- Fürst, M., Trinks, J., *Manual de filosofie*, Editura Humanitas București 1992.
- Gilbert, R, *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth - Century Florence*, Princeton, 1965.
- Gilson, E., *Filosofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârșitul secolului al XIV-lea*, București, 1995.
- Gobry, I., *Pythagore où la naissance de la philosophie*, Edition Seghers, Paris, 1973.
- Goldschmidt, G.-A., *Jean-Jacques Rousseau on l'esprit de solitude*, Ed. du Seuil, Paris, 1961.

- Gomperz, Th., *Les penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique*, trad. par Aug. Raymond, II-ème, Feljx Alean, Paris, 1908.
- Gough, J. W., *John Locke's Political Philosophy*, Oxford, 1950.
- Idem, *The Social Contract. A Criticai Study ofits Development*, Oxford, 1957.
- Goyard-Fabre, S., *Le Droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, Paris, Klincksieck, 1975.
- Idem, *Le Citoyen*, Paris, G. F. Flammarion, 1982.
- Grotius, H., *Despre dreptul războiului și al păcii*, Editura Științifică, București, 1968.
- Hadot, P., *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iași, 1997.
- Halévy, E., *La formation du radicalism philosophique*, Paris, 1995.
- Hazard, R., *La crise de la conscience européenne (1680 - 1715)*, Paris, 1968.
- Idem, *Gândirea europeană în secolul alXVIII-lea. De la Montesquieu la Lessing*, București, 1981.
- Hegel, G. W. F., *Prelegeri de filosofie a istoriei*, Editura Academiei, București, 1992.
- Idem, *Principiile filosofiei dreptului*, Editura Iri, București, 1996.
- Hegel, G. W. F., *Prelegeri de istorie a filosofiei*, voi. I, Editura Academiei, București, 1963.
- *Logica*, Editura Humanitas, București, 1995.
- Heidegger, M., *Introdúcere în metafizică*, Editura Humanitas, București, 1999.
- Heidegger, M., *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988.
- *Principiul identității*, Editura Crater, București, 1991.
- Hersch, J., *Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene*, Editura Humanitas, București, 1994.
- Hobbes, Th., *Léviathan.Trăité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile (1651)*, traduction par F. Tricaud, Ed. Sirey, Paris, 1971.
- Idem, *De la liberté et de la nécessité, suivi de Réponse à la capture de „Léviathan”*, Paris, 1993.
- Idem, *Textes sur l'hérésie et sur l'histoire*, Paris, 1993.
- Hulliang, M., *Citizen Machiavelli*, Princeton, 1983.
- Hunter, M., *Science and Society in Restoration Engiand*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Ionescu, N., *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, București, 1995.
- *Tratat de metafizică*, Editura Roza Vânturilor, București, 1999.
- *Teoria cunoștinței*, Editura Anastasia, București, 1996.
- Janet, P.; Sèailles G., *Histoire de la Philosophie*, Librairie Delagrave, Paris, 1928.
- Jaspers, K., *Texte filosofice*, Editura Politică, București, 1986.
- Joja, Ath., *Istoria gândirii antice*, voi. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
- Johnston, D., *The Rhetoric of Léviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Trans-formation*, Princeton, 1986.
- Jones, W. T., *Masters of Political Thought*, Voi. II, *Machiavelli to Bentham*, George G. Harrap, London, 1947.
- Jouvenel, B. de, *Le Pouvoir*, Genève, 1947.
- Jünger, E., *L'état universel*, Paris, 1990.
- Kant, Imm., *Scrieri moral - politice*, București, 1991.
- Idem, *Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, București, 1972.
- Kant, Imm., *Critica rațiunii pure*, Editura Iri, București, 1994.
- Koyré, Al., *De la lumea închisă la universul infinit*, București, 1997.
- Kuhn Th., *Structura revoluțiilor științifice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.
- Laertios, D., *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Academiei, București, 1963.

- Larski, H. J., *Le libéralisme européen du Moyen Age à nos jours*, trad. française, Paris, 1950.
- Le Bon, G., *Psihologia mulțimilor*, București, 1990.
- Lefort, C., *Le travail de l'oeuvre, Machiavel*, Gallimard, 1972.
- Locke, J., *Trăire du gouvernement civil*, Traduction de David Mazel, G.F. Flammarion, 1984.
- Idem, *Le Second traité du Gouvernement*, traduit par J.F. Spitz, PUF, Paris, 1994.
- Idem, *Al doilea tratat despre cârmuire. Scrisoare despre toleranță*, Editura **Nemira**, București, 1999.
- Mac Pherson, C. B., *La Théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Gallimard, 1971.
- Maubieu, A., *Le régime britannique en dehors du temps, sur une interprétation de Montesquieu*, în *Mélanges Brèche de la Gressaye*, Bordeaux, Brèche, 1968.
- Machiavelli, N., *Principele*, Editura Științifică, București, 1960.
- Machiavel, N., // *Principe*, note et introduction de F. Melloti et E. Janni, Biblioteca Universale Rizzoli.
- Machiavel, N., *Discours sur la première decade de Tite Live*, în *Oeuvres Complètes*, texte présenté et annoté par Edmond Baricon, Introduction par Jean Giono, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1952.
- Manent, P., *Naissance de la politique moderne, Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Payot, 1977.
- Mareş, P., *Introducere în filosofie*, Editura Sfinx 2000, Târgoviște, 1999.
- Mareş, P., *Introducere în filosofia dreptului*, Editura Sfinx 2000, Târgoviște, 2000.
- Mareş, P., *Filosofie*, Editura Bibliotheca, Târgoviște, 2001.
- Masters, R.D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Oxford University Press, **Oxford**, 1968.
- Mateucci, N., *Antologia di scritti politici*, Bologne, 1980.
- May, G., *Rousseau par lui-même*, Ed. du Seuil, Paris, 1961.
- Mény, Y., *Politique comparée, Les démocraties Allemagne, États-Unis, France, Grande Bretagne, Italie*, 5^e édition, Editions Montchrestien, Paris, 1996.
- Montanelli, I., *Istoria grecilor*, Editura Artemis, București, 1996.
- Moreau, P.-Fr., *Hobbes. Philosophie science, religion*, Paris, 1989.
- Muscă, V., *Introducere în filosofia lui Platon*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994.
- Naves, R., *Le Prince*, Paris, Garnier, 1949.
- Nietzsche, Fr., *Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992.
- Noica, C., *Jurnal filosofic*, Editura Humanitas, București, 1990.
- Norman, R., *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction*, Sussex University Press, Brighton, 1976.
- Nouvelle histoire des idées politiques* (sous la direction de Pascal Ory), Hachette Pluriel, Paris, 1987.
- Parry, G., *Locke*, George Allen and Unwin, London, 1978.
- Peters, R.S., *Hobbes*, Penguin, Harmondsworth, 1956.
- Peters, F. E., *Termenii filosofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 1993.
- Philonenko, A., *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*, t. II *Morale et politique*, Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris, 1981.
- Piaget, J., *Înțelepciunea și iluziile filosofiei*, Editura Științifică, București, 1970.
- Platon, *Dialoguri*, E. P. L. U., București, 1968.
- *Lysis. Cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și de lucruri de Constantin Noica*, Editura Humanitas, București, 1996.
- *Opere*, voi. I, Ediția a II-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975.

- *Opere*, voi. IV, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.
- *Opere*, voi. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
- *Opere*, voi. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
- *Opere*, voi. VII, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1993.
- *Legile*, Editura Iri, București, 1995.
- Polanji, K., *Aristote découvre l'économie*, în *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Larousse, 1975.
- Polin, R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris PUF, 1953.
- Idem, *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, 1981.
- Popper, K., *Logica cercetării*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
- *În căutarea unei lumi mai bune*, Editura Humanitas, București, 1998.
- *Cunoașterea și problema raportului corp-minte*, Editura Trei, București, 1997.
- Porphyrios, *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*, Editura Polirom, Iași, 1998.
- Prélot, M., Lescuyer, G., *Histoire des idées politique* (12^{ème} édition), Dalloz, 1994.
- Prezzolini, G., *Vie de Machiavel*, trad. franc, Paris, Pion, 1929, nouvelle édition, Payot, 1986.
- Raphael, D.D., *Hobbes: Morals and Politics*, Allen and Unwin, London, 1977.
- Renoux-Zagame, M.F., *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Geneva, 1987.
- Rigaux, Fr., *Introduction à la Science du Droit*, Paris, 1974.
- Riley, P., *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*, Cambridge, MA, 1982.
- Robin, L., *Platon*, Editura Teora, București, 1996.
- Roussel, J., *Rousseau en France après la Revolution, 1795-1830*, Paris, 1972.
- Rousseau, J.-J., *Contractul social*, Editura Științifică, București, 1957.
- Idem, *Discurs asupra inegalității dintre oameni*, Editura Științifică, București, 1958.
- Idem, *Confesiuni*, E.P.L. (B.P.T.), voi. I, II, III, București, 1969.
- Russ, J., *Metodele în filosofie*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999.
- Russell, B., *Problemele filosofiei*, Editura All, București, 1995.
- Idem, *History of Western Philosophy*, London, George Allen and Unwin, 1961.
- Ryan, A., *Proprietatea*, Editura DU Style, București, 1998.
- Shand, J., *Introducere în filosofia occidentală (Filosofie și filosofi)*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998.
- Singer, P., *Hegel*, Editura Humanitas, București 1996.
- Skinner, O., *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford, 1981.
- Sorell, T., *Hobbes*, Routledge and Kegan Paul, London, 1986.
- Sorgi, G., *Per una studio della partecipazione politica*, Lecce, 1981.
- Speranția, E., *Principii fundamentale de filosofie juridică*, Cluj, 1936.
- Speranția, E., *Introducere în filosofia dreptului*, Cluj, 1940.
- Slarck, B., Roland, H., Boyer, L., *Introduction en Droit*, Paris, 1991.
- Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris, 1971.
- Strauss, Cl - L., *Droit naturel et histoire*, Pion, 1954.
- Idem, *Ou'est - ce que la philosophie politique?*, PUF, 1992.
- Idem, *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*, în voi. Antropologie structurale deux, Pion, Paris, 1973, p. 45-56.
- Strauss, L., Joseph Cropsey, *The History of Political Philosophy*, Chicago, 1987.
- Taylor, C., *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

- Teodorescu, A., *Mari gânditori şi filosofi francezi ai secolului al XIX - lea*, Bucureşti, 1989.
- Tilger, A., *Viaţa şi nemurirea în viziunea greacă*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1995.
- Touchard, J., *Histoire des idées politique, Des origines au XVIII^e siècle*, PUF, Paris, 1983.
- Tropper, M., Montesquieu, în F. Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier, *Dictionnaire des oeuvres politique*, PUF, 1986.
- Tsatsos, C., *Filosofia socială a vechilor greci*, Editura Univers, Bucureşti, 1979.
- Tudosescu, I., *Metafilosofie*, Editura Fundaţiei „România de mâine”, Bucureşti 1997.
- Urofsky, M., *Texte fundamentale ale democraţiei americane*, Bucureşti, 1997.
- Vecchio, G. del, *Lecţii de filosofie juridică*, Introducere de Mircea Djuvara, Traducere de I.C. Drăgan, Bucureşti, 1993.
- Vergez, A., Huisman, D., *Curs de filosofie*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990.
- Vergez, A.; Huisman, D., *Curs de filosofie*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.
- Vernant J. - P., *Mit şi gândire în Grecia Antică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1995.
- Vernière, P., *Spinoza et la pensée française avant la Revolution*, PUF, 1954.
- Vianu, T., *Filosofie şi poezie*, Editura Familia, Oradea, 1937.
- Virali, M., *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, Berlin, 1987.
- Vianu, T., *Filosofia culturii şi teoria valorilor*, Editura Nemira, Bucureşti, 1998.
- Vlăduţescu, Gh., *Filosofia în Grecia Veche*, Editura Albatros, Bucureşti, 1984
- *Deschideri către o posibilă ontologie*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.
 - *Cei doi Socrate*, Editura Paideia, Bucureşti, 1996.
 - *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, voi. I, Editura Paideia, Bucureşti, 1994.
- Zarone, G., *John Locke*, Bari, 1975.
- Zeller, Ed., *Philosophie des Grecs*, I, trad. de l'allemand par Emilie Boutroux, Hachette, Paris, 1882.
- Weil, E., *Hegel et l'État*, Vrin, Paris, 1950.
- Wemer, Ch., *La philosophie grecque*, Payot, Paris, 1938.
- Windelband, W., *Istoria filosofiei greceşti*, Editura Moldova, Iaşi, 1995.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico - philosophicus*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.
- Wolkler, R., *Rousseau*, Oxford, 1995.
- Woolhouse, R.S., *Locke*, Harvester Press, Brighton, 1983.
- *** *Antologie filosofică. Filosofia antică*, voi. I şi II, Ediţie revăzută şi adăugită de Octavian Nistor, Editura Minerva, Bucureşti, 1975.
- *** *Antologie platoniciană. Socrate omul. Chipul lui Socrate în dialogurile lui Platon*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
- *** *Enciclopedia franceză. Texte alese*, Editura Minerva, Bucureşti, 1976.
- *** *Filosofia greacă până la Platon*, Voi. 1,1,2, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică; voi. II, 1, 2, Bucureşti, 1984.
- *** *Fragmentele presocraticilor*, voi. I, Editura Junimea, Iaşi, 1974.



CUPRINS

Argumentum.....	5
PARTEA ÎNTÂI: PROBLEME ALE FILOSOFIEI.....	7
Capitolul 1 - Conceptul de filosofie	7
1. Considerații introductive.....	7
2. Sensurile termenului filosofie.....	8
3. Începuturile și originile filosofiei.....	12
Capitolul 2 - Specificul filosofiei	16
1. Arhitectonica filosofiei.....	16
2. Structura și specificul problemei filosofice.....	19
Capitolul 3 - Filosofie și știință	22
1. Principalele abordări ale relației filosofie-știință.....	22
2. Revoluțiile în știință și concepțiile despre lume.....	25
Capitolul 4 - Metafizică și ontologie	28
1. Metafizica-nucleul filosofiei.....	28
2. Natura și importanța principiului în filosofie.....	31
PARTEA A DOUA: ISTORICITATE ȘI PERMANENȚĂ	
ÎN PROBLEMATICA FILOSOFIEI.....	35
Civilizația greacă și particularitățile ei.....	35
Capitolul 5 - Școala din Milet	38
1. Thales din Milet.....	39
2. Anaximandru.....	42
3. Anaximene.....	45
Capitolul 6 - Heraclit din Efes	48
1. Ontologia heracliteană.....	48
2. Filosofia/ogos-ului și cunoașterea.....	52

^Capitolul 7 - <i>Pitagora</i> și pitagoricienii	55
\ Numărul-principiu ontologic.....	55
2. Cosmologia pitagoricienilor.....	57
3. Semnificația numerelor și a /ra/ros-ului.....	58
Capitolul 8 - Școala eleată. Parmenide	62
1. Ontologia parmenidiană.....	62
2. Gnoseologia.....	64
Capitolul 9-Zenon din Eleea	68
1. Metoda apagogică.....	68
2. Aporiile contra mișcării și pluralității.....	68
Capitolul 10 - <i>Empedocle</i> din Agrigent	73
1. Ontologia empedocleană.....	73
2. Gnoseologia.....	75
Capitolul 11 -Anaxâgoras din Klazomene	77
1. Principiile ontologice.....	77
2. Gnoseologia anaxagoreică.....	80
Capitolul M-DemocritdinAbdera	82
1. Concepția despre atom și vid.....	82
2. Viziunea asupra sufletului și cunoașterii.....	84
X Capitolul 13 - Sofiștii. Protagoras	87
1 . Omul - măsură a tuturor lucrurilor.....	87
2. Natura educabilă a omului.....	89
X Capitolul 14- Socrate	91
1. Cunoaște-te pe tine însuși.....	91
2. Metoda socratică.....	93
3. Însemnătatea învățăturii și metodei socratice.....	96
Capitolul 15 - Platon	99
1. Doctrina ideilor și structura sistemului metafizico-ontologic.....	99
2. Politica, morala și justiția.....	107
✈ Capitolul 16 - Aristotel	113
1. Metafizica.....	113
2. Cauzalitatea.....	117

PARTEA A TREIA: STATUL ȘI DREPTUL ÎN CONCEPȚII DE REFERINȚĂ	124
De la reflecții inițiale la teorie.....	124
Capitolul 17 - <i>N. Machiavelli</i>	127
1. Rațiunea de stat.....	127
Capitolul 18 - <i>H. Grotius</i>	134
1. Dreptul natural.....	134
Capitolul 19 - <i>Th. Hobbes</i>	141
1. Puterea dreptului.....	141
Capitolul 20 - <i>J. Locke</i>	148
1. Separarea puterilor în stat.....	148
Capitolul 21 - <i>Montesquieu</i>	158
1. Echilibrul puterilor.....	158
Capitolul 22 - <i>J.-J. Rousseau</i>	161
1. Unitatea voinței generale.....	161
Capitolul 23 - <i>Imm. Kant</i>	167
1. Legalitate și moralitate.....	167
Capitolul 24 - <i>G.W. Fr. Hegel</i>	175
1. Filosofia dreptului.....	175
Bibliografie.....	181