

GIOVANNI REALE

ISTORIA FILOSOFIEI ANTICE

1

ORFISMUL ȘI
PRESOCRATICII



GIOVANNI REALE

ISTORIA FILOSOFIEI ANTICE

volumul întâi

ORFISMUL ȘI PRESOCRATICII

© Vita e Pensiero, 1992, *Storia della filosofia antica*

© Editura Galaxia Gutenberg, 2008

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

REALE, GIOVANNI

Istoria filosofiei antice / Giovanni Reale; trad. Cristian Șoimușan,
ed. : Silviu Hodiș. - Târgu Lăpuș : Galaxia Gutenberg, 2008

ISBN 978-973-141-090-6

Vol 1: Orfismul și presocraticii – 2008

ISBN 978-973-141-092-0

I. Șoimușan, Cristian (trad.)

II. Hodiș, Silviu (ed.)

14(3)(091)

Editura Galaxia Gutenberg

435600 Târgu-Lăpuș, str. Florilor nr. 11

Tel/fax: 0262-385786; mobil: 0723-377599

e-mail: contact@galaxiagutenberg.ro

comenzi@librariilegutenberg.ro

www.galaxiagutenberg.ro

www.librariilegutenberg.ro

GIOVANNI REALE

**ISTORIA FILOSOFIEI
ANTICE**

volumul întâi
ORFISMUL ȘI PRESOCRATICII

Traducere din limba italiană
Cristian Șoimușan

Galaxia Gutenberg
2008

« δεῖν γὰρ περὶ αὐτὰ εἶναι γέ τι τούτων διαπράξασθαι,
ἢ μαθεῖν ὅπῃ ἔχει ἢ εἰρεῖν ἢ, εἰ ταῦτα ἀδύνατον, τὸν
γούν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα καὶ
δυσεξελεγκτότατον, ἐπὶ τούτου ὀχοούμενον ὥσπερ ἐπὶ
σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον, εἰ μή τις
δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιότερου
ὀχήματος, λόγου θεοῦ τινός, διαπορευθῆναι »

« ... În asemenea chestiuni trebuie să realizezi una din două:
ori să afli adevărul, fie singur, fie de la altul, ori, dacă asta e
cu neputință, să-ți alegi dintre toate doctrinele omenеști, pe
aceea care, bine socotind, se arată a fi cea mai bună și mai
greu de contestat și să încerci să străbați cu ea, nu fără
primejdie, ca pe o plută, întinderea vieții, de vreme ce deumul
acesta nu ne este dat să-l facem în mai multă siguranță, cu
mai puține primejdii, cu un mijloc mai trainic, cum ar fi acela
al unei învățături divine. »

Platon, *Phaidon*, 85 c-d

În memoria mamei mele Giuseppina
și a tatălui meu Ernesto.

AVERTISMENT

Această Istorie a filosofiei antice — care începând cu cea de-a cincea ediție (1987) a realizat pe deplin imaginea ce ne-o propusesem despre ea — este rodn' a mai mult de treizeci de ani de cercetări științifice și a tot atator ani paraleli de activitate didactică.

Ea a fost anticipată — însă într-o măsură limitată și parțială, și din motive de ordin pedagogic — în Problemi del pensiero antico (2 voll., Celuc, Milano 1971-1973), ca un soi de « probă generală », iar ulterior a fost radical refăcută și completată în cinci volume, începând cu 1974 și sfârșind cu 1979; în anii '80 a fost recorectată și, în ceea ce privește partea referitoare la Platon, rescrisă în întregime în ediția apărută în 1987.

Planul general al lucrării este următorul:

Vol. I: Orfismul și presocraticii

Vol. II: Sofiștii, Socrate și micii socratici

Vol. III: Platon și Academia antică

Vol. IV: Aristotel și peripateticii

Vol. V: Cinismul, epicureismul și stoicismul

Vol. VI: Scepticismul, eclecticismul, neoaristotelismul și neostoicismul.

Vol. VII: Renașterea platonismului și a pitagorismului, Corpus Hermeticum și Oracolele caldeene

Vol. VIII: Plotin și neoplatonismul păgân

Vol. IX: Direcțiile principale ale gândirii antice și lexicul

Vol. X: Bibliografia gânditorilor greci și romani

Vom explica la începutul fiecărui volum caracteristicile interpretării pe care o propunem în cazul fiecărei perioade, precum și a fiecărui autor tratat. Aici ne vom limita doar la a expune caracteristicile primului volum.

După o Prefață cu caracter teoretic, în introducere vom studia originile filosofiei, care, așa cum știm deja, este o creație a geniului grec (probabil cea mai evidentă creație a sa). Filosofia antică ce apare odată cu spusele ionienilor este: a) încercare de explicare a totalității lucrurilor (sau a întregului realității și a ființei), b) pe baza logos-ului propriu-zis (sau în special pe baza acestuia), c) în scopuri pur teoretice iar nu practice (sau cu scopul de a cunoaște adevărul în mod dezințersat). Numai condițiile culturale, sociale, politice și economice din Grecia antică au făcut posibile premisele din care a apărut filosofia, deoarece aceasta presupune existența unor adevăruri esențiale, de care însă nu a putut beneficia niciun alt popor care a cunoscut condițiile civilizației înaintea grecilor (acesta este și motivul pentru care filosofia a apărut în coloniile grecești din Asia Mică și Italia, deoarece ele au fost primele care au dobândit respectivele libertăți, asta chiar înaintea patriei mamă).

Despre filosofii Naturii (physis) furnizăm o interpretare în cheie ontologică, la care am cugetat îndelung, mai ales ca urmare a muncii depuse pentru aducerea la zi într-o manieră sistematică a terminologiei din volumul III al primei părți din Filosofia Grecilor a lui Zeller (pe care o tradusese R. Mondolfo și, cu acordul lui Untersteiner, ne-o încredințase pentru complexa muncă de aducere a ei la zi) și ca urmare a implicării mele în apariția unei ediții cu fragmente din Melissos, însoțite de un comentariu și o amplă monografie introductivă: Melisso e la storia della filosofia greca (a se vedea în acest sens: E. Zeller - R. Mondolfo, La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte prima, vol. III: Eleati, a cura di G. Reale, La Nuova Italia, Firenze 1967; G. Reale, Melisso, Testimonianze e frammenti, La Nuova Italia, Firenze 1970). În plus, ne-am întors la întemeietorul eleatismului prin lucrarea: Parmenide, Poema sulla Natura. I frammenti e le testimonianze indirette, Presentazione, traduzione con testo greco dei frammenti del poema a fronte e note di G. Reale, Saggio introduttivo e Commentario filosofico di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1991.

«Știința» filosofilor ionieni și italici este, de fapt, o încercare (prima) de a explica ansamblul ființelor, iar cosmologia lor este o încercare de a explica, în funcție de unul sau mai multe «principii», totalitatea lucrurilor existente.

Eleaților le vom face un portret special, deoarece aceștia au adus în filosofie câteva probleme de fond, care nu numai că au condiționat sistemele fizicilor pluraliști, dar au avut o influență decisivă și asupra formării filosofiei platonice și aristotelice. Ne-am oprit nu numai asupra lui Parmenide, care este întemeietorul eleatismului, dar și asupra « epigonilor » Zenon și Melissos. Acesta din urmă (așa cum am încercat să demonstrăm în Melisso, Testimonianze e frammenti) este cel care a sistematizat gândirea eleată, în timp ce primul este cel care a inventat dialectica, ce va avea o mare importanță în istoria ulterioară a gândirii grecești. Argumentele contra mișcării și a multiplicității, departe de a fi niște sofisme golite de conținut, sunt puternic impregnate de logos și încearcă să conteste însăși experiența, proclamând omnipotența propriei legi (în opinia noastră, din punct de vedere speculativ, aceste argumente ating aceleași culmi pe care le atinseseră din punct de vedere poetic odele lui Pindar sau lirica lui Safo).

* * *

Pentru această ultimă ediție a lucrării, aducem vii mulțumiri direcțiunii editurii « Vita e Pensiero » care a cerut apariția ei și a promovat-o.

GIOVANNI REALE

PREFAȚĂ

Realitatea e că nu putem spune că Istoriile despre filosofia antică sunt numeroase; mai ales în Italia, ele sunt chiar foarte puține.

În ultimii ani, se pare că în filosofie, mai ales în cea înțeleasă în sensul ei clasic, mulți cercetători au fost cuprinși de un soi de neîncredere. Astfel o mare parte a lor s-a întrebat dacă nu cumva filosofia în sensul ei clasic a atins coloanele lui Hercule, punându-i-se în acest fel capăt, poate pentru totdeauna. Drept urmare, trăim într-o perioadă în care în criza filosofiei s-a strecurat totodată și un fel de filosofie a crizei filosofiei, adică o filosofie care teoretizează sfârșitul filosofiei. Iar pe lângă criza filosofiei ne confruntăm și cu o criză a teologiei, ea însăși, la rândul ei, atât de convinsă în anumite aspecte, de criza valorilor filosofice, încât nu a considerat valid tot ceea ce gândirea creștină, în procesul ei de structurare, a preluat din filosofie, și în special din filosofia antică. Astfel se înțelege mai bine de ce aceste curente proclamă în gura mare necesitatea unei de-elenizări a creștinismului; căci creștinismul, prin însușirea anumitor categorii speculative din filosofia clasică a ajuns prizonierul acestora, de o atare manieră încât s-a transformat, devenind oarecumva el însuși elenic.

Așadar, în toate aceste tendințe se ascunde, de fapt, o autentică pierdere a sensului și importanței dimensiunii speculative, adică a dimensiunii propriu-zis filosofice: teoretizăm sfârșitul filosofiei pentru că nu mai suntem în stare a o înțelege. Mentalitatea tehnico-științifică ne-a obișnuit să credem că este valabil doar ceea ce e verificabil, sigur și controlabil pe cale experimentală și computativă, precum și tot ceea ce dă rezultate concrete. Iar noua

mentalitate politică ne-a obișnuit să credem că numai cine știe să schimbe lucrurile este important: se spune că practica, nu teoria contează; că nu folosește la nimic să contempli realitatea, ci trebuie să te implicii activ în ea. În acest fel, pe de o parte, se dorește impunerea în filosofie a unei metode luate din domeniul științei, care o plasează inexorabil în scientism, iar, pe de altă parte, i se dorește impunerea unei condiționări de tip activist, care duce la decăderea ei în praxism. În ambele cazuri se pretinde în mod absurd că se face filosofie, când de fapt se săvârșește actul ei de ucidere.

În rândurile ce urmează aș dori să lămurim acest aspect care, după părerea noastră, este unul foarte important. După cum vom avea ocazia să vedem pe larg tratată chestiunea pe parcursul lucrării, problema filosofiei a apărut și s-a dezvoltat ca urmare a încercării omului de a aduna și explica datele întregului sau ale realității lucrurilor, ori ca *problematică a totalității*. Iar filosofia se păstrează ca atare numai dacă și câtă vreme caută să se raporteze la întreg și se străduiește să pătrundă sensul totalității. Din contră, știința a apărut ca o investigație rațională restrânsă la părți sau sfere din realitate, elaborându-și metodologii și tehnici de cercetare care, modulate în funcție de structurile acestor părți, sunt valabile doar local, nicidecum în ansamblu.

Precizia metodelor științifice presupune în mod necesar delimitări restrictive și simplificări structurale: drept urmare, aplicarea sau pretenția aplicării metodelor științifice în câmpul filosofiei (adică în câmpul întregului, având în vedere că filosofia nu mai poate fi văzută altfel decât ca o investigare a întregului) produce acel *monstrum* pe care l-am numit scientism.

Și, astfel, atunci când filosofia renunță la contemplație pentru acțiune, renunță, din nou, la sine însăși. De fapt,

angajarea ei practică o determină, în mod fatal, să fie nu viziune și investigare dezinteresată a adevărului, ci elaborare interesată de idei aservite unor scopuri pragmatice; prin urmare, din filosofie propriu-zisă se transformă în ideologie.

Cât privește noile curente din avangarda teologică, trebuie să scoatem în evidență eroarea pe care acestea o comit, sau, chiar într-un sens mai dramatic, riscă, prin dorința lor de a renunța fără niciun discernământ la *logos*-ul grecesc, să renunțe la *logos* ca atare. De fapt, este adevărat că parțial gândirea creștină și-a însușit concepte strict legate de cultura elenică, și, prin urmare, istoric condiționate; însă, pe de altă parte, este la fel de adevărat că, pe lângă acestea, și-a însușit altele care, dincolo de esența lor elenistică, sunt concepte raționale, universal valide, rod al rațiunii în sine, iar nu al rațiunii grecești. Iar în spatele procesului de de-elenizare a teologiei se ascunde un neo-iraționalism, atunci când nu se ascunde, de fapt, o filosofie anume (opusă celei grecești) ce nu este recunoscută ca atare, doar pentru simplul motiv că este preluată în mod tacit.

Așadar, împotriva acestor tendințe, prezenta *Istorie a filosofiei antice* dorește să contribuie la recuperarea, pe de o parte, a sensului speculativ, iar pe de altă parte, dorește să arate modul cum anumite categorii elaborate de gândirea greacă sunt, din punct de vedere structural, indispensabile în trasarea fiecărui ansamblu de probleme din teologie, chiar dacă, așa cum vom vedea, viziunea greacă asupra lumii și vieții rămâne în mod esențial diferită de viziunea creștină. De fapt, categoriile proprii științei și ideologiei nu pot, în niciun fel, să facă lumină în problema întregului, și cu atât mai puțin în cea a teologiei.

În fond și la urma urmei, în zilele noastre, mulți filosofi și adepți ai filosofiei, sau care se numesc pe sine astfel, sunt –

ca să folosim o expresie la modă — în mare măsură niște personaje truate, adică neautentice, incapabile să-și asume până la capăt propria responsabilitate; sunt niște personaje care nu prea ar dori să renunțe nici la ambiția filosofică, nici la avantajele atât de apreciate și de concrete empiric oferite de știință și de politică. Fără nicio îndoială că știința și politica sunt mai necesare decât filosofia, dar și sunt altceva decât filosofia, au alte scopuri, alte naturi, alte categorii: ele reprezintă doar un moment al întregului, în timp ce filosofia rămâne în mod structural legată de întreg.

La ce bun, însă, să filosofăm în zilele noastre, într-o lume în care știința, tehnica și politica par a-și împărți pe de-a-ntregul puterea, într-o lume în care oamenii de știință, tehnicienii și politicienii deveniți noii ei magi, trag toate sforile?

În opinia noastră, scopul este acela pe care însăși filosofia l-a avut încă de la început, și anume de a *demitiza*. Miturile antice erau cele ale poeziei, ale fanteziei, ale imaginației; miturile noi sunt cele ale științei, ale tehnicii și ale ideologiei, cu alte cuvinte, miturile puterii.

Desigur că și în timpurile noastre ne confruntăm cu o demitizare mult mai dificilă decât cea antică: de fapt, la origini, a fost de ajuns ca filosofia să contrapună fanteziei *logos*-ul pentru a distruge astfel miturile poeziei. Miturile din zilele noastre, în schimb, sunt construite chiar cu ajutorul rațiunii, cel puțin în mare parte: de fapt, știința și tehnica par a reprezenta tocmai triumful rațiunii. Dar este vorba despre o rațiune care, odată cu pierderea sensului totalității, sau prin scoaterea în evidență a « părților » în locul « întregului » riscă a-și pierde sensul ca atare.

În aceste condiții, sarcina filosofiei, în zilele noastre, va fi aceea de a contesta « scientismul » care inspiră științele și

pe cei mai mulți dintre oamenii de știință (scientism pe care numai epistemologia contemporană încearcă, parțial, să-l restructureze). Din matricea filosofiei occidentale, după cum se știe deja, au luat naștere diferitele științe occidentale; ulterior, însă, aceste științe au avut de prea multe ori pretenția de a se fi considerat idenrice cu filosofia; adică, nu au știut să fie doar ceea ce sunt, și anume, înțelegerea limitată (și limitantă) a unui sector anume al realității, ci, de multe ori au vrut să-și extindă dincolo de domeniul lor categoriile de o valoare delimitată și determinată, spre totalitatea lucrurilor și sensul ultim al vieții. Mai grav, chiar, s-a comportat mentalitatea de tip politic, care de cele mai multe ori a considerat adevărul ca fiind ceva manipulabil *ad libitum*, cu scopul de a face cât mai elastică posibil realitatea lucrurilor, în ideea aservirii ei la planurile care și le fixa anterior.

Prin aceasta am descris nu numai înțelesul pe care-l poate avea actul filosofării în zilele noastre, și anume, a recupera sensul întregului în vederea unei corecte dispuneri în el a lucrurilor, ci am descris totodată și urgența acestei recuperări.

După cum spuneam ceva mai sus, numai o recuperare a sensului pur speculativ poate dizolva numeroasele ambiguități de care suferim și ne poate face să înțelegem natura și existența în cer și pe pământ (pentru a parafraza, ca să zicem așa, un celebru motto shakespearian) a atâtor lucruri despre care știința, tehnica și anumite ideologii politice abia ne dau o vagă idee.

Calea spre această recuperare ne-o pot arăta cel mai bine grecii, ei care, pentru prima oară în istorie, au învățat lumea cum se filosofează. De aceea, am gândit această *Istorie a filosofiei antice* ca o structură centrată, în mod special, pe probleme, văzute în momentul apariției, dezvoltării și

rezolvării lor. În măsura posibilului, am căutat să discutăm nu despre *natura* aserțiunilor filosofice (acel *ce*), ci despre *cauza* apariției lor (acel *de ce*). Sunt prea multe cazurile în care diferite istorii ale filosofiei s-au limitat să ne spună *ce* a gândit un anumit filosof, fără a ne spune, însă, *de ce* a gândit așa, ce legătură are respectiva gândire cu cea care o precede, sau ce rol îndeplinește ea în stimularea celei care îi urmează. Nefăcând aceasta, noțiunile se desprind de problemele care le-au determinat apariția, iar desprinderea lor duce inexorabil la căderea în noționism, împotriva căruia în zilele noastre se poartă polemici îndreptățite din numeroase părți.

Din acest motiv, am evitat pe cât posibil chestiunile legate de erudiție și, în general, insistența asupra acelor părți sau a acelor detalii care ne-ar putea face să pierdem din vedere traseul liniilor directoare. În schimb, am pus tot timpul la dispoziție documentul sau referința la documentul [din care ne-am inspirat]. Aceasta a fost preocuparea noastră constantă în trasarea sintezei, și anume, aceea de a nu cădea niciodată în generalități sau în aproximări; căci, sinteza adevărată presupune, mai întâi de toate, o serie de analize amănunțite, iar precizia ei depinde în prealabil de precizia efectuării lor.

Însă, pentru a ne întoarce la chestiunea teoretică generală, pusă în discuție mai înainte, și pentru a încheia discursul, vom menționa, dintr-un sentiment de onestitate față de cititor, că, în ceea ce privește poziția noastră teoretică, ea este neoclasică, nu prin aceea că ne-am regăsi gândirea într-una a vreunui gânditor clasic, ci prin aceea că suntem de părere că dimensiunea metafizică a filosofiei proclamate de către clasici, după cum spuneam anterior, ar fi singura în măsură să dea sens actului filosofării. (O persoană care ne-a recenzat lucrările precedente a crezut, în mod greșit, că

poziția noastră ar fi una aristotelico-tomistă, câtă vreme simpatiile noastre se îndreaptă mai mult spre Platon, Plotin și Augustin, sau, în orice caz, spre maniera în care aceștia își pun problemele și le găsesc o rezolvare, iar nu în mod particular, spre soluțiile lor.)

Prin urmare, această *Istorie a filosofiei antice* nu va fi o reconstituire placidă, de tratare a anticilor ca niște piese de muzeu, care smulse din praful veacurilor, nu mai au nimic să ne spună. Celor care consideră (și trebuie să spun că în zilele noastre numărul lor nu este mic) că filosofia antică nu este altceva decât un muzeu iar filosofi antici niște piese ale acestui muzeu, am dori, pur și simplu, să le reamintim splendida epigramă compusă de Paul Valéry, ce poate fi citită la intrarea în *Muzeul omului* din Paris (ea surprinde și rezolvă în puține cuvinte fondul problemei noastre):

*Il dépend de celui qui passe
que je sois tombe ou trésor
que je parle ou me taise
ceci ne tient qu'à toi
ami n'entre pas sans désir.**

' [Cel ce-mi trece pragul mă face / să fiu mormânt sau comoară / să grăiesc sau să tac; / asta nu ține decât de tine / prietene, nu intra fără o dorință] (*n.t.*)

ORFISMUL ȘI PRESOCRATICII

« ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ »

« Viața lipsită de cercetare nu e trai de om »

Platon, *Apărarea lui Socrate*, 38 a

INTRODUCERE

GENEZA, NATURA ȘI DEZVOLTAREA FILOSOFIEI ȘI A PROBLEMELOR SPECULATIVE ALE ANTICHITĂȚII

« ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων
δ' οὐδέμια »

« ... toate științele sunt mai necesare decât ea,
însă mai bună nu-i niciuna ... »

Aristotel, *Metafizica*, A 2, 983 a 10 sq.

I. NAȘTEREA FILOSOFIEI ÎN GRECIA

1. Filosofia ca o creație a geniului grec

« Filosofia » atât din punct de vedere semantic (sau lexical), cât și din punct de vedere conceptual este o creație tipic grecească. De fapt, dacă în privința celorlalte componente ale civilizației grecești găsim corespondențe identice și la restul popoarelor din Orient, care au atins un nivel de viață destul de ridicat chiar înaintea grecilor, în schimb, nu găsim un corespondent identic pentru filosofie, sau cel puțin ceva care să semene cât de cât cu ceea ce grecii, iar alături de ei occidentalii, au numit și numesc în continuare « filosofie ».

Credințe și culte religioase, manifestări artistice de diferite tipuri, cunoștințe și abilități tehnice de diferite feluri, instituții politice, organizații militare existau atât la popoarele orientale care au cunoscut beneficiile civilizației înaintea grecilor, cât și la grecii înșiși. Drept urmare, este posibil să facem comparații (chiar dacă într-un cadru limitat) și să stabilim în ce măsură le pot fi, sau efectiv le sunt grecii datori popoarelor din Orient, precum și în ce măsură știm sigur că grecii au depășit în anumite împrejurări aceste popoare din Orient. În schimb, în privința filosofiei, ne aflăm în fața unui fenomen atât de nou încât (după cum ziceam) nu doar că nu are un corespondent identic la restul popoarelor din Orient, dar nu are nici ceva care să poată fi supus oarecumva analogic unei comparații cu filosofia grecilor sau care să o prefigureze fără niciun echivoc.

A scoate în evidență aceasta înseamnă, de fapt, a recunoaște, nici mai mult, nici mai puțin, decât că în acest

domeniu grecii au fost niște creatori, adică au dat civilizației ceva ce ea nu avea și care, după cum vom vedea, se va dovedi a fi atât de important încât va îndrepta privirile chiar înspre civilizație. De aceea, dacă superioritatea grecilor față de celelalte popoare orientale în diferite domenii este, ca s-o spunem într-un mod simplificator, de pură natură *cantitativă*, în privința filosofiei superioritatea lor este de natură *calitativă*. Iar cine nu înțelege acest aspect, nu va reuși să înțeleagă de ce întreaga civilizație occidentală, sub influența grecilor, a apucat-o pe o cale total diferită de cea a Orientului; și nici nu va pricepe de ce știința a putut apărea doar în Occident, nu și în Orient. În plus, nu va pricepe nici de ce orientalii, ori de câte ori au dorit să se bucure de binefacerile științei occidentale și de rezultatele ei, au fost nevoiți să-și aproprieze inclusiv categoriile, cel puțin acelea mai importante, ale logicii occidentale. Iar ca să fim și mai exacti, tocmai filosofia a fost cea care a creat aceste categorii și această logică, adică acest mod de gândire cu totul nou; tot ea a dat naștere, în funcție de respectivele categorii, științei înseși și, indirect, câtorva consecințe importante ale științei. A recunoaște acest fapt înseamnă a le recunoaște grecilor meritul de a fi adus o contribuție cu adevărat excepțională la istoria civilizației; drept urmare, trebuie să justificăm într-o manieră critică toate cele spuse până acum și să aducem o serie de dovezi bine raportate la circumstanțe.

2. Inconsistența tezei unei presupuse proveniențe din Orient a filosofiei

Ca să spunem însă adevărul, nu au lipsit cazurile în care unii antici, câțiva istorici moderni ai filosofiei – îndeosebi cei din perioada romantică – și o serie de iluștri orientaliști au încercat să susțină teza provenienței din Orient a filosofiei grecești, bazându-se pe tot felul de observații. Însă niciunul din ei nu a reușit în încercarea lor, iar critica cea mai riguroasă a adunat, încă din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, o serie de contra-argumente, acum considerate imposibil de pus în discuție.¹

Să examinăm, înainte de toate, cum a apărut în antichitate ideea unei presupuse origini orientale a filosofiei

¹ În această privință, este edificatoare poziția drastică asumată de Zeller în monumentală sa lucrare, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I, 1, Leipzig 1919, pp. 21 sqq., pe care cititorul italian o are la dispoziție în frumoasa ediție tradusă și actualizată de R. Mondolfo: E. Zeller – R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, 1, Firenze 1943², pp. 35-36. Pentru lucrări posterioare, cf. nota revizuită și îmbunătățită a lui Mondolfo, *ibid.*, pp. 63-99. Excelentă este și poziția lui Burnet din *Early Greek Philosophy*, London, 1930□, § x, care, în plus, beneficiază și de poziția precedentă a lui Zeller. Pe parcursul întregii noastre lucrări rezultatele la care a ajuns Zeller vor fi luate în considerare tot timpul, deoarece ele constituie punctul de plecare imposibil de trecut cu vederea în orice analiză sau sinteză referitoare la gândirea antică. În aceste prime capitole, multe din concluzii vor corespunde cu rezultatele la care a ajuns acesta; în schimb, în capitolele următoare, vom avea deseori păreri diferite de ale lui. De fapt, unul din principalele scopuri pentru care a fost scrisă această lucrare este de a contribui la răsturnarea unor scheme zelleriene, deoarece noile descoperiri în domeniu au demonstrat că acestea nu mai sunt acceptabile, dar, mai ales, pentru că fiind asumate în manualele de specialitate ca niște *clîșee* comode, au ajuns să sclerozeze de prea multe ori cercetarea.

grecești. În primul rând, trebuie remarcat faptul că cei dintâi susținători ai provenienței din Orient a filosofiei grecești au fost chiar niște orientali, din motive pe care le-am putea numi foarte bine naționaliste: și anume, căutau să le ia grecilor și să revendice în contul neamului propriu acel titlu, cu totul special, de glorie care este descoperirea celei mai înalte forme de cunoaștere. Avem astfel de-a face, pe de o parte, cu preoți egipteni, care în epoca Ptolemeilor, ajungând să cunoască tipul grecesc de speculație, au pretins că aceasta ar fi fost un produs derivat din înțelepciunea egipteană precedentă. Pe de altă parte, avem de-a face cu evreii din Alexandria, care asimilând cultura elenistică, au pretins, la rândul-le, că filosofia greacă ar fi fost un produs provenit din învățăturile lui Moise și ale Profeților, cuprinse în Biblie. Ulterior, înșiși grecii au ajuns să dea crezare acestor afirmații. Neopitagoricianul Numenius va ajunge să scrie despre Platon nimic mai mult decât că este un « Moise atticizant »² și mulți alții vor susține teze analoge, mai ales neoplatonicii din ultima fază vor susține teza potrivit căreia doctrinele filosofilor greci nu ar fi altceva decât niște elaborări ale doctrinelor apărute în Orient și primite la origini de către preoții orientali prin inspirație divină de la Zei.

Aceste afirmații, însă, nu au nicio bază istorică, din următoarele motive.

a) În epoca clasică, niciun grec, fie el istoric sau filosof, nu face nici cea mai mică mențiune referitoare la vreo pretinsă proveniență din Orient a filosofiei. Herodot (care împotriva oricăror evidențe afirmă totuși că orfismul se trage de la egipteni) nu spune nimic în acest sens. Platon, deși a

² Cf. Suda, la articolul Numenius; Clement Alexandrinul, *Stromata*, I, 22 (p. 93, 11 Stählin); Eusebiu, *Praep. evang.*, xi, 10, 14 (p. 28, 10 sq. Mras).

avut o anumită admirație față de egipteni, subliniază spiritul lor practic și antispesulativ, opus spiritului teoretic al grecilor³, iar Aristotel le atribuie egiptenilor doar descoperirea matematicii.⁴

b) Teza originii orientale a filosofiei a început să prindă rădăcini în Grecia numai atunci când filosofia își pierduse deja vigoarea speculativă și încrederea în sine, nemaicautându-și susținerea și justificarea în rațiune, ci într-o revelație venită de sus.

c) Pe de altă parte, având în vedere că, în ultima ei parte, filosofia devenise o doctrină mistică și ascetică, ea putea să-și găsească cu ușurință analogii într-o serie de doctrine orientale anterioare și, prin urmare, să creadă în propria dependență de acestea.

d) La rândul lor, egiptenii și evreii au putut găsi asemănări între modelul lor de « înțelepciune » și filosofia greacă, doar pe baza unor interpretări alegorice cât se poate de arbitrare ale miturilor egiptene sau ale povestirilor biblice.

Întrebarea este de ce au reținut modernii că pot apăra teza originilor orientale ale filosofiei? Într-o anumită măsură pentru că au acceptat ca valide aceste afirmații ale anticilor, despre care am pomenit mai sus, fără a-și da însă seama de lipsa lor de credibilitate, adică fără a lua în considerare tot ceea ce am precizat anterior. Dar, în general, au făcut aceasta pentru că au crezut a fi descoperit analogii de conținut și tangențe ideale între o serie de doctrine ale popoarelor orientale și o serie de doctrine ale filosofilor greci. Urmând această cale, cercetătorii s-au hazardat în diferite moduri să tragă tot felul de concluzii fanteziste, care au culminat cu

³ Cf. Platon, *Republica*, IV, 435 și sq.; *Legile*, V, 747 b-c; *Timaios*, 22 b.

⁴ Aristotel, *Metafizica*, A 1, 981 b 23 sqq.

cele ale lui Gladisch.⁵ Acest cercetător german (pe care îl amintim aici deoarece paroxismul la care a împins teza în discuție reprezintă în mare parte și de o manieră paradigmatică lipsa de criticism la care se ajunge atunci când urmăm anumite criterii) a avut pretenția ca, din examinarea concordanțelor interne, să considere că cele cinci principale sisteme presocratice ar proveni, cu puține variații, de la cele cinci popoare orientale principale, și anume: 1) sistemul pitagoreic din înțelepciunea chineză; 2) sistemul eleat din înțelepciunea indiană; 3) sistemul heraclitic din înțelepciunea persană; 4) sistemul empedoclean din înțelepciunea egipteană și 5) filosofia lui Anaxagora din înțelepciunea iudaică.

Cred că suntem de acord că, duse la asemenea extreme, aceste teze nu sunt altceva decât niște fantezii romanești. Cu toate acestea, pe măsură ce caracterul lor fantezist este atenuat, nuanțat și plasat circumstanțial, ele rămân totodată niște simple conjecturi, care în sine nu-și mai găsesc un fundament istoric și care au împotriva lor evidența foarte precisă și deconstructivă a datelor ce le vom expune mai jos.

a) Este deja istoric demonstrat faptul că popoarele orientale cu care au venit în contact grecii aveau, într-adevăr, convingeri religioase, mituri teologice și cosmologice, dar *nu* aveau și o *știință filosofică* în adevăratul sens al cuvântului; adică, aveau nici mai mult, nici mai puțin decât ceea ce avuseseră și grecii înainte de a fi creat filosofia. În schimb, descoperirile arheologice de până acum nu ne permit deloc să mergem mai departe de atâta.

⁵ Cf. indicațiile bibliografice din Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 49, nr. 1.

b) În al doilea rând, chiar dacă am accepta (fără însă a-l admite) faptul că popoarele orientale cu care au venit grecii în contact ar fi avut doctrine filosofice, posibilitatea transferării lor în Grecia ar fi foarte de greu de explicat. Pe bună dreptate scria Zeller: « Numai în clipa în care ne vom da seama cât de strâns legate sunt conceptele filosofice, – mai ales în faza de început a filosofiei –, de expresiile lingvistice; numai în clipa în care ne aducem aminte cât de rar dădeai la greci peste persoane care să cunoască o limbă străină, iar pe de altă parte, cât de puțini erau traducătorii, – de obicei pregătiți doar pentru relațiile comerciale și pentru explicarea fenomenelor ieșite din comun –, care să fie în stare a face pe cineva să înțeleagă o învățătură filosofică; numai în clipa în care mai punem la socoteală faptul că nu ni se spune nimic, nici măcar aluziv, că filosofii s-ar fi folosit de scrieri orientale, ori cel puțin de traduceri ale acestora; în plus, numai în clipa în care ne-am pune întrebarea prin ce mijloace ar fi putut ajunge în Grecia, înainte de Alexandru cel Mare, învățăturile indienilor și ale altor popoare din Asia orientală: numai atunci ne-am putea lămuri de dificultatea acestui lucru ».⁶

Și să fim atenți că nu e valabilă obiecția că, în ciuda dificultăților menționate mai sus, grecii tot au putut aduce de la orientali anumite credințe și culte religioase, precum și o serie de arte, cel puțin la nivel empiric. De fapt, astfel de lucruri sunt mult mai ușor de comunicat decât filosofia, după cum sublinia Burnet, deoarece ele nu au nevoie nici de un limbaj abstract, nici de ceva transmisibil prin oameni instruiți, fiind de ajuns, de cele mai multe ori, o simplă imitare: « Noi – scrie Burnet – nu avem cunoștință, pentru

⁶ Zeller-Mondolfo, I, 1, pp. 62 sqq.

epoca de care ne ocupăm, despre niciun grec care să fi știut vreo limbă orientală atât de bine încât să fi fost în stare a citi o carte egipteană sau a asculta un discurs al vreunui preot egiptean, și abia la o dată posterioară auzim pomenindu-se de învățați orientali care scriu sau vorbesc în limba greacă ».⁷

c) În al treilea rând (iar acest fapt nu pare a fi fost remarcat până acum la modul convenit), mulți cercetători care pretind că au scos în evidență coincidențe între înțelepciunea orientală și filosofia greacă, chiar dacă ei înșiși nu-și dau prea bine seama de aceasta, sunt victime ale unei iluzii optice, pentru că, pe de o parte, caută să înțeleagă doctrinele orientale în funcție de categoriile occidentale, iar, pe de altă parte, colorează doctrinele grecești cu nuanțe orientale, astfel încât, într-o ultimă analiză, respectivele corespondențe sunt prea puțin, sau chiar deloc credibile.

d) Și, în sfârșit, chiar dacă s-ar putea demonstra că anumitor idei ale filosofilor greci li s-au găsit efectiv idei precursore în modelele de înțelepciune orientală și s-ar putea demonstra din punct de vedere istoric că aceștia le-au preluat de acolo, asemenea corespondențe nu ar modifica deloc substanța problemei: din clipa în care a apărut în Grecia, filosofia a reprezentat *o nouă formă de expresie spirituală, de o asemenea manieră că, în însăși momentul în care își însușea în conținut roadele altor forme de viață spirituală, ea le transforma structural*. Această ultimă trăsătură ne face capabili să înțelegem un alt fapt foarte interesant, cum și de ce s-a ajuns ca, prin mijlocirea grecilor, să se transforme în mod radical aceste arte și cunoștințe particulare, matematice și astronomice, pe care grecii le-au preluat – neîndoielnic din

⁷ Burnet, *Early Gr. Philos.*, § x.

punct de vedere istoric – de la egipteni și, respectiv de la babilonieni.

3. Transformarea teoretică a cunoștințelor egiptene și caldeene într-o manieră specifică spiritului grecesc

Faptul că grecii au preluat primele lor cunoștințe matematice și geometrice de la egipteni este neîndoielnic. Dar, după cum bine arăta Burnet⁸, prin mijlocirea grecilor acestea s-au transformat în mod radical.

După cum ne putem da seama dintr-un papirus din colecția Rhind, matematica egipteană trebuie să fi constat, în principal, din operații cu calcule aritmetice care aveau de obicei finalități practice (măsurarea cantității de cereale și fructe, determinarea modurilor de a împărți o anumită cantitate de obiecte unui anumit număr de persoane etc.) și, orice s-ar spune împotriva acestei afirmații, ea corespunde foarte bine celor descrise de Platon în *Legile*, unde acesta amintește cum li se predau operațiile aritmetice copiilor din școlile egiptene.

În mod analogic, geometria trebuie să fi avut și ea un caracter practic (după cum ne putem da seama din același papirus Rhind, dar și de la Herodot⁹), de genul, măsurarea câmpurilor după inundațiile provocate de Nil, construirea piramidelor și altele asemenea. Matematica, însă, ca teorie generală a numerelor și geometria ca știință fundamentată și dezvoltată teoretic au fost creații ale pitagoricienilor. Cât privește obiecția adusă lui Burnet de către niște cercetători, de a fi creat o prăpastie prea adâncă, și, deci, de a fi fost prea

⁸ Cf. Burnet, *Early Gr. Philos.*, § xi.

⁹ Cf. Herodot, II, 109.

arbitrar, între interesul practic (al egiptenilor) și interesul teoretic (al grecilor) și de a fi produs, astfel, o ruptură între cele două interese, în sine nepermisă, căci în măsura în care egiptenii au știut să determine respectivele reguli practice, au știut și să le explice la nivel teoretic; așadar, cât privește obiecția aceasta, ea este, într-adevăr, justificată, dar asta nu schimbă cu nimic faptul că descoperirea momentului propriu-zis teoretic și purificarea speculativă a problemelor matematico-geometrice au aparținut grecilor; iar acel procedeu rațional prin intermediul căruia au pus bazele filosofiei, le-a permis să purifice matematica și geometria, și să o ridice la un nivel speculativ.

Un raționament analog este valabil și pentru astronomia babilonienilor, care, după cum se știe de mult timp, s-au ocupat cu fenomenele cerești în scopuri astrologice, adică, pentru previziuni și preziceri, și, prin urmare, în scopuri utilitare iar nu propriu-zis științifice și speculative. Și, cu toate că s-a subliniat faptul că în concepțiile astrologice caldeene au existat implicit concepte speculative foarte importante, cum ar fi, de exemplu, ideea că numărul reprezintă instrumentul de cunoaștere a tuturor lucrurilor, sau ideea că toate lucrurile sunt strâns legate între ele, de unde și ideea unității întregului și, probabil, cea a ciclicității universului, precum și altele asemănătoare; așadar, cu toate că s-a subliniat acest aspect, rămâne totuși adevărat ceea ce s-a spus mai sus, și anume că aparține grecilor meritul de a fi explicat aceste concepte, lucru pe care ei l-au putut face în virtutea spiritului lor speculativ, adică în virtutea acelui spirit care a creat filosofia.

4. Concluzii

La stadiul actual al cercetărilor nu se mai poate vorbi despre o proveniență din Orient a filosofiei și a științei speculative. Desigur că grecii au preluat de la popoarele orientale cu care au venit în contact diferite noțiuni, iar în privința aceasta cercetările vor putea să aducă treptat la lumină fapte și perspective noi. Un lucru însă este limpede: că grecii au transformat *calitativ* ceea ce au primit. De aceea, ne place să tragem aceeași concluzie ca Mondolfo (care, totuși, să se remarce că a insistat foarte mult pe importanța pozitivă a influențelor orientale asupra grecilor și pe fecunditatea spirituală a acestor influențe): « [...] aceste asimilări de elemente și influențe culturale [venite din Orient] nu pot infirma deloc meritul de originalitate al gândirii grecești. Aceasta a determinat trecerea decisivă de la tehnica utilitară și de la mit la știința dezinteresată și propriu-zisă; aceasta a afirmat pentru prima oară în mod sistematic exigențele logice și nevoile speculative ale rațiunii; aceasta este adevărata creatoare a științei ca sistem logic și a filosofiei ca soluție și conștientizare rațională a problemelor realității universale și ale vieții ».¹⁰

Însă ceea ce am stabilit aici deschide calea spre o problemă ulterioară: există oare explicații parțiale sau totale care să ne facă să înțelegem cum și de ce tocmai grecii, iar nu alte popoare, ajunse la civilizație înaintea lor, au creat filosofia și știința?

Răspunsul la această problemă trebuie să-l dăm în cele ce urmează.

¹⁰ Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 99.

II. FORMELE VIETII SPIRITUALE GRECEȘTI CARE PREGĂTESC APARIȚIA FILOSOFIEI

1. Poemele homerice

Înainte de apariția filosofiei, educatorii incontestabili ai grecilor au fost poeții, mai ales Homer, ale cărui poeme, așa cum s-a spus deja pe bună dreptate, au fost un fel de Biblie a grecilor, în sensul că primii greci și-au căutat hrana spirituală, în mod esențial și prioritar, în poemele homerice, de unde au preluat modele de viață, material de reflecție, stimuli pentru fantezie, adică toate elementele vitale în procesul personal de educare și formare spirituală.

Poemele homerice, așa cum s-a arătat încă demult, au în ele dimensiuni care le diferențiază clar de restul poemelor ce stau la originea altor popoare, conținând deja o serie de trăsături ale spiritului grec care vor duce la crearea filosofiei.

În primul rând, s-a remarcat foarte bine faptul că cele două poeme construite de o imaginație foarte bogată și variată, debordând de miraculos, de situații și întâmplări fantastice, nu cad decât arareori în descrierea *monstruosului* și a *disformului*, așa cum se întâmplă la popoarele primitive în primele lor forme de manifestare artistică. Imaginația homerică se structurează încă de la început în jurul aceluși simț al armoniei, al euritmiei, al proporției, al limitei și al măsurii, care ulterior se va dovedi a fi o constantă a filosofiei grecești, aceasta din urmă ridicând limita și măsura tocmai la rangul de principii determinate metafizic.

În plus, s-a mai remarcat și faptul că, în poezia lui Homer, *arta motivației* este o constantă, în sensul că poetul nu expune o

simplă înșiruire de fapte, ci caută, chiar dacă la un nivel fantastico-poetic, să afle și *rațiunile* pentru care acestea au loc. Pe bună dreptate scria Jaeger că pentru Homer nu există „o simplă preluare pasivă a tradiției, o simplă relatare a faptelor, ci doar o dezvoltare interioară necesară a conflictului de la o treaptă la alta, o înlănțuire neîntreruptă de cauze și efecte [...]”. Intriga nu se dezvoltă după o vagă succesiune cronologică, ea se supune întru totul principiului rațiunii suficiente, fiecare eveniment este strict motivat psihologic”.¹ Tocmai această manieră poetică de a vedea lucrurile este predecesoarea cercetării filosofice a « cauzei » și « a principiului », al celui « de ce » al lucrurilor.

O treia caracteristică a eposului homeric care prefigurează filosofia grecilor este că atât într-una cât și în cealaltă *realitatea e redată în totalitatea ei*; gândirea filosofică o redă sub formă rațională, în timp ce epica o evidențiază sub formă mitică. Întrebarea « care este poziția omului în uni-vers » – o temă clasică în filosofia greacă –, e prezentă pretutindeni și la Homer. „El plasează în prim-planul interesului său, în mod categoric, omul și soarta lui, dar îl privește în permanență din perspectiva celor mai înalte idealuri și a problemelor vitale universale, sublime”.²

În sfârșit, poemele homerice au avut un rol decisiv în fixarea unei concepții specifice despre Zei și Divinitate, precum și în stabilirea câtorva tipuri fundamentale de viață și caracteristici etice ale oamenilor, care vor ajunge să devină adevărate paradigme. Dar despre importanța acestui aspect trebuie să discutăm separat, deoarece, în privința lui,

¹ W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin und Leipzig, 1936². [trad. rom. de Maria-Magdalena Anghelescu, *Paideia*, Ed. Teora 2000, pp. 57-58]

² Jaeger, *Paideia*, I. [trad. rom. p. 59]

discursul ne duce dincolo de Homer, extinzându-se la fiecare grec în parte.

2. Zeii religiei publice și relația lor cu filosofia

Cercetătorii au arătat în nenumărate rânduri că între religie și filosofie există legături structurale (de fapt, Hegel va și zice că religia exprimă pe cale reprezentativă acel adevăr pe care filosofia îl exprimă pe cale conceptuală): și aceasta este adevărat atât în cazurile în care filosofia își însușește din religie conținuturi specifice, cât și în cazurile în care filosofia caută să conteste religia (în acest ultim caz funcția de contestare este totuși alimentată și, implicit, condiționată de termenul contestat). Prin urmare, dacă cele spuse acum sunt adevărate la nivel general, ele au fost așa la nivel paradigmatic în cazul grecilor.

Însă atunci când se vorbește despre religia greacă e nevoie să facem o deosebire clară între religia publică, ce-și găsește cel mai frumos model în Homer, și religia de mistere. Între prima și a doua avem de-a face cu o separare cât se poate de netă: în numeroase aspecte spiritul care însuflețește religia de mistere neagă spiritul care însuflețește religia publică. Dar, istoricul filosofiei care se oprește cu insistență numai asupra primului aspect al religiei grecilor, nu mai ajunge astfel să înțeleagă un filon al speculației, de mare importanță, care pleacă de la presocratici la Platon și la neoplatonicieni, falsificându-și astfel în mod fatal vederea de ansamblu. Tocmai acest fapt i s-a întâmplat lui Zeller și numerosului său grup de discipoli (și, prin urmare, majorității autorilor de manuale care multă vreme l-au urmat pe Zeller).

Cercetătorul german a știut foarte bine să arate legăturile dintre religia publică greacă și filosofia greacă (iar în această privință vom reproduce prețioasele lui observații, care și acum sunt paradigmatic). Însă, după aceea, ajunge să aibă o viziune unilaterală, necunoscând foarte bine efectele misterelor, și îndeosebi al orfismului, fapt ce se va solda cu urmări absurde, despre care vom vorbi.

În același timp, însă, merită să vedem natura și importanța religiei publice a grecilor, precum și în ce sens și în ce măsură a influențat ea filosofia. Pentru omul homeric și pentru omul grec, ca fiu al tradiției homerice, am putea spune că tot ce există ca atare este divin, în sensul că tot ceea ce se întâmplă este rodul acțiunii zeilor. Toate fenomenele naturale sunt susținute de divinități: tunetele și fulgerele sunt aruncate de Zeus din înaltul Olimpului, valurile mării sunt stârnite de tridentul lui Poseidon, soarele este purtat pe cer în carul cel auriu al lui Apollo, și așa mai departe. Însă și fenomenele ce țin de viața interioară a fiecărui grec, precum și detaliile vieții sale comunitare, soarta propriei cetăți și a războaielor ei, toate acestea sunt concepute ca având o legătură esențială cu Zeii și ca fiind condiționate de ei.

Dar cine sunt acești (Zeii?) Sunt – după cum foarte bine și-au dat seama oamenii încă din vechime – forțe naturale coborâte în forme omenești idealizate, sunt aspecte sublimite, ipostaziate ale omului; sunt forțe ale omului cristalizate în înfățișări de o frumusețe desăvârșită. Pe scurt: zeii religiei naturale grecești nu sunt altceva decât niște oameni dezvoltati și idealizați, sunt, prin urmare, superiori nouă din punct de vedere cantitativ, fără a se deosebi însă de noi din punct de vedere calitativ. Din acest motiv, religia publică greacă este, cu siguranță, o formă de religie naturală. De fapt, este atât de naturală încât, după cum bine a remarcat Walter Otto, « un

cult al sfinților pare să nu-și afle locul în cadrul ei »³, întrucât datorită esenței lor Zeii nu doresc și nici nu ar putea în vreun fel să-l înalțe pe om undeva dincolo de ceea ce este. De fapt, dacă natura zeilor și a oamenilor este, după cum am spus, identică, deosebindu-se *doar prin grad*, înseamnă că în zei omul se vede pe sine însuși, iar pentru a se ridica la ei chiar nu are nevoie să intre în conflict cu sine însuși, nu trebuie să-și suprime natura sau aspecte din ea, nu trebuie nicidecum să se supună vreunei mortificări; trebuie pur și simplu să fie el însuși.

Așadar, după cum bine spune Zeller, tot ce îi cere Divinitatea omului « nu este să-și schimbe în profunzime maniera proprie de a gândi, să lupte cu propriile tendințe și impulsuri naturale; dimpotrivă, îi arată că tot ceea ce pentru om este natural are aceeași valoare și pentru divinitate. Omul cel mai divin este acela care-și manifestă la modul cel mai viguros cu putință forțele umane; iar împlinirea sarcinii sale religioase constă, în principal, din aceasta: ca omul să facă, în cinstea divinității, tot ceea ce este conform propriei naturi ».⁴

Și la fel cum religia grecilor a fost una naturală, tot astfel « [...] a fost și cea mai veche filosofie a lor. Chiar și atunci când etica a câștigat teren [...], deviza ei tot a rămas conformitatea cu natura ».⁵

Ceea ce s-a spus până acum este adevărat, dar nu scoate în relief decât un aspect al adevărului.

Atunci când Thales va spune că « toate sunt pline de Zei », se va mișca, fără îndoială, într-un orizont naturalist

³ W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt am Main 1956(1. [trad. rom. de Ileana Snagovcanu, *Zei Greciei*, Ed. Humanitas, 1995, p. 7]

⁴ Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 105 sqq.

⁵ Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 106.

analog: zeii lui Thales vor fi acei zei proveniți din principiul natural al tuturor lucrurilor (apa). În schimb, atunci când Pitagora va vorbi despre migrarea sufletelor, Heraclit despre un destin nepământesc al sufletelor, iar Empedocle despre calea purificării, în clipa respectivă naturalismul se va fisura foarte tare, *iar cauzele acestei fisurări nu s-ar putea înțelege altfel decât asociindu-le cu religia de mistere și, în mod particular, cu orfismul.*

Înainte însă de a vorbi despre acest lucru, va trebui să scoatem în relief un alt caracter important al religiei grecești, care s-a dovedit a fi determinant în cazul apariției reflecției filosofice.

Grecii nu aveau cărți sacre sau considerate a fi rodul unei revelații divine. Prin urmare, ei nu aveau nici o teologie dogmatică, fixă și nemodificabilă. (Poemele homerice și *Teogonia* lui Hesiod reprezentau principalele surse în domeniu.) Acesta este motivul pentru care în Grecia nu putea exista nici măcar o castă sacerdotală care să vegheze la păstrarea dogmei. (În Grecia, preoții aveau o putere și o importanță destul de reduse, din moment ce, neavând obligații de păstrat și dogme de comunicat, nu aveau nici măcar exclusivitatea oficierei sacrificiilor.)

Așadar, lipsa unei dogme și obligația păstrării ei a permis speculației filosofice să se desfășoare în deplină libertate, aceasta neizbindu-se de obstacole cu caracter religios, analoge acelorora de care s-ar fi lovit în rândul popoarelor orientale și care ar fi fost greu de depășit. De aceea, cercetătorii subliniază pe bună dreptate această circumstanță istorică norocoasă în care s-au găsit grecii, circumstanță unică în antichitate și de o valoare, într-adevăr, inestimabilă.

3. Religia de mistere: influența orfismului în constituirea problematicii filosofiei antice

Faptul că în Grecia a înflorit o religie de mistere constituie o dovadă clară că *multora nu le era de ajuns religia oficială*, sau, mai precis, că mulți nu găseau în ea satisfacția potrivită unui autentic sens religios.

În această parte a lucrării nu ne interesează să descriem, nici măcar pe scurt, o istorie a religiilor de mistere, dat fiind faptul că în privința problematicii filosofice numai orfismul a avut asupra ei o influență determinantă. Orficii îl considerau ca întemeietor al mișcării lor pe poetul mitic trac Orfeu (care față de tipul de viață al eroilor homerici, descrisese în versurile sale un tip de viață ceva mai spiritualizat și interiorizat), spunând că numele lor provine de la el. De aici și-ar fi tras originea mișcarea, dar nu știm cum a reușit ea să se răspândească în Grecia. Herodot considera că ar proveni din Egipt⁶; dar acest lucru este imposibil, deoarece documentele egiptene nu conțin urme similare doctrinelor orfice și, în plus, preocuparea pentru menținerea intactă și îmbălsămarea corpurilor contrastează puternic cu spiritul orfismului, care disprețuiește corpul, văzând în el o temniță a sufletului. Mișcarea este posterioară poemelor homerice (care, de altfel, nu conțin urme de orfism) și lui Hesiod. Singurul lucru cert este înflorirea și răspândirea orfismului în secolul VI î.C. Nucleul de bază al credințelor predat în orfism, odată despuiat de mulțimea incrustațiilor și a amplificărilor survenite treptat, constă în următoarele propoziții.

⁶ Herodot, II, 123.

a) Omul este locuit de un principiu divin, de un daimon, căzut în trup ca urmare a unei vinovății originare.

b) Acest daimon, care exista înaintea trupului, este nemuritor și, prin urmare, nu moare odată cu trupul, ci este hărăzit unei reîncarnări treptate în alte trupuri, prin intermediul unor renașteri, totul în scopul ispășirii vinovăției sale.

c) Viața de tip orfic, cu toate practicile ei de purificare este singura capabilă de a pune capăt ciclului de reîncarnări.

d) Drept urmare, cine trăiește o viață de tip orfic (inițiații) se bucură, după moarte, de o răsplată binemeritată, trecând dincolo (eliberându-se); tot așa cum, pentru neinițiați viața este o pedeapsă.

În prezent știm următoarele: mulți au recunoscut că doctrina migrării sufletelor a ajuns în bagajul filosofilor tocmai prin intermediul orficilor. Însă, nu toți au tras de aici concluziile logice ale unei asemenea recunoașteri, care sunt de o foarte mare importanță.

Odată cu orfismul ia naștere prima *concepție dualistă*, cea a sufletului (= daimon) și a trupului (= locul de ispășire al sufletului). Pentru prima oară omul vede contrapunându-se în sine două principii aflate în conflict reciproc, tocmai datorită faptului că trupul este văzut ca o temniță și un loc de pedeapsă a daimonului. Astfel se fisurează acea viziune naturalistă despre care vorbeam în paragraful anterior, iar omul începe să înțeleagă că nu toate tendințele pe care le poartă în sine sunt bune, că, de fapt, unele ajung să fie reprimare și înfrânate, că este necesară o *purificare* a elementului divin din el de elementul corporal și, prin urmare, este necesară și o mortificare a trupului.

Prin aceasta, se pun premisele unei revoluționări a întregii viziuni despre viață strâns legate de religia publică:

virtutea eroilor homerici, acea *areté* tradițională, încetează a mai fi *adevărată* virtute; viața ajunge să fie văzută după criteriile unei dimensiuni cu totul noi.

În zilele noastre, fără orfismul nu am mai putea explica existența unui Pitagora, Heraclit, Empedocle și, desigur, odată cu ei a unui Platon și a celor care se trag din el. Însă, atunci când Zeller are de obiectat faptul că, la acești filosofi, credințele orfice *însoțesc* pur și simplu teoriile lor științifice și că „nimeni nu ar putea găsi în ele vreo lacună, dacă aceea [credința orfică] ar lipsi”⁷, așadar, prin această obiecție el demonstrează că are o poziție contrară istoriei. De fapt, tocmai în Sicilia și în Magna Graecia, acolo unde orfismul a cunoscut o înflorire cu totul specială, școlile filosofice *au avut trăsături diferite față de școlile ce înfloriseră în Asia Mică*, s-au ocupat de chestiuni parțial diferite și au creat, în cele din urmă, un alt fel de climat teoretic. Dacă este adevărat că între doctrinele științifice și credința orfică filosofii italici nu vor ști să opereze o sinteză perfectă, tot atât de adevărat este că, prin îndepărtarea din ele a doctrinelor orfice, am pierde tocmai acel *specific (quid)* care, dacă într-o primă fază s-a suprapus peste doctrinele naturaliste, în a doua fază va duce tocmai la depășirea lor. Și când ceva mai încolo Zeller va scrie din nou că „numai la Platon credința în nemurire ajunge să fie întemeiată filosofic, dar despre el cu greu ne-am putea imagina că ar fi avut o astfel de credință dacă n-ar fi existat miturile, pe care le gândește în funcție de ea”⁸; așadar, și în acest caz Zeller are o poziție contrară adevărului istoric. Căci, *de fapt* este un lucru sigur că Platon începe să vorbească despre nemurire doar atunci când începe să vorbească despre miturile orfice. Și

Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 139.

⁸ *Ibidem*.

tocmai sub impulsul viziunii orfice va ajunge el să pornească în « a doua sa navigare », adică să pornească pe calea ce-l va duce la descoperirea lumii suprasensibile.

4. Condițiile politice, sociale și economice care favorizează apariția filosofiei la greci

Istoricii au insistat foarte mult asupra caracterului aparte pe care îl avea *libertatea* la greci în comparație cu popoarele orientale. Orientalul era menținut într-o ascultare oarbă față de puterea religioasă și politică. În conflictul cu religia putem vedea deja foarte bine de câtă libertate se bucurau grecii. În privința condițiilor politice, însă, situația este ceva mai complexă; dar putem, totuși, afirma că și în acest caz grecii se bucurau de o situație privilegiată. Odată cu crearea *polis*-ului, între individ și Stat grecii n-au simțit că ar fi existat vreo opoziție sau constrângere cu privire la propria libertate, ci, dimpotrivă, au ajuns să se perceapă *nu în mod accidental, ci în mod esențial* drept cetățeni ai unui Stat anume, ai unei *polis* anume. Statul a fost și a rămas până în epoca elenistică orizontul omului grec, motiv pentru care cetățenii au resimțit decăderea, bunăstarea, măreția sau libertatea lui ca pe propria lor decădere, bunăstare, măreție sau libertate.

Dar, concret, după cum bine remarcase Zeller, există doi factori politici „ce se evidențiază față de ceilalți”⁹ atunci când vorbim despre progresul civilizației grecești înainte de apariția filosofiei: *a)* nașterea structurilor de tip statal și *b)* înaintarea grecilor spre Orient și Occident odată cu marea

⁹ Zeller-Mondolfo, I, I, p. 174.

colonizare. Amândoi factorii trebuie să fi fost decisivi în procesul de apariție a filosofiei.

În privința primului punct, din nou remarcă foarte bine Zeller faptul că „încercările și conflictele presupuse de aceste transformări politice [care i-au purtat pe greci de la vechile forme aristocratice la noile forme democratice] au determinat implicarea și folosirea conștientă a tuturor forțelor. Viața publică deschidea astfel drumul științei, iar sentimentul nou apărutei libertăți trebuie să fi produs în spiritul poporului grec un avânt de care activitatea științifică nu avea cum să rămână străină. Așadar, dacă odată cu transformarea condițiilor politice și în miezul unor dispute însufleșite s-au pus bazele înfloririi artistice și științifice a Greciei, nu avem cum să negăm legătura dintre cele două fenomene. De fapt, ca să fim mai preciși, la greci cultura este, întotdeauna, ceea ce ar trebui să fie în viața fiecărui popor normal: un rod al libertății și totodată o condiție a ei”.¹⁰

Dar tot trebuie remarcat un fapt care confirmă mai bine cele spuse (și datorită căruia trecem la cel de-al doilea fenomen din istoria grecilor, menționat mai sus): filosofia a luat naștere mai întâi în colonii, și abia pe urmă în patria mamă; a luat naștere mai întâi în coloniile din Asia Mică, apoi în cele din Italia meridională și abia pe urmă a ajuns și în patria mamă.

De ce s-a întâmplat astfel? Pentru că, după cum bine se știe, ca urmare a activismului rezultat din relațiile lor comerciale, coloniile au atins un anumit nivel de bunăstare, deci, au avut acces și la cultură. Iar datorită unei relative mobilități, pe care o permitea depărtarea de patria mamă, au putut să-și creeze constituții libere, înaintea acesteia.

¹⁰ Zeller-Mondolfo, I, 1, p. 175.

În acest fel, condițiile socio-economice favorabile din colonii au permis apariția și înflorirea în cadrul lor a filosofiei, care, odată cu trecerea ei în patria mamă, a ajuns pe cele mai înalte culmi, nu în Sparta sau în alte cetăți, ci în Atena, adică în cetatea unde grecii s-au bucurat de cea mai mare libertate, după cum o recunoscuse însuși Platon.

III. NATURA ȘI PROBLEMELE FILOSOFIEI ANTICE

I. Caracteristicile filosofiei antice

Până acum am vorbit despre filosofie fără a stabili care îi este conceptul specific. Tocmai aceasta vom căuta să facem în cele ce urmează, pe baza definițiilor punctate anterior.

În același timp, însă, ar trebui să spunem că tradiția este de părere că inventatorul termenului a fost Pitagora; fapt care, deși nu e sigur din punct de vedere istoric, este totuși verosimil. Termenul a fost creat, mai mult ca sigur, de un spirit religios care considera că numai Zeii pot avea « sofia » deplină, în timp ce omului îi rămâne doar încercarea de a o avea, de a se apropia de ea, cu o iubire căreia însă ea nu-i răspunde niciodată în mod satisfăcător, de unde și termenul de filo-sofie, adică iubire de înțelepciune.

Ce-au înțeles însă grecii prin această înțelepciune atât de iubită și de căutată? Făcând abstracție de fluctuațiile și incertitudinile provocate de modul cum a fost folosit termenul (incertitudini foarte bine cunoscute, pentru că periodic tot felul de autori și curente de gândire din filosofie au dat termenului fie prea puține, fie prea multe înțelesuri, în funcție de împrejurări) este posibil să stabilim trăsăturile a ceea ce *pe bună dreptate* merită să fie numit filosofie și a ceea ce *efectiv* au făcut pentru ea Thales și toți cei învredniciți a purta numele de filosof. (Incertitudinile au apărut doar pentru că o serie de filosofi, în loc să se ocupe propriu-zis cu filosofia în înțelesul ei primar – așa cum îl vom descrie în curând –, s-au ocupat și cu numeroase alte tipuri de cunoaștere, despre care aveau pretenția că în virtutea

caracterului lor global ar face parte din cadrul filosofiei; astfel, că dacă cineva pornea pe o asemenea cale, și cunoștințele posedate erau diferite.)

Prin urmare, din momentul în care a luat naștere, știința filosofică avea în mod vizibil următoarele caracteristici, referitoare la a) *conținutul*, b) *metoda* și c) *scopul* său.

a) Referitor la conținut, filosofia dorește să explice totalitatea lucrurilor, adică realitatea ca atare, fără a exclude din ea părți sau momente și deosebindu-se astfel structural de științele particulare; acestea din urmă se limitează la a explica anumite sfere din realitate, sau diferite tipuri de lucruri și fenomene. Așadar, în întrebarea lui Thales (primul, în ordine cronologică, dintre filosofi) care este principiul *tuturor lucrurilor*, e prezentă deja în toată importanța ei această dimensiune a filosofiei.

b) Referitor la metodă, filosofia se dorește a fi o explicație pur rațională a acelei totalități pe care o are ca obiect de investigație. În filosofie important este doar argumentul folosit de rațiune, motivația logică, pe scurt, *logos*-ul. Nu-i este suficientă constatarea și confirmarea unor fapte date, și nici acumularea de experiențe. Filosofia trebuie să treacă dincolo de faptul ca atare și de experiențe, pentru a le găsi rațiunile, cauza, principiul.

Aceasta conferă filosofiei un caracter științific. Iar un atare caracter este comun și altor științe, care tocmai în calitatea lor de științe nu mai sunt simple constatări și confirmări empirice, ci încercări de a afla cauze și rațiuni. Deosebirea, însă, constă în faptul că, în timp ce științele particulare reprezintă încercări de a afla cauze sau sfere particulare ale realității, filosofia, în schimb, reprezintă încercarea de a afla cauze și principii ale realității ca atare

(necesitate pe care, de altfel, o impune primul dintre caracterele ilustrate mai sus).

c) Și, în sfârșit, trebuie să lămurim care este scopul filosofiei. În această privință cea mai bună explicație o dă Aristotel, și anume faptul că filosofia are un caracter pur teoretic, sau contemplativ. Ținta ei este pur și simplu aceea de a căuta adevărul în sine, făcând abstracție de utilizările sale practice. Filosofia nu este studiată pe motiv că ar oferi vreun avantaj – idee care, de altfel, îi este străină –, ci pentru ea însăși. Așadar ea este « liberă » în măsura în care nu este aservită niciunei utilizări de ordin practic, realizându-se și găsindu-și soluțiile în pura contemplare a adevărului. Până și din acest punct de vedere termenul de filosofie se dovedește a fi unul foarte bine ales: iubire de înțelepciune în sine, iubire de adevăr dezinteresată.

Iată câteva afirmații ale lui Aristotel care ne fac să înțelegem mai bine cele spuse până acum:

Că această știință « căutată » nu este una productivă este limpede privind și la primii oameni care au practicat filosofia. Căci și acum, și la început, oamenii au început să filosofeze datorită uimirii. La început, desigur, ei priveau cu uimire chiar dificultățile aflate în preajmă; apoi, avansând puțin câte puțin, au parcurs și chestiuni mai importante, de pildă, aspectele Lunii, ale Soarelui și stelelor, cât și geneza Universului. În fapt, cel aflat în încurcătură și plin de uimire se socotește ignorant. (Iată de ce și iubitorul de mituri e, într-un fel, filosof. Căci mitul e alcătuit din întâmplări uimitoare.)

Însă, dacă e adevărat că oamenii au filosofat pentru a scăpa de ignoranță, este clar că tocmai pentru a ști au luat urma cunoașterii, și nu de dragul vreunui folos « practic ». Felul cum s-au petrecut faptele probează cele spuse: căci

abia după ce au existat aproape toate cele necesare atât pentru lejeritatea, cât și pentru desfătările vieții, a început să fie căutată cugetarea « filosofică ». Se vede, așadar, că noi nu o căutam pentru vreun folos străin, ci, așa cum declarăm liber omul care ascultă de sine și nu de altul, tot așa și pe aceasta o declarăm ca fiind singura liberă dintre științe. Căci ea singură ține de sine însăși.¹

În aceste condiții, putem înțelege perfect discursul dezvoltat până acum despre originalitatea științei filosofice la greci.

Înțelepciunile orientale sunt impregnate până la refuz de reprezentări fantastice, în care predomină elementul imaginativ și mitic, motiv pentru care le lipsește caracterul științific. Tot acelorași științe și arte orientale (matematica și geometria la egipteni, astronomia la caldeeni), cu toate că presupun existența unei rațiuni, le lipsește elementul teoretic, adică libertatea speculativă, lucru valabil și când au calitatea de cunoștințe particulare. Astfel ne lămurim de absoluta originalitate a acestei admirabile sinteze creative a geniului grec care a fost filosofia, precum și de măreția ei sublimă – iar când spunem aceasta nu folosim o figură retorică –, tocmai pentru că îl face pe om să atingă culmea posibilităților sale.

Pe bună dreptate o va numi Aristotel « divină », fiindcă în afară de faptul că ne conduce la cunoașterea Divinității, are și aceleași caracteristici ce trebuie întâlnite la știința deținută de Divinitate, și anume, contemplarea dezinteresată, liberă și totală a adevărului. De aceea, Aristotel spune foarte

¹ Aristotel, *Metafizica*, A 2, 982 b 11-28. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 53]

bine că « toate științele sunt mai necesare decât ea, mai bună însă nu-i niciuna ».²

Cu această observație dorim să încheiem capitolul, deoarece în zilele noastre nu categoria dezinteresului este pusă în fruntea acțiunilor noastre, ci aceea a interesului sau a utilului. Atunci când în prelungirea gândirii marxiste sau a celei de extracție marxistă vedem susținându-se că rostul filosofiei nu este de a contempla, ci de a schimba realitatea, și că filosofia antică, a cărei singură dorință era contemplarea, urmează a fi lăsată deoparte pentru o formă de filosofie care să coboare în realitate, acolo unde să producă schimbări și să se lase schimbată; ei bine, atunci când auzim rostindu-se acestea, nu suntem în fața unui fenomen de înlocuire a unei viziuni filosofice cu alta, ci a unui de ucidere a filosofiei. De fapt, încercarea de a schimba realitatea poate fi doar un moment consecutiv efortului de căutare și de găsim a ceea ce

² Pasajul din Aristotel redat mai sus continuă astfel: « Iată de ce, cu dreptate s-ar socoti dobândirea ei ca fiind mai presus de puțința omenească, de vreme ce firea oamenilor este adesea servilă. Cum zice Simonide, „numai un zeu ar putea avea cinstea asta”, iar omul nu merită să caute decât știința ce i se potrivește lui însuși. Or, dacă poezii prăiesc ceva adevărat și divinitatea este pizmașă, este verosimil că tocmai aici se regăsește pizma ei și că toți cei cu prea multă știință sunt nefericiți. Numai că nu-i cu puțință nici ca divinitatea să fie pizmașă – ci vorba proverbului, multe minciuni zic azeii – *nici ca vreoa altă știință să fie socotită mai vrednică decât aceasta. Căci ea este cea mai divină și cea mai vrednică de cinste.* Or, numai ea este astfel din două puncte de vedere: *întâi*, fiindcă este *divină știința pe care Dumnezeu* ar poseda-o, *apoi*, deoarece ea s-ar ocupa cu *lucrurile divine.* Dar singură ea întrunește ambele însușiri. Dumnezeu, într-adevăr, pare tuturor a fi o rațiune de a fi și un principiu, pe de altă parte, o atare știință ar poseda-o ori numai Dumnezeu, ori în cea mai mare măsură Dumnezeu. Iar toate științele sunt mai necesare decât ea, mai bună însă nu-i niciuna ». (*Metafizica*, A 2, 982 b 28 sqq. [trad. rom. p. 54])

se caută, în timp ce actul filosofării este, în cel mai înalt grad, un corolar al filosofării. Încercarea de a schimba realitatea poate apărea sub presiunea unui angajament etic, politic sau educativ, însă, din punct de vedere filosofic, nu poate fi niciodată moment originar, deoarece structural ea presupune ca fiind cunoscute și clare încă de la început motivele, metoda și modalitățile prin care se caută a se realiza schimbarea; adică, presupune întotdeauna existența apriorică a momentului teoretic (propriu-zis vorbind, a momentului filosofic) ca principală condiționare. Aici este valabilă obiecția celor care, simțindu-se acuzați de praxism, susțin că, desigur, încercarea de a schimba realitatea nu este o filosofare, dar că totuși omul modern trebuie să filosofeze *pentru* a încerca să schimbe ceva. Și această poziție este înșelătoare. De fapt, cine pornește pe drumul filosofării cu o asemenea atitudine *își pierde libertatea*, iar nclinștea de a căuta să schimbe realitatea îi condiționează și îi tulbură în mod fatal momentul contemplării; îl tulbură într-o atare măsură încât, prin ruina termenilor puși în discuție și înjugarea sa la căruța praxismului, speculația dezinteresată i se transformă în ideologie, încetând astfel să mai fie filosofie.

Prin urmare, chiar și în privința aceasta grecii au fost și rămân maeștrii indiscutabili: suntem filosofi numai dacă și numai până în clipa în care suntem cu totul liberi, sau, numai dacă și numai până în clipa în care, într-o absolută libertate, contemplăm ori căutăm adevărul ca atare, fără ulterioare motive determinate. Iar consecința acestui efect practic al adevărului găsit și contemplat o aflăm situată, în principal, în afara momentului propriu-zis filosofic.

2. Problemele filosofiei antice

Am spus că filosofia dorește să cunoască totalitatea realității printr-o metodă rațională și cu o finalitate pur teoretică. Pentru noi este deja clar că totalitatea realității nu înseamnă un bloc monolitic, ci un ansamblu de lucruri diferite între ele, chiar dacă strâns legate. Prin urmare, ne este la fel de clar că problema filosofică generală va trebui, în mod necesar, să se subdividă și, ca să spunem așa, să se adapteze, luând forma unor probleme ceva mai determinate și particulare, legate între ele potrivit modului și în măsura în care sunt legate realitățile pe care le au ca obiect. La fel de clar mai este *a priori* și faptul că aceste probleme particulare, în contextul problemei generale, vor fi expuse nu simultan, ci treptat.

Astfel, într-un prim moment, totalitatea realului, *physis*, a fost văzută ca un *cosmos*, și, prin urmare, problema filosofică a fost, prin excelență, una cosmologică: cum ia naștere universul, care îi este principiul, care sunt fazele și momentele apariției sale, și altele asemenea. Acesta este interesul principal sau major al filosofiei grecești în prima ei fază.

Însă, odată cu sofistii scena se schimbă: interesul pentru univers, din motive ce le vom ilustra la timpul potrivit, cade în umbră, și singura realitate care atrage atenția este aceea a omului. Ca atare, filosofia sofistilor și a lui Socrate își va îndrepta atenția asupra naturii omului și a virtuții sale, așa-numita *areté*, iar de aici va lua naștere problema morală.

Cu Platon și Aristotel, problematica filosofică se va diferenția iar ulterior se va îmbogăți, prin crearea de cadre și sfere de probleme ce mai apoi se vor păstra de-a lungul întregii istorii a filosofiei ca puncte de referință.

În același timp, însă, Platon va descoperi și va demonstra că realitatea sau ființa nu este de un singur fel, și că dincolo de universul sensibil există și o realitate inteligibilă suprasensibilă și transcendentă. De aici va apărea apoi distincția aristotelică a unei fizici sau doctrine a realității sensibile, precum și a unei metafizici sau doctrine a realității suprasensibile. Ulterior, se va ajunge la specializarea problemelor morale, la distingerea a două momente în viața omului, a omului ca individ de sine stătător și a omului ca parte a comunității, și, prin urmare, la distingerea problemelor propriu-zis etice de problemele propriu-zis politice (probleme care, de altfel, îi vor interesa mult mai mult pe greci decât pe noi modernii).

Tot cu Platon și, mai ales, cu Aristotel, se va ajunge la fixarea problemelor (ivate deja încă de pe vremea filosofilor din generațiile precedente) epistemologice și logice. Aceste probleme sunt deja o introducere și o delimitare explicită a celei de-a doua caracteristici întâlnite – așa cum vom vedea – la filosofi, sau mai precis în *metoda lor de cercetare rațională*. Care este calea ce trebuie urmată de către om pentru a putea ajunge la adevăr? Care este contribuția simțurilor în cunoașterea adevărului și care este aceea a rațiunii? Care este caracteristica adevărului și a falsului? Și, în general, care sunt formele logice prin intermediul cărora gândește, judecă și raționează omul? Care sunt regulile unei gândiri corecte? Care sunt condițiile pentru ca un anume tip de raționament să poată fi considerat științific?

În strânsă legătură cu problemele logico-epistemologice ia naștere și problema determinării naturii specifice a artei și a frumosului, a exprimării și a limbajului artistic, adică ia naștere problemele numite în zilele noastre estetice. Tot în strânsă legătură cu ele, ia naștere și problema determinării

naturii specifice a retoricii și a discursului retoric, adică a discursului ce are drept scop persuasiunea și abilitatea de a convinge.

Din acel moment, speculația post-aristotelică va trata respective probleme ca fiind rezolvate în mod definitiv și va prefera gruparea lor în probleme (1) fizice, 2) logice și 3) morale. Ba chiar, la o primă vedere, ea pare a-i modifica filosofiei caracterul *teoreticității pure*, sau *al dezinteresului pur*. Realitatea este însă că școlile elenistico-romane vor căuta în principal să construiască idealul de viață al înțeleptului, adică acel ideal care să garanteze liniștea sufletului, și vor rezolva problemele fizice și logice doar în funcție de cele morale. De fapt, așa cum se va vedea, prin aceasta spiritul pur teoretic al filosofiei nu este negat, ci doar determinat în mod diferit. Odată cu prăbușirea cetății și distrugerea ierarhiei tradiționale de valori care se sprijinea pe cetate, filosoful va cere de la filosofie să i se furnizeze una nouă. Totodată, el nu va aștepta de la filosofie ca aceasta să schimbe lucrurile și persoanele, ci să contribuie la schimbarea lui însuși: adică, va cere de la filosofie să dobândească adevărul, pentru a putea trăi în acest adevăr.

În sfârșit, filosofia antică, mai ales cea din ultima perioadă, cu referire specială la neoplatonism, se va îmbogăți cu o problematică mistico-religioasă: confruntată cu un creștinism tot mai puternic, gândirea greacă va căuta să adapteze omul la o altă viziune a Totului și la un tip de viață trăită în Tot, care să o întrecă pe cea predicată de creștinism și să contrasteze față de ea. Iar dacă în această încercare va reuși să deschidă orizonturi metafizice noi, ea nu va ști să se mențină în respectiva confruntare decât pentru puțin timp, deoarece creștinismul se va prezenta ca purtătorul unui Verb ce va dizolva viziunea greacă asupra lumii și va conduce gândirea pe alte țărmuri.

IV. PERIOADELE FILOSOFIEI ANTICE

Filosofia greacă are o istorie ce se întinde pe mai mult de un mileniu: pornește din secolul VI î.C. și ajunge până în anul 529 d.C., an în care, din porunca împăratului Iustinian, au fost închise școlile păgâne, le-au fost distruse bibliotecile și alungați discipolii.

În acest lung interval, se disting următoarele faze, momente sau perioade.

① Așa-numita perioadă naturalistă, caracterizată, după cum am spus deja, de problema acelei *physis*, sau de problema còsmo-ontologică (ionieni, pitagoricieni, eleati, pluraliști).

② Așa-numita perioadă umanistă, ce coincide parțial cu ultima fază și cu disoluția speculației naturaliste, și care îi are ca protagoniști pe sofisti. Aceștia vor deplasa interesul pentru problemele speculative de la natură înspre om, însă de problema omului se va ocupa în mod special Socrate, care va încerca cel dintâi să determine din punct de vedere filosofic specificul omului.

③ Momentul marii sinteze a lui Platon și Aristotel, caracterizat îndeosebi prin descoperirea suprasensibilului, precum și prin explicitarea și formularea organică a diferitelor problemele ale filosofiei.

④ Perioada caracterizată de școlile elenistice, atunci când apar și se dezvoltă trei mari sisteme: stoicismul, epicureismul și scepticismul, iar ulterior se răspândește eclecticismul.

⑤ Perioada religioasă, care are loc aproape în întregime în epoca creștină și care este reprezentată de un prim contact cu Revelația biblică și cultura elenistă din Alexandria, de o reînviere a stoicismului la Roma (care tot acum primește puternice nuanțe religioase, îndeosebi spiritualiste), de o

regândire a pitagorismului, iar mai ales de o neobișnuită renaștere a platonismului, mai întâi odată cu așa-zisul medioplatonism, iar apoi, cu extraordinara mișcare a neoplatonismului.

Intr-o *Istorie a filosofiei antice* înțelegea ca filosofie greco-romană nu urmează a fi inclusă și problematica gândirii creștine, ci doar tenele acelor gânditori care nu au fost de acord cu noua viziune a creștinismului, întrucât această gândire creștină nu reprezintă nici pe departe o încununare a gândirii grecești, ci, dimpotrivă, ea este momentul de criză al acesteia, prin faptul că pregătește un nou mod de gândire și o nouă epocă, și anume, epoca medievală. Prin urmare, această problematică urmează a fi aprofundată și pusă în discuție nu atât ca o concluzie a speculației antice, cât mai ales ca o întemeietoare a gândirii și filosofiei medievale.

FILOSOFII NATURII IONIENI ȘI ITALICI

PROBLEMELE LEGATE DE PHYSIS, FIINȚĂ ȘI UNIVERS

« ... οὔτε γίνεσθαι οὔθεν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι »

« ... ei cred că nimic nu se naște și nimic nu piere »

Aristotel, *Metafizica*, A 3, 983 b 12.

SECȚIUNEA ÎNTÂI

PRELUDIU LA PROBLEMATICA COSMOGONICĂ

« καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν »

« și iubitorul de mituri e, într-un fel, filosof »

Aristotel, *Metafizica*, A 2, 982 b 18 sq.

I. MITURILE TEOGONICE ȘI COSMOGONICE



De mult timp s-a observat faptul că antecesoarele cosmologiei filosofice au fost teogonia și cosmogonia mito-poetică, de care literatura greacă este plină și al căror prototip paradigmatic este *Teogonia* lui Hesiod. Acesta, exploatând patrimoniul tradițiilor mitologice precedente, schițează o remarcabilă sinteză a întregului material, reelaborându-l și sistematizându-l în mod organic. *Teogonia* hesiodiană povestește despre nașterea tuturor zeilor. Iar pentru că unii zei coincid cu o parte a universului și cu fenomenele cosmosului, pe lângă teogonie, lucrarea devine și o cosmogonie, sau mai precis o explicație fantastică a genezei universului și a fenomenelor cosmice.

Hesiod își imaginează în proemiu că ar fi avut la picioarele Heliconului, în Beoția, o viziune din partea Muzelor și că ar fi primit de la acestea o revelație asupra adevărului, al cărui crainic și intermediar se propune pe sine însuși. *La-nceput de începuturi*^{*}, spune el, s-a ivit *Chaosul*, apoi *spătoasa Gea* (adică *Glia*), la al cărei sân generos sunt adăpostite toate lucrurile. Din străfundurile Gliei a luat naștere sumbrul Tartar, iar din acesta Eros (Iubirea) care mai apoi a stat la originea tuturor celorlalte lucruri. Din Chaos s-au întrupat Erebos și Noaptea, din care apoi s-au odrăslit Hterul (Cerul de Sus) și Hemera (Lumina Zilei). Din Glie, și numai din ea, s-a născut Uranos (înstelatul Cer), precum și marea stearpă și munții falnici; iar apoi, unindu-se cu Cerul, *Glia* l-a zămislit pe Oceanos și fluviile.

^{*} Urmăm aici traducerea Teogoniei de Ioan Acsan, din volumul *Hesiod – Orfeu. Poeme*, E.d. Minerva, 1987. (n.t.)

Procedând astfel, Hesiod povestește despre originea a tot felul de zei și divinități. Zeus aparține ultimei generații. De fapt, el s-a născut din Cronos și din Rhea (care la rândul lor s-au născut din Gea și Uranos). Iar asemenea lui Zeus, fac parte din ultima generație și ceilalți zei din Olimpul homeric, și anume acei zei pe care grecul de rând îi venera în acele timpuri.

Astăzi, așa cum vom spune, este neîndoielnic faptul că *Teogonia* lui Hesiod și, în genere, reprezentările teogonico-cosmologice reprezintă antecesoarele cosmologiei filosofice. Și cu toate acestea, este la fel de neîndoielnic faptul că între aceste încercări și cosmologia filosofică (chiar și cea mai primitivă, adică cea a lui Thales) există o prăpastie adâncă. Pentru a înțelege diferența dintre ele, să arătăm mai bine acum cele trei caracteristici pe care le-am indicat ceva mai sus ca fiind distinctive pentru filosofie, și anume *a)* reprezentarea totalității realului, *b)* metoda explicației raționale, *c)* purul interes teoretic. În zilele noastre, este neîndoielnic faptul că teogoniile posedă prima și cea de-a treia caracteristică; *le lipsește în schimb cea de-a doua, care este calificantă și determinantă.* Acestea provin din mit, din reprezentările fantastice, din imaginația poetică, din analogiile intuitive sugerate de experiența sensibilului, însă, cu toate acestea, rămân dincoace de logos, sau mai precis dincoace de explicația rațională.

Iar atunci când Aristotel a spus că iubitorul de mituri e, într-un fel, filosof¹ o spune referindu-se tocmai la faptul că, asemenea filosofiei, mitul ia naștere pentru a da satisfacere minunii ori purei nevoi de cunoaștere, iar nu din niște

¹ Aristotel, *Metafizica*, A 2, 982 b 18 sq.

scopuri pragmatice²: mitul, în schimb, rămâne pur și simplu un mit, înrudit cu filosofia, dar nu e filosofie.

Și pentru că de curând s-a redeschis subiectul pe această temă iar cineva a crezut că poate nega existența acestei prăpăstii, ar fi bine să ne oprim o clipă pentru a relua anumite concepte pe care le considerăm esențiale. Jaeger a scris: „În *Teogonia* lui Hesiod primează rațiunea constructivă deliberată și logica unei problematizări și structurări raționale. Totuși, în cosmologia lui, forța vie a gândirii mitologice este încă activă, ca de altfel și mult dincolo de granițele la care ne-am obișnuit să începă domeniul filosofiei « științifice », în doctrina « fizicilor » ionieni; fără ea nici nu am putea înțelege uimitoarea proliferare a sistemelor filosofice în această eră științifică arhaică. Dragostea și ura, cele două forțe naturale care unesc și separă în doctrina lui Empedocle, au aceeași origine spirituală ca Erosul cosmogonic al lui Hesiod. Începutul filosofiei științifice *nu* coincide așadar nici cu începutul gândirii logice, nici cu sfârșitul gândirii mitice. Mai descoperim veritabile mituri ale originii chiar în nucleul filosofiei lui Platon și Aristotel, ca în mitul platonician al sufletului sau în concepția aristotelică despre iubirea tuturor lucrurilor pentru Cel nemișcat care pune-n mișcare întreg universul”³. Dar Jaeger este victima unei pure iluzii optice: nimeni nu neagă că înaintea apariției filosofiei nu ar fi existat rațiunea și nimeni nu afirmă că în *Teogonia* hesiodică (la fel ca în eposul homeric) există doar mit și fantezie și niciun pic de rațiune; așa cum, în schimb, nimeni nu neagă că în filosofie au rămas mult timp elemente mitice și fantastice. Însă, punctul nodal constă în *rolul*

² *Ibidem*.

³ Jaeger, *Paideia*, I. [trad. rom. de Maria-Magdalena Angheliescu, *Paideia*, Ed. Teora 2000, p. 127]

determinant pe care-l joacă atât unul, cât și celălalt factor. Și vom vedea în curând că, în vreme ce la Hesiod sau la autorii de teogonii rolul determinant e dat tocmai de elementul fantastico-poetico-mitologic, la Thales, în schimb, el va fi dat de logos și de rațiune. Exact din acest motiv l-a numit tradiția pe Thales primul filosof, observând bine faptul că în tipul său de discurs ceva s-a schimbat în mod radical în raport cu discursul poezilor și că acest ceva indica tocmai trecerea de la mit la logos.

Cât privește restul, să remarcăm faptul că în *Teogonia* hesiodică lipsește tocmai acel punct care-i dă cosmologiei un caracter filosofic, și anume, *încercarea de a individualiza un principiu prim dincolo de care să nu mai existe un alt principiu, sursă absolută a tuturor lucrurilor*. Același Jaeger, contrazicându-și teza pomenită anterior, scoate bine în evidență acest aspect scriind: „Gândirea genealogică a lui Hesiod consideră ca devenind până și haosul. El nu spune: la început fu haosul, ci, *la-nceput de începuturi deveni Chaosul**, apoi Glia etc. În acest punct se pune întrebarea dacă n-ar trebui să existe și un început al devenirii care la rândul-i să nu fi devenit. La o asemenea întrebare Hesiod nu ne dă un răspuns, chiar dacă nici măcar nu o pune explicit. Aceasta presupune o logică a gândirii încă destul de străină lui.”⁴

* Din nefericire, traducerea în limba română – *la-nceput de începuturi fu Chaosul* – nu permite redarea ideii lui Jaeger motiv pentru care ne-am văzut obligați să operăm o mică, dar nu neînsemnată schimbare în raport cu textul Teogoniei așa cum apare el în traducerea lui Ion Acsan din volumul *Hesiod – Orfeu. Poeme. (n.t.)*

⁴ Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, traducere în lb. italiană de E. Pocar cu titlul: *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze, 1961, p. 16.

Dar, atenție, el nu pune această întrebare și nici nu o poate pune tocmai pentru că fantezia care se alimentează din sensibil și din analogii extrase din sensibil, îmbinată cu haosul își devine suficientă și, neștiind să imagineze alte forme, se blochează. Fantezia poate fi reprezentată la fel ca ivirea haosului, și anume ca fiind realitatea primă tocmai pentru că vede cum își naștere toate (Zei și lucruri). Pentru reprezentarea ei în sens contrar, fantezia ar trebui să meargă împotriva ei înseși, și, prin urmare să se nege pe sine. Tocmai aceasta va face filosofia încă din primul moment al nașterii sale: va merge împotriva fanteziei, a imaginației și a simțurilor și-și va duce figurile speculative cu forța logosului, contestând mitul și aparențele vizibile și creând astfel ceva total nou.

Iar atunci când se spune că *Teogonia* are o importanță destul de mare pentru apariția viitoarei filosofii, se spune ceva corect: dar, apariția filosofiei presupune dobândirea aceluia plan nou al logosului, adică o revoluție, așa cum vom vedea în curând.

SECTIUNEA A DOUA

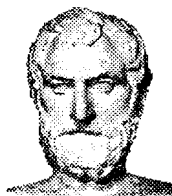
MILESIENII ȘI HERACLIT

« ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα »

« ... din toate *unu*, și din *unu* toate »

Heraclit, fr. 10

I. THALES



1. Propozițiile filosofice atribuite lui Thales

În privința lui Thales¹, care se pare că nu a lăsat nimic în scris, îl avem pe Aristotel ca

¹ Thales s-a născut la Milet. Nu cunoaștem cu exactitate data nașterii și a morții (de altfel, datele tuturor presocraticilor sunt nesigure). Se pare că ar fi fost contemporan cu Solon și cu Cresus. Dat fiind că Thales a prezis o eclipsă de soare, s-a încercat determinarea datei acesteia, sperându-se astfel a se putea determina și cronologia celui care a prezis-o. Și totuși, rezultatele au fost nesigure: unii s-au gândit la eclipsa din 610 î.C. În schimb, astăzi, cei mai mulți se gândesc la cea din 585 î.C. Dacă lucrurile erau așa, atunci s-ar putea situa în mod plauzibil data nașterii filosofului nostru undeva în ultimele decenii ale secolului al VII-lea, iar moartea lui undeva către mijlocul secolului al VI-lea. Probabil nu greșim dacă situăm activitatea lui Thales în prima jumătate a secolului al VI-lea. Pe lângă filosof, el a fost și un om de știință și un priceput om politic. Să remarcăm totodată faptul că între aproape toți ceilalți presocratici el este menționat ca desfășurând și o activitate politică. Diogenes Laertios, I, 25 ne spune: „Se pare că Thales a avut și meritul de a fi dat soluții foarte bune și în problemele politice. Astfel, atunci când Cresus a trimis soli milesienilor, oferindu-se să încheie o alianță cu ei, Thales a împiedicat acest lucru, iar după biruința lui Cyrus faptul acesta s-a dovedit a fi fost salvarea statului.” (Diels-Kranz, 11 A 1) [trad. rom. de C. I. Balmuş, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 70]

N.B. În cazul tuturor presocraticilor este indispensabilă, ca punct de referință, culegerea de mărturii și fragmente de care s-a îngrijit mai întâi de H. Diels, și pe care apoi le-a revăzut și elaborat W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, prima ediție 1903; ediția a șasea, 3 voll., Berlin 1951-1952, tipărită de mai multe ori.

Dorim să lămurim cititorul asupra faptului că în citatele din Diels-Kranz primul număr face referire la un capitol (corespunzând și numărului de

sursă de informație, acesta spunându-ne despre el cele ce urmează.

a) Thales a fost inițiatorul filosofiei naturii, *physis*, în măsura în care el a fost primul care a afirmat existența unui principiu unic, cauză a tuturor lucrurilor existente, și care a spus că acest principiu este apa.²

b) El a afirmat și că toate sunt pline de zei.³

c) A spus că magnetul are suflet, pentru că mișcă fierul (și, prin urmare sufletul este principiu al mișcării).⁴

În mod evident, dintre toate aceste propoziții esențială este prima. Astăzi, așa cum pe bună dreptate s-a scris, propoziția lui este „fundamentală și, [...] s-ar putea spune că este prima propoziție filosofică de tipul celor pe care le numește astfel civilizația occidentală [...]”.⁵

Dar ce a înțeles Thales prin ceea ce Aristotel numea principiu? Și de ce l-a identificat cu apa? Care este legătura clară dintre principiul-apă și fiecare lucru în parte?

ordine prin care este dispus fiecare filosof în cadrul lucrării), majuscula ce urmează indică dacă este vorba despre mărturii indirecte (litera A) sau despre fragmente (litera B); numărul următor literei indică numărul alocat mărturiei sau fragmentului din culegere. Atunci când asemenea indicații nu vor fi de ajuns, vom face referire la volum și la pagină. Ne vom raporta întotdeauna la traducerile italiene precum și la fragmente și mărturii (în care caz vom indica autorii; când nu se va indica vreun nume al autorului, versiunile din original vor fi ale noastre), însă indicațiile punctuale ale surselor se doresc a fi, atât o ușurare a muncii de căutare, cât și o propunere constantă făcută cititorului de a se apropia de original, sau măcar prin intermediul traducerilor, ori de câte ori va fi vorba despre mărturia vreunui filosof, pe cât posibil transmisă în formularea ei originară.

² Aristotel, *Metafizica*, A 3, 983 b 6 sqq. (= Diles-Kranz, 11 A 12).

³ Aristotel, *De anima*, A 5, 411 a 8 (= Diles-Kranz, 11 A 22)

⁴ Aristotel, *De anima*, A 2, 405 a 19 sqq. (= Diles-Kranz, 11 A 22).

⁵ Maddalena, *Ionici. Testimonianze e frammenti*, p. 4.

2. Semnificația cuvântului „principiu”

Cu siguranță principiul nu este un termen introdus de Thales (pare-se că cel dintâi l-a creat discipolul său Anaximandru), dar este în mod sigur cel care indică mai bine decât oricare altul gândirea că apa este *originea a tot*. Înseamnă că principiul-apă nu are nimic de-a face cu haosul hesiodian, și nici cu vreun alt principiu mitic. Este, așa cum spune Aristotel, „cel de unde *provin* toate cele-ce-sunt și care este întâia lor sursă și ținta finală a nimicirii lor”, este „*ființa lumii* ca atare, care rămâne permanentă, dar se modifică în efectele sale”, adică o realitate „care persistă veșnic și nu se naște”⁶, în ciuda procesului generativ al tuturor lucrurilor. Așadar este *a) obârșie sau izvor al lucrurilor, b) gură de vărsare sau termen ultim al lucrurilor, c) substrat permanent* (substanță, am zice noi cu un termen ulterior) al lucrurilor. Pe scurt, „principiul” este acel ceva din care provin, în vederea căruia există și în care-și vor afla sfârșitul lucrurile. Un asemenea principiu a fost denumit de către acești filosofi (dacă nu chiar de Thales însuși) *physis*, cuvânt care înseamnă nu „natură” în înțelesul modern al termenului, ci mai degrabă realitate primă, originară și fundamentală. Semnifică, precum bine s-a spus, „ceea ce este primar, fundamental și persistent, în opoziție cu ceea ce este secundar, derivat și tranzitoriu”.⁷

⁶ Aristotel, *Metafizica*, A 3, 983 b 9 sqq. (= Diles-Kranz, 11 A 12) [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 56]

⁷ Burnet, *Early Gr. Philos.*, § VII.

3. Apa este principiu

De ce anume a considerat Thales apa ca principiu? Tot Aristotel ne informează cu precizie în acest sens:

Thales, începătorul acestei filosofii, susținea că apa este principiu, (de aceea el afirma că și pământul stă pe apă) creându-și această reprezentare deoarece vedea că hrana tuturor ființelor este umedă și că însuși caldul se naște din umed și trăiește prin umezeală (iar originea nașterii este începutul, principiuul a toate cele). Thales și-a format deci respectiva concepție din această pricină, dar și fiindcă toate semințele au o natură umedă, iar apa este principiuul naturii pentru făpturile umede.⁸

Precum se poate vedea, fie o serie precisă de motive, fie pur și simplu amplificarea tradițiilor orale, determină traseul inconfundabil al logosului, adică niște motivații pur raționale: principiuul este apa, deoarece totul vine din apă, își susține viața cu apă, se sfârșește în apă. Așadar, niciun fel de reprezentări extrase din imaginație, niciun fel de plăsmuiri fantastico-poetice; de acum se trece în mod hotărât de la mit la logos. Și astfel a luat naștere filosofia.

Însă, încă din antichitate au existat persoane ce au încercat să apropie gândirea lui Thales de a acelora (cum ar fi Homer) care considerau că Oceanos și Thetis sunt părinții lucrurilor, și, în acest sens, au adus ca mărturie credința străveche potrivit căreia zeii jurau pe Styx (care este un fluviu, și, deci, apă), remarcând faptul că acel ceva pe care se

⁸ Aristotel, *Metafizica*, A 3, 983 b 20-27. (= Diles-Kranz, 11 A 12) [trad. rom. p. 56]

jură este tocmai ceea ce e prim și suprem. Modernii, la rândul lor, s-au făcut eco-ul acestei concepții, îndreptându-și interesul spre concepții orientale asemănătoare. Aristotel, însă, opunându-se unor astfel de ipoteze, spunea următoarele:

Totuși, rămâne clar dacă opinia respectivă despre natură a fost într-adevăr una veche și originală. Dar, oricum, Thales este creditat de a fi afirmat cele de mai sus în legătură cu prima rațiune de a fi a lucrurilor.⁹

Iar Simplicius scria:

Thales, cel dintâi – susține tradiția – a dezvăluit grecilor știința despre natură, deși neîndoiește au existat și alți precursori, așa cum este și opinia lui Teofrast. El însă se deosebește mult de aceștia, până într-acolo că-i lasă în umbră pe toți cei dinaintea lui.¹⁰

Pe scurt, anticii își dăduseră deja seama că gândirea lui Thales îi pune în fața a ceva cu totul nou. De fapt, Oceanos, Thetis și Styx sunt doar simboluri fantastice, figuri poetice, produse ale imaginației, în vreme ce propozițiile lui Thales reprezintă rodul unei gândiri întemeiate pe logoi. La primii există doar mit, aici e vorba deja de filosofie.

Cu privire la cea de-a treia dintre problemele ridicate aici, se pare că Thales nu s-a gândit prea mult timp la ea sau, cel puțin nu avem nicio informație precisă în acest sens.

⁹ Aristotel, *Metafizica*, A 3, 984 a 1-3. [trad. rom. p. 56]

¹⁰ Simplicius, *In Arist. Phys.*, 23, 29 (Diels-Kranz, 11 B 1). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 163]

4. Alte propoziții ale lui Thales

A doua propoziție sună așa:

Unii au mai spus că < sufletul > este amestecat în tot universul, și poate că de aici și Thales era de părere că *toate sunt pline de zei*.¹¹

Dacă această propoziție că toate sunt pline de zei (pe care deja Platon, înaintea lui Aristotel, o amintește și pe care apoi doxografia o tot repetă)¹² este adevărată, atunci ea aruncă lumină asupra unui pasaj din Diogenes Laertios, potrivit căruia Thales ar fi afirmat că „dintre toate câte există, divinitatea e cea mai străveche, căci ea este nenăscută”.¹³ Iar dacă Thales a spus una ca asta, nu există nicio îndoială că el făcea referire la al său principiu-apă, sursă, substrat și finalitate a tuturor lucrurilor.

Și, prin urmare, nu există nicio îndoială asupra sensului propoziției amintite: toate sunt pline de zei, *deoarece toate sunt pătrunse de principiul-apă*.

Dimensiunea teologică (acea dimensiune teologică pe care am denumit-o ca având un caracter naturalist) este, așadar, cât se poate de clară la Thales.

În acest sens se lămurește și sensul celei de-a treia propoziții.

Iată ce ne spune Aristotel în acest sens:

¹¹ Aristotel, *De anima*, A 5, 411 a 7 sqq. (=Diels-Kranz, 11 A 22). [trad. rom. de Alexander Baumgarten, *Despre suflet*, Ed. Humanitas, 2005, p. 77]

¹² Cf. Platon, *Legile*, X, 899 b; Aetius, I, 7 11 (Diels-Kranz, 11 A 23); Diogenes Laertios, I, 27 (Diels-Kranz, 11 A 1).

¹³ Diogenes Laertios, I, 35. [trad. rom. de C. I. Balmuș, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 72] (Diels-Kranz, 11 A 1)

S-ar părea că și Thales, după cum îl evocă unii, concepea sufletul ca pe o sursă a mișcării: el spune că magnetul are suflet pentru că mișcă fierul.¹⁴

Însă, dacă principiul-apă nu este doar sursă a tuturor lucrurilor, ci și acel ceva *din care și în care* subzistă ele, este limpede că toate lucrurile trebuie să ia parte la ființa și la viața acestui principiu și, din acest motiv, trebuie să fie vii și animate. Iar exemplul cu magnetul trebuie să fi fost o dovadă pe care Thales o aducea în favoarea acestei teze generale.

În sfârșit, atât cât ni s-a transmis din surse tardive¹⁵, cum că Thales socotea sufletele a fi nemuritoare, dacă filosoful nostru va fi spus-o așa (iar după părerea noastră, fără nicio îndoială că a spus-o așa), aceasta nu s-ar putea înțelege decât prin punerea în legătură directă cu gândirea lui generală: nu poate fi vorba decât despre sufletele considerate a fi acel principiu sau moment al acelui principiu care se află în toate lucrurile (apa) și prin care subzistă lucrurile. Va fi fiind trecător fiecare lucru în parte, dar principiul lor rămâne nemuritor. Este vorba, așadar, despre o nemurire care nu are nimic de-a face cu *nemurirea personală*, pe care filosofi naturii de după el o vor pune pe seama orficilor, dar care vom vedea că nu se potrivește cu fundamentul doctrinei lor.

¹⁴ Aristotel, *De anima*, A 2, 405 a 19 sqq. [trad. rom. p. 43] (Diels-Kranz, 11 A 22)

¹⁵ Diogenes Laertios, 1, 24 (= Diels-Kranz, 11 A 1).

II. ANAXIMANDRU

1. Infinitul ca principiu și caracteristicile sale



Anaximandru¹ (așa cum astăzi din punct de vedere filologic pare sigur, sau cel puțin foarte probabil) este cel care a introdus termenul de arché pentru a desemna primordialul, realitatea primă și ultimă a lucrurilor, adică acea *physis* despre care am vorbit deja cu privire la Thales. (Să ne aducem aminte că titlul lucrării lui Anaximandru este *Peri physcos* = *Despre Natură*).

Dar, contrar lui Thales, el consideră că un asemenea principiu nu este apa, ci apeiron-ul, cu alte cuvinte infinitul sau nelimitatul (nemărginitul). Sursele noastre antice ne informează:

¹ Anaximandru a fost foarte probabil discipolul lui Thales (cf. Diels-Kranz, 12 A 2, A 9, A 11, A 12). Dacă ar fi să ne luăm după mărturia lui Apolodor, așa cum ne-a transmis-o Diogenes Laertios, II, 2 (= Diels-Kranz, 12 A 1), filosoful ar fi avut șaiszeci și patru de ani în al doilea an al celei de-a cincizeci și opta Olimpiade (= 547-546 î.C.) și ar fi murit imediat după aceea; prin urmare, trebuie să se fi născut în 611 î.C. El a compus un tratat care, dacă ar fi să ne luăm după mărturiile antice, purta numele *Despre Natură* (din care ni s-a păstrat un fragment) și care constituia prima scriere filosofică a grecilor și a Occidentului. Și Anaximandru trebuie să fi luat parte, chiar mai mult decât Thales, la activitățile politice ale cetății. Aelian (*Var. hist.*, III, 17 = Diels-Kranz, 12 A 3; [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 170]) ne spune: „Anaximandru a fost conducătorul colonilor care au plecat din Milet spre Apollonia din Pont” iar săpăturile arheologice din Milet au dus la descoperirea unei statui indicată în cinstea acestuia de către cetățenii săi, desigur pentru merite politice.

Anaximandru a afirmat că „începutul lucrurilor este *apeiron*-ul”, fiind primul care a întrebuințat termenul pentru „începutul lucrurilor”, (*arché*). Tot el mai spunea și că acest început al lucrurilor nu era nici apa, nici altceva din ceea ce numim elemente, ci o natură (*physis*) infinită din care provin toate cerurile și lumile ei.²

Asupra acestui punct, toată doxografia antică nu lasă loc îndoielii.

Dar ce este acest *apeiron*?

Vom arăta în curând că *apeiron* este doar un termen imperfect tradus prin in-finit și ne-limitat (ne-mărginit), deoarece conține ceva mai mult decât redau cei doi termeni în limbile moderne. A-peiron înseamnă ceea ce este lipsit de *peras*, adică de limite (margini) și determinări nu numai *externe*, ci și *interne*. În primul sens, *apeiron* indică infinitul spațial, infinitul ca mărime, adică *infinitul cantitativ*. În al doilea sens, în schimb, el se referă la calitate, așadar la *indeterminatul calitativ*. Infinitul anaximandric ar trebui să aibă, cel puțin implicit, aceste amândouă valențe. Și totuși, în măsura în care cuprinde universuri infinite ar trebui să fie *infiniț din punct de vedere spațial*, iar în măsura în care nu este determinabil, ca apa, aerul etc., să fie *indeterminat din punct de vedere calitativ*.

În mod sigur, în această gândire există o originalitate și o profunzime care, așa cum vom vedea, pentru un grec vor rămâne oarecum excepționale: principiu sau realitate ultimă a lucrurilor poate fi doar infinitul, tocmai deoarece ca atare el *nu* are un principiu, nici un sfârșit, este nenăscut și nepieritor

² Simplicius, *In Arist. Phys.*, 24, 13 (= Teofrast, *Părerile fizicilor*, fr. 2 = Diels-Kranz, 12 A 9). [trad. rom. p. 181]

și, ca urmare a acestui fapt, el poate fi principiu al altor lucruri. Referindu-se la Anaximandru, Aristotel ne spune:

Într-adevăr, toate lucrurile sau sunt principiu sau rezultă din principiu, dar infinitul (*apeiron*) nu are principiu, pentru că atunci ar exista o limită a infinitului. Tot așa infinitul (*apeiron*) este negeuerat și nedestructibil, ca fiind un principiu. Într-adevăr, în mod necesar, ceea ce este generat are un sfârșit și există un sfârșit la orice distrugere. De aceea, cum spuneam, infinitul (*apeiron*) nu are un principiu, ci el este, după cât se pare, principiul altor lucruri pe care le conține pe toate și le guvernează pe toate, așa cum susțin aceia care spun că nu există alte cauze în afară de infinit (*apeiron*) [...] Infinitul (*apeiron*) este divinitate, pentru că este fără de moarte și imperisabil, cum spun Anaximandru și cei mai mulți fiziologi (cercetători ai naturii).³

Pasajul pe care l-am citit ne oferă, pe lângă motivele pentru care Anaximandru trebuie să fi postulat infinitul ca principiu, și alte indicații prețioase: infinitul *cuprinde sau înconjoară și stăpânește sau guvernează* toate lucrurile. Astăzi, asupra înțelesului acestor termeni (care sunt mai mult ca sigur cei originali) nu există nicio îndoială: *înconjurarea* (περίεχειν), *guvernarea* (κυβερνᾶν) indică și specifică în mod exact funcțiile principiului, care sunt tocmai acelea de a cuprinde și de a stăpâni toate lucrurile, deoarece toate iau naștere din principiu, con-stau din principiu și există pentru principiu.

În plus, pasajul aristotelic sublinează valoarea prin excelență *teologică* a principiului. Anaximandru și-a considerat principiul ca ceva divin, prin faptul că este nemuritor și

³ Aristotel, *Fizica*, Γ 4, 203 b 6 sqq. (Diels-Kranz, 12 A 15) [trad. rom. de N.I. Barbu, *Fizica*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1966, p. 66]

nepieritor (cuvintele exacte ale lui Anaximandru trebuie să fi fost „veșnic și pururi tânăr”).

Am văzut mai sus că această frază trebuie să fi fost rostită deja de către Thales și după el, ne spune Aristotel, a refolosit-o „cea mai mare parte a filosofilor naturii”. Și este cât se poate de clar faptul că apa lui Thales și infinitul lui Anaximandru trebuie să fi fost considerate ca Zeu sau, mai exact, ca „divin” (τὸ θεῖον, de genul neutru). De fapt, ele preiau în sine ca principiu, ca *arché* sau *physis* al întregului, caracteristicile pe care Homer și tradiția le considerau a fi tocmai prerogativele esențiale ale Zeilor: nemurirea, stăpânirea și guvernarea întregului. Iar Jaeger ne spune bine că Anaximandru (și implicit Thales) merge mai departe, precizând că nemurirea principiului trebuie să fie de o așa manieră încât nu numai să nu admită un *sfârșit*, dar să nu admită nici măcar un *început*. Dacă este așa, atunci rămâne descoperită însăși baza pe care erau construite teogonia și genealogiile diferiților zei: așa cum divinul nu moare, tot astfel el nu poate lua naștere; el este infinit și etern. „Ar fi o eroare – conchide Jaeger – să negăm importanța religioasă a acestei sublime concepții a divinului pornind de la opinii și teorii preconceptuate asupra naturii adevăratei religii, afirmând, de exemplu, că nu se poate adresa o rugăciune zeului lui Anaximandru sau că speculația fizică nu este religie. Nimeni nu va contesta faptul că nouă nu ne este dată o formă superioară de religie fără ideea infinitului și a veșniciei, pe care Anaximandru le unește în noul său concept despre divin”.⁴

Afirmația este exactă, dar numai în măsura în care corectează mai vechea concepție că presocraticii sunt niște materialști și niște ateii sau ateizanți în sens modern. Și totuși, ea este corectă într-o

⁴ Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, p. 47.

anumită privință. Caracteristica ce deosebește concepția asupra divinului la Anaximandru și la presocratici este și rămâne în mod constant *naturalismul*, în sensul că, în loc să vadă în Divin *reversul* lumii, ei văd în acesta tocmai esența lumii, acea *physis* a tuturor lucrurilor, și nu-i atribuie niciuna din caracteristicile pe care categoriile posterioare le vor numi spirituale, nu-i atribuie nici măcar ceea ce este cel mai valoros lucru din om, *gândirea*. Iar cea mai bună dovadă în sprijinul a ceea ce afirmăm acum este că Anaximandru, așa cum ni s-a transmis, „a susținut că cerurile infinite sunt Zei”⁵, adică nu a șovăit să numească cu numele de „Zei” lumile infinite, care, precum vom vedea în curând, *se nasc* din principiul infinit și care au, într-adevăr, o durată foarte lungă, dar după aceea sunt supuse morții. Și le-a numit Zei în mod sigur în măsura în care acestea sunt manifestări infinite ale principiului infinit. Astfel încât, și în cazul lui, ca și în acela al lui Thales, și exact cu același înțeles ca la Thales, se poate spune că *toate sunt pline de Zei, totul este divin*.

2. Nașterea tuturor lucrurilor din infinit

Cum iau naștere lucrurile din infinit, prin ce fel de proces și din care cauză?

Sursele noastre concordă în a ne spune că aceasta s-ar întâmpla doar printr-o separare sau o desprindere a contrariilor (caldul — recele, uscatul — umedul, etc.) de principiul unic, ca urmare a unei mișcări eterne.⁶

⁵ Actius, I, 7, 12 (= Diels-Kranz, 12 A 17). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979]

⁶ Cf. Simplicius, *In Arist. Phys.*, 150, 22 sqq. (= Diels-Kranz, 12 A 9); Aristotel, *Fizica*, A 4, 187 a 20 sqq. (= Diels-Kranz, 12 A 9); Pseudo Plutarh, *Stromate*, 2 (= Diels-Kranz, 12 A 10).

Această „separare” sau această „desprindere” în sine ar rămâne oarecum necunoscută, dacă nu ne-ar fi parvenit în legătură cu ea un fragment autentic al filosofului nostru, ce sună cam așa:

De acolo de unde se produce nașterea lucrurilor, tot de acolo le vine și pieirea, potrivit cu necesitatea, căci ele trebuie să dea socoteală unele altora pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rânduiala timpului.⁷

Fragmentul (care a cunoscut tot felul de interpretări din partea cercetătorilor) pune în legătură, dincolo de orice posibilitate de contestație, *nașterea și pieirea* cu o *vină* și cu o *nedreptate*, precum și cu *nevoia ispășirii acestei vinovății*.

Probabil că în acest pasaj Anaximandru făcea referire la contrariile care au tendința de a se *înfrânge unele pe altele*. Nedreptatea este chiar nedreptatea acestei înfrângerii, iar timpul este văzut ca judecător, în măsura în care impune o limită unuia și altuia dintre contrarii, punând un termen dominației unuia asupra celuilalt și viceversa. Însă este clar că nu numai schimbarea alternativă a contrariilor este „nedreptate”, ci nedreptate este însăși ființa ivită din contrarii, pentru fiecare din ele ivirea reprezentând o contrapunere imediată la celălalt. Și pentru că lumea ia naștere odată cu separarea contrariilor, în însuși acest fapt poate fi văzută prima nedreptate, care va fi ispășită odată cu moartea însăși a lumii, potrivit unor cicluri temporare determinate. De aceea, așa cum pe bună dreptate remarca cineva, este vorba despre o dublă nedreptate și, prin urmare, despre o dublă nevoie de ispășire: pe de o parte, este vorba despre ființa născută în lume ca urmare a separării în

⁷ Fragmentul ne-a fost transmis de către Simplicius, *In Arist. Phys.*, 24, 13 sqq. (= Diels-Kranz, I2 B 1). [trad. rom. p. 181]

contrariul unității principiului, „pe de altă parte, despre tentativa pe care o săvârșește după separare fiecare dintre contrarii, de a uzurpa, din ură față de celălalt, condiția de unic stăpânitor și dominator, care totodată ar fi o uzurpare a postului și a dreptului *divinului nemuritor și nepieritor*.”⁸

Acestui mod de gândire nu i se poate nega (iar faptul a fost privit diferit de către tot felul de cercetători) o profundă imbibare cu concepții religioase, probabil orfice, după cum nu i se poate nici nega un anumit pesimism de fond, care pune în legătură cu nașterea o „înfrângere” și o „vină”, iar în moarte vede o „ispășire”. Acest pesimism, însă, este temperat de gândirea în care predomină modelul de „nedreptate ce încearcă să refacă echilibrul”.

3. Cosmosurile infinite și nașterea lumii noastre

Așa cum infinitul este principiu, tot astfel infiniturile sunt lumile care iau naștere din principiu. Iar lumile sunt infinite nu numai în succesiunea temporală, în sensul că lumea va muri și va renaște după aceea de infinite ori, ci de asemenea în coexistența spațială, adică în sensul că există împreună infinite cosmosuri, toate având o origine și un sfârșit ce se perpetuează la infinit.

Este dificilă recompunerea cu exactitate a modului cum s-a format cosmosul nostru. Mărturiile ajunse până la noi ne vorbesc despre o *mișcare eternă* care produce separarea contrariilor, și ne vorbesc despre cald și rece ca prim cuplu de contrarii, dar nu ne explică în ce fel, treptat, au ajuns ele ulterior să constituie toate lucrurile.

⁸ Mondolfo, în Zeller-Mondolfo, I, 2, p. 204.

Caldul s-a format ca o sferă de foc periferic, care mai apoi s-a împărțit în trei sfere, stând astfel la originea formării soarelui, a lunii și a stelelor. Recele, în schimb, trebuie să fi avut la origine o formă lichidă. Din cauza focului, el s-a transformat în aer care, probabil datorită expansiunii provocate de încălzire, a determinat, precum am spus, ruperea sferei focului în trei sfere, pe care le-a înconjurat și aproape că le-a închis, iar apoi uscatul le-a târât într-o mișcare circulară. În aer, însă, au rămas un soi de deschizături de formă tubulară, asemănătoare unor răsufletori, din care se eliberează focul: corpurile cerești pe care le vedem sunt chiar lumina care răzbate prin aceste răsufletori (așa cum eclipsele sunt determinate de astuparea lor momentană).⁹

La rândul său, din elementul lichid s-au format pământul și marea.

Iată ce ne transmite Alexandros referitor la doctrina lui Anaximandru:

Unii dintre aceștia susțin [...] că marea este o rămășiță din întinderea inițială de apă. Dacă admitem că spațiul din jurul pământului a fost lichid și că ulterior o parte din umiditate s-a evaporat datorită soarelui, producând deopotrivă vânturi cât și solstițiile soarelui și ale lunii, [e verosimil] să credem că solstițiile acelor [astre] se produc prin aceste evaporări și exhalatii; de aici rezultă o abundență de umezeală prin învârtirea « vaporilor » în jurul lor « a soarelui și a lunii »; o altă parte a umezelii, care a rămas în locurile scobite ale pământului, ar fi marea. Aceasta face ca marea să scadă treptat, fiind de fiecare dată uscată de soare, pentru ca în cele din urmă să sece definitiv.¹⁰

⁹ Cf. Diels-Kranz, 12 A 10, A 11, A 18, A 21, A 22.

¹⁰ Alexandros, *Meteorologica*, 67, 3 (= Diels-Kranz, 12 A 27). [trad. rom. p. 173]

Pământul este în centrul universului, are o formă cilindrică și se menține printr-un soi de echilibru al forțelor.

Pământul se află în stare de suspensie și nu este susținut de nimic, ci se menține pe locul lui datorită faptului că este în egală măsură depănat de toate.¹¹

Iar pentru că la origine era element lichid, tot astfel din elementul lichid, sub acțiunea soarelui trebuie să fi luat naștere primele ființe însuflețite.

Iată o mărturie în acest sens:

Anaximandru susține că cele dintâi animale s-au născut în apă, fiind înfășurate în niște carapace cu țepi și că prin înaintarea în vârstă au ieșit pe uscat, unde, după ce li s-a crăpat carapacea de jur împrejur, după o scurtă trecere de timp și-au modificat felul lor de viață.¹²

Astfel, din animale mai simple au luat naștere animale mai complexe, care treptat au ajuns să se transforme și să se adapteze mediului.

Orice cititor superficial ar putea, probabil, să surâdă în fața unor asemenea concepții, care par puerile. Însă ele au un caracter puternic anticipativ și aproape divinătoriu, conținând adevăruri științifice de o extraordinară modernitate, și din acest motiv am ținut să le reproducem. Dorim să subliniem două aspecte: mai întâi, cutezanța de a reprezenta pământul ca ceva care nu mai are nevoie de un suport material (încă de la Thales știm că pământul

¹¹ Hippolytos, *Ref.*, I, 6, 3 (= Diels-Kranz, 12 A 11); cf. și Aristotel, *De celo*, B 13, 295 b 10 sqq. (= Diels-Kranz, 12 A 26). [trad. rom. p. 173]

¹² Actius, V, 19, 4 (= Diels-Kranz, 12 A 30; cf. și alte mărturii culese la A 30). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979, pp. 180-181]

plutea pe ape) și care se guvernează prin *echilibrul forțelor*¹³; și, în al doilea rând, modernitatea ideii că originea vieții începe odată cu animalele acvatice și, în consecință, strălucita idee a evoluției speciilor prin intermediul adaptării la mediu.¹⁴ Iar acest fapt este deja, în sine, suficient pentru a demonstra ce cale a străbătut de acum logosul, prin Anaximandru, dincolo de mit.

¹³ Mondolfo, *Il pensiero antico*, Firenze 1950², p. 39.

¹⁴ Mondolfo, *Il pensiero antico*, p. 40.

III. ANAXIMENE

1. Principiul ca aer



Anaximene¹, discipol al lui Anaximandru, corectează teoria maestrului în acest fel: principiul prim este, într-adevăr, infinit în mărime și cantitate, dar nu este indeterminat: el este aerul, aerul infinit. Toate lucrurile care

există derivă, așadar, din aer și din deosebirile sale. Teofrast ne-a transmis:

Acesta [aerul] diferă după gradul de rarefiere și comprimare de la o substanță la alta. Când se rarefiază devine foc, iar când se comprimă se transformă în aer, apoi în nor și mai departe în apă, apoi în pământ, în pietre și în celelalte lucruri care sunt formate din acestea.²

De ce a schimbat Anaximene principiul maestrului?

Putem observa că Anaximene face, într-un anumit sens, un salt de la infinitul său la nașterea lucrurilor. De fapt, nu se

¹ Anaximene trebuie să se fi născut în Milet; a fost discipol și urmaș al lui Anaximandru. Din ceea ce ne transmit sursele antice nu putem stabili o cronologie sigură, dar putem emite ipoteza că s-a născut în primele decenii ale secolului al VI-lea și că a murit în ultimele decenii ale aceluiași secol. Și el a scris o carte *Despre natură*, care, după spusele lui Diogenes Laertios, II, 3, [trad. rom. de C. I. Balmuș, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 94] (= Diels-Kranz, 13 A 1), a fost redactată „într-un stil simplu și nemeșteșugit, în dialectul ionian” din care ne-au parvenit trei fragmente.

² Teofrast, *Părerile fizicilor*, fr. 2, transmis de Simplicius, *In Arist. Phys.*, 24, 26 (= Diels-Kranz, 13 A 5); a se vedea și Hippolytos, *Ref.*, I, 7 (= Diels-Kranz, 13 A 7). [trad. rom. p. 186]

înțelege prea bine în ce fel contrariile, separându-se, au generat tot felul de lucruri. Din acest motiv, Anaximene va fi crezut, fără îndoială, că trebuie să caute o altă soluție. Iar la găsirea acestei soluții trebuie să fi fost condus de considerentele următoare.

O mărturie antică ne spune că Anaximene a postulat aerul ca fiind *arché*, deoarece *aerul, mai bine decât orice alt lucru, este predispus variațiilor*, și, drept urmare, mai bine decât orice alt lucru el este predispus să fie gândit ca principiu capabil să genereze totul.³

În schimb, în fragmentul 3 citim:

Precum sufletul nostru, care este aer, ne stăpânește pe noi, tot astfel și întregul Univers este cuprins de suflare și aer.⁴

Din aceste cuvinte s-ar putea argumenta că Anaximene și-a dedus principiul bazându-se pe considerentul ființei însuflețite, care trăiește tocmai pentru că respiră, adică inspiră și expiră aer, și moare atunci când își dă ultima suflare. Așa cum aerul este esențial vieții omului și a viețuitoarelor, tot astfel trebuie să fie și pentru restul lucrurilor și pentru întreg cosmosul (pe care Anaximene îl concepea ca fiind însuflețit).

În sfârșit, unii cercetători au remarcat că însăși observarea faptului că din cer (adică din aer) cade ploaia (adică apa) și vin fulgerele (adică focul) iar către cer se întorc vaporii și exhalatiile, îl va fi determinat, probabil, pe Anaximene să aleagă aerul ca principiu; cu atât mai mult cu

³ Simplicius, *De caelo*, 615, 18 sqq. Heiberg.

⁴ Transmis de Aetius, I, 3, 4 (= Diels-Kranz, 13 B 2). [trad. rom. p. 192]

cat aerul își pierde la o primă vedere limitele și, prin urmare, este predispus să fie înțeles chiar ca infinit.⁵

Elementul caracteristic pentru aer este următorul:

Atunci când este foarte liniștit nu poate fi sesizat cu ochiul, dar se face simțit prin frig, prin căldură, umezeală și mișcare.⁶

Iar cu acest fragment se potrivește foarte bine ceea ce ni se spune într-un alt fragment, pe nedrept considerat neautentic:

Aerul este apropiat de *incorporal*. Și, fiindcă noi ne naștem prin revărsarea acestuia, este necesar ca aerul să fie infinit și abundent, pentru a nu dispărea vreodată.⁷

Acolo acel „apropiat de incorporal” exprimă tocmai ființa „invizibilă”, adică imperceptibilă, așa cum exprimă ființa fără limite, adică ființa infinită a aerului, spre deosebire de tot restul care derivă din aceasta, care însă este invizibil, definit și limitat.

Faptul că Anaximene a susținut că aerul este „divinitate”, așa cum ni se transmite de către antici⁸, este cât se poate de credibil. Tot credibil este și faptul că a numit divinități lucrurile care derivă din aer.⁹ Iar noi știm deja

⁵ Cf. Zeller-Mondolfo, I, 2, pp. 213 sqq.

⁶ Hippolytos, *Ref.*, I, 7, 2 (= Diels-Kranz, 13 A 7). [trad. rom. p. 187]

Fragmentul ne este transmis de către Olympiodoros, *De arte sacra*, c. 25; la Diels-Kranz (13 B 3) este considerat o falsificare, fără însă a se aduce motive suficiente. (Cf. ceea ce se spune la Zeller-Mondolfo, I, 2, p. 288 sqq.) [trad. rom. p. 192]

⁸ Cf. Cicero, *De nat. deorum*, I, 10, 26 (= Diels-Kranz, 13 A 10).

⁹ Augustin, *Celatea lui Dumnezeu*, VIII, 2 (= Diels-Kranz, 13 A 10).

destul de bine care este înțelesul precis al unui asemenea limbaj, comun celor trei milesieni.

2. Proveniența lucrurilor din aer

Aerul este conceput de către Anaximene ca fiind înzestrat în mod natural cu mișcare. Iar datorită înseși naturii sale foarte mobile, el este ușor predispus (mult mai bine decât infinitul lui Anaximandru) la a fi conceput ca într-o mișcare perpetuă.

Însă, așa cum am arătat deja, Anaximene află și care este procesul care determină proveniența lucrurilor din aer. Este vorba despre condensare și despre rarefiere, precum ne informează toate sursele noastre. Rarefierea aerului stă la originea focului, condensarea la originea apei iar apoi a pământului.

Plutarh ne-a transmis în acest sens următoarele:

Căci, Anaximene spune că acel ceva din materie care se contractă și se comprimă este recele, iar ceea ce se prezintă rarefiat și desuș (așa numește el lucrurile cu propriile sale cuvinte) este caldul. De aceea, nu în chip nepotrivit afirmă el că omul suflă pe gură și cald și rece. Suflarea se răcește dacă este presată și comprimată cu buzele, iar dacă se lasă gura liber deschisă, ea exhală căldura, datorită răririi produse.¹⁰⁾

Așa cum se poate vedea, acesta ar fi trebuit să fie unul din argumentele extrase din experiență, pe care Anaximene le aducea în sprijinul teoriei sale.

¹⁰⁾ Plutarh, *De prim. frig.*, 7, 947 F (= Diels-Kranz, 13 B 1). [trad. rom. p. 192]

3. Raportul lui Anaximene cu predecesorii săi

De obicei, Anaximene este considerat de către istoricii filosofiei ca fiind inferior lui Anaximandru, dar pe nedrept. Este adevărat, în schimb, că Anaximene, așa cum și-a dat bine seama un cercetător, marchează un progres față de predecesorii săi, încercând să explice în mod rațional diferența *calitativă* dintre lucruri ca derivând dintr-o diferență *cantitativă* din principiul original (condensarea și rarefierea sunt tocmai deosebiri cantitative). Burnet a remarcat ulterior că Anaximene a avut o mai mare influență asupra anticilor decât predecesorii săi. De fapt, când anticii vorbesc despre filosofia ioniană, fac referire la Anaximene ca la o paradigmă, văzând în el expresia cea mai desăvârșită și mai corectă a gândirii Școlii.¹¹ Și nici nu se poate să nu recunoaștem că Anaximene, prin însăși introducerea procesului condensării și a rarefierii, ne furnizează acea cauză dinamică ce determină proveniența tuturor lucrurilor din principiu, despre care Thales încă nu vorbise, și pe care Anaximandru a știut să o determine doar inspirându-se din concepțiile orfice. El ne furnizează, așadar, o cauză care este *în perfectă armonie cu principiul*, făcând astfel naturalismul ionian total coerent cu propriile-i premise. Iar atunci când filosofia ioniană va renaște, sau va căuta să renască, odată cu Diogene din Apollonia¹², ea va porni tocmai de la Anaximene.

¹¹ Cf. Burnet, *Early Gr. Philos.*, § XXXI.

¹² Cf. mai înainte, pp. 228-239.

IV. HERACLIT DIN EFES

I. Curgerea veșnică a tuturor lucrurilor



Heraclit¹ a transformat discursul filosofic al celor trei milesieni în ceva mult mai avansat și în mare parte mai nou.

¹ Heraclit s-a născut la Efes și a trăit între secolele al VI-lea și al V-lea. Diogenes Laertios, IX, 1, pp. 286-287 (= Diels-Kranz, 22 A 1) urmându-l fără îndoială pe cronograful Apollodor, plasează momentul când Heraclit era în floarea vârstei în cea de-a șaiszeci și noua Olimpiadă, adică între anii 504-501 î.C. Toate încercările criticilor moderni de a determina cu o mai mare exactitate data lui de naștere și de moarte sunt aleatorii. Tot Diogenes Laertios (*loc. cit.*) ne informează că Heraclit era „mândru mai mult ca oricare altul și disprețuitor”. În schimb, nu a vrut să ia parte la viața publică: „Atunci când efesienii i-au cerut [tot Diogenes este cel care scrie] să le facă legi, el le-a disprețuit cererea, din cauză că statul se afla de mult sub stăpânirea unei constituții rele”. A trăit o viață de solitar, suportând cu greutate tovărășia oamenilor. Nu a avut măștri direcți și se mândrea cu faptul de a-și fi descoperit singur înțelepciunea. Lucrarea pe care a scris-o și care, la fel ca cea a celorlalți filosofi examinați pînă acum, se intitula *Despre natură*, era corăpusă într-un stil original, îndrăzneț, ba chiar obscur. Tot Diogenes (IX, 6) ne spune: „Această carte a consacrat-o în templul zeiței Artemis și, după părerea unora, s-a căznit s-o scrie mai neclar, pentru ca numai cei capabili s-o citească, de teamă ca un stil accesibil tuturor să nu dea loc la deprecierea ei”. Din acest motiv a fost numit Heraclit „cel greu de pătruns” sau „obscurul”. Este probabil ca scriitura lui, deși cu o structură bine delimitată, să fi avut un caracter aforistic, adică să fi fost o culegere de reflecții, a cărei legătură era mai mult conceptuală decât formală: numeroasele fragmente pe care le posedăm, așa cum au ajuns ele pînă la noi, lasă un spațiu larg acestei presupuneri. „Teofrast, – ne relatează Diogenes –, spune că, din cauza melancoliei lui, Heraclit scrie unele lucruri terminate numai pe jumătate, iar altele o dată într-un fel, o dată altfel”. Așadar, dacă nu era scrisă sub

Milesienii se opriseră cu precădere asupra problemei principiului lucrurilor și a genezei cosmosului pornind de la principiu. În această încercare a lor, ei au remarcat *dinamismul universal* al realității, dinamismul lucrurilor care se nasc și pier, dinamismul cosmosului întreg sau al cosmosurilor care se nasc și pier mereu, dinamismul principiului în sine care stă la originea diferitelor lucruri, deoarece este înzestrat cu o mișcare veșnică. Dar, cu toate acestea, ei nu au explicat și nu au dus acest aspect precis al întregii realități la un nivel tematic și, prin urmare, nici nu au reușit să reflecteze asupra implicațiilor multiple ale aceluiași aspect.

Heraclit, în schimb, este cel care a făcut tocmai aceste lucruri.

Mai întâi, el a remarcat mișcarea veșnică a tuturor lucrurilor care există. Nimic nu este imobil și nimic nu rămâne într-un stadiu de fixitate și stabilitate, ci totul este în mișcare, totul se schimbă, totul se preschimbă, fără întrerupere și fără excepție.

Heraclit însuși, pentru a exprima acest adevăr, s-a folosit de imaginea râului curgător, în fragmente deja bine cunoscute:

Pe cei care coboară în acleași râuri îi scaldă mereu alte și alte unde.²

Nu ne putem scufunda de două ori în același râu, și nici atinge de două ori substanța pieritoare într-o stare identică

formă de aforisme, lucrarea lui Heraclit apărea cititorilor, cel puțin, ca o structură în mod hotărât neregulată. Mare parte din fragmentele pe care le vom reproduce va fi, în orice caz, suficientă pentru a reda ideea unui stil inimitabil a acestui filosof aparte.

² Diels-Kranz, 22 B 12. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 352]

« cu sine însuși », ci prin avântul și iuțea transformării ea se dispersează și iarăși se comprimă (mai precis zis nici din nou, nici mai târziu, ci concomitent se strânge și se relaxează), se apropie și se îndepărtează.³

Coborâm și nu coborâm în aceleași ape curgătoare, suntem și nu suntem.⁴

Sensul este clar: râul este *doar aparent* mereu același, în timp ce *în realitate* el este făcut din unde mereu diferite, care vin și dispar. Din acest motiv nu se poate coborî de două ori în aceeași apă a râului, tocmai pentru că, atunci când se intră a doua oară, avem deja de-a face cu o altă apă. Și fiindcă noi înșine ne schimbăm, din momentul în care am terminat deja de coborât în râu, am devenit alții încă de când ne-am pus în mișcare pentru a pătrunde în apă, la fel cum diferite sunt undele care ne spală. Astfel că, din punctul său de vedere, Heraclit poate să spună destul de bine că și coborâm și nu coborâm într-un râu. La fel poate să spună că suntem și nu suntem, deoarece, pentru a fi ceea ce suntem la un moment dat, trebuie să ~~nu~~ mai fim ceea ce eram în momentul precedent, tot așa cum, pentru a continua să fim, trebuie imediat să nu mai fim ceea ce suntem în acest moment. Iar potrivit lui Heraclit, aceasta este valabil pentru orice lucru, fără excepție.

Așadar, nimic nu rămâne și totul devine. Sau, dacă doriți, doar devenirea lucrurilor este permanentă, în sensul că, pentru Heraclit, lucrurile nu au realitate decât numai într-o devenire veșnică.

³ Diels-Kranz, 22 B 91. [trad. rom. p. 362]

⁴ Diels-Kranz, 22 B 49 a. [trad. rom. p. 356]

Acesta este, fără îndoială, aspectul cel mai cunoscut din doctrina lui Heraclit, fixat imediat în formula „totul curge” (πάντα ῥεῖ). Și este și aspectul pe care l-au scos în evidență admiratorii săi, ducându-l la consecințele sale extreme. (Cratylos, spre exemplu, a tras concluzia că, dacă totul curge atât de repede, este imposibilă orice fel de cunoaștere a lucrurilor, și „el ajunsese în final – ne spune Aristotel – să creadă că nu trebuie vorbit deloc, ci doar mișca degetul; de asemenea, îl critica pe Heraclit care afirmase că nu este cu puțință să cobori *de două ori* în același râu: Cratylos spunea că nici măcar o dată < nu-i cu puțință >”.⁵)

Și totuși, filosofia lui Heraclit este departe de a se fi limitat doar la proclamarea curgerii universale a lucrurilor. De fapt, pentru el aceasta este constatarea de pornire spre o inferență mult mai îndrăznească și mai profundă, pe care vom încerca acum să o identificăm și să o explicăm cu precizie.

2. Contrariile în care se desfășoară devenirea și armonia lor ascunsă (sinteza contrariilor)

Devenirea despre care am vorbit se caracterizează printr-o transformare continuă a lucrurilor dintr-un contrariu în altul: „ce este rece se încălzește, ce este cald se răcește, ce este umed se usucă, ce este uscat se umezește”⁶; tânărul îmbătrânește, cel în viață moare, și așa mai departe.

Devenirea este, prin urmare, un conflict neîncetat al contrariilor care își schimbă locurile, este o luptă eternă a

⁵ Aristotel, *Metafizica*, Γ 5, 1010 a 10 sqq. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 147]

⁶ Diels-Kranz, 22 B 126. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, p. 366]

unuiu contra celuilalt, este un război veșnic. Dar fiindcă, așa cum vom vedea, lucrurile au realitate numai în devenirea veșnică, atunci, în mod necesar, urmare este că războiul se adeverește a fi fundamentul realității lucrurilor:

Războiul este pătătele tuturor, regele tuturor.⁷

Dar, a se remarca faptul că acest război este totodată și pace, că acest contrariu este totodată și armonie. Astfel că, de fapt, curgerea veșnică a lucrurilor și devenirea veșnică se adeveresc a fi unirea sau sinteza contrariilor, adică împăcarea veșnică a beligeranților și concilierea celor certați. Fragmentul 8 ne spune:

Cele opuse se acordă și din cele discordante rezultă cea mai frumoasă armonie; [toate se nasc din luptă].

Iar în fragmentul 51 citim:

Ei nu înțeleg cum cele discordante se acordă; există o armonie a tensiunilor opuse, ca de pildă la arc și la liră.

Ca urmare a acestei armonii superioare, contrariile, deși ar putea să-și fie doar reciproc potrivnice, sunt totuși sensul uneia pentru cealaltă:

Pentru oameni nu e cel mai bun lucru să li se împlinească toate dorințele. Boala face ca sănătatea să fie dulce și plăcută, foamea (face așijderea) săturarea, iar osteneala odihna.⁸

⁷ Diels-Kranz, 22 B 53. [trad. rom. p. 357]

⁸ Diels-Kranz, 22 B 111. [trad. rom. p. 364]

[Oamenii] n-ar cunoaște numele dreptății dacă n-ar exista aceste lucruri.⁹

Datorită acestei armonii și în această armonie, la limită, ajung contrariile să coincidă:

Drumul în sus și în jos este unul și același.¹⁰

Tot unul este începutul și sfârșitul unei circumferințe.¹¹

Ca unul și același lucru coexistă în noi viața și moartea, veghea și somnul, tinerețea și bătrânețea; ultimele pre-schimbându-se, devin primele, iar primele, la rândul lor, printr-o nouă schimbare, devin ultimele.¹²

În sfârșit, este clar felul în care se adună multiplicitatea lucrurilor într-o unitate dinamică superioară:

[...] din toate unu și din unu toate.¹³

Dându-mi nu mie ascultare, ci *logos*-ului, înțelept este să cădeți de acord că toate sunt una.¹⁴

În concluzie, dacă lucrurile au realitate numai în măsura în care devin, iar dacă devenirea este dată de contrariile care se opun reciproc, iar opunându-se se împacă într-o armonie superioară, atunci este clar că în sinteza contrariilor se află principiul care explică toată realitatea, și, prin urmare, este evident

⁹ Diels-Kranz, 22 B 23. [trad. rom. p. 353]

¹⁰ Diels-Kranz, 22 B 60. [trad. rom. p. 358]

¹¹ Diels-Kranz, 22 B 103. [trad. rom. p. 363]

¹² Diels-Kranz, 22 B 88. [trad. rom. p. 362]

¹³ Diels-Kranz, 22 B 10. [trad. rom. p. 352]

¹⁴ Diels-Kranz, 22 B 50. [trad. rom. p. 357]

că Zeul și Divinul constau tocmai în aceasta. De fapt, Heraclit ne-o spune expres în fragmentul 67:

Divinitatea este zi și noapte, iarnă-vară, război-pace, săturare-foame.

Iar aceasta înseamnă tocmai faptul că Zeul este armonia contrariilor, unirea contrariilor.

3. Focul ca principiu al tuturor lucrurilor

De bună seamă că cititorul va fi remarcat puternica noutate a gândirii heraclitice și va fi înțeles probabil că, într-un fel, acesta anticipează de o manieră impresionantă ideea de fond a dialecticii hegeliene. Însuși Hegel a recunoscut aceasta, atunci când a scris că „nu există afirmație la Heraclit pe care eu să n-o fi preluat în logica mea”.¹⁵

Totuși, dacă aceasta este adevărat, tot atât de adevărat este că logica lui Heraclit nu e tocmai o logică, și cu atât mai puțin o dialectică în sens modern. De fapt, filosoful din Efes nu renunță încă la planul căutării acelei *physis* și, orice-ar spune unii critici, descrierea lui Burnet rămâne inatacabilă: „identitatea în diversitate, pe care o proclama el, era una pur fizică. Logica încă nu exista [...]. Identitatea pe care acesta o reprezintă ca una constând în diversitate este pur și simplu aceea a substanței primordiale în toate manifestările sale”.¹⁶

De fapt, toată doxografia antică, făcând referire la gândirea lui Heraclit, indică drept idee esențială a filosofului nostru *focul ca element fundamental* și lucrurile ca nefiind altceva

¹⁵ F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*.

¹⁶ Burnet, *Early Gr. Philos.*, § LXVIII.

decât transformări ale focului. Chiar și fragmentele o confirmă îndestulător:

Toate se preschimbă în egală măsură cu focul și focul cu toate – așa cum mărfurile se schimbă pe aur și aurul pe mărfuri.¹⁷

Această lume, aceeași pentru toți, n-a făurit-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.¹⁸

Transformările focului: mai întâi mare, din mare, jumătate devine pământ, jumătate vârtej de foc.¹⁹

Motivul pentru care Heraclit a arătat că „natura” tuturor lucrurilor este de găsit tocmai în foc devine clar de îndată ce ne gândim la faptul că focul exprimă într-un mod paradigmatic caracteristicile schimbării continue, ale contrastului, ale armoniei. De fapt, focul este veșnic mobil, este viața care trăiește din moartea combustibilului, este o neîncetată transformare în fum și cenușă, este, așa cum o spune perfect Heraclit despre Zeul său, „lipsă și prisos”²⁰, adică unitate a contrariilor, nevoie a lucrurilor, care și determină ființa lucrurilor, îndeșulare a lucrurilor, care, prin urmare, distruge și face să moară lucrurile.

Iar cu aceasta este clar și modul în care Zeul sau Divinul heraclitian (despre care deja s-a spus că era noapte-zi, foame-

¹⁷ Diels-Kranz, 22 B 90. [trad. rom. p. 362]

¹⁸ Diels-Kranz, 22 B 30. [trad. rom. p. 354]

¹⁹ Diels-Kranz, 22 B 31. [trad. rom. p. 354]

²⁰ Diels-Kranz, 22 B 67. [trad. rom. p. 358]

săturare, război-pace, adică unitate a contrariilor) coincide cu acest foc. Să citim fragmentul 64:

Fulgerul [toate] le cârmuiește.

Iar fulgerul este chiar focul divin. Focului-zeu, Heraclit pare a-i atribui și o funcție escatologică de judecător suprem:

Căci pe toate, focul, la venirea sa, le va judeca și le va mistui.²¹

Iar în fragmentul 32 se citește:

Unul, singurul înțelept, dorește și nu dorește să fie chemat cu nume de Zeus.

Însă, este evident ceea ce vrea să spună Heraclit în acest fragment, așa cum bine a explicat Zeller: „Vrea să fie numit așa [cu numele de Zeus] deoarece, în realitate, el este ceea ce se venerază sub acel nume; dar nici nu vrea să fie numit așa, deoarece sub acest nume se adună reprezentări antropomorfe care nu se potrivesc cu acea ființă primordială, adică deoarece acest nume este o denumire nepotrivită”.²²

În vreme ce milesienii nu atribuiau inteligență principiului prim divin, în schimb, reiese foarte limpede că Heraclit i-o atribuie. O spune fragmentul 78:

Convingerile (γνώμας) nu țin de firea omenească, ci de cea divină.

²¹ Diels-Kranz, 22 B 66. [trad. rom. p. 359]

²² Zeller-Mondolfo, I. 4, p. 161, nota 82.

Iar fragmentul 41, destul de cunoscut, pentru a se preta la tot felul de exegeze și traduceri divergente, pare că ar trebui să fie redat astfel:

Înțelept este un singur lucru: să ai capacitatea de a cunoaște (γνώμη) ceea ce cârmuiește toate (lucrurile) prin mijlocirea tuturor (lucrurilor).

Și pare aproape tot atât de sigur că Heraclit a numit acest principiu al său *logos* care, după cum susțin mulți, dacă nu înseamnă propriu-zis *rațiune* și *inteligentă*, ci mai curând regulă după care se realizează toate lucrurile și lege care este comună tuturor lucrurilor și guvernează toate lucrurile, include, totuși, raționalitatea și inteligența.²³

În sfârșit, este clar că pentru Heraclit adevărul nu poate fi altceva decât înțelegerea, priceperea și exprimarea acestui *logos* comun tuturor lucrurilor. Și, drept urmare, înțelegem mai bine felul în care ne avertizează Heraclit asupra confruntărilor dintre *sensuri*, deoarece acestea se opresc la aparența lucrurilor; felul în care disprețuiește el *părerile* comune ale oamenilor, deoarece oricât de treji s-ar pretinde, tot le scapă [adevărul], la fel cum nu știi ce fac când dorm; și, în sfârșit, este clar felul în care disprețuiește el înțelepciunea altor filosofi, deoarece o consideră erudiție deșartă, ce strânge tot soiul de noțiuni diferite fără a le lega într-o lege universală. În consecință, se explică mai bine tonul trufaș și arogant și câteodată chiar iritant pe care și-l asumă Heraclit în confruntările cu toți ceilalți, întrucât

²³ Asupra sensului de *logos* la Heraclit, a se vedea nota lui Mondolfo, // *logos erachiteo e le sue interpretazioni*, în Zeller-Mondolfo, I, 4, p. 152 sqq. A se vedea și G. Calogero, *Storia della logica antica*, vol. I: *L'età arcaica*, Bari, 1967, p. 65 sqq.

înțelegând acel *logos*, el se simte a-i fi profet, unicul profet. Tot astfel se explică și tipul de limbaj și de exprimare adoptat în opera sa: limbajul profeților, al oracolelor și al sibilelor, adică acel limbaj care spune și nu spune, odată ascunde, altădată revelează: un limbaj care se face remarcat prin însăși caracterul *logosului* a cărui revelare o căuta.

4. Sufletul

Heraclit a exprimat în fragmentele păstrate și unele gânduri despre suflet ce le întrec pe cele ale predecesorilor. Pe de o parte, la fel ca milesienii el a identificat natura sufletului cu natura principiului, despre care a spus că este focul. Totodată a spus că sufletul uscat este cel mai înțelept și cel mai bun, și de aceea îi considera smintiți pe cei al căror suflet era umed.²⁴

Dar pe lângă aceste gânduri, el și-a mai exprimat unul de o cu totul altă tonalitate, care l-a făcut să descopere în suflet ceva posedând niște proprietăți complet diferite de trup. Să-l citim în frumosul fragment 45:

Cercetând hotarele sufletului, n-ai putea să le găsești, oricare ar fi cărarea pe care ai merge. Atât de adânc *logos* are.

Snell a remarcat faptul că această concepție a „profundității sufletului” presupune deosebirea lui clară de orice organ sau funcție fizică: ar fi de neînțeles să vorbim despre o mână profundă ori o ureche profundă.

Însă, precizează același cercetător, „reprezentarea profundității a apărut tocmai pentru a desemna caracteristica

²⁴ Cf. Diels-Kranz, B 77, B 117, B 118.

sufletului, care este aceea de a avea o anumită calitate ce nu ține nici de spațiu, nici de extensie [...]. Prin aceasta, Heraclit vrea să semnifice faptul că sufletul se extinde la infinit, exact opusul a ceea ce este fizic”.²⁵

Aceste gânduri se leagă de dimensiunea religioasă a gândirii orfice, al cărei ecou se face simțit și în fragmentul 62:

Viața unora este moartea celorlalți, iar viața acestora – moartea celor dintâi.

Acesta exprimă prin limbaj heraclitian credința orfică potrivit căreia viața trupului este mortificarea sufletului iar moartea trupului este viața sufletului. Și, odată cu orficii, Heraclit trebuie să admită existența răsplăților și a pedepselor de după moarte, și, deci, o nemurire personală, așa cum o spune în mod expres fragmentul 27:

Pe oameni îi așteaptă după moarte lucruri la care nu trag nădejde și pe care nici nu și le închipuie.

Dar este vorba despre niște gânduri care nu se potrivesc prea bine cu viziunea lui Heraclit asupra întregului, în care nu există nici spațiu pentru un suflet *personal*, nici pentru o lume de dincolo. Dar, totuși, este vorba despre niște gânduri pe care le vom regăsi de mai multe ori la presocratici, ce nu se potrivesc și nici nu pot să se potrivească cu doctrina lor despre *physis*, dar care, tocmai din acest motiv, se vor dovedi a fi foarte fecunde, în sensul în care le vom explica mai bine atunci când se va discuta despre Platon.

²⁵ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg, 1946.

Dar, mai înainte de a trage concluziile în cazul lui Heraclit, am dori să reamintim câteva dintre concepțiile sale morale, care trebuie să-i fi fost inspirate nu atât de o doctrină proprie asupra realității, cât de viziunea sa orfică asupra sufletului. Fericirea – ne spune fragmentul 4 – nu stă doar în desfătărea trupului. Dacă ar fi așa, s-ar putea spune că boii sunt fericiți când găsesc în staul nutrețul ce li se dă de mâncat. Iar frumosul fragment 85 precizează mai apoi:

E greu să lupți împotriva inimii, căci tot ce dorește, se cumpără cu *prețul sufletului*.

Este o gândire în care aproape că presimțim nucleul eticii ascetice din *Phaidon*: îndestularea trupului înseamnă pierirea sufletului.

SECȚIUNEA A III-A

PITAGORISMUL

«... φασὶ δ'οἱ σοφοί ... καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ
θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ
φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ
δικαιοσύνην. καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον
καλοῦσιν ... »

« ... învățații spun ... că Cerul și Pământul,
zeii și oamenii trăiesc în unire,
prietenie, armonie, înțelepciune și
dreptate; de aceea, Universul acesta se numește
Cosmos ... »

Platon, *Gorgias*, 507e-508a

I. DE CE VORBIM DESPRE PITAGORICIENI ÎN GENERAL IAR NU DESPRE FIECARE ÎN PARTE – CARACTERISTICI ALE ȘCOLII PITAGOREICE



Odată cu pitagoricienii trecem din Ionia în Italia meridională. Aici, filosofia creează un nou climat, se perfecționează, se rafinează și ajunge să atingă limitele extreme ale orizontului despre *physis* deschis de ionieni. Această operație de rafinare – după cum vom vedea – va fi condusă, pe lângă pitagoricieni și de eleați. Însă, desigur că pitagoricienii au avut meritul de a crea ei cei dintâi acel climat nou, de care vor beneficia chiar și eleații (surse antice fac referire la faptul că Parmenide, fondatorul eleatismului, a fost inițiat în filosofie chiar de către un pitagorician).¹

Dar, înainte de toate, trebuie să explicăm de ce vorbim despre pitagoricieni în general, iar nu despre fiecare în parte.

a) De fapt, a face o deosebire între Pitagora și pitagoricieni, adică între maestru și discipoli, este imposibil, datorită faptului că Pitagora nu a lăsat nimic în scris iar despre el sunt atestate cu precizie prea puține lucruri; iar excesul de informații ce provin din tardivele *Vieți ale lui Pitagora* este rodul imaginației. Deja la puțină vreme după moartea sa (și probabil chiar în ultimii săi ani de viață) Pitagora își pierduse în reprezentările discipolilor caracteristicile omenești, ajungând să fie venerat ca un *numen*² [persoană divină, *n.l.*].

¹ Cf. Diogenes Laertios, IX, 21 (= Diels-Kranz, 28 A 1).

² Surse concordante ne spun că Pitagora era de loc din Samos. Pe baza mărturiilor ce le deținem se pare că floarea vârstei sale trebuie situată cândva în jurul anului 532/531 î.C. iar data morții cândva în primii ani ai

b) Școala pe care o fondase Pitagora sosind în Italia nu avea drept scop principal cercetarea științifică, ci realizarea unui anumit tip de viață, față de care cercetarea științifică nu reprezenta scopul, ci mai curând mijlocul, așa cum vom vedea mai bine ceva mai încolo. Școala pitagoreică a luat naștere cu o fraternitate sau, mai degrabă ca o sectă ori ordin religios, organizată pe baza unor reguli de conviețuire precise. (Ulterior ordinul a cunoscut și influențe politice, fiind implicat în niște întâmplări destul de agitate). Și fiindcă știința reprezenta mijlocul pentru atingerea scopului, ea era văzută ca un bine comun, un bine la care încercau să ajungă cu toții și pe care se străduiau să-l sporească, cercetându-l și

secolului al V-lea. Din tardivele *Vieți ale lui Pitagora* este imposibilă extragerea unor informații care să fie cât de cât sigure din punct de vedere istoric. Se pare că din Samos Pitagora a trecut în Italia, unde a întemeiat o școală în cetatea Crotona, care a cunoscut imediat un mare succes, dat fiind faptul că, așa cum vom vedea, mesajul pitagoreic conținea o viziune nouă asupra vieții, de tip mistic și ascetic. Se pare că în scurt timp Școala a dobândit și o însemnată putere politică, motiv care trebuie să fi provocat o violentă revoltă din partea opoziției, revoltă la care se fi îndreptat asupra edificiului unde-și avea sediul Școala. În urma ei, au fost uciși prin trădare aproape toți membrii mai importanți ai sectei. Pitagora s-ar fi salvat aproape în mod miraculos fugind în cetatea Locri. De aici s-ar fi perindat pe rând în Tarent iar apoi în Metapont unde l-ar fi găsit moartea. Din numeroasele călătorii în Orient și Occident, pe care tradiția i le atribuie lui Pitagora, nu există nicio dovadă solidă. *Cele trei cărți* și *Înșurile de aur*, care i se atribuie lui Pitagora, sunt aproape în mod sigur niște falsuri provenind de la sfârșitul epocii antice sau din primele secole ale creștinismului. Mai curând probabil e faptul că filosoful s-a limitat la un învățământ de tip oral. Venerația pe care au avut-o discipolii față de Pitagora a dus la crearea pe seama lui a atâtor tipuri de legende, astfel încât, contururile istorice ale figurii sale trebuie să se fi estompat la scurt timp. (Pentru documente și izvoare istorice referitoare la viața lui Pitagora și la filosofia pitagorică cf. Zeller Mondolfo, I, 2 și actualizările lui Mondolfo, *ibid.*, p. 288 sqq.).

cautându-l împreună. Și tocmai esența acestui *bine comun* al științei a presupus, ca o consecință necesară, anonimatul fiecărui contribuent în parte.

c) În plus, doctrinele Școlii erau considerate *un secret* la care trebuiau să fie părtași doar adepții, fapt care a împiedicat divulgarea și cunoașterea lor, față de celelalte doctrine ale altor școli.

d) Primul pitagorician care a publicat lucrări a fost Philolaos¹, care a trăit pe timpul lui Socrate. În această perioadă doctrina cunoscuse în mod cert o anumită evoluție. Dar este destul de dificil să se stabilească în ce măsură datează ea din perioada primului pitagorism ori din cea de-a doua. Toate criteriile propuse până acum s-au demonstrat a

¹ Faptul că Philolaos a fost contemporan cu Socrate reiese foarte clar din *Phaidon*, 61 e (=Diels-Kranz, 44 A 1a). Diogenes Laertios, IX, 38 (Diels-Kranz, 44 A 2) îl pune în legătură cu Democrit. Nu poate fi pus la îndoială faptul că el a fost primul pitagorician care a făcut publică doctrina prin intermediul scrierii. Ne-o spune Iamblichos (*Viața lui Pitagora*, 199): „Se admiră strășnicia cu care au păzit « secretul scrierilor ». Căci de-a lungul unei succesiuni de atâtea generații se vede clar că nimeni nu a dat peste comentariile pitagoricienilor, mai înainte de epoca lui Philolaos. Ci numai acesta, primul, a scos la iveală cele trei cărți despre care se face atâta caz. Se spune că Dion din Siracuză le-ar fi cumpărat la îndemnul lui Platon, pentru o sută de mine [...]” (Diels-Kranz, 14 A 7); [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 23]. Chiar și Diogenes Laertios, III, 9, [trad. rom. de C. I. Balmuş, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 129] (Diels-Kranz, 44 A 8) ne comunică: „Unii autori, printre care și Satyros, spun c-a scris lui Dion din Sicilia, rugându-l să-i cumpere trei Cărți pitagoriciene de la Philolaos pentru o sută de mine”. Că mai apoi, respectivele cărți au fost trei la număr sau mai degrabă o singură carte împărțită în trei părți (etica, politica, fizica), este o chestiune secundară. Asupra acestei probleme, cf. M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, vol. II, Florența, 1962, p. 84 sqq. (a se vedea mai jos nota 6)

fi arbitrară sau, cel puțin, pur conjecturală.⁴ Cu toate acestea, datorită acestor motive precise, Școala pitagoreică poate fi văzută acum în ansamblul ei.

e) Dacă este adevărat că, începând cu sfârșitul secolului al VI-lea și terminând cu începutul secolului al IV-lea, aceasta și-a putut îmbogăți bine patrimoniul propriu, totodată este la fel de adevărat că presuposițiile și fundamentele pe baza cărora a lucrat ea *au fost în mod substanțial omogene* și, prin urmare o considerare globală a doctrinei nu este numai corectă, dar și necesară. (Diferite vor fi, în schimb, fundamentele asupra cărora va lucra pitagorismul atunci când va ieși din pragul epocii creștine; dar, această fază nouă a schimbat până și denumirile: pe atunci i se dădea în mod obișnuit și pe bună dreptate numele de „neopitagorism”. Dar această dezvoltare a lui ulterioară va fi tratată în altă parte).

f) Deja Aristotel nu știe nimic despre Pitagora și aproape nimic despre fiecare pitagorician în parte; de aceea, îi tratează la modul global, denumindu-i cu celebra formulă *cei numiți pitagoricieni*.⁵ Formula, în ciuda faptului că a constituit obiectul unor interpretări diferite este cât se poate de clară în semnificația ei, după cum a explicat-o destul de bine Timparano Cardini.⁶ Aristotel scoate în evidență

⁴ Una din cele mai cunoscute încercări de a distinge între pitagorismul antic și pitagorismul recent este, fără îndoială, cea a lui Burnet, *Early Greek Philosophy*, §§ XXXVII sqq. și LXXXVIII sqq. Cititorul va putea constata personal, citind în mod direct paragrafele indicate, cât de aleatorie este încercarea lui Burnet.

⁵ Cf. Aristotel, *Metafizica*, A 5, 985 b 23 (Diels-Kranz, 58 B 4).

⁶ M. Timparano Cardini a tradus și comentat toate mărturiile și fragmentele pitagoricienilor în colecția bilingvă a „Bibliotecii de Studii Superioare” din editura La Nuova Italia (*Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, I, Florența 1958; II, Florența 1962; III Florența 1964). Cititorul

adjectivul *cei numiți* „[...] deoarece se află în fața unui fapt rar: ceilalți filosofi menționați anterior se prezentau pe ei înșiși fiecare în parte. Desigur că aveau și ei elevi și discipoli, dar fără o Școală cu legături speciale între ei. În schimb, pitagoricienii constituie un fenomen nou: studiază și lucrează *în echipă*, ca să folosesc un termen modern. Numele lor este un program, o siglă, un fel de termen tehnic, indicând o certă orientare mentală, o anumită viziune a realității asupra căreia consimt bărbați și femei din ținuturi și de condiții diferite. Aristotel surprinde această caracteristică, simte că, introducându-i în discurs pe pitagoricieni, trebuie într-un fel să prevină o anumită mirare din partea celui care-l ascultă ori îl citește: cum așa! până acum au fost prezentate figuri de filosofi cât se poate de individuale, fiecare cu punctele sale de vedere, iar dintr-odată se ivește acest grup, purtând un nume de grup, dar fiind anonim în privința fiecărui individ ce-l compune? Chiar așa se numesc, ne asigură Aristotel, aceasta este denumirea oficială pe care o au ei ca Școală și care, de-a lungul timpului, reprezintă unitatea și continuitatea doctrinei lor”.⁷

În concluzie, pitagorismul și doctrinele pe care le-a elaborat acesta la sfârșitul secolului al VI-lea și începutul secolului al IV-lea sunt văzute în unitatea lor de ansamblu: cel care frânge această unitate, rupe totodată și spiritul care a creat-o, adică acel spirit care a făcut din pitagorism o Școală diferită de toate celelalte și, prin urmare, compromite posibilitatea de a înțelege această mișcare spirituală în motivațiile ei intime.

italian are astfel la dispoziție un instrument excelent pentru a se orienta în hățișul problemelor ridicate de gândirea pitagoreică.

⁷ Timparano Cardini, *Pitagorici*, III, p. 12 sqq.

II. NOUA CONCEPȚIE ASUPRA PRINCIPIULUI

1. Numărul – principiu al tuturor lucrurilor

Am arătat deja faptul că pentru pitagoricieni știința era mai mult decât un scop, era un mijloc care-i ducea la realizarea unui nou tip de viață. De aceea, dacă din rațiuni metodologice reclamate de expunerea problemelor pe care le dezvoltăm suntem obligați să vorbim mai întâi despre știința, și după aceea despre credința pitagoricienilor, faptul nu trebuie să-i permită cititorului a cădea în greșeala de a crede că această întâietate pe care o acordăm științei reflectă o precedență ierarhică față de credință, deoarece, dimpotrivă, precedența ierarhică este proprie credinței.

Or, din punct de vedere al științei, Aristotel stabilise deja clar că acel principiu pe care ionienii îl identificaseră cu apa, *apeiron*-ul, aerul și focul, la pitagoricieni, printr-o schimbare precisă de perspectivă, era indicat a fi în număr și în elementele constitutive ale numărului. Iată celebrul pasaj aristotelic:

Cei numiți pitagoricieni sunt primii care să se fi apucat de matematici, pe care le-au făcut să progreseze. Hrăniți, așadar, cu matematici, ei au socotit că principiile acestora sunt și principiile tuturor lucrurilor. Or, deoarece pentru matematici *numerele* sunt, prin natură, primele elemente, li s-a părut potrivit să examineze numeroase analogii ale celor-ce-sunt și ale celor-ce-devin mai degrabă cu numerele decât cu focul, pământul și apa. [...] apoi au văzut că în numere rezidă atributele armoniilor muzicale și discursurile.

Astfel, fiindcă în toate privințele li s-a părut că întreaga natură se aseamănă cu numerele și că numerele sunt primele « principii » ale întregii naturi, *au conceput elementele numerelor ca*

fînd elementele tuturor lucrurilor și au socotit că cerul întreg este armonie și număr.¹

Pasajul aristotelic ne expune deja foarte clar motivele care i-au determinat pe pitagoricieni să vadă în număr principiul, schimbând astfel în mod radical perspectiva ionienilor. Pitagoricienii au fost primii care au cultivat în mod sistematic matematicile și, ca atare, au fost primii care au observat faptul că o întreagă serie de realități și de fenomene naturale sunt transformabile în raporturi numerice și reprezentabile în manieră matematică. În primul rând, pitagoricienii trebuie să fi observat în ce fel muzica (pe care ei o cultivau ca mijloc de purificare) era transformabilă în număr și determinări numerice. De exemplu, faptul că diversitatea sunetelor produse de ciocanele care bat nicovala depinde de diversitatea *greutății* lor, că diversitatea sunetelor unui instrument cu coarde depinde de diversitatea *lungimii* corzilor. În general, ei au descoperit raporturile numerice ale octavei, ale cvintei și ale cvartei precum și legile matematice care le guvernează. Iar pentru că au studiat și diferitele fenomene ale cosmosului, până și în acest mediu trebuie să fi observat incidența determinantă a numărului: cum că există niște legi numerice precise care determină anul, anotimpurile, zilele etc; că există niște legi numerice precise ce reglează timpii de incubație ai fătului, ciclurile dezvoltării și diferitele fenomene ale vieții. Se înțelege însă că, odată descoperite aceste corespondențe între tot soiul de fenomene și numere, pitagoricienii au ajuns să construiască și corespondențe inexistente iar în ceea ce privește viața concretă au căzut în niște jocuri pe cât de arbitrare, pe atât de sterile de

¹ Aristotel, *Metafizica*, A5, 985 b - 986 a 3, [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 61] (Diels-Kranz, 58 B 4).

identificare a diverselor aspecte ale realității prin intermediul numărului ale cărui limite le depășeau pătrunzând în fantastic.² În orice caz, procesul prin care aceștia au ajuns să postuleze numărul drept *principiu al tuturor lucrurilor* este destul de clar.

Însă, cititorul modern va putea să înțeleagă destul de greu sensul acestei afirmații a pitagoricienilor, dacă nu se va despuia de propria mentalitate pentru a încerca să recupereze *sensul original și reprezentarea arhaică a numărului*. Pentru noi numărul este rodul operațiilor noastre mentale, este rezultatul unei abstractizări și, prin urmare, este un produs al intelectului. În schimb, pentru modul de gândire al celor din vechime (iar un asemenea mod de gândire va fi îmbunătățit doar de către Aristotel), numărul este ceva real, de fapt, este cel mai real lucru, și numai ca atare poate el fi principiu constitutiv al altor lucruri.

A pune întrebarea dacă numărul pitagoreic este principiu *material* sau principiu *formal* al lucrurilor, așa cum cel dintâi a făcut-o Aristotel³ iar după el mulți alți moderni, înseamnă a introduce categorii posterioare (materia și forma) falsificând astfel în mod inevitabil perspectiva încă arhaică a pitagoricienilor. Adevărul este că numărul e principiu al lucrurilor la fel cum erau apa pentru Thales sau aerul pentru Anaximene, adică principiu integral (folosind categorii posterioare ar trebui să spunem că este și principiu material, și principiu formal, și principiu eficient). De aceea Zeller spune corect: „Aceasta este o manieră de concepere care nouă ne produce o impresie ciudată. Dacă, însă, ne gândim ce impresie trebuie să fi produs prima descoperire a unei

² Pentru ilustrarea acestui punct, a se vedea comentariul nostru la *Metafizica* aristotelică, vol. I, p. 165 sqq.

³ Aristotel, *Metafizica*, A 5, 986 b 4 sqq.

regularități matematice, profunde și invariabile în fenomene, asupra unui spirit sensibil față de aceste lucruri, atunci am putea înțelege cum era venerat numărul, ce fel de cauză a oricărei ordini și a oricărei determinări, ce fel de temelie a oricărei conștiințe și ce fel de putere divină stăpânea lumea; și, deci, cum a fost el ipostaziat, în funcție de substanța tuturor lucrurilor, de către o gândire care, în general, era obișnuită a se mișca nu atât pe terenul conceptelor abstracte, cât mai ales pe acela al intuițiilor sensibile”.⁴

2. Elementele numărului: opoziția fundamentală și armonia

Pasajul aristotelic pe care l-am citit mai sus nu ne spune numai că numerele în general sunt principii ale lucrurilor, ci, mai precis, specifică faptul că „elementele numerelor sunt elementele tuturor lucrurilor”. Ceea ce, de fapt, înseamnă că numerele ca atare nu sunt numai un *primum* absolut, ci că ele mai și derivă din elemente ulterioare sau principii.

Ce sunt aceste elemente sau principii?

De fapt, numerele pot fi grupate în două specii, *pare* și *impare* (între care *unu* face excepție prin faptul că este capabil să dea naștere atât numerelor pare, cât și numerelor impare; adăugând unu la un număr par ia naștere imparul, în timp ce adăugând unu la un număr impar ia naștere parul; ceea ce demonstrează că unu poartă în sine capacitatea generativă și a parului și a imparului și, de aceea, participă cu cele două naturi ale sale). Și, deoarece, așa cum știm, fiecare lucru

⁴ Zeller-Mondolfo, I, 2, p. 443.

poate fi redus la un număr, fiecare lucru este expresia unui număr par sau a unui număr impar. Philolaos ne spune:

Iar numărul are două specii care-i sunt proprii: imparul și parul. Iar a treia specie rezultă din combinarea celorlalte două: parul-impar. Și din ambele specii există multe forme, pe care le semnifică fiecare lucru în-de-sine.⁵

Dar, parul și imparul nu sunt chiar elementele ultime.

Philolaos (exprimând sau desăvârșind o concepție care trebuie să fi fost proprie deja primei perioade pitagoreice dacă nu cel puțin lui Pitagora însuși) ne vorbește în mod expres de *nelimitat* (sau *indeterminat* sau *infini*) și de *limitat* ori *limitant* (*determinant*) ca de niște principii supreme ale tuturor lucrurilor:

În mod necesar lucrurile existente sunt toate fie < delimitări > ce mărginesc, fie fără de margine, fie totodată limite și nelimitate. Însă numai fără de margine < sau doar mărginite > nu ar putea fi. Așadar, de vreme ce se vedește că natura lucrurilor nu constă doar din cele care delimitează sau din cele fără limită, este limpede că și ordinea cosmică – dimpreună cu tot ce se cuprinde în ea – se alcătuiește din acordul principiilor ce mărginesc și al celor nemărginite.⁶

Acest acord al elementelor nelimitate cu elementele limitate este tocmai numărul, astfel încât elementele ultime din care rezultă numerele sunt *nelimitatul* și *limitatul*. Iar pentru că, la rândul său, numărul constituie fiecare dintre

⁵ Diels-Kranz, 44 B 5. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 88]

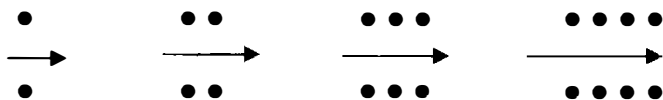
⁶ Diels-Kranz, 44 B 2. [trad. rom. p. 87]

lucrurile existente, el însuși îndeplinește funcția de principiu determinant și, prin urmare, limitat.

A se observa însă că tocmai prin faptul că numărul este generat de elemente *indeterminate* și de elemente *determinante*, sau de o „frânare” a nelimitatului ori a indeterminatului în zona limitei ori a determinării, este clar că acesta, îndeplinind la rândul-i funcția de element limitat, „nu rămâne prin acest fapt străin de *apeiron* (adică de nelimitat) – o zice bine Timpanaro Cardini – ci, dimpotrivă, într-un anumit sens se hrănește din *apeiron*, determinându-l treptat în schemele raporturilor sale aritmo-geometrice”.⁷

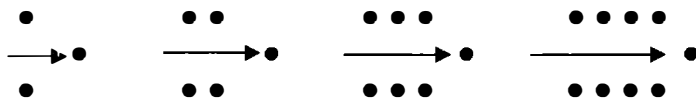
Dar, pe baza anunțitor observații ce le vom lămuri ulterior, să nu ne surprindă faptul că pitagoricienii au văzut în numerele *pare* aproape o revărsare a elementului indeterminat, iar în numerele *impare* aproape o revărsare a elementului determinat și determinant și că astfel au privit *parul* și *imparul* ca aflându-se în interiorul numărului, adică tocmai corespondenții indeterminatului și ai determinantului.

Această identificare par = nelimitat, impar = limitat se explică prin refacerea modului primar de reprezentare a numărului ca un întreg de puncte dispuse geometric, viziune proprie pitagoricienilor. Astăzi, dacă am reprezenta în acest mod orice fel de număr par, se va vedea cum procesul de diviziune, simbolizat de o săgeată, nu întâlnește deloc o limită în infinit:



⁷ Timpanaro Cardini, *Pitagorici*, II, p. 200.

Dimpotrivă, în orice număr impar divizibilitatea își are punctul de întâlnire în unitate, ce determină astfel imparitatea numărului, precum o arată figura.



O mărturie din antichitate ne spune:

Atunci când numărul impar este împărțit în două părți, în mijlocul lui rămâne o unitate. Dar atunci când numărul par este împărțit în două părți, rămâne un spațiu gol fără determinare și fără număr, demonstrând faptul că el este defectuos și incomplet.⁸

În concluzie: nelimitatul și limitatul sunt două principii prime. De aici își trag originea numerele, care reprezintă sinteza unuia și a celuilalt element, dar o astfel de sinteză care vede în propriu-i sens, și mai precis în seriile pare, o prevalare a elementului nelimitat, iar în seriile impare o prevalare a elementului limitat. Și, cu toate acestea, numărul ca sinteză reprezintă întotdeauna o frânare a nelimitatului în limitat și, prin urmare, ca atare, poate fi la rândul-i element delimitant și determinant al lucrurilor.

⁸ Stobaios, *Anthol.*, I, p. 22, 19 (cf. și Plutarh, *De e apud Delphos*, 388 a-b). [trad. n.]

3. Trecerea de la număr la lucruri

În ceea ce privește problema derivării lucrurilor din numere, trebuie să spunem că pentru pitagoricieni aceasta nu constituia o dificultate. Constituie, în schimb, o dificultate pentru acei interpreți care nu știu să refacă concepția propriu-zis pitagoreică a numărului. Precum am spus deja, ea este o concepția foarte arhaică, aritmetică și geometrică totodată, sau aritmo-geometrică, așa cum pe bună dreptate a explicat-o un cunoscut istoric al antichității.⁹ Numărul era reprezentat ca un întreg de pietricele sau desenat ca un întreg de puncte, și, prin urmare, într-o vreme, era *văzut* ca o figură. Iar pentru că punctele erau concepute ca ocupând un spațiu, sau ca fiind o masă, numărul era văzut și ca o figură solidă. Cu toate acestea, pentru acel mod primitiv de a gândi numerele, trecerea de la număr la figuri, la lucruri era cât se poate de naturală.

În rest, faptul că pitagoricienii au gândit numerele încă de la început ca fiind extinse spațial reiese cu certitudine de îndată ce suntem atenți la cele ce urmează. Antiteza nelimitat / limitat, pe care o vom vedea constituind gândirea fundamentală a pitagorismului, se trage în mod sigur, chiar și în forma ei cea mai rudimentară, de la primii pitagoricieni, dacă nu cumva de la Pitagora însuși. Aceștia concepeau nelimitatul ca pe un vid înconjurând totul și-și reprezentau universul ca derivând dintr-un soi de „inspirare” a acestui vid de către un Unu (format nu se știe cum). Acest vid nelimitat, inspirat de Unu, era conceput ca element de despărțire a

⁹ A. Rey, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933. p. 270 sqq. Cf. și Burnet, *Early Gr. Philos.*, §§ XLVII sqq.

lucrurilor și deosebire a naturii numerelor.¹⁰ (Concepție care ne trimite imediat cu gândul la Anaximandru și Anaximene). Așadar, numerele și lucrurile sunt gândite ca fiind determinate spațial, adică dispuse și unele și altele pe același plan: generațiile următoare de pitagoricieni vor perfecționa sistemul, rămânând însă pe aceste baze.

Iar atunci când pitagoricienii vor spune că unu este punctul, doi linia, trei suprafața, patru solidul, este clar că toate acestea pot fi înțelese doar pe baza premiselor ce le-am lămurit. Iar, în mod analog, tot pe această bază poate fi lămurită și tentativa (ce pare-se a-i aparține lui Philolaos) de a asimila cele patru elemente cu elementele solide din geometrie: pământul cu cubul, focul cu piramida, aerul cu octoedrul, apa cu icosaedrul (soliditatea cubului amintește în mod analogic de cea a pământului, forma piramidală de limbile focului etc., iar analogia putea la fel de bine să autorizeze orice fel de argument în funcție de perspectivă).¹¹

Astfel, cunoaștem cu claritate modul cum se face trecerea de la elementele primare la număr (înțeles din punct de vedere aritmo-geometric) și de la număr la toate lucrurile.

4. Fundamentarea conceptului de „cosmos”: universul este „ordine”

Dacă se au în vedere reperele tocmai descrise, se va înțelege bine, la acest nivel, în ce fel trebuie să fi dobândit universul pitagoricienilor un nou sens față de cel al milesienilor. Este un univers în care elementele contrarii sunt

¹⁰ Cf. Aristotel, *Fizica*, D 6, 213 b 22 sqq. (Diels-Kranz, 58 B 30).

¹¹ Cf. Timparano Cardini, *Pitagorici*, II, p. 97 sqq.

pacificate prin armonie. Este un univers constituit din număr, prin număr și conform numărului. Și nu doar în totalitatea lui, dar chiar și în fiecare din părțile și lucrurile conținute în el. Este un univers dominat în întregime de număr. *Astfel este limpede modul în care trebuie să le fi apărut pitagoricienilor acest univers ca un „cosmos”, cuvânt care înseamnă „ordine”.*

Învățații spun [...] că Cerul și Pământul, zeii și oamenii trăiesc în unire, prietenie, armonie, înțelepciune și dreptate; de aceea, Universul acesta se numește Cosmos.¹²

Așadar, „cosmos” este termenul pe care aceștia l-au folosit pentru prima dată cu acest sens special, și în acest înțeles se va fixa el în mod definit în gândirea occidentală.

Logos-ul a făcut de-acum înainte unul din pașii săi cei mai hotărâtori. Lumea a încetat să mai fie stăpânirea unor forțe obscure, câmpul unor puteri misterioase și indescifrabile, pentru a deveni „ordine” iar ca atare a ajuns să fie transparentă spiritului. Ordinea face referire la număr, iar numărul la raționalitate, cunoaștere și permeabilitate înspre gândire. Philolaos afirmă:

Și de fapt toate cele cunoscute au număr. Căci fără acesta nu ar fi cu putință să concepem sau să cunoaștem ceva.¹³

Niciun fel de falsitate n-o îngăduie natura numărului sau armonia; căci falsul nu este defel propriu acestor

¹² Platon, *Gorgias*, 507e - 508a. [trad. rom. de Alexandru Cizek, în *Platon, Opere I*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1975, p. 371]

¹³ Diels-Kranz, 44 B 4. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 88]

desăvârșiri. Falsitatea și smintirea invidiei sunt proprii unei naturi nemărginite, irațională și de neînțeles. Minciuna nu poate sufla defel în direcția numărului; dimpotrivă *falsul* i se arată ostil – un adversar neîmpăcat al naturii numerice; pe câtă vreme *adevărul* este prin firea lui proxim și specificiv *Numărului*.¹⁴

Așadar, stăpânirea numărului înseamnă stăpânirea raționalității și a adevărului.

Dacă se are în vedere aceasta, și anume că întreg universul este armonie și număr iar muzica armonie și număr, nu va mai părea surprinzător faptul că pitagoricienii au gândit că cerurile, rotindu-se potrivit numărului și armoniei, au produs cele mai frumoase armonii, muzica cerească a sferelor: muzică pe care noi nu o auzim fie (așa cum gândeau unii pitagoricieni) din cauză că, obișnuiți a o asculta încă de la naștere, nu o mai deosebim de alte sunete, fie (așa cum gândeau alți pitagoricieni) pentru că urechile noastre nu sunt potrivite pentru a o percepe.

De la Haosul lui Hesiod am trecut la Cosmos: datorită pitagoricienilor omul și-a câștigat ochi noi cu care să-și vadă lumea.

¹⁴ Diels-Kranz, 44 B 11. [trad. rom. p. 91]

III. CREDINȚA PITAGOREICĂ: OMUL, SUFLETUL ȘI DESTINUL SĂU

În paginile precedente, am spus că știința pitagoreică nu era cultivată ca *scop*, ci mai degrabă ca *mijloc* pentru un scop ulterior. Tocmai acest scop trebuie să-l explicăm acum.

Pitagora a fost, în mod cert, primul filosof care a predat doctrina metempsihozei, adică acea doctrină conform căreia sufletul este constrâns să se reîncarneze de mai multe ori la rând, într-o succesivitate de existențe corporale, nu numai sub formă de om, dar, de asemenea, sub diverse forme de animale, cu scopul de a ispăși o vină originară comisă cândva. Asupra acestui punct sursele noastre sunt concordante, începând de la cea mai veche, care este cea a lui Xenofan¹ (el este aproape un contemporan al lui Pitagora) și care ironizează această credință, până la cele mai recente.²

Dar, ca însuși Pitagora să fi fost inventatorul unei asemenea doctrine, așa cum a crezut Wilamowitz³, este total neverosimil. În prezent, toți cercetătorii sunt de acord în a considera că Pitagora a preluat-o din curentul orfic, care este, în mod cert, anterior. Iar dacă orfici îl cinsteau pe Dionysos iar pitagoricienii pe Apollo, acest fapt, precum vom vedea, se explică numai întrucât pitagorismul va reforma orfismul în câteva puncte esențiale, adică tocmai în punctele care vor face posibilă legarea lui de filosofie și, prin urmare, schimbarea numelui tutelar: în locul lui Dionysos, pentru

¹ Cf. Diels-Kranz, 21 B 7.

² Cf. Diels-Kranz, 14 A 1, A 8a.

³ U. von Wilamowitz Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Darmstadt 1959³, vol. II, p. 185 sqq.

care este sacră orgia entuziastică, Apollo, pentru care sunt sacre rațiunea și știința.

Așadar, sufletul este nemuritor, există înaintea trupului și continuă să subziste chiar și după acesta. Unirea lui cu un trup nu doar că nu este conformă naturii sale, ci îi este de-a dreptul potrivnică. Natura sufletului este divină și, prin urmare, eternă, pe când natura fiecărui trup este muritoare și coruptibilă. Unirea sufletului cu un trup, precum s-a spus, este o pedeapsă pentru o necunoscută vină originară comisă de acesta și este, totodată, o ispășire a unei asemenea vini. În consecință, viața omului ajunge să fie pusă pe baze totalmente noi în comparație cu cele pe care, de la Homer înainte, lumea greacă și le asumase ca fiind sigure.

Omul trebuie să trăiască nu în funcție de trup, care este o „temniță” și o „închisoare” a sufletului, loc în care acesta din urmă își ispășește acea vină originară, ci în funcție de suflet. Iar a trăi în funcție de suflet înseamnă a trăi o viață care să fie capabilă să-l „purifice”, sau mai exact să-l elibereze de acele legături cu trupul, pe care le-a contractat ca urmare a vinii sale.

Dar dacă orfismul și pitagorismul coincid în a arăta că sensul vieții se află într-un scop escatologic nepământesc și că mijlocul pentru eliberarea sufletului de ciclul reîncarnărilor și aducerea lui la starea de reunire cu divinul de care aparține se află în „purificări”, diferența clară dintre ele apare, ulterior, tocmai în alegerea instrumentelor și a modalităților prin care cred ei că obțin purificarea sufletului. Orficii erau de părere că mijloacele de purificare constau în celebrări și practici religioase ale misterelor sacre (care trebuiau să ridice sufletul din treaptă în treaptă până la a simți în sine prezența Zeului și la a se face una cu el prin extaz). Dar, cu toate acestea, ei rămâneau legați de o mentalitate magică, încredin-

țându-se aproape în totalitate puterii taumaturgice a riturilor. În schimb, pitagoricienii indicau prin știință mai ales calea purificării. În prescrierile pitagoreice presupuse a regla cursul vieții cotidiene, au rămas (iar aceasta este cât se poate de natural) numeroase reguli empirice, dictate de superstiții sau, oricum, total străine de știință; dar tipul de viață pitagoreică se deosebea clar de tipul de viață orfică tocmai prin cultul pentru știință, care devine unul din cele mai profunde „mistere” și, prin urmare, cel mai eficace instrument de purificare.⁴

În acest fel, pitagoricienii au realizat un tip de viață care pentru lumea greacă era totalmente nou și corespundea exigențelor pe care formele tradiționale de religiozitate nu știau să le satisfacă iar religia misterelor le satisfăcea doar într-o manieră imperfectă. Astfel, se înțeleg mai bine entuziasmul ce l-au stârnit pitagoricienii, precum și consensul și succesele provocate de ei.

Regulile medicale de purificare precum și regulile ascetice de abținere aveau drept țință purificarea trupului pentru a-l face ascultător față de suflet. Iar practicile de purificare a sufletului trebuie să se fi concentrat, la început, pe muzică, despre care știm că trebuie să fi fost un fel de intermediar între teoria numerelor și sistemul aritmo-geometric al pitagoricienilor. De asemenea, din aceasta reiese sensul întregului aparat destul de complex prin intermediul căruia era împărțită noilor adepți știința. Novicii, în prima perioadă când ajungeau să fie admiși în Ordin, aveau doar obligația de a *tăcea* și de a *asculta* (considerate a fi lucrurile cele mai greu de învățat). Odată învățate acestea, puteau să pună întrebări, să ceară lămuriri cu privire la muzică,

⁴ Cf. Burnet, *Early Gr. Philos.*, § XLV; Zeller-Mondolfo, I, 2, p. 646 sqq.

aritmetică și geometrie (și să aștearnă în scris tot ceea ce învățaseră). De la ultima lămurire, treceau la studiul naturii și a cosmosului. În afară de acestea, maestrul vorbea dindărătul unei perdele, ca și cum ar fi vrut să separe cunoașterea de persoana ce o transmitea fizic și pentru a-i da acesteia un caracter hieratic, ca și cum ar fi fost un oracol. Formula prin care învățăcelul își comunica cunoașterea era *antos epha*, în latină *ipse dixit*, sau mai exact, „el a spus-o”, numen-ul lui Pitagora, autoritatea maximă: formulă devenită proverbială. După aceea, adepții trebuiau să păstreze tăcerea asupra doctrinelor iar cel care o rupea era pedepsit.⁵ Într-un cuvânt: în actul predării și studierii pitagoricenii oficiau, celebrau misterele sacre, misterele sacre ale științei.

În acest fel, pitagoricenii au fost inițiatorii aceluia tip de viață numit (sau pe care probabil că așa l-au numit ei) *bios theoretikos*, adică viață contemplativă și care mai este numită pur și simplu „viață pitagoreică”, adică o viață ce caută purificarea în contemplarea adevărului, așadar prin intermediul științei și a cunoașterii. Platon îi va da acestui tip de viață expresia cea mai desăvârșită în *Gorgias* și mai ales în *Phaidon*.

⁵ Cf. Zeller-Mondolfo, I, 2, p. 404 sqq.

IV. APORII STRUCTURALE ALE PITAGORISMULUI

I. Aporii referitoare la Zeu și la Divinitate

Zeller, în tratatul său despre pitagoricieni a căutat nu numai să separe *știința* pitagoreică de *credința* pitagoreică, dar le-a și contrapus una alteia, susținând faptul că este greșit a pune pe seama filosofiei pitagoreice tot ceea ce nu este legat de doctrina numerelor. Dar, dacă o asemenea teză și-a găsit aprobatori în trecut, astăzi trebuie să o reținem ca fiind depășită. De fapt, în prezent mulți cercetători sunt de acord asupra ideii că știința pitagoreică își are rădăcinile în credința pitagoreică de o manieră esențială, tocmai pentru că „viața pitagoreică” se poate realiza doar prin intermediul științei, conform celor precizate anterior. Omul nu se poate purifica altfel decât prin știință și, prin urmare, credința pitagoreică presupune în mod structural existența științei. În acest fel, misticismul pitagoreic se diferențiază în mod radical de formele de misticism oriental, pentru că, în loc să facă apel la forțele ilogice și iraționale, la anihilarea conștiinței, face apel la *logos*, la rațiune, la știință, la conștiință. Primul exemplu de unire a misticismului cu raționalismul este cel al pitagoricienilor care, ulterior, se va repeta de mai multe ori în lumea occidentală.

Și totuși, există ceva adevăr în afirmația lui Zeller referitoare la doctrina Zeilor pitagoricienilor. De fapt, cercetătorul german scrie că „pitagoricienii, potrivit unei certe verosimilitudini, nu și-au pus teologia în vreo conexiune științifică cu principiile lor filosofice” iar ulterior adaugă că „pentru ei, ideea de Zeu, cel puțin ca idee religioasă, avusese cea mai mare importanță, iar aceasta nu se

poate pune la îndoială; dar, totuși, din ea s-a păstrat prea puțin ceva propriu care să fi fost transmis în însemnările teologiei [...]”.¹ Dar, faptul că pitagoricienii nu și-au pus teologia în legătură cu doctrina lor științifică nu este tocmai exact. În schimb, e adevărat că au căutat să facă aceasta, dar nu au reușit din motive structurale, pe care le vom lămuri acum. Și, ca urmare a acestui fapt ei nu au putut să aibă nicio afirmație proprie în legătură cu Zeii.

Însă, pe baza celor spuse cu privire la modul cum concepeau Divinitatea milesienii și Heraclit, ar fi permis să ne gândim că și pitagoricienii au identificat Zeul și Divinitatea ca fiind principii prime. Și totuși nu este așa. Nu este așa din întâmplare, ci dintr-un motiv bine determinat. Precum s-a văzut, pitagoricienii au admis nelimitatul și nedeterminatul sau infinitul ca fiind unul din cele două principii prime. Iar nelimitatul sau infinitul era sinonim cu *ininteligibilul*, cu *iraționalul*, cu *răul*, și, prin urmare, nu putea fi deloc identificat cu Zeul. Acesta, în schimb, trebuia să coincidă cu perfectul și, prin urmare, cu ceea ce rezulta din determinarea nelimitatului, adică cu armonia și, deci, cu numărul. Dar este cert faptul că pitagoricienii au asociat puterea numărului, în general, și puterea anumitor numere, în particular, cu Divinitatea. În acest sens, în fragmentul 11 Philolaos spune:

Trebuie să judecăm lucrările și esența numărului în relație cu puterea inherentă *decadei*. Căci ea este mare; în toate lucrează și le împlinește pe toate, fiind *o începătură și călăuză vieții divine, cerești*, precum și a celei omenești (...), întrucât

¹ Zeller-Mondolfo, I, 2, p. 573.

viața participă, de asemenea, de la puterea decadei. Iar fără aceasta toate ar fi nemărginite, neclare, indistincte.²

Iar puțin mai încolo:

Ai putea distinge natura numărului și puterea sa efectivă nu numai în lucrurile daimonice și divine, dar totodată în operele sau cuvintele oamenilor, pretutindeni, precum și dacă ne-am gândi la toate lucrurile demiurgiei tehnice și la domeniul muzicii.³

Iar în fragmentul 20, care nu i se atribuie în mod sigur lui Philolaos, dar care oricum este expresia certă a gândirii pitagoreice, Zeul este identificat cu numărul șapte. În acest sens, Philon scria următoarele:

Iar pitagoreii compară [numărul șapte] cu hegemonul tuturor lucrurilor [...]. Căci rămâne imobil ceea ce nu generează și nu este generat <...>, el singur nemișcător și nemișcat, conducător din vechime și *hegemon*, a căruia icoană pe bună dreptate s-ar numi *hebdomada* [numărul șapte]. Dă mărturie pentru a întări spusa mea și Philolaos, prin aceste cuvinte: „Este numărul șapte *hegemon* și conducător al tuturor lucrurilor, Dumnezeu, unul, cel ce ființează în veci statornic, nemișcat, mereu identic și egal cu sine, diferit de celelalte <numere>”.⁴

Iar o altă sursă antică ne informează:

² Diels-Kranz, 44 B 11. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 90]

³ *Ibidem*.

⁴ Diels-Kranz, 44 B 20. [trad. rom. pp. 94-95]

Așadar, pe bună dreptate Philolaos a numit numărul șapte *amietor* [„cel fără mamă” și totodată „care-nu-poate-fi-mumă”]; căci el singur nu generează și nu poate fi generat prin firea lui. Or, ceea ce nu generează și nu este supus generațiunii rămâne imobil [...]. Așa tocmai este zeitatea, după cum afirmă însuși retorul din Tarent. El rostește după cum urmează: „Este numărul *șapte* hegemon și conducător al tuturor lucrurilor, *unul*, cel ce ființează în veci, Dumnezeu, statornic, nemișcat, mereu identic și egal cu sine”.⁵

În sfârșit, a se remarca acest fapt semnificativ: Philolaos, la fel ca toți pitagoricienii, în general, a continuat să vorbească despre Zeu și despre Zei încă într-un sens tradițional al termenilor, fără însă a-i pune în legătură cu numărul și cu doctrina numărului. Mult mai logic și mai coerent, neopitagoricienii vor face ca Divinitatea să coincidă cu Unu, din care derivă toate numerele. Însă pitagoricienii din vechime pare sigur că nu au ajuns la acest stadiu de subtilitate doctrinară. În plus, pitagoricienii ne vorbesc și despre „daimoni”, care sunt sufletele fără trup; dar nu ne spun ce fel de legătură au aceștia cu Zeii și cu Divinitatea și nici în ce relație se află cu numerele.

2. Aporii referitoare la suflet

Pe lângă acestea, pitagoricienii nu ne spun în ce fel de relații se află sufletele noastre cu numerele. La fel ca restul lucrurilor, și sufletele noastre ar trebui să fie un număr. Dar, a se observa mai întâi că, dacă Divinitățile se pot deosebi de alte lucruri prin identificarea cu anumite numere privilegiate,

⁵ Întâlnit la același Diels-Kranz, 44 B 20. [trad. rom. p. 95]

nu la fel este pentru suflete, care sunt foarte numeroase (toate viețuitoarele, fără deosebire, au un suflet al lor iar, pe lângă aceasta, există numeroase alte suflete neîncarnate care așteaptă să se încarneze sau care și-au terminat ciclul reîncarnărilor). Pentru a salva individualitatea fiecărui suflet ar trebui să se identifice fiecare dintre ele într-un număr diferit (ceea ce este absurd), iar dacă toate ar fi fost un singur număr, atunci nu s-ar mai putea deosebi unele de altele.

Dacă Philolaos, sau măcar anumiți pitagoricieni au identificat sufletul cu armonia elementelor corporale, au făcut aceasta fie punându-se în opoziție cu doctrina sufletului-daimon, fie așezând inevitabil un suflet sensibil lângă un suflet-daimon, fără a rezolva însă în felul acesta problema, ci, dimpotrivă, complicând-o ulterior.

Aceste aporii nu pot fi depășite, dacă ne menținem în orizontul filosofiei pitagoreice a numărului și, în general, în mediul unei filosofii a *physis*-ului. Pentru a rezolva o asemenea dificultate, filosofia ar trebui să iasă tocmai din orizontul *physis*-ului. Însă, pentru a face aceasta, ea a trebuit să-l aștepte pe Platon și a trebuit să îndeplinească împreună cu el ceea ce acesta din urmă, printr-o frumoasă imagine numea « a doua navigare »: a trebuit să descopere supra-sensibilul.

SECȚIUNEA A PATRA

XENOFAN ȘI ELEAȚII

« χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἐστὶ γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν ...»

« Trebuie spus și gândit că ființa este; căci a fi este < posibil >,
dar neantul nu e < posibil >... »

Parmenide, fr. 6, vv. 1-2

I. XENOFAN

I. Poziția lui Xenofan față de eleați



Tematica cosmologică, ce caracterizase speculația ioniană și parțial cea pitagoreică, se transformă în mod considerabil odată cu Xenofan.

În mod tradițional, Xenofan (care s-a născut în Colofon, cetate ioniană, de unde imediat după aceea a trecut în coloniile occidentale și a locuit în Sicilia și în Italia meridională¹) este considerat fondatorul Școlii eleate, însă, în prezent, această teză istoriografică este deja depășită, iar studiile moderne tind să nu-l pună pe colofonian în rând cu filosofi din Elea.

¹ Xenofan s-a născut în Colofon, cetate ioniană, probabil în jurul anului 570 î.C. Din fragmentele sale reiese că în jurul vârstei de douăzeci și cinci de ani ar fi emigrat din cetatea natală (cercetătorii consideră în mod verosimil că aceasta s-a întâmplat în anul 545 î.C. datorită cuceririi cetății de către Iarpagos, în numele lui Cyrus). Din Ionia, el a trecut în Sicilia și în Italia meridională și a continuat de-a lungul întregii vieți să rătăcească, recitându-și propriile compoziții poetice. A murit destul de în vârstă (probabil că a atins sau chiar a depășit vârsta de o sută de ani). Dintre numeroasele sale lucrări se remarcă *Elegiile* și *Silli* (poezii satirice). Gândirea propriu-zis filosofică era cuprinsă probabil în vreun poem doctrinal, care apare menționat în sursele noastre cu titlul *Despre Natură*, căruia Diels îi adaugă mai multe fragmente ajunse până la noi din diferite surse. (Unii cercetători moderni pun la îndoială existența unui poem doctrinar xenofanian care să poarte acest titlu, dar cel mai probabil avem de-a face cu un exces de hipercritică). Asupra diverselor chestiuni privind cronologia, viața și opera lui Xenofan cf. Zeller-Mondolfo, I, 3, pp. 58-71 (acest volum a fost îngrijit și reactualizat în mod sistematic de noi și-l vom cita cu abrevierea Zeller-Reale).

Faptul că Xenofan nu poate fi fondatorul Școlii eleate o demonstrează următoarele argumente. În primul rând, *tematica* sa este exclusiv una teologică, în vreme ce *tematica* eleaților este exclusiv una ontologică. În al doilea rând, coroziva lui *dialectică* a opiniilor tradiționale nu are nimic de-a face cu dialectica eleată, fiindcă cea dintâi nu derivă dintr-un principiu precis, în timp ce a doua se bazează pe principiul imuabilității ființei și, prin urmare, are o cu totul altă relevanță. În al treilea rând, tradiția nu ne spune nimic precis cu privire la raporturile lui Xenofan cu cetatea Elea. Și, în sfârșit, Xenofan însuși, într-un fragment neglijat prea mult în trecut, ne spune foarte clar că este un hoinar fără o locuință stabilă chiar și la frumoasa vârstă de nouăzeci și doi de ani.² Iar dacă la nouăzeci și doi de ani nu avea o locuință stabilă, este clar că nu avea cum să fi fondat o Școală la Elea, și nici nu este verosimil că ar fi fondat-o după cel de-al nouăzeci și doilea an de viață. Echivocul care a dat naștere acestei convingeri că Xenofan ar fi fost fondatorul școlii din Elea îl găsim într-un pasaj din *Sofistul*, unde Platon, opunând filosofilor ce admiseseră o pluralitate de principii, pe cei care, din contră, reduc totul la unitate, scrie:

[...] în schimb, ginta noastră eleată, începând cu Xenofan și încă dinainte de el, își desfășoară miturile despre realitatea existentă ca și cum aceasta ar fi de un fel peste tot [...].³

² Diels-Kranz, 21 B 8.

³ Cf. Platon, *Sofistul*, 242 c-d (= Diels-Kranz, 21 A 29). [trad. rom. de Constantin Noica în *Platon, Opere I-V*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 348]

Dar Platon nu vorbește ca un istoric, ci mai curând ca un teoretician. Prin „gintă eleată” el înțelege acea orientare filosofică ce reduce totul la *unitate*, iar din acest motiv (și numai din acesta) îl consideră pe Xenofan ca străbun al acestui mod de a concepe lucrurile, corectându-și, în schimb, imediat aserțiunea cu afirmația că un asemenea mod de a concepe lucrurile a început „încă dinainte” de Xenofan. Așadar, afirmația lui Platon nu are un fundament istoric precis. Ba mai mult, vom vedea că unitatea Zeu-cosmos a lui Xenofan este cu totul altceva decât unitatea ființei eleate. Ceea ce înseamnă că, așa cum a clarificat-o cea mai recentă critică, dacă Xenofan și eleatii pot fi puși împreună din punct de vedere generic în grupul filosofilor care reduc totul la Unu, mai apoi ei sunt total independenți, ba chiar străini, tocmai în modul de a concepe Unul.⁴

2. Criticarea concepțiilor despre Zei și deconstruirea credințelor tradiționale

Tema de fond dezvoltată în versurile lui Xenofan constă mai ales în criticarea concepției despre Zei așa cum fusese fixată ea de către Homer și Hesiod și care era proprie religiei tradiționale și omului grec în general. Filosoful nostru identifică foarte bine eroarea de fond din care se trag toate absurditățile legate de o asemenea concepție. Această eroare constă în antropomorfism, adică în convingerea că Zeii și Divinul în general trebuiau să aibă înfățișări, forme, simțăminte, înclinații întru totul egale cu cele ale oamenilor, doar ceva mai maiestroase, mai viguroase, mai puternice și,

⁴ Cf. Zeller-Reale, p. 162 sqq.

prin urmare, cu diferențe pur cantitative iar nu calitative. La acestea el obiectează:

Dacă boii și caii și leii ar avea mâini
Sau dacă – cu mâinile – ar ști să deseneze și să
plăsmuiască precum oamenii,
caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor
boii asemenea boilor, și le-ar face trupuri
așa cum fiecare din ei își are trupul.⁵

Și ceva mai încolo:

Etiopienii spun că Zeii lor sunt cârni și negri,
tracii, că au ochii albaștri și părul roș.⁶

Prin urmare, Zeii nu au și nici nu pot avea asemănări omenești. Și cu atât mai puțin nu ne putem gândi că au îmbrăcăminte omenească și, mai ales, că săvârșesc acțiuni nepermise și nefaste, precum spune mitologia.

Homer și Hesiod au pus pe seama zeilor
tot ce, între muritori, e lucru de rușine și hulă:
hoții, adultere și înșelăciuni reciproce.⁷

În mod analog, este imposibil ca Zeii să se nască, pentru simplul motiv că dacă se nasc, atunci și mor.

Ci muritorii își închipuie că zeii se nasc și ei,
că au îmbrăcăminte, glas și înfățișare ca ale lor.⁸

⁵ Diels-Kranz, 21 B 15. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 197]

⁶ Diels-Kranz, 21 B 16. [trad. rom. p. 197]

⁷ Diels-Kranz, 21 B 11. [trad. rom. p. 196]

⁸ Diels-Kranz, 21 B 14. [trad. rom. p. 197]

Tot imposibil este ca Zeul să umble și să rătăcească dintr-un loc într-altul, precum Zeii pribegi ai lui Homer.

Veșnic rămâne în același loc fără a se mișca cu nimic,
și nici nu i se cade să se rătăcească când ici, când colo.⁹

Și, în sfârșit, diferitele fenomene cerești și pământești, pe care credințele populare le identificau cu tot felul de divinități, sunt explicate ca fenomene naturale, cum ar fi de exemplu curcubeul, despre care se credea că este Zeița Iris:

Cea care poartă numele de Iris este și ea un nor, .
– purpuriu, roșu și verzui la vedere.¹⁰

Iată că la scurtă distanță de la nașterea ei, filosofia își arată deja toată forța inovatoare, destramă credințe de secole considerate a fi foarte statornice, doar pentru că sunt consubstanțiale modului de gândire și de simțire tipic grecesc, le contestă acestora orice validitate, pe scurt, revoluționează în întregime modul cum vedea și-și plăsmuia Zeii omul din antichitate. Odată cu criticile lui Xenofan, omul occidental nu va mai putea concepe divinul după formele și măsurile omenești.

3. Zeul și divinul la Xenofan

Dacă, însă, categoriile de care dispunea Xenofan erau suficiente pentru a răsturna concepția antropomorfică despre Zei, în schimb ele erau insuficiente pentru a determina în

⁹ Diels-Kranz, 21 B 26. [trad. rom. p. 198]

¹⁰ Diels-Kranz, 21 B 32. [trad. rom. p. 199]

mod pozitiv conceptul de Zeu. După ce negase cu argumente pertinente faptul că Zeul poate fi conceput sub formă umană, el ajunge să afirme că Zeul este cosmosul. I-ar fi trebuit o mult mai lungă elaborare a categoriilor speculative pentru a ajunge să conceapă Zeul nu doar ca *altceva decât omul*, ci, de asemenea, ca *altceva decât cosmosul*.

Să vedem, însă, la modul concret, afirmațiile lui Xenofan ce au produs nu puține echivocuri.

Fragmentul 23 sună astfel:

Unul e Zeul, între zei și oameni cel mai mare,
nici la chip, nici la minte asemenea muritorilor.¹¹

Unii interpreți nu au ezitat să înțeleagă fragmentul în sensul următor: „există un singur Zeu unic” și, prin urmare, să vorbească despre monoteism. Însă, în cazul lui, este vorba despre o interpretare clar anti-istorică.

De fapt, în primul rând, ea este opusă spiritului întregii greșită, căreia problema dacă există un singur Zeu sau mai mulți i-a rămas, așa cum vom vedea, total străină, pentru că, de fapt, ea nu sesiza vreo contradicție în afirmația că Zeul este unul și mai mulți, ci percepea ca foarte natural faptul că divinul, prin însăși natura lui, putea fi exprimat în multiple moduri și se putea manifesta sub forme variate. (Platon însuși va concepe divinul ca fiind multiplu prin esența lui și la fel [va proceda] Aristotel, care tinde spre monoteism mai mult din constrângere, atât timp cât nu șovăie să-i alăture Primului Mișcător, chiar și numai din simple motive de subordonare ierarhică, cincizeci și cinci de alți mișcători coeterni).

¹¹ Pentru diferite exegeze ale fragmentului cf. Zeller.Reale, pp. 84-88. [trad. rom. p. 198]

În al doilea rând, chiar din clipa în care vorbește despre « Zeu » la singular, versul lui Xenofan îl compară și-l așează deasupra Zeilor la plural. Ba mai mult, în toate fragmentele¹² sale el vorbește despre Zeu la singular și despre Zei la plural, alternându-i fără nicio deosebire. Însă discuția nu se oprește aici. Fragmentul 23 a ajuns la noi printr-o sursă creștină¹³, interesată exclusiv de modul cum să sublinieze o serie de presupuse concordanțe ale filosofilor antici cu doctrina creștină, având, deci, o croială ce falsifică gândirea originară, pe care însă, din fericire, suntem în măsură să o reconstituim. Aristotel ne spune:

Cât despre Xenofan, primul dintre ei [Parmenide și Melissos] care unifică « lumea » [...], el nici nu a clarificat nimic [cu privire la vreunul dintre cele două principii – rațiunea și materia] [...]. *Privind către întregul Cerului, el afirmă că Zeul și Unul sunt totuna.*¹⁴

După cum se observă, Aristotel are, în acest caz, în fața lui pasajul din care a fost extras fragmentul nostru, care ar fi trebuit să sune astfel:

Cerul [...] este Unul, Zeul, între Zei și oameni cel mai mare, nici la chip, nici la minte asemenea muritorilor.¹⁵

Așadar, Zeul Unul despre care vorbește Xenofan este Zeul-cosmos, care nu exclude, ci admite și alți zei sau ființe

¹² Cf. Zeller-Reale, p. 93 sqq.

¹³ Prin Clement, *Stromate*, V, 109 (p. 399, 16 Stählin).

¹⁴ Aristotel, *Metafizica*, A 5, 986 b 21 sqq. (= Diels-Kranz, 21 A 30). [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 62, în contextul de față ușor modificat]

¹⁵ Cf. Zeller-Reale, p. 87 sqq.

divine (fie că acestea fac parte din cosmos sau sunt forțe ale cosmosului sau altceva ce nu se poate determina din tot felul de fragmente incomplete). Iar dacă Zeul lui Xenofan este Zeul-cosmos, se înțeleg astfel mai bine și alte afirmații ale filosofului, la fel de cunoscute, cu privire la acesta:

Întreg vede, întreg gândește, întreg aude.¹⁶

Și:

Ci fără trudă, cu tăria gândului, zguduie totul.¹⁷

În acest fel se înțelege și modul cum ajunge să fie văzută negarea mișcării despre care tocmai am citit:

Veșnic rămâne în același loc fără a se mișca cu nimic, și nici nu i se cade să se mute când ici, când colo.¹⁸

Toate acestea sunt afirmații care, în baza parametrului de lectură indicat se comentează și se explică perfect: faptul de a vedea, a auzi și a gândi, precum și forța care face să vibreze totul, îi sunt atribuite Zeului mai curând într-o *dimensiune cosmologică* decât umană.

Așadar, Xenofan nu este un monoteist, deoarece vorbește la fel de bine despre « Zeu » și « Zei » la singular și la plural și deoarece niciun grec nu a simțit vreodată vreo antiteză între monoteism și politeism; nu este nici un

¹⁶ Diels-Kranz, 21 B 24; cf. Zeller-Reale, p. 79 sqq. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea a II-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 198]

¹⁷ Diels-Kranz, 21 B 25; asupra fragmentului interpretat în diverse moduri cf. Zeller-Reale, p. 80 sqq. [trad. rom. p. 198]

¹⁸ Diels-Kranz, 21 B 26. [trad. rom. p. 198]

spiritualist, deoarece Zeul său este cosmosul, iar categoria spiritualului se află în întregime dincolo de orizontul speculației sale (și va rămâne necunoscută pentru toți presocraticii); și, drept urmare, el nu este nici măcar un dualist (primul care va contrapune domeniul spiritualului celui material va fi Xenofan).¹⁹

Vom ajunge, astfel, să tragem concluzia că Xenofan este un panteist, și mulți au și tras această concluzie. Noi considerăm că o astfel de interpretare se îndepărtează cel mai puțin de adevăr, dar ar fi bine să o nuanțăm ceva mai mult decât o fac susținătorii ei.

Concepția lui Xenofan este mult mai veche iar categoriile *imaneței*, ale *transcendenței*, ale *panteismului* și ale *teismului* presupun achiziții ceva mai hotărâte, care chiar și așa rămân mereu periculoase, în sensul că atunci când ajung să fie aplicate unei gândiri care încă nu le-a dobândit, o circumscriu și o abat în mod fatal spre o direcție anume, riscând să o falsifice.²⁰ Așadar, adevărul este că Xenofan, dacă a identificat Zeul cu lumea întreagă, a continuat după aceea să vorbească și despre Zei fără a determina raporturile acestora cu acela, și a determinat mai mult decât oricând raporturile dintre Zeul-cosmos și fiecare eveniment și fenomen al cosmosului. Odată ajuns la câteva intuiții, Xenofan s-a oprit acolo, lipsindu-le de toate acele categorii metafizice care numai ele singure i-ar fi permis să meargă mai departe.²¹

¹⁹ Cf. Zeller-Reale, p. 104 sqq.

²⁰ Cf. Zeller-Reale, p. 111 sqq.

²¹ Cf. *ibidem*.

4. Fizica xenofaniană

Una din cele mai clare dovezi a ceea ce am spus ne este oferită de așa-numita „fizică” xenofaniană, pe care cercetătorii s-au străduit s-o pună în legătură cu doctrina Zeului. De fapt, Xenofan nu a produs o fizică în sensul ionienilor, și, cu atât mai puțin, o fizică a aparențelor în sens parmenidian.

În anumite fragmente, el a considerat pământul ca fiind principiu:

Căci toate [*se trag*] din pământ și toate sfârșesc în pământ.²²

În schimb, în alte fragmente el vorbește despre pământ și apă în același timp:

Pământ și apă sunt toate câte se nasc și cresc.²³

Căci cu toții ne-am născut din pământ și apă.²⁴

Se pare că prin pământ (sau pământ și apă) Xenofan a dorit să explice *doar existențele terestre*, iar nu cosmosul întreg; cu toate acestea, principiul său este altceva decât *principiul* ionienilor, care căuta să explice realitățile terestre sau întreg cosmosul. Pe de altă parte, dacă el a negat faptul că cosmosul se naște, se transformă și se mișcă, nu a negat însă deloc faptul că fiecare lucru în parte din structura cosmosului se

²² Diels-Kranz, 21 B 27. [trad. rom. p. 198]

²³ Diels-Kranz, 21 B 29. [trad. rom. p. 199]

²⁴ Diels-Kranz, 21 B 33. [trad. rom. p. 199]

naște, se transformă și se mișcă. De aceea, fizica lui nu poate fi nici măcar tot una cu fizica aparențelor a lui Parmenide.²⁵

Probabil că există o urmă de adevăr în teza lui Untersteiner, potrivit căreia concepția pământ-apă la Xenofan nu este alta decât concepția despre Gaia, Zeița-Glie (de fapt, în limba greacă Gaia asta și înseamnă Glie, Pământ), care se transformă din mit în *logos*, păstrându-și încă sensul religios original.²⁶ Într-un asemenea caz, fizica xenofaniană s-ar potrivi mult mai ușor cu teologia lui. Oricum, cert este că Xenofan a căutat și să-și motiveze fizica prin observații riguros științifice și că rezele sale fizice nu derivă numai din motivul Gaiei preelenice.

5. Idei morale

Xenofan a exprimat și idei morale de o înaltă valoare. În mod special el a afirmat, combătând prejudecățile curente, superioritatea clară a ceea ce noi am numi valorile spirituale, cum ar fi virtutea, inteligența, înțelepciunea, față de valorile strict legate de viață, cum ar fi forța fizică a atleților.²⁷ Organizarea mai eficientă și bunăstarea mai mare a cetății provin de la cele dintâi, iar nu de la acestea din urmă.

Iată cunoscutul fragment 2 în care el își exprimă cu energie aceste idei:

De-ar câștiga cineva o biruință cu iuțea picioarelor

²⁵ Cf. mai jos, pp. 157-160; pentru problemele referitoare la fizica xenofaniană cf. Zeller-Reale, pp. 128-136.

²⁶ M. Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1956.

²⁷ Cf. Diels-Kranz, 21 B 2.

ori în încercata luptă – în Olympia, unde-și poartă apele
 Pisa – ori la trântă
 ori în cumplita întrecere căreia-i zic *pancratiu*,
 mai plin de fală s-ar înfățișa cetățenilor,
 la jocuri ar căpăta loc de fiunte,
 ar fi hrănit pe cheltuiala obștii
 și Cetatea i-ar da și un dar, să-i fie amintire.
 De toate acestea ar avea parte și de-ar birui cu caii,
 fără să fie vrednic de ele cum sunt eu. Căci mai presus
 de tăria
 oamenilor și a cailor e înțelepciunea noastră.
 Fără temei e o asemenea deprindere
 și nici drept nu-i să se dea întâietate forței asupra
 slăvitei înțelepciuni.
 Căci și de s-ar găsi în norod un bărbat cu pumni
 voinici,
 ori strașnic la *pentathlon* și la trântă,
 ori neîntrecut la alergare, – cel dintâi dintre
 jocurile unde oamenii-și încearcă tăria, –
 nu pentru aceasta țara s-ar bucura de o mai bună
 rânduială.
 De pe urma biruinței câștigate la întrecerile
 de pe malurile Pisei, folosul i-ar fi mic;
 căci nu cu ea se umplu hanbarele Cetății.

Dar există și idei care, deși frumoase, nu ajung totuși să
 fie întemeiate filosofic printr-o considerație generală asupra
 omului: lucrul care vom vedea că se va repeta cu punctualitate
 la toți presocraticii.

II. PARMENIDE

1. Cele trei căi de cercetare



Interpretarea de mai sus referitoare la Xenofan ne va ajuta să înțelegem mai bine originalitatea lui Parmenide¹, care nu este un continuator sau un reelaborator al unei gândiri schițate deja de către alții, ci este un inovator radical iar, printre presocratici, un revoluționar. Începând cu el, cosmologia primește o lovitură grea, se transformă sau are tendința

¹ Parmenide s-a născut la Elea, în Magna Graecia. Din indicațiile cronologice contradictorii ale surselor antice putem scoate la lumină doar faptul că s-a născut în cea de-a doua jumătate a secolului al VI-lea și a murit cândva către mijlocul secolului al V-lea. La Elea a întemeiat Școala care chiar așa se numește, *eleată*, destinată a avea o mare influență asupra întregii gândiri grecești. Sursele noastre ne spun că a fost îndrumat spre filosofie de către pitagoricianul Ameinias (cf. Diogenes Laertios, IX, 21 = Diels-Kranz, 28 A 1); spiritul religios și mistic este foarte prezent în poemul parmenidian, intitulat și el la rândul-i *Despre Natură*, mai ales în prologul său maiestuos. La fel ca cea mai mare parte a predecesorilor săi, Parmenide s-a ocupat și de politică. Astfel, ni s-a transmis că acesta a făcut legi pentru cetățenii săi (cf. Diogenes Laertios, IX, 23 = Diels-Kranz, 28 A 1; cf. și mărturiile lui Strabon și Plutarh în Diels-Kranz, 28 A 12). Din poemul parmenidian ne-au parvenit prologul în întregime, aproape toată partea întâi și fragmente răzlețe din partea a doua. În mod tradițional, în Parmenide se vedea un rival al lui Heraclit și se credea că poemul său conține o accentuată *polemică antiheraclitiană*. Însă, cele mai recente studii au pus în mod decisiv sub semnul îndoielii această convingere. Asupra tuturor problemelor referitoare la cronologia, viața, opera și presupusele raporturi ale lui Parmenide cu Heraclit cf. Zeller-Reale, pp. 165-183.

decisivă de a se transforma în ceva nou și mai matur, adică într-o *ontologie*.

În poemul său, *Parmenide* – așa cum cele mai recente studii au tendința de a scoate tot mai mult în evidență – pare a fi indicat trei « căi » posibile de cercetare: dintre acestea numai pe una singură a considerat-o cu totul *reală*; pe a doua, însă, a considerat-o cu totul *falsă*; iar pe a treia a considerat-o (sau a încercat s-o considere) oarecum *verosimilă*.

*Zeîta*² (care este protagonista poemului și care este imaginată ca *Zeîta* ce-i descoperă lui *Parmenide* întreg adevărul) spune în mod expres la sfârșitul prologului:

Cuvine-se acum să cunoști totul

[1] și sufletul neînfricat al bine-cotunjitului Adevăr,

[2] și păreriile muritorilor, în care nu-i crezare adevărată.

[3] Dar și aceasta ai s-o înveți, cum că păreriile trebuiau și ele să fie în chip verosimil, de vreme ce străbat totul în tot chipul.³

Trei căi, așadar: una a adevărului absolut, alta a păreriilor false sau a falsității absolute și o a treia a păreriilor plauzibile. Să încercăm a le parcurge pe rând împreună cu *Parmenide*, sau, mai degrabă, împreună cu *Zeîta* al cărei profet și mesager este *Parmenide*.

² *Parmenide* își prezintă așadar mesajul filosofic ca o revelație divină. Asupra semnificației autentice religioase a *Zeîtei* și a « revelației » sale, cf. Zeller-Reale, pp. 320-334.

³ Diels-Kranz, 28 B 1, vv. 28-32. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 231]

2. Calea adevărului absolut

Marele principiu parmenidian, care e chiar principiul adevărului, este acesta: ființa e și nu-i chip să nu fie; neființa nu e și trebuie să nu fie. Așadar, ființa există și urmează să fie afirmată, neființa nu există și urmează să fie negată, și acesta este adevărul. A nega ființa sau a afirma neființa este, în schimb, falsitatea absolută.

Fragmentul 2 spune:

Haidem, am să-ți spun (dar tu, ascultându-mi vorba, ia aminte)
care sunt singurele căi de cercetare ce pot fi gândite:
una, care afirmă că *este* și că nu-i chip să nu fie,
e calea Convingerii (ce întovărășește Adevărul);
cealaltă, care afirmă că *nu e* și că trebuie să nu fie,
aceasta, ți-o spun, e o cale ce nu poate fi câtuși de puțin
cercetată;
căci nici de cunoscut n-ai putea cunoaște ce nu e
(pentru că nu-i posibil),
nici să-l exprimi!...⁴

Iar fragmentul 6:

Trebuie spus și gândit că ființa este; căci a fi este < posibil >,
dar neantul nu e < posibil >⁵ : tocmai ceea ce ți-am poruncit să iei aminte.
De la această dintăi cale de cercetare te îndepărtez,

⁴ Asupra fragmentului B 2 cf. Zeller-Reale, pp. 184 sqq. [trad. rom. p. 232]

⁵ Propoziția parmenidiană, care constituie marele principiu al școlii eleate, sună astfel în original: ἔστι γὰρ εἶναί μὴδὲν ὅοῦκ ἔστι.

și apoi încă de la aceia pe care orbecăiesc muritorii neștiutori,
oameni cu două capete: căci în pieptul lor nepriceperea
călăuzește mintea rătăcită, iar ei sunt purtați ca niște
surzi și orbi, prostiți, gloată fără judecată,
în ochii căreia a fi și a nu fi e tot una și nu-i tot una,
pentru care în fiecare lucru e o cale de întoarcere.

Iar fragmentul 8 începe prin a spune:

[...] Mai rămâne însă să aduc vorba despre calea
ce zice că « ființa » este [...]⁶

În contextul discursului parmenidian ființa și neființa
sunt luate în semnificația lor deplină și univocă: ființa este
pozitivitatea pură iar neființa negativitatea pură; sau, și mai bine,
ființa este pură pozitivitate total lipsită de orice urmă de
negativitate și, viceversa, neființa este opusul absolut al
acestei pozitivități pure.

Afirmarea ființei și negarea neființei sunt justificate de
către Parmenide, așa cum s-a văzut deja parțial în fragmentul
6, în unicul mod posibil: ființa este singurul lucru inteligibil și
exprimabil; orice gândire, pentru a fi gândire, este gândire a
ființei, până într-acolo încât se poate spune că gândirea și
ființa coincid, în sensul că nu există gândire care să nu
exprime ființa. Și, în mod invers, neființa este ininteligibilă,
inexprimabilă, indicibilă și, prin urmare, imposibilă.

În fragmentul 3 citim:

[...] căci e tot una a gândi și a fi.

Iar în fragmentul 8:

⁶ Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 1-2. [trad. rom. p. 235]

E tot una a gândi și gândul că « ceva » este;
doar, fără ființa în care e exprimat,
nu vei găsi niciodată gândul.
Căci nimic nu este, nici nu va fi, afară de ființă.⁷

În acest principiu parmenidian exegeții au indicat de multă vreme prima formulare grandioasă a principiului non-contradicției, adică a celui principiu care afirmă imposibilitatea coexistenței contradictoriilor în același timp. În cazul nostru, contradictorii sunt tocmai cei doi contradictorii su-
premi « ființa » și « ne-ființa »: dacă ființa există, spune eleatul, atunci nu poate exista ne-ființa. Acesta este marele principiu care la Aristotel va fi formulat și apărut cu strășnicie, și care va constitui nu doar punctul de plecare al logicii antice, ci al întregii logici a Occidentului. În plus, Parmenide va pune în aplicare principiul aproape exclusiv în valența lui ontologică; numai Aristotel îi va dezvolta sistematic valențele logice și gnoseologice.

Dacă se reține bine sensul ce l-am numit integral și univoc al ființei parmenidiene și, pe de altă parte, sensul integral și univoc ce îl asumă principiul non-contradicției, atunci se va înțelege bine și faptul că toate sau aproape toate afirmațiile principale întâlnite în poem nu sunt altceva decât simple consecințe izvorând din necesitate, odată puse astfel de premise.

Înainte de toate, ființa este increată și incoruptibilă.

De fapt, este imposibil să fie creată, în măsura în care, dacă ar fi fost așa, ar fi trebuit să derive fie din ne-ființă, fie din ființă: însă, din ne-ființă este imposibil, pentru că ne-ființa nu există; iar din ființă este, de asemenea, imposibil, pentru

⁷ Diels-Kranz, 28 B, 34 sqq. (Pentru exegeză cf. Zeller-Reale, pp. 218 sqq.). [trad. rom. p. 236]

că ar exista deja și nu s-ar mai naște. Din aceste motive de mai sus este imposibil ca ea să fie supusă corupției.

Așadar, ființa nu are nici trecut (pentru că în asemenea caz nu ar mai exista), nici viitor (pentru că nu ar exista încă), ci ea este prezent etern, fără început și fără sfârșit. În lungul fragment 8⁸ citim:

[...] Mai rămâne însă să aducă vorba despre calea ce zice că «ființa» este.

De-a lungul ei, sunt semne în număr mare cum că, nenăscută fiind, aceasta e și nepieritoare, întreagă, neclintită și fără capăt:

nici nu *era*, nici nu *va fi*, de vreme ce e acum laolaltă, una și neîntreruptă. Ce obârșie i-ai putea găsi?

Ce fel și de unde ar fi putut crește? Căci n-am să te las să spui nici să gândești

că «s-a putut ivi» din neființă: nu se poate, într-adevăr, spune nici gândi

că ceea ce nu este «este». Și-apoi ce nevoie ar fi putut-o face

— ivită din nimic — să se nască mai târziu ori mai devreme?

Așa că trebuie neapărat «să credem» că este într-un tot, ori că nu este.

Și iarăși niciodată tăria convingerii nu va încuviința că din neființă se poate naște altceva decât neființa. Din această pricină,

Dreptatea n-a lăsat «Ființa» nici să se nască, nici să piară, slobozind-o din legături,

ci o ține bine. Hotărârea în această privință stă în alternativă:

este sau nu este. Hotărât e însă, cum și trebuie,

⁸ Diels-Kranz, 28 B 8 vv. 1-21. [trad. rom. p. 235] (În anumite puncte ne îndepărtăm de lecțiunea Diels-Kranz; pentru justificarea lecțiunii adoptate de către noi a se vedea Zeller-Reale, pp. 195-210).

că, neputând fi nici gândită, nici formulată, una din căi să fie lăsată la o parte

(căci nu e calea adevărată) și că cealaltă care zice *este*, e și cea adevărată.

Cum ar putea, într-adevăr, să piară ceva care este, cum ar putea să se nască?

Căci, de s-a născut, nu este, și nici de trebuie să fie cândva în viitor.

Astfel nașterea se stinge, iar pieirea e vorbă goală.

Apoi, ființa este indivizibilă și nemișcată, stă – după cum spune Parmenide – prinsă în hotarele legăturii de către Amarnica Nevoie. Ea este identică în stare și desăvârșită, iar ca atare nu-i lipsește nimic, nu are nevoie de nimic, motiv pentru care rămâne locului mereu neclintită.

Nemișcată în hotarele unor cumplite legături,
stă fără început nici sfârșit, de vreme ce Nașterea și Moartea
au fost alungate departe, gonite de convingerea adevărată.
Aceași în aceeași stare zăbovind, zace în sine
și astfel neclintită, rămâne locului. Amarnica Nevoie
o ține în strânsoarea hotarului ce-o înconjoară din toate
părțile,
pentru că nu-i îngăduit ca ființa să fie neisprăvită:
astfel se face că nu-i lipsește nimic; căci de i-ar lipsi ceva,
i-ar lipsi totul.⁹

După aceea, ființa nu este divizibilă în părțile ei și, drept urmare, este *toată la fel*, deoarece orice diferență implică neființa.

Și nici divizibilă nu-i, pentru că e toată la fel:

⁹ Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 26-33. [trad. rom. p. 236]

nici unde 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.¹⁰

Și:

Căci nu-i îngăduit « ca ființa » să fie ici sau colo cu ceva mai mare sau cu ceva mai mică, câtă vreme nu există neființa, care s-o împiedice să ajungă la ceva de aceeași natură, iar ființa nu-i nici ea într-un loc mai multă, într-altul mai puțină, ci peste tot neatinsă: ca una care, fiind în aceeași măsură în fiecare punct, se găsește în aceeași măsură pretutindeni înăuntrul marginilor ei.¹¹

Parmenide vorbește de mai multe ori despre ființa sa ca despre o ființă limitată, adică determinată și finită, dar această caracteristică a ei, provenită dintr-o supoziție pitagoreică, nu presupune faptul că numai finitul este perfect.

Iar egalitatea și finitudinea împreună au inspirat în mod evident reprezentarea *în forma sferei*, pe care Eleatul a atribuit-o explicit ființei sale:

De vreme ce există un ultim hotar, acesta e împlinit de jur împrejur, asemenea masei unei sfere bine rotunjite, în toate părțile ei deopotrivă cumpănită față de mijloc.¹²

¹⁰ Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 22-25. [trad. rom. p. 236]

¹¹ Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 46-49. [trad. rom. p. 236]

¹² Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 42-44. [trad. rom. p. 236]

Este evident că o astfel de concepere a ființei presupunea și atributul *unității*. De fapt, Parmenide chiar îl afirmă, dar numai în treacăt¹³, fără a insista asupra lui și, mai ales, fără a-l justifica. Așa cum vom vedea mai încolo, Zenon și, în mod special, Melissos vor fi cei care vor insista asupra acestui caracter și-l vor aduce în prim plan.

Așadar, unicul adevăr este ființa increată, incoruptibilă, întreagă, nemîșcată, egală, asemenea unei sfere și unică: restul este doar denotație inutilă:

[...] Vorbe goale fi-vor dar toate
câte au fost scornite de muritori cu gândul că-s adevărate:
nașterea și moartea, a fi și a nu fi,
schimbarea locului ori a strălucitoarelor culori.¹⁴

Dar, înainte de a parcurge celelalte două căi, să ne întrebăm ce înseamnă această « ființă » parmenidiană. Este clar că nu e vorba despre o ființă imaterială, așa cum au pretins unii: caracterul sferic și expresii precum *toute sunt pline de ființă*¹⁵ și altele asemenea, o spun în mod destul de elocvent. Nu acesta este motivul pentru care ar fi cazul să insistăm asupra materialității: suntem încă înaintea descoperirii acestor categorii. Și totuși, este clar că ființa parmenidiană este ființa cosmosului, imobilizată și în mare parte purificată, dar încă ușor de recunoscut: este ființa cosmosului fără cosmos, în măsura în care această exprimare poate părea paradoxală.

Diferența dintre această ființă și principiul ionienilor este evidentă. La fel ca principiul ionienilor, ființa parmenidiană este increată și incoruptibilă, dar nu este deloc « principiu »,

¹³ Diels-Kranz, 28 B 8, v. 6.

¹⁴ Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 38-41. [trad. rom. p. 236]

¹⁵ Diels-Kranz, 28 B 8, v. 24.

deoarece pentru Parmenide nu există un « principiat ». Și nu există, deoarece în afară de faptul că ființa este increată și incorupibilă, ea mai este și *inalterabilă* și *nemișcată*, în vreme ce principiul ionienilor năștea toate lucrurile, ajungând astfel să se altereze și să se miște. Iar în fond și la urma urmelor nu există « un principiat », pentru că ființa este absolut egală, indiferențiată și indiferențiabilă, în vreme ce la ionieni acest principiu năștea lucrurile prin diferențiere și transformare. Astfel, ființa parmenidiană rămâne într-o poziție ambiguă: ea nu este nici principiu, nici cosmos, și nici măcar nu este ceva diferit de ființa principiului naturalist și a cosmosului.

Să vedem însă acum celelalte două căi, ce ne vor ajuta mai bine să înțelegem această poziție parmenidiană particulară.

3. Calea erorii

Calea pe care am urmat-o mai sus este calea rațiunii și a logosului: de fapt, logosul și numai el afirmă ființa și neagă neființa. În schimb, simțurile par să ateste devenirea, mișcarea, nașterea și moartea, așadar, ființa și împreună cu ea, neființa. Însă toți oamenii se bazează tocmai pe simțuri și din acest motiv Zeița denunță pericolul care derivă din faptul de a te încrede în simțuri împotriva a ceea ce-ți dictează logosul și proclamă necesitatea de a urma doar logosul. De fapt, a admite atât existența *ființei*, cât și a *neființei* înseamnă, în esență, a admite nimicul, motiv pentru care se înțelege mai bine de ce a considerat Parmenide ca fiind foarte apropiate afirmațiile că nimicul există și că există ființă, dar și neființă. De fapt, ambele afirmații contravin marelui său principiu, datorită admitterii (fie și în manieră diversă) a posibilității

contradictoriului negativ (neființa), care nu poate fi gândită și exprimată și care, prin urmare, este absurdă.

Să recitim fragmentul 6:

Trebuie spus și gândit că ființa este; căci a fi este « posibil », dar neantul nu e « posibil »⁵: tocmai ceea ce ți-am poruncit să iei aminte.

De la această dintâi cale de cercetare te îndepărtez, și apoi încă de la aceea pe care orbecăiesc muritorii neștiutori,

oameni cu două capete: căci în pieptul lor nepriceperea călăuzește mintea rătăcită, iar ei sunt purtați ca niște surzi și orbi, prostiți, gloată fără judecată, în ochii căreia a fi și a nu fi e tot una și nu-i tot una, pentru care în fiecare lucru e o cale de întoarcere.

Iar fragmentul 7:

Căci nicicând vreoa constrângere nu va putea face să fie lucrurile ce nu sunt;

ci depărtează-ți cugetul de această cale de cercetare.

Nu lăsa nici ca de-a lungul drumului

pomenit deprinderea călită în multe încercări

să te silească a recurge la ochiul ce nu vede, la urechea plină de zău

ori la limbă, ci judecă cu mintea încălțată pricina de care ți-am vorbit.

Mai rămâne însă să aduc vorba despre calea ce zice că « ființa » este [...]

Prin urmare, rădăcina erorii ce provine din « opinia muritorilor » constă în a admite ne-ființa alături de ființă și în a fi de acord cu posibilitatea trecerii de la una la alta și invers.

4. A treia cale: explicarea plauzibilă a fenomenelor și « doxa » parmenidiană

În mod tradițional gândirea lui Parmenide era considerată a se fi stabilit într-o rigidă poziție de absolută negativitate în debaterile despre *doxa*.¹⁶ Și totuși, de curând a reieșit cu destulă claritate faptul că unele fragmente demonstrează că cel dintâi eleat, deși nega orice fel de validitate opiniei false a muritorilor, nu era însă chiar străin de faptul de a concede « aparențelor », înțelese ca atare doar prin forța împrejurărilor, o certă plauzibilitate și, prin urmare, de a le recunoaște simțurilor un anumit grad de validitate. În acest caz e nevoie să tragem concluzia, așa cum am arătat deja, că dincolo de Adevăr și de Opiniile false ale muritorilor, Parmenide recunoștea posibilitatea unui anumit tip de discurs care căuta a da seama de existența unor fenomene și aparențe fără a se opune marelui principiu, adică fără a admite, laolaltă, ființa și neființa.

Am citit deja finalul prologului poemului, în care Zeița ne spune că, după adevăr și după opiniile false ale muritorilor Parmenide va trebui să învețe și aceasta:

[...] cum că părerile trebuiau și ele să fie în chip verosimil,
de vreme ce străbat totul în tot chipul.¹⁷

Iar după aceea, spre sfârșitul fragmentului Zeița spune:

Această orânduire, întru totul asemenea aparenței, ți-o
semnalez,

¹⁶ În privința aceasta, a se vedea *Note asupra interpretărilor date doxei parmenidiene*, în Zeller-Reale, pp. 292-319.

¹⁷ Diels-Kranz, 28 B 1, vv. 31 sqq. [trad. rom. p. 231]

pentru ca nicidecum să nu te amăgească părerea muritorilor.¹⁸

Aici este clar contrapuză expunerea orânduiri lumii plauzibile convingerii pe care o au despre ea muritorii, întocmai ca în prolog.

Dar apoi, pe parcursul expunerii a ceea ce în mod tradițional era considerată a fi opinia falsă a muritorilor, se găsesc modele și formulări ce seamănă foarte bine cu limbajul adevărului: semn că Parmenide nu vorbea pur și simplu despre eroare, pentru care folosește un alt tip de limbaj.

Prin urmare, pe lângă părerea falsă, Parmenide a expus o « părere plauzibilă » și a căutat să înțeleagă fenomenele¹⁹ în felul său propriu. Cum anume?

« Muritorii » au greșit – după cum am văzut – prin faptul că au admis existența ființei și a neființei. În fragmentul 8 ni se spune cu și mai multă hotărâre că muritorii cred în existența a două forme supreme: « lumină » și « întuneric », concepându-le ca fiind contrarii (sub forma ființei și a neființei) și deducând restul din acestea două.

La cine face referire Parmenide când vorbește despre aceste două forme, nu este destul de clar. Oricum, foarte clar este modul cum înțelege el să corecteze greșeala muritorilor:

¹⁸ Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 60 sqq. [trad. rom. p. 237]

¹⁹ Reevaluarea *doxai* parmenidiene a fost începută de către Reinhardt (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916); însă noua perspectivă exegetică, din care ne inspirăm și noi parțial, a fost deschisă de către H. Schwabl (*Sein und Doxa bei Parmenides*, în « Wiener Studien », 66 [1953], pp. 50-57) și de către Untersteiner (*La Doxa di Parmenides*, mai întâi în « Dianoia », 2 [1956], pp. 203-221 iar acum în *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Florența 1958, pp. CLXV sqq.).

Învăță să cunoști părerile muritorilor.

Aceștia au găsit cu cale să numească două forme
(dintre care, de una nu era nevoie, – aci stă greșeala lor).²⁰

Prin urmare, muritorii au greșit, deoarece nu au înțeles că cele două forme de viață sunt incluse într-o unitate superioară necesară, și anume, în unitatea ființei.

Astfel, fragmentul 9, atât de prost înțeles în trecut, ne apare acum mai clar:

După ce totul a căpătat numele de lumină și întuneric,
iar aceste denumiri – potrivit puterilor fiecăreia – s-au
aplicat unui lucru sau altul,
totul e deopotrivă plin de lumină și de nevăzută noapte,
*amândouă egale de vreme ce nu ține « exclusiv » de una sau de alta.*²¹

« Lumină » și « întuneric » sunt identice, pentru că niciuna dintre ele nu face parte din nimic; drept urmare, *amândouă sunt ființe.*

Faptul că aceasta era gândirea parmenidiană ne este confirmat, pe alte baze, în afară de fragmentele citite și de o informație transmisă de către Teofrast, potrivit căreia până și cadavrul (care face parte din categoria de rece sau de întuneric obscur) are percepție:

Că percepția i se pare posibilă chiar cu contrariul
[*caldul*] singur, reiese limpede din versurile unde susține că,

²⁰ Diels-Kranz, 28 B 8, vv. 53 sqq. [trad. rom. p. 237] Privitor la aceste versuri, cf. ceea ce spunem în Zeller-Reale, pp. 244 sqq. (Exegeza pe care o propunem noi se îndepărtează în mod decisiv de interpretările tradiționale; a se vedea motivațiile ei în locul citat mai sus).

²¹ Privitor la acest fragment cf. Zeller-Reale, pp. 250; 313 sqq. [trad. rom. p. 237]

din lipsa focului, mortul nu simte lumina, nici căldura, nici sunetele, *dar că simte frigul, tăcerea și celelalte contrarii*.²²

Și oricât de ciudată, ba chiar absurdă, ar părea, afirmația că un cadavru încă mai poate avea o anumită percepție, la o cercetare mai atentă ea ne apare ca o consecință cât se poate de logică a premiselor parmenidiene. « Întunericul » obscur (și frigul) în care ajunge cadavrul nu este totuna cu neființa, sau cu nimicul, ci așa cum « lumina » (și căldura) *există* și, prin urmare, este *ființă*, tot astfel se întâmplă și cu cadavrul, care într-un anumit fel este viu.

5. Aporia structurală a filosofiei parmenidiene

Prin urmare, reconstrucția lumii fenomenelor ar trebui să provină din respectarea principiului suprem, adică, *din negarea neființei și afirmarea ființei și numai a ființei*. Numai dacă nu cumva această încercare (pe care, datorită puținelor fragmente rămase din cea de-a doua parte a poemului, nu o mai putem reface în datele ei particulare, ci doar în liniile generale indicate anterior) nu fusese destinată, în mod fatal, să se destrame chiar sub ochii lui Parmenide: odată recunoscute ca « ființe », *lumina* și *întunericul* ar fi trebuit să-și piardă orice fel de caracteristici diferențiatore și să devină identice, deoarece ființa este întotdeauna « egală » și numai egală, adică identică cu sine însăși, și nu admite diferențe de gen, fie ele calitative ori cantitative. Și, după cum cele două principii ar fi trebuit să se absoarbă și să se piardă în mod fatal în unitatea egalizatoare a ființei, tot astfel ar fi trebuit să se întâmple și cu lucrurile ce derivă din ele. Iar odată

²² Teofrast, *De sensibus*, 1 sqq. (= Diels-Kranz, 28A 46). [trad. rom. p. 227]

recunoscut ca ființă, orice lucru ar fi trebuit ca în calitatea lui de ființă să fie recunoscut în mod necesar ca fiind și increat, incoruptibil și nemișcat. Și totuși, din momentul în care încerca să refacă în mod plauzibil o lume a fenomenelor, adică fără să contravină principiului său de adevăr, Parmenide o golea în mod fatal de toată bogăția ei de lume și o încremenea în imobilitatea ființei.²³

Dacă marele principiu al lui Parmenide, așa cum fusese formulat de el, salva ființa, pierdea totuși din vedere fenomenele. Așadar, era nevoie ca, după eleați și Parmenide, filosofia să-și găsească noi căi care să-i permită a salva, în afară de ființă, și fenomenele.

²³ O încremenea precum ochiul Gorgonei, ne spune (în *Studi sull'eleatismo*, Roma 1932, p. 82) G. Calogero, folosindu-se de o foarte frumoasă imagine, pe când vorbea despre Melissos. Dar expresia este la fel de valabilă și pentru Parmenide.

III. ZENON DIN ELEA

1. Nașterea demonstrației dialectice



Doctrina lui Parmenide ar fi trebuit să stârnească imediat o serie de polemici aprinse datorită caracterului ei aporetic și paradoxal. Iar adversarii săi ar fi trebuit să o atace mai ales în punctele ce contrastau în mod cel mai clar cu datele experienței, și anume negarea devenirii și a mișcării precum și negarea, mai curând implicită decât explicită, dar în orice caz efectivă, a multiplicității.

A fost sarcina unui discipol al lui Parmenide, Zenon din Elea¹, să apere doctrina maestrului de aceste atacuri, într-o

¹ Zenon s-a născut la Elea, spre sfârșitul secolului al VI-lea sau începutul secolului al V-lea. A fost discipolul lui Parmenide și, în mod sigur, succesorul acestuia la conducerea Școlii. Ne este descris ca un om foarte curajos. Iată una din variantele episodului în care Zenon, încarcerat ca urmare a unei încercări de a răsturna de la conducere un tiran, își bate joc de respectivul tiran, episod care-i descrie bine caracterul: „Zenon avea un caracter cu adevărat nobil, atât ca filosof, cât și ca om politic; în orice caz, cărțile lui existente sunt pline de ascuțime. A uneltit să răstoarne pe tiranul Nicearhos (după alții pe Diomedon), dar a fost prins, după cum spune Heracleides în *Rezumatul din Satyros*. Cu acest prilej, fiind interogată referitor la complicități și la armele trimise la Lipara, el denunță pe toți prietenii tiranului, dorind să-l lipsească astfel de sprijinitori. Pe urmă, cerându-i să-i spună ceva la ureche despre anumiți oameni, îl mușcă de ureche și n-o lăasă până ce nu fu lovit de moarte [...]” Diogenes Laertios, IX, 26, [trad. rom. de C. I. Balmuş, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 292] (= Diels-Kranz, 29 A 1). O altă versiune (*ibid.* 27), însă, ne transmite că și-ar fi tăiat limba mușcând-o și ar fi scuipat-o în obrazul tiranului. Așadar, avea un temperament caustic la fel ca dialectica lui implacabilă. A scris probabil o singură carte, așa cum reiese din

lucrare ajunsă imediat faimoasă, în care polemica a luat o înfățișare surprinzător de nouă.

În *Parmenide*, Platon pune în gura lui Zenon această apreciere cu privire la propria-i operă:

Atunci, Socrate – ar fi spus Zenon –, înseamnă că de fapt n-ai înțeles pe deplin ce vrea cu adevărat scrierea de față. Măcar că – precum ogarii aceia din Lacania – adulneci și ții bine urma rostirilor, te înșeli, întâi și întâi, când afirmi că scrierea mea are trufia de a încerca să-i facă pe oameni să creadă că urmărește ceva nemaipomenit; vorba ta, e drept, a prins câte ceva din ce se întâmplă să fie, fiindcă cele scrise de mine vin efectiv în sprijinul afirmației lui *Parmenide* și se ridică împotriva celor ce vor s-o ia în derâdere, sub motivul că, dacă Unul este, afirmația aceasta ar da loc mai multor consecințe ridicole, ba ar duce chiar la contrariul ei. Scrierea de față îi combate, așadar, pe cei ce pun în joc pluralitatea, răspunzându-le cu aceeași monedă, ba chiar cu dobândă, vrând să arate că *propria lor ipoteză, cea a existenței pluralității, dă loc la încă și mai ridicole consecințe decât ipoteza existenței Unului, atunci când amândouă ipotezele sunt cercetate în măsura cuvenită*. Rod al râvnii mele polemice este, așadar, scrierea mea și am alcătuit-o în tinerețe, dar cineva mi-a copiat-o hoșește, încât nici nu mi-a mai fost dat a hotărî dacă trebuie scoasă la lumină ori nu.²

Lăsând la o parte accentul prea mare pus de Platon pe problema unului și a multiplului (care în mod sigur nu era *tema* prioritară a cărții lui Zenon, ci doar *una* din teme, pe

Parmenidele lui Platon, unde se spune și că era vorba despre o lucrare compusă în tinerețe. Pentru ulterioare indicații cronologice și biografice referitoare la filosoful nostru cf. Zeller-Reale, pp. 338-343.

² Platon, *Parmenide*, 128 b (= Diels-Kranz, 29 A 12). [trad. rom. de Sorin Vieru, *Platon Opere I-7*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1989, pp. 85-86]

care însă Platon o subliniază astfel deoarece aceasta era tema dialogului său), trebuie să spunem că în dialog caracterizarea metodei lui Zenon este perfectă: cautarea unui punct de sprijin în tezele lui Parmenide are scopul de a respinge tezele contrarii.

Ia naștere, astfel, acea metodă demonstrativă care, în loc să demonstreze direct o teză dată, plecând de la principii determinate, caută să o facă reducând la absurd teza contradictorie.

Zenon s-a folosit de această metodă cu o asemenea abilitate încât i-a uimit pe antici. Până și Platon, fie dintr-un neîndoielnic sentiment de admirație, fie însoțindu-și cuvintele de nelipsitul bold al ironiei sale, ne spune despre Zenon că:

[...] arta cu care el vorbea era într-atât de mare încât aceleași lucruri le apăreau ascultătorilor asemănătoare și neasemnătoare deopotrivă, când unice și când multiple, când nemișcătoare când mișcându-se.³

Iar Aristotel îl va considera născocitorul dialecticii.⁴

2. Raționamentele dialectice contra mișcării

Raționamentele lui Zenon ce ne-au fost transmise fac referire la problema mișcării și a multiplului.

Cele mai cunoscute au devenit mai ales raționamentele contra mișcării, pe care Aristotel s-a străduit să le combată.

³ Platon, *Phaidros*, 261 d (= Diels-Kranz, 29 A 13). [trad. rom. de Gabriel Liiceanu, *Phaidros*, Ed. Humanitas, 1993, pp. 114-115]

⁴ Cf. Diogenes Laertios, VIII, 57; IX, 25 și Sextus Empiricus, *Contra mathem.*, VII, 6 (= Diels-Kranz, 29 A 10). Asupra semnificației și valorii dialecticii zenoniene cf. Zeller-Reale, pp. 349 sqq.

Primul raționament, numit raționamentul « dihotomiei » susține faptul că mișcarea este absurdă și imposibilă, deoarece pentru a ajunge la o țintă anume un corp trebuie să ajungă mai întâi la jumătatea distanței ce o are de parcurs; dar pentru a ajunge la această jumătate, trebuie să ajungă la jumătatea acestei jumătăți, iar mai întâi de aceasta la jumătatea jumătății acelei jumătăți, și tot așa până la infinit, căci mereu există o jumătate a jumătății.

Iată cea mai clară explicație a acestui raționament, pe care ne-au transmis-o anticii:

Primul raționament este acesta: dacă există mișcare, este necesar ca mobilul să parcurgă o infinitate de distanțe într-un timp finit. Inșă aceasta este imposibil, prin urmare, mișcarea nu există. Zenon își demonstrează propoziția afirmând că ceea ce se mișcă trebuie să parcurgă o anumită distanță. Dar pentru că orice distanță este divizibilă la infinit, ceea ce se mișcă trebuie să străbată mai întâi jumătatea distanței pe care o parcurge iar după aceea restul. Dar înainte de a fi parcurs toată jumătatea acelei distanțe, trebuie să străbată jumătatea aceleia și iarăși jumătatea acesteia din urmă. Iar dacă jumătățile sunt infinite pentru faptul că din orice distanță dată este posibilă extragerea unei jumătăți, atunci este imposibilă parcurgerea unor distanțe infinite într-un timp finit [...] Așadar, dat fiind faptul că orice mărime admite existența unor diviziuni infinite, este imposibilă parcurgerea oricărei mărimi într-un timp finit.⁵

Cel de-al doilea raționament, numit « Ahile », susține că mișcarea este atât de absurdă încât, ipotetic vorbind, dacă ne-am imagina și dacă l-am pune pe Ahile cel iute de picior

⁵ Simplicius, *In Arist. Phys.*, 1013, 4 sqq. A se vedea texte și exegeze ulterioare în Zeller-Reale, pp. 378 sqq.

să se ia la întrecere cu o broască țestoasă, ar reieși că acesta nu ar putea niciodată să o ajungă din urmă, deoarece aceleași dificultăți observate la primul raționament s-ar ivi și acum sub o altă formă: Ahile ar trebui mai întâi să ajungă în punctul în care se afla broasca țestoasă la plecare, apoi pe rând în punctul în care aceasta se afla pe când Ahile ajunsese la punctul ei inițial de plecare, și apoi în cel de-al treilea punct în care aceasta se afla pe când Ahile ajunsese la al doilea punct, și tot așa până la infinit.

Iată cum ne redă raționamentul Aristotel:

Al doilea raționament este cel numit Ahile. Acest raționament spune că niciodată lucrul care se mișcă mai încet nu va fi prins de cel care se mișcă mai repede, pentru că este necesar ca lucrul care-l urmează pe celălalt să atingă primul punct de unde a pornit cel care fuge, astfel încât mereu, în mod necesar, lucrul mai încet va fi înaintea celui mai repede. Este același raționament cu dihotomia. Și se deosebește prin aceea că nu împarte în două mărimea luată. Concluzia că lucrul care se mișcă mai încet nu este prins este dedusă prin raționament, și se întâmplă în același fel ca în dihotomie, pentru că în amândouă cazurile se întâmplă să nu ajungă la limită, când o mărime este divizată într-un oarecare fel, ci se adaugă că nici acel erou din tragedie, foarte iute la picior, nu va putea ajunge, în urmărire lucrul mai încet, astfel că în mod necesar, dezlegarea va fi acceși.⁶

Al treilea raționament, numit raționamentul « săgeții » demonstrează că o săgeată, pe care opinia comună o crede ca fiind în mișcare, în realitate stă pe loc. De fapt, în fiecare

⁶ Aristotel, *Fizica*, Z 9, 239 b, 14 sqq. [trad. rom. de N.I. Barbu, *Fizica*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1966, p. 160] (reluat parțial în Diels-Kranz, 29 A 26)

clipă din care i se compune durata zborului, săgeata ocupă un spațiu identic; dar, ceea ce ocupă un spațiu identic este în stare de repaus, prin urmare, așa cum este în stare de repaus în fiecare clipă, tot astfel este și în totalitatea acestora.

Iată cum ne redau acest raționament Aristotel și Simplicius:

Al treilea este [...] că săgeata în mișcare stă pe loc. Astfel, aceasta se deduce din presupunerea că timpul este compus din clipe, căci dacă nu se admite aceasta, nu va mai exista raționamentul. [...] Zenon <însă> face un paralogism. Astfel, zice el, dacă întotdeauna orice lucru este în repaus sau în mișcare, și este în repaus când se află într-un loc egal, iar lucrul purtat se află întotdeauna în clipă, trebuie să știm că săgeata în zbor este nemișcată.⁷

Raționamentul lui Zenon, plecând de la premisa că tot ceea ce ocupă un spațiu identic cu sine însuși fie este în mișcare, fie în stare de repaus pare a oferi următoarea dezlegare a faptului că nimic nu se mișcă în fiecare clipă și că mișcătorul ocupă mereu în aceeași clipă un spațiu identic: săgeata în mișcare ocupă în fiecare clipă un spațiu identic cu ea însăși, și la fel pe toată durata mișcării ei. Dar, ceea ce ocupă într-o clipă un spațiu identic cu sine însuși, nu se mișcă, deoarece nimic nu se mișcă în clipă. Prin urmare, săgeata în mișcare, dat fiind faptul că nu este în mișcare, nu se mișcă pe toată durata mișcării sale.⁸

Cel de-al patrulea raționament, numit raționamentul «stadion-ului» arată, în schimb, relativitatea vitezei și, prin

⁷ Aristotel, *Fizica*, Z. 9, 239 b 30 sqq. [trad. rom. p. 161] (= Diels-Kranz, 28 A 27)

⁸ Simplicius, *In Arist. Phys.*, 1015, 19 sqq. A se vedea textele și exegezele ulterioare în Zeller-Reale, pp. 383 sqq.

urmare, a mișcării înseși pentru care viteza este o proprietate esențială. Odată cu această demonstrare a relativității, el exclude obiectivitatea și, prin urmare, realitatea mișcării.⁹

Și, probabil, un al cincilea raționament¹⁰ este cel cuprins în fragmentul 4, unde citim:

Ceea ce se mișcă, nu se mișcă nici în locul unde e, nici în locul unde nu e.¹¹

Nu se mișcă în locul unde e deoarece, dacă este în locul în care este, atunci e în stare de nemișcare; nu se mișcă în locul unde nu e deoarece nu este; prin urmare, mișcarea este imposibilă.

3. Raționamentele dialectice împotriva multiplicității

Zenon se folosea de un procedeu analog pentru a demonstra imposibilitatea faptului ca ființa să fie multiplă sau ca să existe o multiplicitate de ființe.¹² Raționamentele principale tindeau să demonstreze că pentru a exista multiplicitate, ar trebui să existe mai multe *unități* (multiplicitatea e alcătuită dintr-o mulțime de unități); însă, raționamentul demonstrează că astfel de unități (a căror existență pare a o

⁹ A se vedea textele și exegezele în Zeller-Reale, pp. 391 sqq.

¹⁰ Cf. H.D.P. Lee, *Zeno of Elea*, Cambridge 1936 (1967²), pp. 42 și 66. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. 1, partea a II-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 276]

¹¹ Mulți cercetători nu-l consideră un argument independent, ci doar un « aspect » al celui de-al treilea. A se vedea și Epifanie, *Adv. haeres.*, III, 11 în Diels, *Doxographi Graeci*, p. 590, 20.

¹² Pentru o expunere detaliată a raționamentelor și o trecere în revistă a diferitelor exegeze cf. Zeller-Reale, pp. 354-375.

atesta până și experiența comună) sunt de negândit deoarece duc la contradicții imposibil de rezolvat și, prin urmare, sunt absurde și, de aceea, nu pot exista.

Sensul acestui raționament este exprimat cu claritate în această mărturie veche:

Ridicându-se împotriva celor ce luau în derădere învățătura dascălului său Parmeniide, potrivit căreia ființa e una, și împărtășind această învățătură, Zenon cleatul încerca să arate că, în domeniul ființei, e cu neputință să existe pluralitate. „Dacă am admite pluralitatea, argumenta el, de vreme ce o pluralitate e alcătuită din mai multe unități, urmează în chip necesar că trebuie să existe mai multe unități din care s-a ivit pluralitatea. Dacă vom fi arătat, prin urmare, că e cu neputință să existe mai multe unități, va fi lămurit că e cu neputință să existe pluralități: doar pluralitatea din unități < își trage ființa >. Dar, dacă e cu neputință să existe pluralitate, – dat fiind că, în chip necesar, trebuie să existe sau unitate sau pluralitate, iar pluralitatea nu e cu putință, – urmează că există unitatea”[...]¹³

Pentru susținerea acestei teze generale a lui, Zenon aducea cel puțin patru raționamente speciale, care merită să fie reproduse aici ca să ne putem da seama pe deplin de sensul dialecticii sale.

Un prim raționament demonstra faptul că, dacă ființele ar fi fost multiple, ar fi trebuit să fie toate în același timp *infiniț de mici*, dar și *infiniț de mari*:

[...] dacă < ființele > sunt multe, ele trebuie să fie numai-decât mici și mari: mici, până a nu mai avea mărime [=

¹³ Philoponos, *In Arist. Phys.*, 42, 9 sqq. (= Diels-Kranz, 29 A 21). [trad. rom. p. 270 sq.]

infinit de mici] și mari, până a fi nemărginite [=infinit de mari].¹⁴

Și chiar așa este! Fiecare dintre multele ființe, pentru a putea fi cu adevărat unu, ar trebuie să nu aibă nici mărime, nici greutate, nici masă (deoarece, altminteri, ar fi divizibile în părți și, prin umare, nu ar mai fi unu). Dar un astfel de unu, mic la infinit până la a ajunge să fie total lipsit de mărime, nu este nimic. Tot atât de adevărat este că, dacă un astfel de unu se adaugă la ceva, nu determină creșterea acelui ceva, iar dacă se ia din ceva, nu determină diminuarea acelui ceva; de fapt, numai nimicul dă asemenea rezultate. Pe de altă parte, nu este nici măcar posibil să gândim unul ca fiind înzestrat cu mărimine întrucât orice mărime, oricât de mică ar fi, nu este divizibilă numai în părți, așa cum s-a spus deja, ci este divizibilă în părți *infinite*, iar ceea ce are părți infinite ar trebui să fie infinit în mărime.¹⁵

Un al doilea raționament, analog celui dintâi, demonstrează că, dacă s-ar admite multiplicitatea ființelor, acestea ar trebui să fie în același timp finite și infinite *în număr* (pe lângă faptul de a fi finite și infinite în mărime), ceea ce este absurd.

Iată textual cuvintele lui Zenon:

Dacă < ființele > sunt multe, e necesar să fie *atâtea câte* sunt, și nu mai multe, nici mai puține. Iar dacă sunt câte sunt, sunt *numărate*. Dacă sunt multe, ființele sunt *nenumărate*: căci printre ele se găsesc mereu alte < ființe >, și tot așa,

¹⁴ Diels Kranz, 29 B 1 (vol I, p. 255, 21 sqq.). [trad. rom. p. 275]

¹⁵ Cf. Zeller-Reale, pp. 354 sqq.

printre acestea altele. În felul acesta, ființele sunt nenumărate.¹⁶

Un al treilea raționament se centra pe negarea spațiului (acesta este condiția existenței multiplicității), așa cum reiese din fragmentul de mai jos ajuns până la noi:

Dacă spațiul există, va trebui să se găsească și el în ceva; ființa trebuie să se găsească în ceva; dacă însă spațiul se numără și el printre ființe în ce va sta? De bună seamă că într-un alt spațiu, și acesta într-altul, și așa mai departe. Așadar, spațiul nu există.¹⁷

Un al patrulea raționament nega multiplicitatea bazându-se pe comportamentul contradictoriu pe care-l au mai multe lucruri împreună față de fiecare dintre ele (sau față de o parte din ele) luate în mod singular. De exemplu, mai multe grăunțe în cădere produc zgomot, în vreme ce un singur grăunte (sau o parte a acestuia) nu produce. Dar dacă proba experienței ar fi adevărată, nu ar putea exista asemenea contradicții, iar un grăunte (sau o parte a acestuia) ar trebui să producă zgomot în cădere, păstrând proporția cuvenită, după cum îl produc mai multe grăunțe.

Iată cum ne transmite acest raționament o mărturie din Antichitate:

În felul acesta răspunde și la întrebarea pe care Zenon eleatul o pune sofistului Protagora.

¹⁶ Diels-Kranz, 29 B 3. Pentru diferitele exegeze propuse în cazul acestui argument cf. Zeller-Reale, pp. 360 sqq. [trad. rom. p. 276]

¹⁷ Simplicius, *In Arist. Phys.*, 562, 1 sqq.; cf. Zeller-Reale, pp. 368 sqq. [trad. rom. p. 272]

- Spune-mi, Protagora, zicea el, un grăunte de mei ori a zecea mia parte dintr-un grăunte, lăsate să cadă, fac oare zgomot?

Și cum acela răspundea că nu:

- - Dar o baniță de mei, în cădere, face zgomot ori ba?

De data aceasta răspunzând afirmativ, din nou l-a întrebat:

- Cum adică, să nu existe o proporție între o baniță de mei și un singur grăunte ori a zecea mia parte a unui grăunte?

Acela răspunzându-i că există:

- Dacă-i așa, a mai zis, aceleași proporții să nu fie și între sunete? Cum e cu corpurile sonore, la fel și cu sunetele. Iar de-i așa, dacă banița de mei face zgomot, va face zgomot și un singur grăunte ori a zecea mia parte a unui grăunte.

În felul acesta își formula întrebarea Zenon.¹⁸

4. Importanța lui Zenon

Rezultatele speculației lui Zenon sunt importante.

În mediul eleat el a contribuit la deplasarea tematicii legate de cuplul suprem ființă / neființă, asupra căruia se concentrase Parmenide, asupra celui alt cuplu unu / multiplu, care în metafizica ulterioară va avea o mare însemnătate. Zenon a determinat apariția tematicii unu / multiplu în mod dialectic. Melissos o va recupera în mod sistematic.

În afară de strânsa polemică pe care Zenon a dus-o împotriva aparențelor fenomenale ale multiplului și ale mișcării, prin demonstrarea contradictorialității lor intrinseci,

¹⁸ Simplicius, *In Arist. Phys.*, 1108, 18 sqq. (= Diels-Kranz, 29 A 29); cf. Zeller-Reale, pp. 374 sqq. [trad. rom. pp. 274-275]

el trebuia să elimine structura orice posibilitate de a le acorda acestora un anumit grad de credibilitate, fie el și relativ (chiar și acel grad relativ de credibilitate pe care-l admisesse Parmenide în cazul fenomenelor), astfel încât *doxa* trebuia să reiasă ca fiind ceva cu totul fals. Chiar și în acest caz, Melissos va duce discursul zenonian la consecințele lui extreme, negând în mod sistematic (nu numai dialectic) și declarând lumea fenomenelor ca fiind pur iluzorie.

Cât privește dialectica zenoniană, aceasta a avut o puternică influență în afara Școlii eleate, și anume asupra sofisticii, asupra metodei socratice, asupra megaricilor, și, în general, a contribuit, într-o manieră greu de trecut cu vederea, la formarea diferitelor tehnici de argumentare și la nașterea logicii. Demonstrația care se va numi *prin absurd* este, în esență, o descoperire a lui Zenon.

IV. MELISSOS DIN SAMOS

1. Sistematizarea eleatismului



Melissos¹ poate fi definit drept « sistematizatorul » gândirii eleate. Din rațiuni poetice, Parmenide a lăsat indeterminate anumite attribute ale ființei, dar mai ales le-a lăsat pe unele pur și simplu în stadiul de afirmare iar nu deduse, sau cel puțin deduse la modul imperfect. Și a făcut până și afirmații ce erau în contrast cu

¹ Melissos din Samos s-a născut spre sfârșitul secolului al VI-lea sau în cei dintâi ani ai secolului al V-lea (așa cum am demonstrat de curând după o reexaminare a surselor: cf. Reale, *Melisso, Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1970, cap. I, *passim*). A fost un foarte priceput amiral și un om politic valoros. În 442 î.C., fiind numit de către concetățenii săi strateg ca urmare a unei confruntări cu Atena, s-a luptat cu flota lui Pericle și a învins-o. A scris un tratat filosofic cu titlul *Despre Natură sau despre Ființă*, în care sistematiza, într-o manieră exactă și penetrantă, doctrina Școlii eleate, care fusese expusă poetic de către Parmenide și apărută dialectic (dar numai într-un sens negativ) de către Zenon, și care avea nevoie de o serie de precizări și lămuriri. Opera lui Melissos o precede aproape în mod cert pe cea a pluraliștilor și constituie punctul real și ideal de plecare fie pentru doctrina lui Empedocle, fie pentru doctrina lui Anaxagora, fie pentru doctrina atomiștilor. Dacă Aristotel polemizează împotriva lui Melissos și îl judecă într-o manieră dură, aceasta ține de rațiuni stricte doctrinare: Melissos și-a centrat întreaga speculație pe conceptul de *infini*t înțeles ca ceea ce este absolut real, în vreme ce Aristotel a negat cu fermitate realitatea și actualizarea la infinit. Iar dacă interpreții moderni l-au urmat pe Aristotel, prin aceasta au comis eroarea metodologică de schimbare a judecății teoretice a Stagiritului cu una istorică. Privitor la toate aceste probleme a se vedea lucrarea noastră *Melisso e la storia della filosofia greca*, în *Melisso, Testimonianze e frammenti*, pp. 1-268 și *passim*.

principiile sistemului. Zenon – după cum am văzut – s-a limitat la o apărare indirectă, la o susținere a doctrinei, reducând la absurd tezele adversarilor. Melissos, în schimb, a căutat să dea o formă sistematică doctrinei, într-o proză clară, să-i deducă cu rigoare toate atributele și să corecteze ceea ce nu se potrivea, ori se potrivea prost cu fundamentele sistemului.

2. Atributele ființei și deducerea lor

Melissos a înțeles ființa în același fel ca Parmenide și asemenea lui i-a demonstrat caracterul increat și incoruptibil. Dar, cu toate acestea, în loc să conceapă eternitatea acestei ființe concentrată integral în clipa atemporală, fără trecut și fără viitor, el a preferat să o dilate la infinit și să o conceapă ca pe un « veșnic era, ceea ce era, și veșnic va fi », după cum se citește în fragmentul 1:

Veșnic era, ceea ce era, și veșnic va fi. Căci de s-ar fi născut, ar trebui ca înainte de a se fi născut să nu fi fost nimic; dacă însă n-ar fi fost nimic, în niciun chip nu s-ar fi putut naște ceva din nimic.²

Mulți cercetători au fost de părere că formula melissiană « veșnic era, ceea ce era, și veșnic va fi » reintroducea în discurs temporalitatea. Dar această părere este greșită, deoarece Melissos își înțelege ființa ca ceva strict aprocesual, pe deplin actualizat din veșnicie și pentru veșnicie, iar prin sintagma « veșnic era » și « veșnic va fi » el înțelege doar să

² Cf. Diels-Kranz, 30 B 1. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a, p. 301]

sublinieze ramificațiile infinite ale eternului (însăși teologia creștină, pentru a exprima conceptul de etern, va face referire, de atunci încolo, la formula melissiană).³

Dar noutatea cea mai mare a lui Melissos este, fără nicio îndoială, afirmația că ființa e *infinită*. Parmenide numise ființa *finită* doar ca un gest de reverență față de presupunerea (de origine pitagoreică, iar mai apoi moștenită de toată gândirea greacă) că infinitul este imperfect iar finitul perfect. Melissos, însă, are următorul raționament:

De vreme ce, așadar, nu s-a născut, este și veșnic era și veșnic va fi, și n-are început nici sfârșit, ci e nesfârșit. Căci de s-ar fi născut, ar avea început (născut, ar fi trebuit să înceapă odată) și sfârșit (născut, ar fi trebuit să sfârșească odată); de vreme ce, însă, n-a început nici nu s-a sfârșit, veșnic era și veșnic va fi, și început n-are, nici sfârșit; căci veșnic nu poate fi ce nu e totul.⁴

Aici, propoziția cu caracter concluziv este ultima: în măsura în care este *totul*, ființa este *și eternă și infinită*. În termeni moderni s-ar spune: în măsura în care este *absolută*, ființa este in-finită atât în sensul de extensie a eternului, cât și în sensul de extensie a spațiului. În plus, Melissos a precizat că, dacă ar fi fost limitată, ființa ar fi trebuit să fie mărginită de vid, adică de neființă, fapt imposibil de gândit.⁵

În afară de eternă și de infinită, ființa este *una*. Chiar și în stabilirea acestui atribut Melissos înovează, pentru că, după cum știm deja, Parmenide i-a afirmat atributul fără, însă, a-l deduce; iar Zenon a făcut aceasta doar din punct de

³ Cf. Reale, *Melissos*, pp. 34-65.

⁴ Diels-Kranz, 30 B 2; cf. Reale, *Melissos*, pp. 60-98. [trad. rom. p. 301]

⁵ Cf. B 4 a; Reale, *Melissos*, pp. 98 sqq.

vedere dialectic. Ființa este una *în calitatea ei de infinită*, așa cum citim în fragmentul 6 (deci mai acesta este unul din argumentele de care s-a folosit teologia creștină pentru a demonstra unicitatea lui Dumnezeu):

Dacă ființa e nesfârșită, trebuie să fie una. Altminteri, de-ar fi două, n-ar mai putea fi nemărginită, ci una alteia și-ar pune margini.⁶

În plus, după cum o voia Parmenide, ființa este *neîntreruptă, inalterabilă* atât din punct de vedere calitativ, cât și cantitativ, și *nemișcată*. Toate aceste caracteristici sunt deduse mai bine decât Parmenide, mai ales cea din urmă:

Apoi nici gol nu există în ceva; căci golul e nimic și nimicul n-are cum fi. Nici de mișcat nu se mișcă ființa; căci într-adevăr, n-are unde-și face loc, ci e plină. Dacă există gol, și-ar fi putut face loc în el; de vreme ce, însă, nu există, n-are unde-și face loc.⁷

Și, în sfârșit, Melissos a numit ființa *incorporală*:

Dacă dar este, trebuie să fie una; dacă e una, *trebuie să n-aibă trup*. Căci de-ar avea grosime, ar avea și părți, și-atunci n-ar mai fi una.⁸

Cercetătorii s-au străduit mult să dea un înțeles corect din punct de vedere istoric acestei afirmații a lui Melissos.⁹ Ființa nu are trup, nu atât pentru faptul că este de ordin

⁶ Diels-Kranz, 30 B 5 și B 6; cf. Reale, *Melissos*, pp. 105, 123. [trad. rom. p. 302]

⁷ Diels-Kranz, 30 B 7, § 7. [trad. rom. p. 303]

⁸ Diels-Kranz, 30 B 9. [trad. rom. p. 304]

⁹ A se vedea documentația în Reale, *Melissos*, pp. 193-225.

spiritual, ci mai mult pentru că este *una* și *infinită*, iar ca atare nu este determinată nici de limite interne, nici de limite externe, nici măcar de limitele acelei « sferă perfect rotunde » de tip parmenidian. Așadar, a nu avea corp coincide cu a nu avea limite, cu a avea *mărire infinită*. Prin urmare, Melissos *nu* este un spiritualist, așa cum susținuse cineva (sintagma « nu are trup » are un cu totul alt înțeles decât sintagma « nu are materie »); nu este nici măcar cazul să-l numim materialist, așa cum au spus alții. La fel ca Parmenide și ca restul presocraticilor, Melissos încă se situează dincoace de distincția cu care operează aceste categorii, iar din punct de vedere istoric este greșit să dorești a-l judeca în funcție de acestea. Dar, la fel de adevărat este că, potrivit modului de aplicare a acestor categorii, ființa melissiană (și ființa eleată, în general) ne apare ca fiind când de ordin spiritual, când de ordin material; ceea ce demonstrează că, propriu-zis, ea nu este nici una, nici alta, sau, mai bine spus, că are caracteristici ce se adună la un loc atât din partea uneia, cât și din partea alteia. Oricum, prevalează acele determinări cu caracter fizic.

3. Eliminarea sferei experienței și a « doxei »

Ultima inovație a lui Melissos este eliminarea sistematică a lumii simțurilor și a doxei. Iată raționamentul său cuprins în celebrul fragment 8. a) Mulțimea de lucruri atestate de simțuri ar exista cu adevărat, iar conștiința noastră sensibilă ar fi adevărată, cu o singură condiție: aceea ca fiecare din aceste lucruri să rămână mereu precum ne-au apărut din capul locului, adică, cu condiția că ele să rămână veșnic așa cum sunt, să nu se transforme, să nu se nască, să nu se preschimbe. Cu alte cuvinte, s-ar putea crede în

multiplicitate doar cu condiția ca aceasta să fie totuna cu Ființa unică. *b)* Dimpotrivă, însă, noi constatăm chiar pe baza conștiinței noastre empirice că lucrurile ce se constituie în obiect de percepție sensibilă nu rămân niciodată așa cum sunt, ci sunt supuse schimbării, iau naștere și se preschimbă din starea lor în mod continuu, adică, tocmai contrariul a ceea ce ar pretinde statutul ființei și al adevărului. *c)* Așadar, există o contradicție între ceea ce, pe de o parte, rațiunea recunoaște ca fiind o condiție absolută a ființei și a adevărului, și ceea ce, pe de altă parte, atestă simțurile și experiența. *d)* Contradicția este eliminată de Melissos prin negarea fermă a validității simțurilor și a ceea ce proclamă ele (căci, în esență, simțurile proclamă neființa). spre deplinul folos a ceea ce proclamă rațiunea. *e)* Prin urmare, singura realitate este Ființa unică; multiplul ipotetic ar putea exista doar dacă ar fi asemenea Ființei unice. Afirmatie ce ar trebui să o avem în vedere pentru a-i putea înțelege pe pluraliști:

De-ar fi ființele, ar trebui să fie așa cum e ființa unică.

Merită să citim în întregime acest mare fragment în care îndrăzneala *logos*-ului eleat atinge punctul extrem:

Raționamentul acesta e dovada cea mai de seamă că ființa e una singură; dar dovezi sunt și cele ce urmează. Într-adevăr, chiar multe de-ar fi ființele, ar trebui să fie și acestea așa cum spun că e ființa unică. Căci dacă există pământ și apă și aer și foc și fier și aur și viu și mort și negru și alb, și toate acestea există, iar noi vedem și auzim drept, trebuie ca fiecare să fie așa precum ne-a apărut din capul locului, să nu se schimbe, nici să se prefacă, ci veșnic să rămână cum e. Dar noi pretindem că vedem, auzim și înțelegem drept. Și totuși caldul ni se pare că se face rece și

recele cald, și tarele moale și moalele tare, — că însuflețitul moare și se naște din neînsuflețit; că toate acestea sunt supuse schimbării și că ceea ce a fost nu-i totuna cu ceea ce este, dar că fierul, cât e el de tare, în atingere cu degetul se roade, și tot așa și aurul și piatra și tot ce ni se pare vârtos; așijderi că, din apă, se face pământ și piatră: de unde rezultă că nici de văzut nu vedem, nici de cunoscut nu cunoaștem câte există. Toate acestea nu se potrivesc așadar unele cu altele. Într-adevăr, abia apucăm să spunem că ființele sunt de felul lor multe, avându-și înfățișarea și tăria lor statornicită o dată pentru totdeauna, și ne și pare că toate se prefac și se schimbă din starea în care le-am văzut pe fiecare. E limpede, prin urmare, că nu drept vedeam cele ce vedeam și că nu pe drept ni se pare că ființele ar fi multe; căci, dac-ar fi cu adevărat, nu s-ar preface, ci ar fi fiecare așa cum ne-a apărut. Doar mai tare decât adevărata existență, nimic nu poate fi. Dacă, pe de altă parte, ceva se prefac, ce era se duce și vine la iveală ce nu era. Încât, chiar mai multe de-ar fi ființele, ar trebui să fie așa cum e ființa unică.¹⁰

În acest fel, eleatismul sfârșește prin a afirma existența unei ființe veșnice, nemărginite, unice, neîntrerupte, nemișcate, incorporale (în sensul explicat anterior), care exclude posibilitatea oricărei multiplicități, deoarece elimină din scurt orice pretenție a fenomenelor de a se face recunoscute.

Este clar că Ființa așa cum a fost ea descrisă de către eleați poate fi doar ființa Zeului, adică *o ființă privilegiată, iar nu toată ființa*. Însă, eleații nu au putut face o distincție între ființa Zeului și ființa lumii, și, ca atare între Zeu și lume, fiindă pentru ei « ființa » nu putea să aibă decât *un singur sens*,

¹⁰ Diels-Kranz, 30 B 8, §§ 2-6; a se vedea aprofundările aduse problemelor ridicate de acest fragment în Reale, *Melissos*, pp. 226-252. [trad. rom. p. 304]

sensul integral. Ei ar fi putut ieși din aporie doar dacă făceau o distincție între una și cealaltă, adică dacă făceau o distincție între diferitele înțelesuri și planuri ale ființei. Dar, încă nu era timpul pentru asemenea distincții.

După cum se știe, Aristotei le-a reproșat eleaților, în general, și lui Melissos, în special, de a se fi apropiat și mai mult de nebunie; de nebunia rațiunii, care nu înțelege să recunoască nimic altceva decât propria-i lege, respingând categoric experiența și datele ei.¹¹ Dacă afirmația lui este adevărată, tot atât de adevărat este și că cea mai de seamă strădanie a speculației ulterioare eleaților, fie din partea pluraliștilor, fie, la un nivel superior, din partea lui Platon și a lui Aristotel, *va consta tocmai în încercarea de a ieși cu bine din această « nebunie »*, căutând să recunoască rațiunile rațiunii și, totodată, rațiunile experienței, sau căutând să salveze principiul lui Parmenide – ceea ce este totuna – și, odată cu el, să salveze fenomenele, după cum vom vedea.

¹¹ Cf. Aristotel, *Despre generare și corupere*, A 8, 325 a 2 (= Diels-Kranz, 30 A 8; cf. Reale, *Melissos*, pp. 338 sqq.).

SECȚIUNEA A CINCEA

PLURALIȘTI ȘI FIZICII ECLECTICI

« τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεται τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι »

« A se naște și a pieri nu au fost corect înțelese de către greci; căci niciun lucru nu se naște și nici nu piere, ci se reunește și se desparte din lucrurile existente și astfel, ar fi bine ca în loc de a se naște ei să spună a se reuni și în loc de a pieri, să spună a se despărți »

Anaxagora, fr. 17

I. EMPEDOCLE

1. Cele patru « elemente »



Empedocle¹ este primul gânditor care a căutat să rezolve aporia eleată, încercând să salveze, pe de o parte, principiul care nu ia naștere din nimic și nu pierie în nimic, iar pe de altă parte, fenomenele a căror existență este atestată de experiență.

¹ Empedocle s-a născut la Agrigentum. Diogenes ne spune că era în floarea vârstei la cea de-a optzeci și patra Olimpiadă, adică în anii 444-441 î.C. (Diogenes Laertios, VIII, 74 = Diels-Kranz, 31 A 1). Iar pentru că aceeași sursă de inspirație (ibid.), după mărturia lui Aristotel, ne spune că a trăit șaizeci de ani, am obține ca dată a nașterii și dată a morții anii 484-481, respectiv 424-421. Însă, pentru că alte surse ne dau indicații cronologice diferite, este mult mai prudent să rămânem la datele generale și să luăm ca dată orientativă data celui *floruit* a lui Diogenes, fără a mai avea pretenția de a determina data nașterii și a morții lui (cf. Reale, *Melissos*, pp. 12 sqq.). A fost un om cu o personalitate foarte puternică și cu o serie de cunoștințe foarte vaste. Pornind de la el, s-au pus bazele filosofiei și ale misticismului, medicinei și ale magiei. A luat parte și la viața politică, militând pentru partida democratică (cf. Diogenes Laertios, VIII, 63-67, 72 sqq. = Diels-Kranz, 31 A 14). Informațiile privitoare la sfârșitul lui, ajunse la noi din surse tardive, precum aceea că ar fi dispărut după săvârșirea unui sacrificiu adus Zeilor, ori aceea potrivit căreia s-ar fi aruncat în craterul vulcanului Etna (cf. Diogenes Laertios, VIII, 67 sq., 69 sq. = Diels-Kranz, 31 A 1) aparțin legendei și sunt rodul unor invenții cu intenție denigratoare. Empedocle a scris două lucrări: poemele *Despre Natură* și *Purificările* (*Katharmoi*), din care au ajuns până la noi numeroase fragmente, mai precis peste cinci mii de versuri. (Pentru transfigurarea romantică a filosofului nostru a se vedea tragedia lui Hölderlin, *Der Tod des Empedokles*, *Empedokle auf dem Aetnas* (1798-1800, postumă).

O foarte clară afirmație a principiului eleat sunt, de exemplu, fragmentele 11 și 12.

Băieți neghiobi, căci nu au cuget profund acei ce
Nădăjduiesc că *se naște ceva ce n-a fost mai-nainte*
*Sau că moare ceva și piere cu totul.*²

Căci *din ce nu există nu poate ceva să se nască.*
Cu neputință-i, la fel, ca ceea ce este să piară
În întregime, fără ca nimeni să știe: ci, dimpotrivă,
Veșnic va fi un lucru pus într-un loc oarecare
Unde mereu cineva îl va pune.

Așadar, « nașterea » și « pieirea », înțelese ca fiind ceva ce vine din nimic și se întoarce în nimic, sunt imposibile, pentru că *ființa este*. Și totuși, nașterea și pieirea au un anumit grad de plauzibilitate și realitate, dacă sunt înțelese ca o provenire din ceva ce există și ca o transformare în ceva ce, de asemenea, există.

Fragmentul 8 ne spune:

Altceva-acum doresc să-ți comunic: din tot ce există
Niciun lucru naștere n-are, nici capăt în moartea
Distrugătoare, ci numai amestec și disociere
De elemente ce-au fost reunite; însă la oameni
„Naștere”-aceasta se cheamă.

Așadar, nașterea și moartea sunt amestec, respectiv disociere a unor substanțe determinate care sunt nenăscute și nepieritoare, adică a unor substanțe care se mențin veșnic egale. Aceste

² Traducerea în lb. italiană a tuturor fragmentelor lui Empedocle pe care le vom folosi aparține lui E. Bignone, *Empedocle*, Milano 1916 (Roma 1963²). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a., Empedocle, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979, pp. 432-532]

substanțe sunt în număr de patru: *foc, apă, eter sau aer și pământ*. Sunt acele substanțe care ulterior vor fi numite « cele patru elemente », dar pe care Empedocle le-a desemnat poetic cu expresia « a tuturor patru rădăcini » și le mai indică cu numele de zeități, pentru a le sublinia eternitatea și, ca atare, divinitatea.

Află deci mai întâi a tuturor patru principii:
 Zeus cel luminos și Hera, izvod de viață,
 Și Al[i]doneus și Nestis, ce udă cu lacrimi izvorul
 Înlăcrimat al bieților oameni.³

După cum se vede, Empedocle reunește aici elemente precum apa lui Thales, aerul lui Anaximene, focul lui Heraclit și, într-un anumit sens, pământul lui Xenofan. Însă, el determină o însemnată transformare a modului cum fusese conceput anterior principiul. De fapt, principiul ionienilor se *transforma calitativ devenind* toate lucrurile, în timp ce la Empedocle apa, aerul, pământul și focul rămân *inalterabile și netransformabile calitativ*. În acest fel vedem cum ia naștere noțiunea de « element », tocmai ca ceva *originar și imuabil calitativ*, capabil doar de a se uni și de a se separa spațial și mecanic în raport cu un alt element. Aici este vorba despre o noțiune care nu putea lua naștere decât în urma experienței eleate și doar prin depășirea acesteia. Totodată ia naștere și așa-numita concepție pluralistă care depășește în mod definitiv viziunea monistă a ionienilor: rădăcina, sau principiul lucrurilor, nu este unică, ci structural multiplă. Astfel, însuși pluralismul este o perspectivă care nu se putea

³ Diels-Kranz, 31 B 6. [trad. rom. p. 476]

afirma, la nivelul conștiinței critice, decât după monismul radical al eleatilor și printr-o depășire a acestuia.⁴

În plus, nu este dificil să explicăm de ce a crezut Empedocle despre elemente că sunt în număr de patru, nici mai multe, nici mai puține. Pe de o parte, acest fapt putuse să-i fie sugerat de tetrada pitagoreică, adică de convingerea că numărul patru are o natură privilegiată; mai sigur este că în acest caz determinantă a fost constatarea empirică, ce pare a atesta tocmai faptul că totul se trage din aer, apă, pământ și foc, după cum reiese din fragmentul 21:

Haide, ia seama la aceste dovezi ale spuselor mele:
Dacă cumva înainte scăpat-am eu din vedere
Să pomenesc ceva despre forma [vreunui substanțe].
Uite, privește la soarele cald, luminos pretutindeni,
La făpturi fără moarte scäldate-n căldura luminii
Strălucitoare, la ploaia cea sumbră și rece-ntru toate:
Din pământ izvorăsc substanțe prime solide.

2. Iubirea și Ura

Am spus că în opinia lui Empedocle nașterea și moartea nu sunt altceva decât *amestec și disociere a celor patru elemente*, care din punct de vedere calitativ rămân neschimbătoare. Dar cine anume determină elementele să se unească și să se separe reciproc? În sine, elementele ar rămâne fiecare în parte separate fără a se amesteca unele cu altele. Și totuși, de acum înainte se impunea necesitatea introducerii unei cauze

⁴ De fapt, sistemul pitagoricienilor nu ajunge, pe bună dreptate, să fie pus pe același plan cu sistemele pluraliste, tocmai pentru că principiile pitagoreice sunt, desigur, multiple, dar *multiplicitatea ca atare* nu este adusă la un nivel tematic. Numai după Zenon și Melissos problema Unului și a multiplilor se ridică la un nivel tematic.

ulterioare, acea cauză pe care Aristotel o va numi cauză eficientă sau cauză a mișcării; anterior speculației eleate ea putea foarte bine nici să nu fi fost scoasă în evidență, dar acum, în perspectiva unei tentative de recuperare a fenomenelor (a căror caracteristică era tocmai mișcarea) se simțea nevoia scoaterii ei în prim-plan. Astfel că Empedocle introduce Iubirea și Ura (Prietenia, *Philotes* și Vrajba, *Neikos*), concepute ca forțe cosmice iar împreună (ca, de altfel, și pentru restul elementelor) ca Divinitate, respectiv cauză a unirii și separării elementelor.

Desigur că nu se poate vorbi la modul absolut despre niște forțe spirituale iar, în general, exegeții au înțeles prea bine că ne aflăm în fața unor realități naturale (cum este cazul elementelor). Ura care separă și Iubirea care unește sunt coetern, asemenea elementelor. Dar tocmai în calitatea lor de coetern și puternice în mod egal, efectele Iubirii și ale Uriei s-ar anula reciproc iar procesele de generare și corupere a lucrurilor nu s-ar mai putea explica iar totul ar rămâne suspendat într-o stare de identitate, dacă acestea nu ar avea o cât de mică preeminență unele asupra altora. De fapt, Empedocle vorbește despre o dominare alternativă a uneia sau alteia dintre forțe, în cicluri constante fixate de către Destin. Astfel că atunci când domină Iubirea, elementele se strâng la un loc în unitate, iar când domină Ura, ele se despart; iar din intersectarea fluxurilor Iubirii și Uriei iau naștere lucrurile.

Iată, așadar, modul cum a căutat Empedocle să împace în același timp *ființa* eleată și *realitatea fenomenelor* și cum a explicat el *devenirea*.

Toate acestea-s egale și de-o vârstă-n origini,
Dar fiecare-i cu altă menire, prin rosturi aparte.

Și rând pe rând stăpâne de cin ele în ciclul vremii.
 Pe lâng'acestea, nimic nu se naște, dar nici nu piere,
 Căci de s-ar pierde continuu, nimic n-ar mai fi pân-la
 urmă;
 Ce-ar putea face să crească acest univers și de unde
 Vine? Cum ar pieri, când vidul nu e într-însul?
 De fapt există aceste-elemente ce-aleargă între-olaltă
 Și se preschimbă unul în altul, tot timpul asemeni.⁵

De asemenea, această viziune este exprimată foarte clar
 în fragmentul 26:

Rând pe rând ele biruie-n ciclul ce-n jur se-nvârtește,
 Unele-ntre-altele pier, dezvoltarea le e limitată
 Între hotarele vieții ce soarta le hărăzește,
 Căci ele *sunt* elementele înseși. Întrepătrunse,
 Fac să se nască oameni și specii de alte-animale
 Când prin Philotes unindu-se într-o unică lume
 Când risipindu-se iarăși desprinse prin ura lui Neikos
 Pân'ce, crescând împreună, un Tot din ele răsare.
 Astfel, este știut că Unul se naște din Multe
 Iarăși apoi, împărțindu-se Unul, mai Multe creează,
 Astfel se nasc toate acestea și Veacul nu-i fără capăt.
 Alteori între ele schimbându-se fără-ncetare,
 Nu sfârșesc niciodat', ci rămân ele veșnic aceleași.
 Imuabile-n cerc.

3. Sfera și cosmosul

După cum bine va fi înțeles cititorul pe baza celor spuse
 mai sus, și mai ales a celor citite în ultimul fragment,
 cosmosul nostru *nu* înseamnă dominarea Iubirii, ci a Urii.

⁵ Diels-Kranz, 31 B 17, vv. 27-35.

Atunci când Iubirea domină în mod absolut, niciun element nu se deosebește de celălalt, ci toate sunt strânse la un loc și astfel strunite încât să formeze o unitate compactă, numită de către Empedocle *Unul* sau *Sfera*, care aduce aminte foarte bine de sfera parmenidiană:

Sfera rotundă era peste tot egală cu sine.
 Și, infinită în tot, se-nvârtea ca plină de forță
 În solitara-i [viață]⁶

Spatele ei nu poartă fâlfâietoare aripe,
 N-are picioare și nici genunchi ce iute se mișcă,
 N-are nici organe de procreare, căci este
 Sferă ce peste tot egală-i cu sine însăși.⁷

În schimb, atunci când Ura predomină în mod absolut, elementele sunt despărțite în mod absolut și nici în acest caz nu pot exista cosmos și lucruri individuale.

Așadar, cosmosul și lucrurile din el se nasc în cele două perioade de trecere, care provin din dominația Iubirii asupra Urrii și din dominația Urrii asupra Iubirii. Iar în fiecare din aceste perioade există o naștere progresivă și o distrugere progresivă a unui cosmos care, drept urmare, presupune în mod necesar acțiunea ambelor forțe deodată.

Este clar, prin urmare, că Iubirea nu este concepută ca o forță care să determine pur și simplu nașterea, iar Ura ca o forță care să determine pur și simplu pieirea. De fapt, Iubirea, prin faptul că domină, *disolvă cosmosul* strângând la un loc elementele în Sfera nediferențiată, la fel cum Ura, prin faptul că se inserează în Sferă, pune premisele *nașterii*

⁶ Diels-Kranz, 31 B 28. [trad. rom. p. 484]

⁷ Diels-Kranz, 31 B 29. [trad. rom. p. 485]

cosmosului. Iar invers, Iubirea *determină nașterea* cosmosului prin faptul că strânge la un loc elementele, după ce acestea au fost separate în urma perioadei de dominare a Urii, în vreme ce Ura, în perioada ei de dominare, *distruge* atunci când răvășește totul.

La fel de clar este și faptul că momentul perfecțiunii absolute se află nu în cosmos, ci în Sferă.

4. Cunoașterea

Interesante și în mare parte ingenioase sunt observațiile pe care le face Empedocle cu privire la modul cum au luat naștere, cum trăiesc și cum cresc diferitele ființe organice. Dar mai ales interesantă este explicația pe care o dă el fenomenului cunoașterii umane. Din lucruri și din porii acestora ies niște emanații care ating organele senzoriale iar părțile asemănătoare din organele noastre recunosc părțile asemănătoare din emanațiile ce provin de la lucruri: focul cunoaște focul, apa apa, și așa mai departe (în domeniul senzației vizuale, însă, procesul este invers iar emanațiile pornesc de la ochi, dar oricum rămâne la bază principiul potrivit căruia asemănătorul cunoaște asemănătorul).

Fragmentul 109 o spune în mod explicit:

Prin pământul « din noi » pământul vedem și prin apă
Apa, iar prin eter eterul de-esență divină
Și prin foc noi focul zărim ce totul distruge,
Prin iubire iubirea, cearta prin cearta cea tristă.

Până și gândirea este explicată în același fel și cu ajutorul aceluiași principiu, întrucât Empedocle nu deosebește, la fel ca în cazul celorlalți presocratici, domeniul

spiritual de cel corporal. De fapt, el spune aceasta în mod expres în fragmentul 105:

Inima care-i hrănită de fluxuri de sânge-asaltând-o,
Iată, la oameni, cu precădere cuget se cheamă,
Căci acel sânge ce-n jurul inimii curge la oameni
Este gândire.

Și, în sfârșit, foarte elocvent în acest sens este faptul că el atribuie fiecărui lucru cunoaștere și gândire, fără a face vreo distincție:

[...] Căci, află bine, toate pe lume putere adastă
De a gândi și de-a înțelege.⁸

5. Sufletul și divinul

Pe lângă un poem *Despre natură*, Empedocle a mai compus și un poem lustral, *Purificările*, în care lua apărarea concepțiilor orfico-pitagoreice, cunoscute deja de către noi, și în care se prezenta ca profet și mesager al acestora.

Omul, sau mai curând sufletul omului este un daimon care datorită unei vinovății originare a fost alungat, din Olimpul celor fericiți, pus într-un corp și legat de ciclul nașterilor:

Este-o sentință a Necesității, o hotărâre
Veche și veșnică, de zei votată și pecetluită
Cu jurăminte grozave, dacă vreunii-și pătează

⁸ Diels-Kranz, 31 B 110, v. 10. Asupra doctrinei cunoașterii la Empedocle a se vedea ampla mărturie a lui Teofrast în Diels-Kranz, 31 A 86. [trad. rom. p. 512]

Membrele dragi cu o crimă, prin rătăcirii și
 Strâmb jurământ (la-ndemnul lui Neikos), comit o greșală
 Față de demonii ce-au obținut de la sorți viață lungă,
 De trei ori zece mii de soroace acelora dat li-i
 Să rătăcească, pribegi departe de zeii ferice;
 Din ei se nasc în scurgerea vremii, chipuri diverse
 De muritori, ce schimbă trudite cărări ale vieții.
 Forța eterului îi hărțuiește, mânându-i spre mare,
 Marea-i aruncă pe fața pământului, iar apoi glia-i
 Zvârle spre razele soarelui strălucitor, și acesta
 Sus îi azvârle-n vârtejul eterului; și-astfel întruna
 Unu-i preia de la altul, dar toate cu ură-i întâmpin';
 Unul din ei mă află și eu, pribegul de-acuma,
 Care-s smintitului *Neikos* supus și proscrisul pe care
 Divinitatea îl urmărește prin căile sale ».⁹

Eu am fost, de fapt, o dată băiat și apoi fată
 Plantă și pasăre, pește de mare ce-i mut pe vecie.¹⁰

Din ce cinstire și fericire profundă venit-am,
 Casa lui Zeus părăsind, și-ntorcându-mă-aicea
 Printre voi muritorii.¹¹

Oamenii care vor ști *să se purifice* (iar pentru aceste purificări el recomanda anumite reguli și norme) se vor întrupa încetul cu încetul în niște vieți mai nobile până acolo încât, dezlegați cu totul din ciclul nașterilor, se vor reîntoarce ca să fie Zei printre Zei:

Iar mai la urmă, profeții, tălmăcitorii de vise,
 Medicii, regii câți sunt în pământeană-omenire,

⁹ Diels-Kranz, 31 B 115. [trad. rom. p. 516]

¹⁰ Diels-Kranz, 31 B 117. [trad. rom. p. 517]

¹¹ Diels-Kranz, 31 B 119. [trad. rom. p. 517]

La renaștere, zei vor fi copleșiți în cinstire.¹²

Iar aceștia vor avea viața cea fericită:

Laolaltă cu zeii ceilalți ducându-și viața
Și cu ei mâncând întruna la-aceeași masă
De suferinți omenești scutiți, la fel și de rele,
Nepieritori ca și zeii.¹³

6. Aporiile empedocliene

În trecut, cercetătorii au purtat lungi discuții cu privire la legăturile dintre cele două poeme iar deseori au ajuns la concluzii contradictorii, nereușind să vadă niciun fel de posibilitate de împăcare a fizicii din poemul *Despre Natură* cu mistica din *Purificările*.

Astăzi, însă, se caută o redimensionare substanțială a unor asemenea concluzii. Fizica lui Empedocle este ceva cu totul diferit de fizica modernă iar naturalismul său nu este totuna cu materialismul modern. De fapt, vom vedea că cele patru elemente sunt considerate a fi divine și au fost chiar numite cu nume de zeități, la fel cum divine sunt considerate și Iubirea și Ura. În plus, ciclul nașterii și al pieirii cosmosului e astfel gândit încât să depindă de jocul Urîi și al Iubirii, în manieră analogă ciclului nașterilor fiecărui om în parte, care, la origini, depinde de un act de Discordie și de Ură, iar la final de un act de Iubire, sau, mai bine spus de un act de totală extincție a Urîi. Dar totuși, încă de la începuturile sale, naturalismul empedoclian are un caracter mistic, iar prin

¹² Diels-Kranz, 31 B 146. [trad. rom. p. 527]

¹³ Diels-Kranz, 31 B, 147. [trad. rom. p. 527]

aceasta se potrivește foarte bine cu mistica orfică din *Purificările*. În orice caz, mistica orfică nu prea poate fi pusă în acord cu fizica empedocliană la fel ca în cazul doctrinei numerelor la pitagoricieni, cu care însă situația este la fel.

De fapt, pitagoricienii nu au reușit nici măcar să alătore sufletul-daimon sistemului lor de numere, câtă vreme Empedocle spune în mod limpede că totul se trage din cele patru elemente și din Iubire și Ură: pești, fiare, păsări, bărbați și femei, ba chiar și « ei fără moarte ».

După însiruirea celor patru « rădăcini » sau elemente, Empedocle scrie în fragmentul 21:

‘N Ură, toate îmbracă o formă și se dezbină,
 Dar se uniră-n Philotes și reciproc se doriră.
 Căci din toate câte au fost și sunt încă și fi-vor
 Au răsărit copaci și bărbați și femei deopotrivă,
 Fiare și păsări și pești ce hrana în apă și-o cată,
Zei fără moarte, pe cea mai înaltă treaptă-a cinstirii,
 Căci ele *sunt* cele [patru rădăcini], ce, prin amestec,
Se preschimbă în lucruri de tot felurite; atâta
 Varietate creează amestecul lor laolaltă.¹⁸

Iar sufletele sunt (ori pot fi) aceste « zeități fără moarte ». Cu toate acestea rămâne (la nivel superior) aporia de fond întâlnită la toți presocraticii ce au acceptat orfismul și care constă în principal din *imposibilitatea de a face să pătrundă în orizontul îngust al filosofiei naturii* (chiar și în felul cum o vede Empedocle) *concepția unui suflet înțeles ca fiind în mod structural diferit de trup*, a unui suflet care trebuie într-un anume fel să-și mențină individualitatea proprie, ca să-și poată ispăși vina originară și ca să se poată bucura de răsplata finală, atunci

¹⁸ Diels-Kranz, 31 B 21, vv. 7-14. [trad. rom. p. 481]

când se va fi purificat. Dar, pentru a rezolva această aporie era nevoie de dobândirea dimensiunii domeniului spiritual și a celui imaterial: iar pentru a o dobândi era nevoie de cea deja pomenită « a doua navigare », despre care ne vorbește Platon.

Observații analoge s-au făcut și asupra concepției personale despre Divin a lui Empedocle. Divinitatea, pentru el, constă în cele patru elemente, Iubirea și Ura și Divinitatea sunt « *zeii fără moarte* » derivate din acestea, iar Divinitatea este Sfera. Chiar și pentru Empedocle toate sunt pline de Zei, așa cum fusese deja și pentru primul ionian. Dar, în cazul lui, sunt zei care, departe de a fi diferiți de principiile naturii – ca în cazul ionienilor – coincid cu acestea.

Iar atunci când în fragmentul 134 Empedocle scrie:

N-a strălucit printr-un cap omenesc pe-ale ei mădulare,
Nici nu-i flutură-n spate perechea de aripi, de-asemeni
N-are picioare, nici genunchi iuți, nici organul rușinii
Acoperit de păr, ci divinitatea este
Doar spirit sacru și suprauman, așa cum se-arată,
Cutreierând cu gânduri iuți întreg Universul,

el nu face referire, așa cum s-ar gândi cineva, la un Zeu spiritual, diferit de lucrurile menționate mai sus, dat fiind faptul că toate lucrurile au gândire; ci, în mod sigur face referire, așa cum o dovedește asemănarea cu fragmentul 29, dacă nu la Sfera însăși, atunci cel puțin la unul din elementele ei (de exemplu, la foc sau la soare) ori la una din forțele ei.

Dar, chiar și pentru depășirea concepției naturaliste a Divinului era nevoie de « cea de-a doua navigare ».

II. ANAXAGORA DIN CLAZOMENE

1. Homeomerii



Și Anaxagora¹, la fel ca Empedocle, încearcă să păstreze intact principiul eleat al permanenței ființei și, totodată, să dea socoteală despre fenomene. Încercarea lui reprezintă un anumit progres față de ceea ce făcuse filosoful din Agrigent.

Eleatismul lui Anaxagora reiese cu deplină claritate mai ales din fragmentul 17:

A se naște și a pieri nu au fost corect înțelese de către greci; căci niciun lucru nu se naște și nici nu pierе, ci se reunește și se desparte din lucrurile existente și astfel, ar fi

¹ Anaxagora s-a născut la Clazomene, probabil în jurul anului 500 î.C., dacă ne luăm după indicațiile furnizate de Diogenes Laertios, II, 7 (= Diels-Kranz, 59 A 1), de unde mai aflăm și că filosoful trebuie să fi murit cândva în jurul anului 428 î.C. Probabil că Anaxagora a fost primul filosof care a adus filosofia la Atena și care a determinat înrădăcinarea ei acolo. Pare-se că a rămas la Atena timp de treizeci de ani. Unii cercetători consideră că acești treizeci de ani trebuie situați cândva între anii 480 și 450, alții între anii 463 și 433, an în care i s-a intentat un proces pe motiv de impietate. Dar nicăieri nu se spune că această perioadă de treizeci de ani ar fi trebuit să fie în mod necesar consecutivă, și, drept urmare, cele două date propuse sunt susceptibile de a putea fi împărțite. A fost un om extrem de înzestrat și iubitor de cunoaștere. A scris o operă în proză purtând titlul *Despre natură*, din care ne-au parvenit câteva fragmente deosebit de interesante. (Cât privește discuțiile legate de cronologie, cf. Zeller-Capizzi, pp. 351-357).

bine ca în loc de „a se naște”, ei să spună „a se reuni” și în loc de „a pieri”, să spună „a se despărți”.²

Dar, propriu-zis, ce sunt aceste lucruri « care sunt », care se compun dând naștere tuturor ființelor iar apoi se descompun? Nu sunt doar patru, după cum își dorea Empedocle, ci *infinite în cantitate și număr*. Să citim fragmentul 4:

[...] Așa stând lucrurile, este de presupus că în toate cele ce se reunesc există *nenumărate și felurite elemente, semințe* ale tuturor lucrurilor, *care posedă felurite chipuri, culori și gusturi*. Și că oamenii s-au adunat laolaltă, și tot așa celelalte viețuitoare înzestrate cu suflet. [...]

Aceste « semințe » (σπέρματα) reprezintă, prin urmare, calitățile originare de orice fel, sunt *calitativul originar*, care din punct de vedere eleat este gândit ca fiind imobil.

Pentru a putea înțelege corect această afirmație a lui Anaxagora este imposibil de trecut cu vederea doctrina lui Melissos³, care formulând o ipoteză negativă (o ipoteză de tip terț, sau ipoteza terțului imposibil, cum am zice noi azi în limbaj modern) spusese că « multipli » *ar exista* numai dacă ar ști să rămână mereu ceea ce este fiecare dintre ei, la fel cum Ființa unică eleată rămâne meru identică. În acest caz, semințele lui Anaxagora (la fel ca în cazul elementelor la Empedocle) constituie tocmai răsturnarea pozitivă a ipotezei negative a lui Melissos. *Multipli*, însă, nu reprezintă multiplitatea lucrurilor din domeniul fenomenal, care apar și dispar, chiar dacă sunt « semințele *ce posedă felurite chipuri, culori și gusturi* », unde termenul de « sămânță » face referire tocmai

² Traducerea fragmentelor în italiană, la care facem referire, este a lui D. Lanza, *Anaxagora. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1966. [trad. rom. p. 599]

³ Cf. Reale, *Melissos, passim*, Calogero, *Storia della logica antica*, p. 263.

la originaritate, în vreme ce termenii de « chipuri (ἰδέας), culori și gusturi » exprimă diferitele calități ale multiplilor originari.

Acești multipli originari calitativi sunt, potrivit lui Anaximandru, nelimitați și nesfârșiți, așa cum am arătat deja. Fragmentul 1 ne spune:

Toate lucrurile [în sensul de semințe, *n.a.*] erau laolaltă, nesfârșite cantitativ și ca micime. Și toate laolaltă fiind, nimic nu era evident din pricina micimii;

Iar fragmentul 3 explică:

Căci printre cele mici nu există cel mai mic, ci totdeauna există ceva și mai mic. Căci ceea ce există nu poate să înceteze de a mai fi. Dar și printre cele mari este întotdeauna ceva și mai mare. Și acest „mai mare” este la fel de numeros ca cel mai mic; fiecare e în sine și mare și mic.

Gândirea lui Anaxagora este, așadar, aceasta: semințele nu au limite în mărimea lor, în sensul că fiecare și toate la un loc sunt nelimitate și nesfârșite din punct de vedere cantitativ, și nu au limite nici în micimea lor, în sensul că fiecare și toate la un loc sunt divizibile la infinit. Este posibil să împărțim fiecare sămânță (fiecare substanță-calitate, ca să-i zicem așa cu un termen non-anaxagoric) în părți tot mai mici, dar nu se va ajunge niciodată la ceva, care *să nu existe* (ceea ce *există* nu poate niciodată *să nu existe*, ne spune în mod expres Anaxagora, folosind o terminologie strict eleată). Astfel se înțelege modul cum semințele trebuie să fie nelimitate chiar și numeric, nu doar cantitativ, chiar dacă acest lucru nu este spus în fragmentele citite, ci este mai curând sugerat din întreg contextul discursului anaxagoric.

Aceste semințe sunt denumite în mod comun *homeomeri*, adică lucruri care, atunci când ajung să fie subdivizate, dau mereu drept rezultat părți sau lucruri *identice calitativ* (dacă împart un fir de păr, obțin părți din firul de păr; dacă împart aur obțin tot aur etc.: originarul calitativ, oricât de mult l-aș supune subdiviziunii, rămâne din punct de vedere eleat mereu egal cu sine însuși). Și este bine să păstrăm un asemenea termen, chiar dacă astăzi el este codificat datorită unui uz plurisecular, și chiar dacă nu este încă sigură autenticitatea lui (probabil a fost inventat de Aristotel; în favoarea autenticității sale poate depune mărturie doar Lucrețiu care se folosește de el în poemul său: *nunc et Anaxagorae scrutemur homoeomerian* [Să cercetăm acum homeomeria lui Anaxagora].⁴

La început, acești *homeomeri* erau aruncați în devălmășie cu toții la un loc într-un amestec original, în care fiecare dintre ei apărea ca fiind imposibil de deosebit:

Dar, înainte ca acestea să se separe, când toate erau încă laolaltă, evidentă nu era nicio culoare, datorită amestecului tuturor lucrurilor, al umedului și al uscatului, al caldului și al recei, al luminosului și al întunecatului, conținând și mai mult pământ și o cantitate de germenii în număr nesfârșit, care nu semănau câtuși de puțin unii cu alții [...]⁵

Iar diferitele lucruri a u luat naștere din amestecul haotic, datorită mișcării produse, precum vom vedea îndată, de intelectul divin. De altfel, toate lucrurile care au luat naștere rămân pur și simplu niște amestecuri: amestecuri determinate calitativ de predominarea uneia sau a alteia dintre calități. Iar

⁴ Lucrețiu, *Despre natură*, I, v. 830 sqq. (= Diels-Kranz, 59 A 44). [trad. rom. p. 571]

⁵ Diels-Kranz, 59 B 4.

fiecare în parte și toate la un loc rămân amestecuri capabile să cuprindă, chiar și în cea mai mică parte, semințele tuturor lucrurilor care există. « Toate sunt în tot »⁶, spune filosoful într-o frază devenită destul de cunoscută; sau chiar « în toate sunt părți din toate ».⁷ Deosebit de interesant este fragmentul 10, odată cu comentariul doxografului care ni l-a transmis:

Anaxagora, cel ce a dat vechea învățătură potrivit căreia nimic nu se naște din nimic, suprimă nașterea și introduce separarea în locul nașterii. Căci afirmă că toate sunt amestecate laolaltă și că se separă după ce au sporit [crescut]; că în aceeași sămânță există și păr și unghii și vene și artere și tendoane și oase; că din cauza micimii lor, ele sunt invizibile, dar, crescând, se separă puțin câte puțin. „Căci, spune el, cum s-ar naște părul din ce nu e păr, și carne din ce nu e carne?” Acestea le enunță nu numai despre corpuri, dar și despre culori. În alb există negrul și în negru alb. Același lucru îl postulează despre greutate, căci crede că ușorul este amestecat cu greul și acesta cu cel dintâi.

Iată, așadar, de ce sunt posibile nașterea, dezvoltarea și creșterea lucrurilor: pentru că totul este în tot și, ca atare, totul este posibil să ia naștere din tot.

Aceste propoziții ar fi cu totul de neînțeles în afara contextului problematicei eleate, în general, și al celei melissiane, în special, după cum explică foarte bine Calogero: « Carnea nu poate lua naștere din ce nu e carne, și nici părul din ce nu e păr, în măsura în care o împiedică interdicția parmenidiană a „neființei”, legată din punct de vedere melissian de orice lucru-nume existent și, prin urmare, garanție a permanenței sale perene. Astfel că fizionomia

⁶ Cf. Diels-Kranz, 59 B 4, B 6, B 10, B 12. [trad. rom. p. 596]

⁷ Diels-Kranz, 59 B 11. [trad. rom. p. 597]

precisă a fiecărui lucru se regăsește parțial la infinit în constituenții săi și în constituenții acestor constituenți, chiar dacă pe lângă aceștia se găsesc și constituenții altor lucruri, fiecare realitate prezentând, în aparență, fizionomia constituenților care predomină în ea. Această lume a „homeomerilor” este, așadar, o lume în esență „formată”, o lume în care este cristalizată și, ca să zicern așa, sublimată orice formă, în măsura în care toate diferențele infinite ale realului nu numai că sunt justificate în varietatea lor nenumărabilă, ci mai mult chiar, apar ca fiind infinit mai adevărate decât par, universul subzistenței lor fiind mult mai vast, atât în sensul mărimii, cât și al micimii ».”

Astfel este salvat principiul eleat în ceea ce privește *calitatea*. În mod analog, este salvat și în ceea ce privește *cantitatea*: totalitatea lucrurilor rămâne mereu aceeași, nici nu crește, nici nu se diminuează:

Dat fiind că acestea sunt separate astfel, trebuie să recunoaștem că totul nu devine nici mai puțin, nici mai mult, căci nu este cu puțință să existe mai mult decât totul, ci toate sunt întotdeauna [în cantități] egale.¹⁰

2. Intellectul divin

Am spus că lucrurile au luat naștere din amestecul original al *mișcării* imprimată în ea de către *Intellect*. Acum trebuie să determinăm care este natura și rolul acestui Intellect.

Iată cum ni-l descrie Anaxagora în frumosul fragment 12:

⁹ Calogero, *Storia della logica antica*, p. 268.

¹⁰ Diels-Kranz, 59 B 5. [trad. rom. p. 596]

Celelalte lucruri toate au parte la toate, dar *Nous* este infinit, suveran și nu este amestecat cu niciun alt lucru, ci este, numai el, izolat în sine. Căci dacă nu ar fi izolat în sine, ci ar fi amestecat cu altceva, ar participa la toate lucrurile, dacă ar fi amestecat cu ceva. Căci în orice lucru există parte din toate, precum am mai spus. În adevăr, lucrurile în care ar fi amestecat (*Nous*) l-ar împiedica, astfel încât n-ar mai putea stăpâni niciun lucru, ca atunci când este singur, în sine. El (*Nous*) este cel mai subtil și mai pur dintre toate lucrurile, are cunoștință despre toate și e plin de forță. *Nous* domină toate câte au suflet, fie mai mari, fie mai mici. *Nous* dirijează și toată rotația cosmică, astfel că el este factorul inițial al acestei rotiri. Mai întâi el a început să producă rotirea într-un spațiu redus. Aceasta s-a extins mai departe și învârtirea a cuprins spații tot mai mari. De toate a avut cunoștință *Nous*: de lucrurile amestecate, de cele despărțite și divizate. Toate le-a orânduit *Nous*: cele ce erau să fie și cele ce au fost, cele ce nu există acum și cele ce sunt acum și vor fi, precum și această rotație cosmică, pe care o urmează aștrii, soarele, luna, aerul și eterul, care sunt separate (din amestecul primordial). Această rotație este aceea care a produs separarea. Ceea ce e dens se separă din ceea ce e rar, ceea ce e cald din ceea ce e rece, ceea ce e luminos din ceea ce e întunecos și ceea ce e uscat din ceea ce e umed. Și sunt părți numeroase a numeroase lucruri. Dar niciun lucru nu se desparte și nu se separă în mod total de alt lucru, cu excepția doar a lui *Nous*. Numai *Nous* este în întregime omogen, atât cel mai mare, cât și cel mai mic. Niciun alt lucru nu e omogen, ci elementele care sunt într-un lucru în cantitate mai mare sunt și erau în mod evident în fiecare lucru particular.

În mod cert fragmentul conține una din cele mai puternice intuiții concepute și exprimate în mediul filosofic presocratic: și anume, intuiția că principiul este o realitate

infinită, separată de restul lucrurilor, « cea mai subtilă » dar și « cea mai pură », identică cu sine însăși, posedând intelect și intelență, și care mișcă și orânduiește toate lucrurile din această postură. Contemporanii săi, și în mod special filosofii posteriori lui, și-au dat bine seama că această intuiție implica ceva cu adevărat nou.

De altfel, trebuie să ne ferim cu grijă să credem că Anaxagora ajunsese la conceptul de imaterial și de spiritual, așa cum au crezut mulți cercetători, datorită influenței interpretării date de Zeller termenului anaxagoric de *Nous*, pe care el îl traduce doar prin cuvântul « Geist », adică « Spirit » și care a scris că: « Nu există nicio îndoială că Anaxagora s-a gândit cu adevărat la o ființă incorporeală; căci numai din această concepție poate rezulta atât de des subliniata superioritate a spiritului, a ființei în sine, a neamestecului ei, a omogenității ei absolute, a puterii și înțelepciunii ei [...] ».¹¹ Însă, tot același Zeller regretă parțial aceste afirmații ale sale, imediat după ce le-a făcut, diminuându-le din importanță după cum urmează: « [...] dar chiar dacă din faptul că în expunerea lui conceptul de incorporeal nu apare a fi destul de clar, aceasta nu se poate pune doar pe seama inadecvării limbajului său, deși poate că el realmente a conceput spiritul ca fiind cea mai subtilă materie care, mișcându-se în spațiu, pătrunde în toate lucrurile, totuși aceasta nu-i maschează intenția ».¹² Prin urmare, Zeller se simte obligat să vorbească despre « semi-materialism »¹³, fapt care apoi sfârșește prin a contrazice tot ceea ce a spus mai sus. Iar încurcătura lui Zeller este mai evidentă ca niciodată atunci când, trebuind să dea un răspuns acelor cercetători care neagă pe bună

¹¹ Cf. Zeller-Capizzi, p. 378 sqq.

¹² Zeller-Capizzi, p. 379.

¹³ Zeller-Capizzi, p. 379, nota 55.

dreptate că fragmentul 12 ar reprezenta descoperirea imaterialului, nu aduce un alt argument mai bun decât acesta: « Desigur că Anaxagora nu a teoretizat într-o formă clară și strictă imaterialitatea *Nous*-ului, dar, în orice caz el înțelege să o deosebească în esența ei de tot ceea ce este compus ».¹⁴ Dar oricine poate vedea că argumentul lui nu demonstrează nimic: faptul că *Nous*-ul nu este compus, nu implică, *eo ipso*, imaterialitatea lui: este pur și simplu o materie care, ca urmare a naturii sale privilegiate, se poate amesteca cu alte lucruri fără ca acestea din urmă să se amestece cu ea.

Adevărul este că Anaxagora nu posedă conceptul de imaterialitate așa cum nu posedă nici conceptul de *material în sine*. După cum bine știm, deoarece l-am întâlnit de mai multe ori deja la gânditorii anteriori, orizontul speculativ al presocraticilor *nu cunoaște cele două categorii, de materie și de spirit*, iar introducerea acestora drept canoane hermeneutice presupune o distorsionare fatală a gândirii respectivilor filosofi. Și totuși, pe bună dreptate s-a observat că odată cu Anaxagora « gândirea divinului se rafinează, dar nu reușește să se desprindă din presupuzițiile ei naturaliste ».¹⁵ Iar noi adăugăm – urmând a oferi apoi confirmările de rigoare – că pentru a se putea desprinde din asemenea presupuziții gândirea trebuia să opereze o revoluție autentică: aceea pusă în act de epica « celei de-a doua navigări » a lui Platon.

¹⁴ Zeller-Capizzi, p. 379, nota 55.

¹⁵ C. Carbonara, *La filosofia greca, I Presocratici*, Napoli 1962³, p. 86.

3. Aporiile lui Anaxagora

Pluralismul lui Anaxagora a avut un anumit ecou, dar nu și mulți urmași. Prea multe obscurități se adunau în doctrina *se mințelor* și *a amestecului*. În rest, înșiși cercetătorii moderni nu doar că nu au reușit să dea de capăt dificultăților pe care le presupuneau aceste concepte, dar au reușit chiar să le înmulțească. Interpretarea pe care am oferit-o, a trebuit să fie simplificată în mod necesar și a fost nevoită să treacă rapid peste aceste dificultăți specifice (care ar putea fi discutate doar într-o monografie). Oricum, putem spune pe scurt că este vorba, în mod fundamental, despre dificultăți ce iau naștere din pretenția extinderii statutului *ființei* eleate la multiplicitatea calitativă: pentru a fi admis, fără a cădea în aporie, multiplul calitativ presupunea, după cum ne va învăța Platon, un soi de « ucidere a lui Parmenide », întrucât ființa eleată anihilează în mod structural orice diferență.

Despre importanța conceptului de *Nous* am vorbit deja. Rămân de adăugat criticile pe care le-au adus Platon și Aristotel și care se pot rezuma în această scurtă propoziție: „Iată ce mă gândeam eu, în bucuria mea, – spune Platon¹⁶ – socotind că mi-am găsit în Anaxagora dascălul care să-mi arate potrivit cu mintea mea, cauzele celor care sunt”, dar apoi, în mare parte, a ajuns să nu-și prea țină promisiunea, continuând să ofere explicații din punct de vedere fizic, precum predecesorii săi. „Anaxagora – adaugă Aristotel¹⁷ – se servește de Inteligență (*Nous*) ca de o *mașinărie de scenă* ca să explice facerea Universului; atunci când se află la

¹⁶ Platon, *Phaidon*, 97 și sqq. [trad. rom. de Petru Creția, *Phaidon*, Ed. Humanitas, 2006, p. 110]

¹⁷ Aristotel, *Metafizica*, A 4, 985 a 18 sqq. [trad. rom. de Andrei Comea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 59]

încurcătură, neștiind din ce cauză există, cu necesitate, lumea, aduce Inteligența (*Nous*) într-ajutor.” Dar este limpede că Anaxagora nici nu putea să facă altfel: la *Nous*-ul său ajungea mai mult la nivel intuitiv decât la nivelul logicii deductive. Îi lipseau toate acele categorii care lui Platon și lui Aristotel, ce le posedau din plin, le permiteau să formuleze criticile de rigoare și să facă ceea ce el nu putea oricum să facă. Și erau toate acele categorii care presupuneau câștigul esențial venit din partea « celei de-a doua navigări », spre care Platon va fi împins, așa cum ne spune în *Phaidon*, tocmai de deziluzia încercată după citirea cărții lui Anaxagora.

III. ATOMIȘTII

1. Descoperirea atomilor ca principii



Doctrina atomistă, întemeiată de Leucip¹, dar dezvoltată sistematic și împlinită de discipolul

¹ Cu privire la Leucip avem atât de puține indicii încât, după cum se știe, s-a crezut până nu demult că se poate pune la îndoială însăși existența lui istorică (cf. E. Rhode, *Verhandl. d. 34 Philologenvers.*, 1881, p. 64 sqq. [= Rhode, *Kl. Schriften*, 1901, vol. I, p. 205 sqq. și 245 sqq.]). Lăsând, însă, la o parte aceste excese de hipercriticism, făcute la vremea respectivă (deja Diels redresase pe bună dreptate teza absurdă a lui Rhode în *Verhandl. d. 35 Philologenvers.*, 1882, p. 96 sqq.; în « *Rheinisches Museum* », 1887, p. 1 sqq.; în « *Archiv für Geschichte der Philosophie* », 1888, p. 247 sqq.), rămâne totuși dificultatea obiectivă de a-l situa cronologic pe filosoful nostru, chiar și cu aproximație. Logic putem să presupunem că a fost ceva mai tânăr decât Anaxagora și, prin urmare, de aceeași vârstă sau cu puțin mai tânăr decât Empedocle dacă, așa cum ni se dă mărturie, a putut fi discipolul lui Zenon și al lui Melissos (cf. Diels-Kranz, 67 A 1, A 4, A 5, A 10). Față de discipolul său Democrit trebuie să fi fost cu siguranță mai în vârstă cu câțiva zeci de ani. Și cum știm destul de sigur că Democrit s-a născut în anul 460 î.C. nu ar fi hazardat dacă ne-am gândi la 480-475 î.C. ca posibilă dată de naștere a lui Leucip. Cineva se gândește, pe bună dreptate, să situeze plecarea lui Leucip din orașul natal Milet în

său Democrit² marchează ultima încercare de a da un

perioada revoltei din 450-449 î.C. Din Milet s-ar fi dus la Elea iar de la Elea la Abdera, acolo unde a și pus bazele Școlii sale. În anul 440 i-ar fi predat deja atomismul lui Democrit, pe atunci în vârstă de douăzeci de ani, iar doctrina lui ar fi ajuns astfel să se dezvolte treptat și să se fixeze ca urmare a colaborării dintre maestru și discipol. Știm cu siguranță că în 423 doctrina lui Leucip era cunoscută și răspândită, dat fiind faptul că Diogene din Apollonia, care este în mod sigur influențat de doctrina atomistă, este parodiat în acel an în *Norii* lui Aristofan. (În privința aceasta, a se vedea lucrarea lui V. E. Alfieri, *Per la cronologia della Scuola di Abdera*, mai întâi în *Estudios* în onoarea lui R. Mondolfo, Tucmán 1957, iar apoi în *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Firenze 1953, p. 11 sqq.). Lui Leucip i se pot atribui două opere: *Marea cosmologie* și *Despre intelect*. Oricum, pare destul de probabil faptul că operele lui Leucip au sfârșit prin a fi absorbite în acelea ale discipolului, care, odată ce a dobândit o faimă mare, a ajuns dacă nu să determine căderea în uitare a figurii maestrului, cel puțin să o umbrească mult. Așa se explică de ce deținem din opera lui Leucip, în afară de alte mărturii indirecte, doar un singur fragment direct, extras din cartea *Despre intelect*.

² Democrit s-a născut la Abdera în anul 460 î.C. sau cel puțin cândva în jurul acestei date. Aceasta este concluzia unei atente examinări a tuturor datelor ajunse până la noi, examinate făcută de către V.E. Alfieri în studiul deja citat *Per la cronologia della Scuola di Abdera*, la care-l trimitem pe cititorul ce ar dori să aibă toată documentația legată de materie. A fost, în orașul său natal Abdera, discipolul lui Leucip și după aceea urmașul său la conducerea școlii. A făcut lungi călătorii în Orient, vizitând Egiptul, Asia Mică și Persia, în scopul cunoașterii, risipindu-și aproape toată averea (destul de mare) lăsată de tatăl său. A murit foarte bătrân, la câțiva zeci de ani după Socrate. I se atribuie numeroase scrieri, a căror listă se poate vedea în mărturiile strânse în Diels-Kranz la numerele A 31, A 32 și mai ales A 33. Dar, probabil că întregul acestor opere constituia, mai mult decât o producție personală a lui Democrit, un *Corpus* al Școlii atomiste, în care trebuie să fi fost incluse și operele lui Leucip și poate chiar acelea ale discipolului său. Democrit a avut o cultură vastă. Zeller scrie foarte elegant despre el: « Superior tuturor filosofilor precedenți și contemporani datorită nivelului cunoașterii, majorității acestora prin ascuțimea și rigoarea gândirii, Democrit poate fi considerat, datorită rarei asocieri a

218

răspuns, menținându-se însă în orizontul presocratic, aporiilor ridicate de curentul eleat, prin încercarea de a salva principiul de fond al curentului eleat, fără a nega existența fenomenelor (Leucip cunoștea la perfecție problema eleată: după cum am mai spus, el a fost discipolul direct al lui Zenon și al lui Melissos).³

Deja Aristotel scosese foarte bine în evidență raportul dintre eleatism și atomism și îl exprimase într-o pagină model, care merită să o citim, deoarece ea constituie unul din documentele cele mai de seamă în refacerea gândirii atomiste:

Leucip și Democrit au emis judecăți cel mai adesea sistematic și printr-o teorie unitară despre toate fenomenele, stabilind un principiu, în conformitate cu natura [*scil.*: fenomenelor], așa cum este ea. Unii dintre vechii filosofi [*scil.*: Eleații] au fost de părere că existentul este cu necesitate unul singur și imobil; căci vidul – spuneau ei – este inexistent. Dar mișcarea ar fi cu neputință, dacă nu ar exista un vid care să fie separat « de materie ». De asemenea, nici nu ar putea exista pluralitate de lucruri dacă nu ar exista ceva care să le separe [...]. Leucip însă a crezut că a descoperit o teorie care, în concordanță cu percepția senzorială nu va anula nici naștere, nici distrugere, nici mișcare, nici pluralitatea lucrurilor existente. Punând de acord această teorie pe de o parte cu lumea fenomenelor, iar pe de altă parte cu susținătorii teoriei despre unitatea existenței, care spun că nu ar putea exista mișcare fără vid, el afirmă că vidul este nonexistent și că din existent nimic

celor două calități, ca predecesorul lui Aristotel, care, de fapt, îl citează deseori, se folosește adesea de părerile lui și vorbește despre el cu un respect evident » (Zeller-Capizzi, p. 157).

³ Cf. Reale, *Melissos*, pp. 18, 21, 278 sqq.

nu e nonexistent. Căci existentul în sens propriu este un întreg plin. Dar acesta nu este Unu, ci o mulțime infinită și invizibilă de corpuscule, din cauza micimii maselor lor. Aceste corpuri existente se mișcă în vid (căci, după el vidul există) și când se reunesc, produc naștere, iar când se separă, distrugere. Ele exercită acțiuni și suferă acțiuni în măsura în care se ating din întâmplare; căci sub acest raport ele nu sunt unul singur. Iar când se unesc și se îmbină < unele cu altele >, produc naștere. Dar din acel Unu „real” nu s-ar putea naște pluralitate și nici din pluralitatea reală, Unu, așa ceva fiind imposibil. După cum afirmă Empedocle și unii dintre ceilalți gânditori, că modificările corpurilor sunt suferite prin mijlocirea porilor, tot astfel [spune Leucip] că orice schimbare și orice efect suferit are loc în felul acesta, căci separarea și distrugerea se produc datorită vidului, și tot așa și creșterea, atunci când în vid pătrund pe furiș particule solide. Și Empedocle este obligat să adopte cam aceleași opinii ca și Leucip. Căci – spune el – există anumite particule solide, dar indivizibile, dacă e adevărat că porii nu sunt peste tot fără discontinuitate. Dar acest lucru nu este cu putință. Fiindcă atunci nu ar mai exista nimic solid în afară de pori, ci totul ar fi vid. Este necesar deci ca particulele ce se ating să fie indivizibile, iar intervalele dintre ele [...] să fie goale. Din acestea rezultă că procesele de naștere (= agregare) și de separare ar fi pentru Leucip de două feluri: datorită vidului și datorită contactului [...].⁴

Aristotel o spune bine și cu claritate. Însă, ar fi nevoie de câteva aprofundări și completări.

Într-un anume sens, atomii lui Leucip sunt mult mai apropiați de ființa eleată decât sunt elementele lui Empedocle și

⁴ Aristotel, *Despre generare și corupere*, A 8, 324 b sqq. (= Diels-Kranz, 67 A 7). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1984, pp. 380-381]

homeomerii lui Anaxagora, deoarece din punct de vedere calitativ ei sunt indiferențiați; vom vedea în curând că ei sunt diferențiați doar din punct de vedere geometric, și, prin *umare*, încă mai păstrează asemănarea ființei eleate de sine cu sine însăși (care asemănare era, de fapt, tocmai indiferențierea absolută). Atotii reprezintă fracturarea Ființei unice eleate într-o infinitate de ființe-unice, care tind să mențină cât mai fidel caracteristicile posibile ale Ființei unice.

Intuiția fundamentală a sistemului lui Leucip trebuie găsită mai ales în marele fragment 8 al lui Melissos: « Chiar multe de-ar fi ființele – spunea Melissos – ar trebui să fie și acestea așa cum spun că e ființa unică »⁵; spunând aceasta, el considera că reduce la absurd pluralismul în care cred oamenii. Pentru a fi, multipli ar fi trebuit să fie eterni, deoarece acesta este statutul ființei. Ei, însă, se schimbă continuu și, prin *umare*, nu există. În pofida a ceea ce spunea Melissos, Leucip i-a răstălmăcit argumentul, făcând din ceea ce în eleatism era un raționament *per absurdum*, fundamentul propriului sistem: multipli există, pentru că pot fi asemenea Unului de tip melissian, pot dura mereu și pot fi imuabili, sau conformi statutului suprem al ființei. Dar, nu este vorba despre multiplul empiric oferit de simțuri, ci despre un multiplu ulterior, neperceptibil, fundament și rațiune de a fi a aceluiași multiplu sensibil. Și după cum pluralismul empedoclean și anaxagoric – am văzut deja – răstălmăcea în sens pozitiv ipoteza melissiană a unei multiplicități care să-și păstreze identică propria *calitate*, tot astfel, pluralismul atomilor lui Leucip realiza într-un sens încă și mai pozitiv ipoteza unei multiplicități care, păstrându-și identică natura, indiferențiată din punct de vedere calitativ, să fie

⁵ Diels-Kranz, 30 B 8, § 2.

rațiunea de a exista a multiplicității fenomenice diferențiate din punct de vedere calitativ.⁶

În mod analog, terna vidului, a plinului, a mișcării și a condițiilor ei ipotețice, conținută în fragmentul 7 al lui Melissos, constituie celălalt antecedent imediat, pornind de la care a putut ajunge Leucip la doctrina atomului. La Parmenide se întâlnește tema plinului, dar nu și aceea a vidului. Melissos dezvoltă această temă prin contrapunerea dialectică a plinului cu vidul. Și tocmai plecând de la termenii de plin și de vid a reușit Leucip să-și construiască concepția despre atom și să pună în legătură cu vidul posibilitatea mișcării, răstălmăcind încă o dată ipoteza negativă a lui Melissos într-un sens pozitiv.⁷

Mai trebuie să lămurim însă un punct fundamental. Pentru urechile unui modern, cuvântul « atom » evocă în mod inevitabil acele sensuri pe care le-a dobândit termenul în știința modernă, de la Galileo la fizica contemporană. Ei bine, este necesar să golim cuvântul atom de toate aceste sensuri, dacă dorim să descoperim sensul ontologic originar în care l-au înțeles filosofi din Abdera. Atomul filosofilor din Abdera poartă în sine sigiliul tipic al gândirii elene: este atomul-formă, este atomul care se diferențiază de restul atomilor prin figură, ordine și poziție, este atomul gândit și reprezentat din punct de vedere al *eidos*-ului. Alfieri a clarificat foarte bine acest aspect într-o pagină model: « [...] atunci când nu este folosit în sens generic substantivul neutru τὸ ἄτομον (lucrul, substanța, indivizibilul), termenul ἄτομος este în mod constant la genul feminin, iar nu masculin, și în acest caz prin ἄτομος se subînțelege nu atât οὐσία (substanță) – ar fi anacronic să ne gândim la aceasta – cât ἰδέα (formă). Iar acest fapt este atestat

⁶ Cf. Reale, *Melissos*, p. 242 sqq.

⁷ Cf. Reale, *Melissos*, p. 179 sqq.

din punct de vedere pozitiv: ne-o spun în mod explicit lexicografii și doxografii, cărora nu am avea niciun motiv să nu le dăm crezare în această privință, că adesea, dacă nu chiar tot timpul, Democrit folosea însuși termenul de ἰδέα, pentru a desemna atomul. Dar ce înseamnă ἰδέα? Aici, etimologia, mai ales în faza istorică a limbii grecești în care ne găsim odată cu Democrit (asta ca să nu-i atribuim în mod gratuit folosirea termenului de „idee” lui Leucip, de altfel [...] cu puțin anterior lui) nu lasă loc îndoielii: ἰδέα este vizibilul. Însă atomul, datorită micimii sale, numit astfel ca urmare a indivizibilității sale, căci este dificil să se declare indivizibil ceea ce este perceptibil pentru simțuri și, prin urmare, poate fi reținut ca fiind susceptibil de fragmentare în părți, este invizibil. Și atunci în ce sens se spune ἰδέα, în ce sens se spune vizibilul? Evident că este vizibil doar vederii intelectului: intelectul abstract, care pleacă de la vizibilul corporal înaintând tot mai mult până acolo unde simțurile nu mai pot ajunge, își află popasul într-o lume a chintesenței, golită de potențialitate, care este analogonul vizibilului corporal. Forma este, așadar, vizibilul geometric, ceea ce este vizibil intelectului, dar rămânând mereu analogă sensibilului și, drept urmare, reținută ca fiind capabilă să genereze concretul sensibil. Aceasta este „idea” sau forma, care poate fi concepută de o filosofie materialistă, ce nu admite nimic material cu excepția vidului, dar definind vidul în mod corect ca fiind neființă. Nu găsim nicio afirmare a unei realități imateriale înainte de Platon (și în aceasta constă măreția lui Platon), nu există înainte de el nicio distincție între cele două planuri ale realității, unul material, celălalt imaterial. De fapt, în atomism materialul și imaterialul se află pe același plan: sunt ființa și neființa, cei doi termeni inseparabili ai dialecticii gândirii, acceptați acum (spre deosebire de eleatism) amândoi împreună pentru a putea da seama de experiență. Așadar, forma

este vizibilul intelectului: materialitatea pură în măsura în care este individuată și diferențiată din punct de vedere cantitativ și doar cantitativ. Înaintea ideii platoniciene, care este calitate, imaterialitate și finalitate, există ideea democritiană, care este cantitate, materialitate și necesitate. Dar este un caz unic faptul că atât materialismul, cât și idealismul, adică atât Democrit, cât și Platon, definesc ca „idee” realitatea cea mai adevărată, cea care se află dincolo de aparențele și de iluziile unei experiențe necritice și neproblematică. Ἀτομος ἰδέα reprezintă prima afirmare a individualității, a substanțialității ființei particulare, în filosofia greacă: în aceasta constă măreția lui Democrit ». ⁸

2. Atomii, mișcare mecanică și necesitate

Din atomii egali calitativ și diferențiați cantitativ-geometric derivă toate lucrurile care există, toate modifi-cările, calitățile și stările lor. Așadar, în timp ce Empedocle și Anaxagora derivau calitățile vizibile din diferențierile calitative originare ale semințelor, atomiștii, în schimb, derivau toate determinările calitative cu impact fenomenic din determinările cantitative geometrice. Astfel a luat naștere prima deosebire între ceea ce filosofia noastră modernă va numi « calități primare » și « calități secundare »: primele sunt calități geometrico-mecanice caracterizând atomii, celelalte sunt manifestări cu impact fenomenic, derivând din ciocnirea atomilor, precum și din raportarea lucrurilor la simțurile noastre.

Am văzut deja că, analog celor afirmate de Empedocle și Anaxagora, nașterea și moartea, generarea și corupția ca atare erau negate de către atomiști: nașterea este o agregare a

⁸ Alfieri, *Atomos idea*, p. 52 sqq.

atomilor, moartea o dezagregare sau o desprindere din compusul atomic, fără ca în acest proces ceva să derive din ceva sau să se întoarcă în ceva. Dar ce determină atomii să se agregheze iar apoi să se dezagregheze?

Empedocle și Anaxagora – așa cum am văzut mai sus – tematizaseră cu multă atenție o nouă « cauză », cea pe care Aristotel o va numi cauză eficientă sau cauză din care provine mișcarea, prima introducând Iubirea și Ura ca forțe cinetice, cea de-a doua introducând, în schimb, Intelectul. În rest – după cum s-a văzut deja – dacă fizicii anteriori lui Parmenide au putut sau nu să vorbească în mod expres despre această cauză, sau au putut să vorbească despre ea în mod vag, aceasta nu mai era posibil după negările radicale ale oricărei forme de mișcare, negări venite din partea curentului eleat, mai ales la acei gânditori care intenționau în mod programatic să recupereze lumea fenomenelor a cărei caracteristică de fond este mișcarea. Dar iată că răspunsul atomiștilor la această problemă se deosebește de cel încă impregnat cu elemente imaginative al lui Empedocle, sau de cel mai nou (câștigat doar pe cale intuitivă) al lui Anaxagora: mișcarea – spun ei – nu derivă de altundeva decât din mișcarea în sine, în sensul că atomii sunt, din punct de vedere originar și etern, în mișcare prin însăși natura lor.

Dar cum trebuie concepută și mai precis această mișcare? Zeller a susținut o interpretare devenită ulterior canonică, potrivit căreia mișcarea originară a atomilor ar proveni din căderea generată de greutatea lor; din mișcarea de cădere și-ar fi tras apoi originea mișcarea de rotație, iar din aceasta ar fi luat ulterior naștere lumea.⁹ Dar, cercetările posterioare lui Zeller au scos la lumină faptul că aceasta nu este părerea originară a

⁹ Cf. Zeller-Capizzi, pp. 187-208.

abderiților, ci aceea a atomismului epicureicilor.¹⁰ a) Mișcarea originară a atomilor, aceea precosmică, trebuie să fi fost concepută ca un soi de deplasare și de rotire în toate direcțiile, așa cum pulberea foarte fină din aer poate fi văzută rotindu-se în lumina razelor de soare care străbat fereastra. b) În mod diferit era gândită mișcarea cosmogonică, ce duce la apariția lumii, și care este o mișcare de rotație ce « se produce atunci când în prezența unui vid de o mărime apreciabilă au loc o afluență și o concentrare masivă de atomi de diferite forme și mărimi în acel spațiu liber: iar respectiva concentrare masivă de elemente materiale de masă diferită produce o mișcare agitată, în care, dat fiind faptul că oprează legea primară a agregării – care este aceea a atracției asemănătorului față de asemănător – mișcarea de rotație funcționează după modelul unui ciur, astfel că elementele mai grele se dispun spre centrul ei, iar cele mai ușoare se dispun spre vidul dinspre exterior [...] »¹¹ și astfel se formează cosmosul. c) Și, în sfârșit, mai există mișcarea atomilor în cosmosul format, care se compune din atomi ce se eliberează din agregatele atomice, formând efluvii (cun sunt, de pildă, efluviile parfumurilor).

Se înțelege că, datorită faptului că atomii sunt infiniti, și lumile constituite de aceștia trebuie să fie infinite, chiar dacă acele lumi sunt diferite și totodată identice: lumi care se nasc, se dezvoltă și, în cele din urmă, sunt supuse coruperii, și tot așa la nesfârșit.

Potrivit atomiștilor, lumile și lucrurile cuprinse în fiecare din ele în parte, de la cea mai mare la cea mai mică, sunt produse *numai și numai de atomi și de mișcare*. prin urmare, totul se explică într-un mod strict mecanic și necesar.

¹⁰ Cf. în acest sens Alfieri, *Atomos Idea*, pp. 78 sqq.

¹¹ Cf. Alfieri, *Atomos Idea*, p. 84.

În mod curios, Leucip și Democrit au rămas în istorie – după cum se știe – ca cei pentru care lumea ia naștere « la întâmplare », exact la polul opus nu doar al intenției lor, ci chiar al semnificației propriu-zise a speculației lor. Din acest motiv, ar fi potrivit să aprofundăm puțin problema. Tradiția ne-a transmis că Democrit avea obiceiul de a spune că mai bine prefera să-i găsească unui fenomen o singură *explicație causală* decât să pună stăpânire pe Imperiul Persan¹²; nimic altceva nu explică mai bine atașamentul mental al abderiților decât această mărturie. Pentru aceștia, orice lucru este rezultatul precis al unei cauze determinate: nimic nu se întâmplă și nimic nu poate fi gândit fără o cauză a sa. Prin urmare, totul se întâmplă potrivit unei stricte necesități.

După cum ne transmite Aetius în singurul fragment textual parvenit de la Leucip, filosoful proclama în mod expres necesitatea universală:

Leucip spune că totul se întâmplă potrivit cu o necesitate, care e una și aceeași cu destinul. Căci, spune el textual în *Despre intelect*: „Niciun lucru nu se petrece la întâmplare, ci toate se nasc ca efect al unei cauze raționale și sub imperiul unei necesități.¹³

Același lucrul susținea și Democrit, după cum ne spune Diogenes Laertios:

Toate au loc prin necesitate, vârtejul fiind cauza creării lucrurilor și pe acesta el îl numește necesitate.¹⁴

¹² Cf. Diels-Kranz, 68 B 118.

¹³ Diels-Kranz, 67 B 2). [trad. rom. p. 393]

¹⁴ Diogenes Laertios, IX, 45, p. 296 (= Diels-Kranz, 68 A 1).

Iar natura necesității, pentru Democrit, din ceea ce ne transmite Aetius, consta din

[...] rezistența la lovire, vehicularea și izbirea materiei.¹⁵

De ce s-a considerat, așadar, că după Democrit « lumea ia naștere la întâmplare »? *Întâmplare*, în acest context, nu înseamnă opusul *cauzei* în general, ci *opusul unei specii particulare de cauză* sau, și mai exact, al uneia din acele patru viitoare cauze aristotelice, și anume *opusul cauzei finale*. Părerea aceasta nu înseamnă, așadar, că abderiții au și negat imediat că lumea ar avea o cauză, ci doar că ea ar avea *cauză finală*. Este evident faptul că e vorba despre o părere ce presupune o serie de achiziții platonice și aristotelice succesive.

Însă, această lămurire ne permite să spunem și altceva în plus: atomiștii *nu* negaseră existența cauzei finale, deoarece ea încă nu fusese descoperită și explicată (ce-i drept, Anaxagora, contemporan cu Leucip, întrezărise cu al său *Nous* problema cauzei ordinii, dar nu o ridicase în aceeași măsură la nivelul unei conștiințe critice): prin urmare, cauza finală nu putea fi negată în mod conștient deoarece nu ajunsese încă să fie tematizată la nivel speculativ. Dar, în afară de aceasta, deducția lucidă și riguroasă a sistemului atomist ne-a făcut să înțelegem și mai clar, tocmai în încercarea lui de a explica totul doar prin acele două principii (atomii și mișcarea), ceea ce lipsea în respectivele principii: s-a văzut, așadar, în mod clar, faptul că din *haosul* atomic și din mișcarea haotică nu era posibil structural să ia naștere un *cosmos*, dacă nu se admitea totodată existența inteligibilului și a intelectului. Meritul acestei descoperiri va fi al lui Platon: dar un fapt este sigur, și anume că Platon a putut să afirme cu atâta rigurozitate necesitatea cauzei teleologice,

¹⁵ Diels-Kranz, 68 A 66); [trad. rom. p. 439]

tocmai pentru că a putut să beneficieze de experiența reductivistă radicală a adversarului său Democrit.

3. Omul, sufletul, divinul

Ca în cazul oricărei forme de mecanicism, tot astfel și gândirea atomistă își scoate la iveală neajunsurile mai ales când explică funcționarea organismelor, și în mod special cel al omului, al vieții și al conștiinței lui. Corpul uman, asemenea celorlalte lucruri, se formează ca urmare a unei ciocniri între atomi și tot astfel, desigur, și sufletul. Sufletul, care este tot ceea ce dă viață, și, prin urmare, mișcare, corpului, este format din atomi mai mici decât restul celorlalți, simpli și asemenea unei sfere, de natură ignică. Acești atomi se propagă prin tot corpul, ajungând astfel să-l însuflețească. Datorită micimii lor, ei au tendința de a ieși din corp, dar prin intermediul respirației ajung să fie reintegrați încetul cu încetul acei atomi ignici ce reușesc să iasă afară. În momentul încetării respirației, survine moartea, iar toți atomii ignici care se aflau în corp se împrăstie.

Prin urmare, sufletul are aceeași natură ca și corpul și, din acest motiv, nu se explică prea bine preeminența lui asupra corpului, pe care totuși Democrit o susține în diferite moduri, ajungând în cele din urmă, așa cum vom vedea ceva mai încolo, să ne îndemne a ne îngriji de suflet, iar nu de corp, a căuta bunurile sufletului care sunt divine, iar nu cele ale corpului care sunt umane. E drept că atomii sufletului au o formă perfectă, dar, cu toate acestea, *din punct de vedere calitativ* rămân mereu egali cu restul celorlalți atomi. Oricum, dată fiind poziția privilegiată care în sistemul atomist este atribuită atomilor sufletului, se explică mai bine de ce ajung aceștia să fie numiți *divini*, și modul cum este văzut în ei divinul, mai mult decât în alte

lucruri: « principia mentis quae sunt in eodem universo deos esse dicit »¹⁶ [principiile (atomii) intelectului care se află răspândite în același Univers, numindu-le divinități], ne spune Cicero. Iar aceste « principia mentis » sunt atomii ignici ai sufletului cu care coincid intelectul și gândirea. Asemenea tuturor predecesorilor, și atomiștii identificau divinul cu tot ceea ce era mai sublim în sistemul lor.¹⁷

4. Cunoașterea

Atomii și mișcarea explică, de asemenea, și cunoașterea.

După cum știm deja, lucrurile emană efluvii de atomi care ajung în contact cu simțurile, dând naștere, în acest fel, senzațiilor și conștiinței. Contactul atomilor, care prin intermediul efluvilor ajung de la lucruri la simțuri, permite ca atomii asemănători din afara noastră să impresioneze atomii asemănători din noi, punând în practică principiul acțiunii asemănătorului asupra asemănătorului, după cum ne-a spus-o deja Empedocle.

Cu siguranță că în baza naturalismului său Democrit nu putea contrapune *senzația cunoașterii inteligibile* și cu mare dificultate putea să le distingă la nivel critic una de cealaltă. Dar, cu toate acestea, el considera că senzația este subiectivă și obscură, iar cunoașterea intelectuală este cunoașterea autentică, și anume capabilă de a ne conduce la fundamentul lucrurilor.

¹⁶ Cicero, *Despre natura zeilor*, I, 43, 120 (= Diels-Kranz, 68 A 74). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea I, p. 441]

¹⁷ Concepția democritiană a divinului este, de altfel, destul de complexă: a se vedea analiza completă a problemei la Alfieri, *Atomos Idea*, p. 164 sqq.

Fragmentul 9 și contextul relativ în care Sextus Empiricus ni-l prezintă ne spune:

Democrit, atunci când refuză simțurilor recunoașterea aparențelor sensibile, spune că dintre acestea nimic nu apare în conformitate cu adevărul, ci numai cu opinia. Adevărat în cele ce există în realitate sunt numai atomii și vidul; „prin opinie – spune el – recunoaștem dulcele, prin opinie amarul, prin opinie caldul, prin opinie recele, prin opinie culoarea; în *eteē* există numai atomii și vidul.

Iar în fragmentul 11, pe care îl redăm întotdeauna cu comentariul referitor la el, al lui Sextus, se poate citi:

În *Canoane* afirmă că există două feluri de cunoaștere, una pe calea simțurilor, cealaltă pe calea intelectului; dintre care, pe cea pe calea intelectului o numește „autentică”, recunoscându-i credibilitatea în ceea ce privește judecata despre adevăr, iar pe cealaltă, pe calea simțurilor, o denumește „obscură”, negându-i capacitatea de a cunoaște partea infailibilă a adevărului. Spune textual în cele ce urmează: „există două forme de cunoaștere, una autentică și alta obscură. De cea obscură țin toate percepțiile ca auzul, văzul, mirosul, gustul, pipăitul; cea autentică este total diferită de aceasta”. Apoi, calificând drept superioară cunoașterea autentică față de cea obscură, continuă în acest fel: „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”, « în acest caz trebuie să împingem cercetarea » într-un domeniu mai subtil încă.

Acestea sunt, desigur, distincții conforme experienței interioare, dar sunt contrare principiilor atomilor: căci, pentru a

putea fi justificate la nivel critic, ar fi fost nevoie de categorii, care, însă, ajung să fie dobândite abia odată cu Platon.

5. Etica democritiană

De la Democrit ne-au parvenit numeroase fragmente cu caracter etic. Pe de o parte, prezența specială a tematicii morale la Democrit se înțelege mai bine dacă se ține seama de faptul că el trăiește în epoca lui Socrate. Pe de altă parte, însă, mai are mult până să știe cum să organizeze din punct de vedere filosofic un discurs moral: el rămâne de partea cealaltă a baricadei filosofiei morale, situându-se aproape în întregime în dimensiunea spirituală a presocraticilor.

Democrit consideră fericirea ca fiind scopul vieții, și regăsește fericirea nu în plăcerile corporale, ci în cele spirituale:

De suflet țin deopotrivă fericirea și nefericirea.¹⁸

Fericirea nu stă în turme de vite, nici în aur; sufletul este sălașul destinului nostru.¹⁹

Cel care alege bunurile sufletești alege partea mai apropiată de divin; iar cel care alege cele trupești, partea omenească.²⁰

Fericirea omenească nu vine nici de la desfătărilor trupului, nici de la bani, ci de la o viață curată și plină de chibzuință.²¹

¹⁸ Diels-Kranz, 68 B 170). [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, partea I, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 520]

¹⁹ Diels-Kranz, 68 B 171. [trad. rom. p. 520]

²⁰ Diels-Kranz, 68 B 37. [trad. rom. p. 505]

²¹ Diels-Kranz, 68 B 40; cf. și B 105. [trad. rom. p. 505]

Prin urmare, Democrit preamărește autocontrolul și victoria omului asupra propriilor dorințe legate de simțuri și considerate inferioare:

Un bărbat cu adevărat valoros este nu numai acela care își învinge dușmanii, ci și propriile sale porniri senzuale. Mulți sunt conducători de state și totodată robi unor femei.²²

În plus, preamărește nu numai dreptatea și binele, ci și voința de a face binele.

Binele nu înscamnă numai a nu greși, ci și a nu voi să greșești.²³

Drept urmare, afirmă că trebuie să stăm departe de rău nu din teama de a ne pierde reputația în ochii celorlalți, ci din respect față de noi înșine:

Nu trebuie să te rușinezi mai mult față de alți oameni decât față de tine însuși și cu atât mai puțin să faci o faptă rea, sub cuvânt că nimeni nu te știe, atunci când te-ar putea și o lume întreagă. Este bine să te sfieși în primul rând de tine însuși și să-ți întipărești în suflet ca lege: nu trebuie să faci nimic ce nu se cuvine.²⁴

Nu de frică, ci din simț al datoriei ține-te departe de căile greșite.²⁵

²² Diels-Kranz, 68 B 214. [trad. rom. p. 520]

²³ Diels-Kranz, 68 B 62. [trad. rom. p. 506]

²⁴ Diels-Kranz, 68B 264. [trad. rom. p. 531]

²⁵ Diels-Kranz, 68 B 41. [trad. rom. p. 505]

Chiar dacă ești singur, ferește-te să spui sau să faci ceva josnic. Învață să te rușinezi mult mai mult în fața propriei tale conștiințe decât față de alții.²⁶

El atrage atenția și asupra invidiei, a urii, a viciilor în general. Iar dacă este autentic, fragmentul următor dă mărturie și despre cosmopolitism:

Pentru un om înțelept orice țară este deschisă. Pentru un suflet bun patria este întreg universul.²⁷

Avem aici de-a face cu o gândire de a cărei întemeiere și răspândire se vor ocupa sofistii și socraticii.

După cum se poate vedea și din aceste fragmente mici, gândirea morală a lui Democrit nu se îndepărtează, în formă, de procedeul maximelor utilizat de poeți și de cei șapte înțelepți, iar în substanță, nu se potrivește nici măcar cu ideea de fond a sistemului, care face din om pur și simplu un agregat mecanic de atomi materiali. Gândirea lui rămâne în afara domeniului filosofiei morale. Pentru a fi posibilă apariția filosofiei morale, speculația trebuia mai întâi să-și schimbe în mod radical poziția axului propriei problematice: iar această schimbare va fi făcută doar de către sofisti și de către Socrate, într-o manieră pe care o vom vedea în curând.

²⁶ Diels-Kranz, 68 B 244. [trad. rom. p. 528]

²⁷ Diels-Kranz, 68 B 247. [trad. rom. p. 528]

IV. FIZICII ECLECTICI

1. Fenomenul eclecticismului fizic și involuția filosofiei naturii

Seria fizicilor se încheie cu câțiva gânditori, pe care istoriografia filosofică modernă i-a calificat drept « eclectici ». Aprecierea lor este numai pe jumătate potrivită, pentru că, dacă este adevărat că avem de-a face cu gânditori care-și trag elernentele speculației mai mult sau mai puțin de la unul din filosofii examinați până acum, cu intenția evidentă de a-și fonda și media argumentele; pe de altă parte, însă, este la fel de adevărat că avem de-a face și cu niște gânditori cărora (cel puțin dacă ne păstrăm la cei despre care avem cât de cât informații transmise de tradiția antică) le-a scăpat, aproape în întregime, înțelesul revoluției produse de Parmenide și de eleatism, și, drept urmare, nu au surprins nici înțelesul propunerilor ulterioare, făcute de pluraliști, care, în maniere diferite, căutau tocmai să rezolve aporiile lăsate moștenire de eleatism gândirii filosofice.

Tocmai neînțelegerea aporiilor eleate și nevoia imediată de a le rezolva i-au determinat pe fizicii eclectici să se întoarcă la « monism », judecând negativ « pluralismul ». De fapt, aceștia ar fi vrut să se întoarcă la pozițiile speculației ioniene, și, prin urmare, la *afirmarea unității, ba chiar a unicității Principiului*, chiar și prin dobândirea unor câștiguri la nivel speculativ, care, însă, să nu afecteze defel acest principiu fundamental sau, cel puțin, să nu presupună existența unor argumente pluraliste.

În acest sens, Hippon¹ a propus o reîntoarcere la Thales, susținând că apa este principiul tuturor lucrurilor², dar a presupus și existența focului heraclitian, care, potrivit lui, a fost produs de apă iar apoi « a biruit forța elementului generator, alcătuind astfel universul ».³ Alții⁴, în schimb, au postulat drept principiu generator « un element mai dens ca focul și mai rarefiat decât aerul »⁵, sau chiar, « un corp mai subtil ca apa și mai dens ca aerul »⁶ și l-au conceput, în manieră ioniană, drept infinit.⁷ Iar prin aceasta este evidentă

¹ Sursele noastre nu concordă atunci când se pune problema indicării locului de origine a lui Hippon. Potrivit unora, acesta era originar din Samos (cf. Diels-Kranz, 38 A 1), iar potrivit altora era originar din Metapont (cf. Diels-Kranz, 38 A 16); alții spun că era originar din Rhegion (Diels-Kranz, *ibidem*), și, în sfârșit, există unii care spun că se trăgea din Crotona (Diels-Kranz, 38 A 11). Dintr-o informație semnalată de Bergk, conținută într-o scolie la *Norii* lui Aristofan (reluată în Diels-Kranz, 38 A 2) se știe că Hippon trebuie să fi fost activ cândva în perioada lui Pericle.

² Cf. Diels-Kranz, 38 A 4, A 6, A 8, A 10, A 11 etc.

³ Hipolit, *Ref.*, I, 16 (= Diels, *Doxographi graeci*, p. 566 = Diels-Kranz, 38 A 3).

⁴ Nu suntem în măsură să-i identificăm cu absolută exactitate. Cercetătorii spun că ar fi vorba despre Idu din Himera, și la el fac referire – chiar și conjectural – amândouă informațiile pe care le transmitem (cf. și Zeller-Mondolfo, I, 2, pp. 257 sqq.). De fapt, Sextus Empiricus, care-l menționează în mod expres pe Idu din Himera (*Adversus mathem.*, IX, 360 [= Diels-Kranz, 63, vol. II, p. 51, 1-3]), îl așează alături de Diogene din Apollonia și de Archelaos, despre care vom vorbi ca fiind susținătorii tezei potrivit căreia aerul este principiul. În rest, în acest caz, mai mult decât numele, ne interesează afirmațiile.

⁵ Aristotel, *Metafizica*, A 7, 988 a 233 sqq. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 66] (Diels-Kranz, 63, vol. II, p. 51, 5 sqq.)

⁶ Aristotel, *Despre cer*, Γ 5, 303 b 10 sqq. (Diels-Kranz, 63, vol. II, 51, 9 sqq.). [trad. rom. de Șerban Nicolau, *Despre cer*, Ed. Paideia, 2005, p. 267]

⁷ Cf. Diels-Kranz, 63, vol. II, p. 51, 11 și 26.

încercarea lor de a media între Heraclit și Anaximene, pe de o parte, și Thales și Anaximene, pe de altă parte.

Desigur, însă, că aceste eforturi zadarnice de mediere a unor poziții definitiv depășite, nu mai puteau da viață unei filosofii a naturii ajunsă deja la capătul puterilor sale. De fapt, înșiși anticii erau încă de pe atunci perfect conștienți de importanța extrem de redusă a lui Hippon, pe care Aristotel îl judecă într-o manieră clar negativă⁸, dar și a celorlalți eclectici despre care am vorbit (la care însuși Aristotel face aluzie fără a le menționa măcar numele).⁹

De fapt, interesul nostru pentru fizici se restrânge la o singură figură de gânditor, și anume la Diogene din Apollonia (de la care ne-au parvenit, în afară de o serie de mărturii indirecte, și câteva fragmente semnificative), și nu atât pentru încercarea lui de întoarcere la monism, cât pentru exploatarea sistematică a descoperirii anaxagorice a Nous-ului, a Intellectului, din motive pe care le vom vedea îndată.

⁸ Cf. Aristotel, *Metafizica*, A 3, 984 a 3 sqq. (= Diels-Kranz, 38 A 7); Idem, *Despre suflet*, A, 2, 405 b 1 sqq. (= Diels-Kranz, 38 A 10).

⁹ Cf. mai sus, notele 4-6.

2. Diogene din Apollonia și semnificația lui istorică

Motivele care l-au determinat pe Diogene¹⁰ să nu accepte pluralismul și să se întoarcă la monism nu sunt bine cunoscute dintr-un fragment ce a ajuns până la noi, precum și dintr-o mărturie a lui Aristotel: dacă elementele ar fi fost multiple – gândește Diogene – și dacă fiecare în parte, prin propria-i natură, s-ar fi deosebit și nu s-ar fi tras din altele, ori nu s-ar fi transformat în altele, atunci ele (precum și lucrurile care derivă din acestea) nu ar putea, din punct de vedere structural, (dată fiind diferența lor de natură) să se amestece între ele, și nici măcar nu ar putea să suporte afectări reciproce; cu alte cuvinte, unul nu ar putea nici să dăuneze unora, nici să fie folositoare altora, nici invers, să primească vreun folos ori vreo daună din partea altora; în acest fel, ar fi imposibil de gândit că din pământ ar putea lua naștere plantele și animalele. Pentru ca toate acestea să fie posibile, ele ar trebui să derive fie prin alterare, fie prin transformare, din același principiu.

Iată, cu exactitate, cuvintele lui Diogene:

¹⁰ Diogene din Apollonia a trăit în secolul al V-lea î.C. Aristofan vorbește despre el în *Norii* (piesă care datează din 423 î.C.), iar în perioada respectivă Diogene trebuie să mai fi fost încă în viață, pentru că, de obicei, grecii își caricaturizau personajele după persoane vii. În plus, dacă se ține cont și de mărturia lui Teofrast (Diels, *Doxographi graeci*, p. 477 = Diels- Kranz, 64 A 5), care ne informează că gândirea lui Diogene din Apollonia, în afară de doctrinele lui Anaxagoras, a fost influențată și de cele ale atomismului, care sunt de dată mai recentă, se poate trage concluzia verosimilă că filosoful nostru trebuie să-și fi desfășurat activitatea între 440 și 423 î.C.

Iar mie mi se pare, spunând acestea pe scurt, că toate cele ce există sunt transformări din aceeași materie primordială și că sunt de același fel. Iar aceasta este evident. Căci, dacă ceea ce este în această ordine universală – pământ și apă și aer și foc și toate câte apar în această lume – ar fi diferite unele de altele, adică deosebite prin natura lor, și dacă nu ar rămâne aceeași [substanță materială] în multiplele schimbări și prefăceri, atunci nu s-ar putea amesteca în niciun fel unele cu altele și nici nu ar putea aduce unele altora nici folos, nici pagubă; și nicio plantă nu ar putea răsări din pământ, niciun animal și nici altceva dacă [toate] nu ar fi alcătuite în așa fel încât să fie unul și același lucru. Dar toate acestea sunt transformări ale aceleiași (materii primordiale) și devin când într-un fel când în altul și apoi se întorc în aceeași (materie primordială).¹¹

Și iată acum mărturia paralelă a lui Aristotel:

De asemenea, aceia care leagă devenirea lucrurilor de un singur principiu trebuie să admită acțiunea și de aceea Diogene [din Apollonia], pe bună dreptate, spune că dacă nu s-ar naște toate lucrurile dintr-un singur principiu, nu ar fi posibil ca ele să aibă acțiune unele asupra altora, ca bunăoară ce este cald să se răcească și să se încălzească din nou, căci nu căldura și răceala se transformă una în alta, ci în mod vădit substratul lor.¹²

Dar, pentru Diogene, acest principiu nu este un *mijlocitor* între aer și apă sau foc, ci, la fel ca pentru Anaximene, el este *aerul*, după cum o mărturisesc cu prisosință și numeroasele

¹¹ Diels-Kranz, 64 B 2. [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 211]

¹² Aristotel, *Despre generare și corupere*, A 6, 322 b 12 sqq. (= Diels-Kranz, 64 A 7). [trad. rom. p. 207]

fragmente păstrate; sau, ca să fim și mai exacti, el este « aerul infinit ».¹³ Prin urmare, eclecticismul lui Diogene se manifestă într-o altă direcție, mai precis în încercarea de a face să coincidă aerul lui Anaximene cu *Noûs*-ul lui Anaxagora, atunci când afirmă că acest principiu-aer « este înzestrat cu inteligență ».¹⁴

Și tocmai această identificare a Intelectului cu aerul a fost cea care i-a permis lui Diogene, chiar dacă într-o manieră fizică și mai mult decât dintr-un motiv problematic sau dintr-o aporie, să explice cu ajutorul Intelectului toate fenomenele universului, care așa cum nu puteau să nu provină din ceva, și, deci, să fie explicați ca provenind din principiu-aer, tot așa nu puteau să nu provină din ceva, și, deci, să fie explicați ca provenind din Intelectul care coincide cu aerul.

Iată, cu exactitate, cuvintele lui Diogene:

Căci fără puterea gândirii ar fi imposibil ca (materia primordială) să fie împărțită în așa fel, încât în toate să aibă măsura cuvenită, în iarnă și vară, în zi și noapte, în ploaie, vânt și cer senin; și dacă ne gândim bine, găsim că toate celelalte sunt alcătuite cât se poate mai frumos.¹⁵

Iar în fragmentul 5 citim:

După părerea mea, această [materie primordială] înzestrată cu inteligență este ceea ce oamenii numesc aer, toate fiind orânduite și guvernate de către acesta. Căci aerul îmi pare a fi zeu, și se întinde peste tot și conduce totul și

¹³ Aetius, I, 3, 26 (= Diels-Kranz, 64 A 7). [trad. rom. p. 207]

¹⁴ Simplicius, *In Arist. Phys.*, 151, 28 sqq. (= Diels-Kranz, 64 B 2-5, îndeosebi p. 59, 15 și p. 60, 11). [trad. rom. p. 212]

¹⁵ Diels-Kranz, 64 B 3. [trad. rom. p. 212]

este în totul. Și nu există nimic care să nu participe la acesta. Totuși, nu există nimic care să participe la el în același chip ca altul, ci există multe feluri de inteligență, ca și de aer. Căci el are felurite stări, când mai cald, când mai rece, când mai uscat, când mai umed, când mai liniștit, când mișcat mai tare. Și mai există într-însul nenunțate alte transformări și infinite culori și gusturi. Iar sufletul este la toate viețuitoarele unul și același, anume aer, și anume mai cald decât acela din afară, în care noi ne aflăm, dar mult mai rece decât cel din apropierea soarelui. Căldura aceasta nu este aceeași la toate viețuitoarele (doar, nici la oameni nu este aceeași), ci diferă, nu mult, ci atât cât să rămână de același fel. Totuși, niciun lucru din cele ce sunt supuse schimbării nu poate fi în totul asemănător altuia fără să se identifice cu el. Așadar, întrucât schimbările sunt variate, viețuitoarele sunt și ele multe și variate. Ele nu sunt identice nici în ce privește înfățișarea, nici în privința felului lor de viață, nici ca inteligență. Și totuși, viețuitoarele trăiesc, văd și aud prin aceeași (materie primordială). De asemenea, în ce privește inteligența, toate o au din același izvor.¹⁶

Așa cum se poate vedea foarte bine din acest fragment, sufletul nostru, asemenea principiului prim, este aerul-intelect, în măsura în care este un moment al principiului însuși, am putea spune chiar un fragment al principiului, care se trage din principiu și se întoarce înapoi în el.

Iată ce ne spune filosoful nostru:

Iată, în afara acestora, și următoarele puternice dovezi: omul și celelalte vietăți trăiesc respirând aer, iar acesta este pentru ele suflet și inteligență, cum se va mai arăta limpede

¹⁶ Diels-Kranz, 64 B 5. [trad. rom. p. 212]

în această scriere; căci, dacă pierd aerul, viețuitoarele mor, iar inteligența lor dispare.¹⁷

Aprecierea dată lui Diogene de istoriografia filosofică a fost cel mai adesea una negativă, iar mult timp ca text de referință a fost următoarea judecată a lui Zeller: « Cât privește faptul că o astfel de încercare ar putea fi demnă de considerație, nu se poate da totuși o apreciere prea favorabilă asupra importanței lui filosofice. Meritul principal al filosofului din Apollonia pare mai curând a se situa în încercările, prin care acesta s-a străduit să promoveze cunoașterea empirică a naturii și explicarea ei empirică. Ipotezele sale filosofice, însă, dimpotrivă îi fuseseră puse la dispoziție de către predecesori, și anume de către Anaxagora și de către fizicii din vechime. Filosofia greacă în toată complexitatea ei începuse deja încă dinainte de perioada lui Diogene să pornească pe căi care o conduceau fără niciun fel de confruntare, mai degrabă în afara orientării propriu-zise a străvechii fizici ioniene ».¹⁸

Ca să fim sinceri, însă, cele mai recente studii¹⁹ duc la o redimensionare radicală a judecății lui Zeller, din următoarele motive. Într-adevăr, Anaxagora introdusese cel dintâi în sistemul său Intelectul ca principiu, dar apoi (înșiși antici își dăduseră deja seama foarte bine de aceasta, după cum am pomenit mai sus) el nu și-a exploatat până la capăt

¹⁷ Diels-Kranz, 64 B 4. [trad. rom. p. 212]

¹⁸ Zeller-Mondolfo, II, 2, p. 282.

¹⁹ A se vedea Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristotele*, Zürich 1925; Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, pp. 241-269. Primul dintre acești cercetători cade în plasa exagerării contrare, deoarece în materie de teologie și teleologie îi atribuie lui Diogene și ceea ce Xenofon îi atribuise lui Socrate. Vom vedea că Socrate se inspiră, desigur, din Diogene, dar operând o reformă radicală.

descoperirea, iar în explicarea lumii a recurs cel mai adesea la cauzele fizice tradiționale, iar la Intellect a făcut apel foarte rar. Diogene, în schimb, prin identificarea Intellectului cu principiul tuturor lucrurilor, a făcut din acesta un produs sistematic de folosire și a preamărit acea concepție *teleologică a universului* care doar fusese inițiată de Anaxagora, ducând-o până la limitele ei extreme; adică, la acele limite, dincolo de care nu s-ar fi putut înainta mai departe altfel decât prin revoluționarea orizonturilor filosofiei.

Mai este, însă, ceva de spus: concepția teleologică a lui Diogene a avut o influență însemnată în mediul atenian și a constituit unul din punctele de plecare ale acelei concepții despre Zeu și despre finalitatea universului pe care și-a însușit-o și pe care a dezvoltat-o Socrate, dar nu într-un sens fizic, după cum reiese nu doar dintr-un singur document și după cum vom vedea la locul potrivit. Așadar, Diogene trasează o etapă peste care nu se poate trece cu vederea, dacă se dorește înțelegerea evoluției gândirii teologice și teleologice a grecilor.²⁰

²⁰ A se vedea mai ales capitolul legat de teologia și teleologia socratică, din volumele următoare.

3. Archelaos din Atena

Încheiem capitolul referitor la fizicii eclecticici făcând referire la Archelaos din Atena.²¹

Despre el, Diogenes Laertios ne spune:

Archelaos, fiul lui Apollodoros sau, după alții, al lui Midon, era de origine din Atena sau din Milet; el fu discipolul lui Anaxagora, care cel dintâi adusese filosofia naturii din Ionia la Atena. I se dădu numele de „Archelaos fizicianul”, întrucât cu el luă sfârșit filosofia naturii, în urma faptului că Socrate introdusese etica. Se pare că și Archelaos s-a ocupat de etică, deoarece a discutat legile, binele și dreptatea. Socrate însă a luat-o de la el și, ducând-o la « desăvârșire », a fost socotit părintele ei.²²

O altă sursă antică rezumă astfel gândirea lui Archelaos:

Archelaos era de neam din Atena, fiul lui Apollodoros. Acesta descria întocmai ca Anaxagora amestecul materiei și la fel [proceda] și pentru elementele primordiale. Ceva din acest amestec s-a ivit și în *Nous*. Începutul mișcării constă în separarea unuia de altul, « adică » a caldului și a recei, și anume caldul se mișcă iar recele rămâne rigid. Apa, [încălzindu-se] la mijloc, curge; în el își fac apariția atât aerul cuprins de flăcări, cât și pământul; din ele, aerul încălzit se înalță în sus iar pământul cade și se așează în jos. Pământul se întărește, devenind rigid, și se formează prin aceste [elemente]. Se află așezat la mijloc, nefiind nicidecum, o

²¹ Toate mărturiile ajunse până acum la noi și care fac referire la Archelaos au fost strânse în Diels-Kranz, 60 (vol. II, pp. 44-49).

²² Diogenes Laertios, II, 16, [trad. rom. de C. I. Balmuș, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 1997, p. 70] (= Diels-Kranz, 60 A 1).

parte, ca să zicem așa, față de Tot; « aerul însă învinge Totul » scăpând din conflagrație. De la aerul arzând în flăcări își au substanța [φύσις] inițial astrele, dintre care cel mai mare este soarele, al doilea « ca mărime », luna, cât și celelalte stele, unele mai mici, altele mai mari. Pretinde că cerul [Universul] este înclinat și că astfel lumina soarelui ajunge pe pământ iar aerul îl face limpede și pământul uscat. Inițial, [pământul] era o mlaștină, deoarece avea forma unui inel înalt, la mijloc gol. Ca dovadă a acestui gol aduce argumentul că soarele nu se ridică și apune concomitent pentru toți, așa cum ar trebui să se petreacă lucrurile, dacă « suprafața » ar fi plană. Despre animale spune că atunci când pământul s-a încălzit mai întâi în părțile inferioare, acolo unde caldul și recele « veneau în contact » și se amestecau, acolo au apărut tot soiul de specii și oamenii, toți având parte de același fel de trai, hrănindu-se din măr; (acest stadiu a durat însă puțin), ulterior producându-se nașterea unora din alții. Oamenii au început să se separe unii de alții și și-au statornicit forme de conducere, legi, meșteșuguri, cetăți. El spune că animalele, deopotrivă, toate au din naștere spirit [Nous] în trupurile lor; căci fiecare dintre animale se folosește de inteligență [Nous], unul mai greoi, altul mai repede.²³

Alte surse insistă și mai mult pe aer ca principiu, de fapt, pe *aerul-infiniit*, care coincide cu *intelectul*²⁴, aducându-l, astfel, într-o poziție și mai apropiată de cea a lui Diogene din Apollonia.

Toată importanța acestui gânditor stă în rolul pe care i-l atribuie, în afară de Diogenes Laertios (în pasajul citat mai

²³ Hipolit, *Ref.*, I, 9 (= Diels, *Doxographi graeci*, p. 563 = Diels-Kranz, 60 A 4); [trad. rom. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a, p. 609]

²⁴ Cf. Diels-Kranz, 60 A 11 și 12.

sus), numeroase alte surse, ca « maestru » al lui Socrate.²⁵ În plus, însuși Aristofan, în câteva pasaje din *Norii*, îl face pe Socrate să rostească o serie de afirmații preluate clar din Diogene și din eclecticii care-l urmau pe Anaxagora.²⁶

Așadar, pentru a înțelege gândirea lui Socrate și mesajul său revoluționar ar trebui să pornim mai curând de la Diogene din Apollonia și de la Archelaos, decât de la filosofia sofistă. Dar, mai întâi, ar trebui să studiem temeinic fenomenul sofisticii, a cărei răspândire și al cărei succes au coincis tocmai cu momentul involuției filosofiei *physis*-ului, contribuind astfel în mod esențial la a pune definitiv în criză însăși posibilitatea sau, cel puțin, pretențiile speculației de tip naturalist.

²⁵ Cf. Diels-Kranz, 60 A 1, A 2, A 3, A 5, A 7.

²⁶ În Diels-Kranz, versurile lui Aristofan, *Norii*, 225 sqq. și 828 sqq. au fost redactate în secțiunea « Nachwirkung » referitoare la Diogene (Diels-Kranz, 60 C 1, vol. II, pp. 66 sqq.).

CUPRINS

Prefață.....	11
Orfismul și presocratici.....	19
Introducere	
Geneza, natura și dezvoltarea filosofiei și a problemelor speculative ale antichității	21
I. Nașterea filosofiei în Grecia.....	23
1. Filosofia ca o creație a geniului grec.....	23
2. Inconsistența tezei unei presupuse proveniențe din Orient a filosofiei	25
3. Transformarea teoretică a cunoștințelor egiptene și caldeene într-o manieră specifică spiritului grecesc	31
4. Concluzii.....	33
II. Formele vieții spirituale grecești care pregătesc apariția filosofiei.....	35
1. Poemele homerice.....	35
2. Zeii religiei publice și relația lor cu filosofia.....	37
3. Religia de mistere: influența orfismului în constituirea problematicii filosofiei antice.....	41
4. Condițiile politice, sociale și economice care favorizează apariția filosofiei la greci.....	44
III. Natura și problemele filosofiei antice	47
1. Caracteristicile definitorii ale filosofiei antice.....	47
2. Problemele filosofiei antice.....	53

IV. Perioadele filosofiei antice	57
Filosofii naturii ionieni și italici	
Problemele legate de physis, ființă și univers.....	59
Secțiunea întâi	
Preludiu la problematica cosmogonică.....	61
I. Miturile teogonice și cosmogonice	63
Secțiunea a doua	
Milesienii și Heraclit	69
I. Thales.....	71
1. Propozițiile filosofice atribuite lui Thales	71
2. Semnificația cuvântului „principiu”	73
3. Apa este principiu	74
4. Alte propoziții ale lui Thales.....	76
II. Anaximandru.....	79
1. Infinitul ca principiu și caracteristicile sale	79
2. Nașterea tuturor lucrurilor din infinit	83
3. Cosmosurile infinite și nașterea lumii noastre.....	85
III. Anaximene	89
1. Principiul ca aer	89
2. Proveniența lucrurilor din aer.....	92
3. Raportul lui Anaximene cu predecesorii săi	93
IV. Heraclit din Efes	95
1. Curgerea veșnică a tuturor lucrurilor.....	95
2. Contrariile în care se desfășoară devenirea și armonia lor ascunsă (sinteza contrariilor).....	98
3. Focul ca principiu al tuturor lucrurilor.....	101
4. Sufletul	105

Secțiunea a III-a

Pitagorismul.....	109
-------------------	-----

I. De ce vorbim despre pitagoricieni în general iar nu despre fiecare în parte – caracteristici ale școlii pitagoreice	111
--	-----

II. Noua concepție asupra principiului.....	117
---	-----

1. Numărul – principiu al tuturor lucrurilor	117
--	-----

2. Elementele numărului: opoziția fundamentală și armonia.....	120
--	-----

3. Trecerea de la număr la lucruri.....	124
---	-----

4. Fundamentarea conceptului de „cosmos”: universul este „ordine”	125
---	-----

III. Credința pitagoreică: omul, sufletul și destinul său..	129
---	-----

IV. Aporii structurale ale pitagorismului.....	133
--	-----

1. Aporii referitoare la Zeu și la Divinitate	133
---	-----

2. Aporii referitoare la suflet	136
---------------------------------------	-----

Secțiunea a patra

Xenofan și eleații.....	139
-------------------------	-----

I. Xenofan.....	141
-----------------	-----

1. Poziția lui Xenofan față de eleați	141
---	-----

2. Criticarea concepțiilor despre Zei și deconstruirea credințelor tradiționale	143
---	-----

3. Zeul și divinul la Xenofan.....	145
------------------------------------	-----

4. Fizica xenofaniană.....	150
----------------------------	-----

5. Idei morale	151
----------------------	-----

II. Parmenide.....	153
--------------------	-----

1. Cele trei căi de cercetare.....	153
------------------------------------	-----

2. Calea adevărului absolut.....	155
----------------------------------	-----

3. Calea erorii.....	162
----------------------	-----

4. A treia cale: explicarea plauzibilă a fenomenelor și « doxa » parmenidiană	164
5. Aporia structurală a filosofiei parmenidiene	167
III. Zenon din Elea.....	169
1. Nașterea demonstrației dialectice.....	169
2. Raționamentele dialectice contra mișcării.....	171
3. Raționamentele dialectice împotriva multiplicității	175
4. Importanța lui Zenon	179
IV. Melissos din samos	181
1. Sistematizarea eleatismului.....	181
2. Atributele ființei și deducerea lor.....	182
3. Eliminarea sferei experienței și a « doxei »	185
Secțiunea a cincea	
Pluraliștii și fizicii eclecticici	189
I. Empedocle	191
1. Cele patru « elemente ».....	191
2. Iubirea și Ura	194
3. Sfera și cosmosul	196
4. Cunoașterea.....	198
5. Suflul și divinul	199
6. Aporiile empedocliene.....	201
II. Anaxagora din Clazomene	205
1. Homeomerii	205
2. Intellectul divin.....	210
3. Aporiile lui Anaxagora.....	214
III. Atomisții.....	217
1. Descoperirea atomilor ca principii.....	217
2. Atomii, mișcare mecanică și necesitate	224
3. Omul, suflul, divinul	229

4. Cunoașterea.....	230
5. Etica democritiană	232
IV. Fizicii eclecticici.....	235
1. Fenomenul eclecticismului fizic și involuția filosofiei naturii	235
2. Diogene din Apollonia și semnificația lui istorică	238
3. Archelaos din Atena.....	244



www.galaxiagutenberg.ro
www.librariilegutenberg.ro

Redactor: Cristina Palici

Coperta: firma9

Tehnoredactor: Georgiana Tremurici

Bun de tipar: noiembrie 2010. Apărut: 2010

EDITURA GALAXIA GUTENBERG,

400015, Cluj-Napoca, str. Republicii nr. 24

Tel./fax: 0264-430580;

E-mail: contact@galaxiagutenberg.ro

Tiparul executat de

SC GUTENBERG SRL

435600 Târgu-Lăpuș, str. Florilor nr. 11

Tel./fax: 0262-385786; 0723-377599

E-mail: contact@galaxiagutenberg.ro

« Filosofia » atât din punct de vedere semantic (sau lexical), cât și din punct de vedere conceptual este o creație tipic grecească. De fapt, dacă în privința celorlalte componente ale civilizației grecești găsim corespondențe identice și la restul popoarelor din Orient, care au atins un nivel de viață destul de ridicat chiar înaintea grecilor, în schimb, nu găsim un corespondent identic pentru filosofie, sau cel puțin ceva care să semene cât de cât cu ceea ce grecii, iar alături de ei occidentalii, au numit și numesc în continuare « filosofie ».

ISBN 978-973-141-090-6

ISBN 978-973-141-092-0



9 789731 410920