

EB

ENCICLOPEDIA DE BUZUNAR

ANTON
DUMITRIU

Philosophia mirabilis



EDITURA ENCICLOPEDICĂ ROMÂNĂ

EB

ENCICLOPEDIA DE BUZUNAR

Anton Dumitriu

Philosophia mirabilis

Încercare asupra unei dimensiuni
necunoscute a filosofiei grecești

Editura enciclopedică română

București ● 1974

Prefață

Succesele uimitoare ale civilizației moderne și contemporane, față de tehnica căreia realizările materiale ale civilizațiilor anterioare par încercări neglijabile, au pus în umbră însăși devenirea omului și modalitatea acestei deveniri, care este istoria lui. Luînd omul contemporan ca realizare maximă a istoriei, s-a considerat că tot trecutul lui nu reprezintă decît o serie de stări inferioare, care se succed într-un progres continuu, de la pithecanthropus erectus, la homo sapiens și la homo faber de astăzi.

Iată însă că, în momentul culminant al succesului tehnic, care ar fi trebuit să fie o confirmare strălucită a acestei concepții, cînd locuitorii planetei noastre și-au început călătoriile minunate printre stele, se descoperă unele relicve materiale ce pun în discuție tocmai această atitudine a omului modern față de trecut. Există pe planeta noastră o serie de documente materiale, dovezi indiscutabile despre existența unor civilizații anterioare, cu realizări tehnice, care par nu numai că au cunoscut unele din realizările timpului nostru dar în unele privințe le-au și întrecut.

Iată, enumerate pe scurt, o serie de monumente încă neexplicate, risipite în diverse regiuni ale globului nostru.

Pe un platou din munții Antiliban se găsește terasa de la Baalbek, construită din blocuri uriașe, fiecare în greutate de la o mie pînă la două mii de tone. Nu avem nici o explicație asupra utilității unei asemenea construcții, nu știm nici cine a construit-o și nici cu ce mijloace.

De asemenea, nu avem nici cea mai vagă idee cum a fost construită celebra Puerta del Sol, monolitul de lîngă Tiahuanaco (Peru) pe care se găsesc niște petroglife reprezentînd ființe umane bizare, purtînd asupra lor un soi de aparate asemănătoare celor cu reacție.

Nici piatra tombală din piramida de la Palenque (Mexic) nu este mai puțin enigmatică; pe această lespede se găsește săpat în piatră conturul unui om așezat într-un aparat plin de manete și pîrghii...

Nu stăruiesc asupra altor nenumărate enigme megalitice, cum sînt sferile gigantice de piatră din Costa-Rica, capetele din jungla mexicană, corabia etruscă fără vele etc. Descrierea și mai ales interpretarea lor au dat loc unei literaturi științifico-fantastice, cu care noi personal nu avem nici o afinitate.

Am citat numai aceste indiscutabile documente de piatră pentru a trage o singură concluzie, formulată în două părți: 1 deși planeta noastră posedă semnele sigure ale unor realizări fantastice, omenirea a pierdut memoria lor și nu-și poate explica apariția acestora cu mii de ani înainte de civilizația tehnică a epocii noastre; 2 ipoteza unei evoluții liniare a civilizațiilor este infirmată tocmai de existența acestor monumente enigmatice, semne ale unor civilizații străvechi avansate, care, în dezvoltare, au atins un punct catastrofic și au dispărut, lăsînd după ele urme certe, dar fără vreo continuitate cu civilizațiile ulterioare.

Întrebarea este următoarea: putem accepta pur și simplu că aceste civilizații au fost capabile doar de realizări tehnice ciclopice și nu și de idei și concepții tot atît de grandioase în ordine abstractă, dar care s-au pierdut fără urmă, prin faptul că nu cunoaștem — cel puțin pînă acum — nici scrierea și nici înscrisurile lor în monumentele rămase? O asemenea concluzie este inacceptabilă și, de aceea, trebuie să presu-

punem că civilizațiile dispărute, tocmai fiindcă au fost capabile de astfel de creații materiale, au putut elabora, și în ordine spirituală, monumente ciclopice, despre care până acum nu știm nimic sau aproape nimic.

Lucrarea de față își propune să descopere unul din aceste monumente extraordinare ale lumii antice grecești, care — odată cu catastrofa antichității, prin care s-a pierdut cea mai mare parte din operele gânditorilor greci — a dispărut cu totul din memoria umanității sau a fost interpretată cu termenii mentalității unui alt climat social și istoric.

Pe întreg Pământul sînt presărate monumente megalitice, semne ale unor mari puteri și realizări ale omului, pe care el însuși nu le mai recunoaște. Trebuie să fi existat, de asemenea, monumente geniale și în sfera ideilor, despre care nu se mai păstrează nici o amintire.

Cuvintele lui Hamlet către Horațio par astfel să capete un sens direct și precis:

There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy¹.

Unele din lucrurile «de pe pământ» la care nici nu visa filosofia au fost regăsite; în ceea ce urmează, vom încerca să le regăsim pe cele «din cer» de care pomenește Shakespeare, și anume o altă filosofie, căreia i-am dat numele — se va vedea pentru ce — philosophia mirabilis.

*

Philosophia mirabilis constituie, prin natura însăși a subiectului tratat, o simplă încercare. A explica arheologic spiritualitatea unei epoci încheiate este o întreprindere cu multe riscuri și cu multe semne de întrebare, iar rezultatele obținute printr-o asemenea cercetare nu pot, în nici un caz, constitui teoreme cu caracter matematic. Impresia noastră este că înseși răspunsurile, pe care am încercat să le dăm unor probleme, ridică un număr și mai mare de semne de

¹ «Sînt mai multe lucruri în cer și pe pământ, Horatio, decît acelea care sînt visate în filosofia voastră.»

întrebare. Dar aceasta este — au spus-o Platon și Aristotel — chiar natura minunatei filosofii grecești: de a fi provocată de mirare. Ea a fost și va fi întotdeauna, în toate epocile, un motiv de mirare și un obiect de admirare.

A.D.

Ce este filosofia?

Ceea ce-l surprinde pe cercetătorul dornic să afle *ce este filosofia* este lipsa — în literatura de specialitate — unei definiții universal valabile a acestei discipline. Dacă admitem «que ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement», nu este mai puțin adevărat că «ceea ce nu se enunță clar, nu este bine conceput».

Imposibilitatea gânditorilor de a defini filosofia printr-o propoziție unică și completă ne conduce la mai multe presupuneri. Mai întâi am putea crede că nu se știe ce este filosofia, deși o practicăm de cel puțin două milenii și jumătate (dacă ar fi să ne gândim numai la aceea care aparține culturii greco-romane și descendentei ei, cultura modernă); sau că acest concept de filosofie este prea complex pentru a fi cuprins total într-o simplă definiție. Am putea înclina, desigur, și spre alte ipoteze, cum ar fi aceea că sînt mai multe «specii» de filosofii și că fiecare definiție are în vedere una din ele. Dar o concluzie dintre cele mai rezonabile pare să fie aceea că sub același nume au fost grupate o serie de discipline foarte deosebite,

o serie de « filosofii », care nu pot fi unite și exprimate printr-un concept comun.

În acest sens, însuși Aristotel spune că există trei « filosofii teoretice » (φιλοσοφίαι θεωρητικαί): *matematica*, *fizica* și *teologia*¹. Dacă am rămîne la această concepție a celor « trei filosofii », este evident că ar fi greu să dăm o definiție unică, care să cuprindă în enunțul ei, în același timp, esența matematicii, a fizicii și a metafizicii. Chiar Aristotel are nevoie să deosebească înlăuntrul acestor « filosofii », o « filosofie primă » (πρώτη φιλοσοφία), căreia îi dă o definiție specială și care nu se aplică în nici un fel celorlalte « filosofii teoretice » — *matematica* și *fizica*. El definește filosofia primă prin obiectul ei, care nu este altceva decît *Ființa ca Ființă* (τὸ ὄν ᾗ ὄν). Este evident pentru oricine că nu acesta este obiectul *matematicii* sau al *fizicii*.

Sîntem așadar obligați să conchidem că, deși s-a făcut filosofie atît de multă vreme, și avem la dispoziție opere remarcabile filosofice, nu putem da o definiție clară, distinctă și generală, conceptului de *filosofie*.

Această concluzie este confirmată și de unul din marii gînditori ai epocii noastre, Martin Heidegger, care-și pune exact aceeași problemă: *ce este filosofia?* Studiul lui cu același nume începe în felul următor: « Cu această întrebare atingem o temă foarte vastă; fiindcă această temă este vastă, ea rămîne nedefinită; fiindcă este nedefinită, ea poate fi tratată din diferite puncte de vedere ».²

Ce își propune Heidegger? Să conducă discutarea temei pe un anumit drum, unul din drumurile posibile pe care se poate studia problema: ce este filosofia. « Dar, se întrebă el, alegerea unuia din drumurile posibile nu devine atunci o chestiune de afectivitate și sentiment? »

Vom discuta mai departe concepția pe care și-o face Heidegger despre filosofie; deocamdată ceea ce subliniem este recunoașterea explicită a unui gînditor care a făcut

¹ Aristotel, *Metafizica*, VI, 1, 1026 a. Menționăm că *teologia* însemna pentru Aristotel « prima filosofie », care mai tîrziu a căpătat numele de « metafizică ».

² Martin Heidegger, *Was ist das — die Philosophie?* Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1956.

realmente filosofie în activitatea sa și care afirmă clar că filosofia nu este un concept definit și că, a-i căuta un anume conținut, înseamnă a alege un drum dintre mai multe drumuri posibile.³

*

Leibniz nota, într-o scrisoare către Malebranche, că « dacă s-ar da definiții, discuțiile ar înceta repede »⁴.

Curios este însă că definiții pentru filosofie se găsesc din abundență, și cu toate acestea disputele asupra a ceea ce este exact această disciplină nu încetează. Din toate aceste considerații se poate trage concluzia că definițiile de pînă acuma sînt definiții parțiale, exprimînd numai laturi (aspecte) ale filosofiei și nu corespund *toti et solo definito*, adică nu surprind nota caracteristică.

Există astăzi o mulțime de definiții variate ale conceptului de filosofie. Nu putem să le urmărim aici, fiindcă nu acesta este scopul lucrării noastre. Vom cita cîteva, numai pentru a ilustra distanța dintre diferitele opinii exprimate.

Kant spune că filosofia este « o cunoaștere rațională prin concepte pure, știința supozițiilor, a condițiilor cunoașterii și a acțiunii și, în același timp, sistemul cunoașterii filosofice ». El împarte filosofia în: 1 *filosofia pură* — cunoașterea prin rațiune pură — « *Erkenntnis aus reiner Vernunft* »; 2 *filosofia empirică* — cunoașterea rațională prin principii empirice — « *aus empirischen Prinzipien* »; 3 *filosofia naturii* se ocupă cu tot ceea ce există — « *geht auf alles was da ist* »; 4 *filosofia moravurilor* se ocupă

³ În același sens Bertrand Russell, în *Introducerea la History of Philosophy*, London, 1961, scrie:

« *Filosofie* este un cuvînt care a fost întrebuințat în multe sensuri, unele mai largi, altele mai restrînse. Îmi propun să-l întrebuințez aici într-un sens foarte larg, pe care vreau acum să-l explic. Filosofia, după opinia mea, este ceva intermediar între teologie și știință. <...> Toată cunoașterea *definită* — așa interpretez eu — aparține științei; toate dogmele, întrucît depășesc cunoașterea definită, aparțin teologiei. Dar între teologie și știință există o „no Man's Land” — o „țară a nimănui” — expusă atacurilor din ambele părți; această „no Man's Land” este filosofia. »

⁴ Scrisoarea către Malebranche, din 1 ianuarie 1700.

cu tot ceea ce trebuie să fie — « *was da sein soll* » ⁵.

Fichte, și după el *Hegel*, definește filosofia ca « știință a absolutului ».

Schopenhauer spune că filosofia este știința exprimată în concepte, a cărei sarcină este ca « întreaga esență a lumii să o repete (*wiederholen*) în concepte, în mod abstract, general și clar » ⁶.

Pentru *Herbart*, filosofia este « prelucrarea conceptelor » (*Bearbeitung der Begriffe*) ⁷.

Pozitivismul în schimb renunță la orice caracter explicativ. Pentru *A. Comte* filosofia este « sistemul total al cunoștințelor omenești » ⁸.

Spencer consideră că filosofia constă în « cunoașterea total unificată » ⁹, iar după *Wundt*, este « știința generală care încearcă unificarea într-un sistem necontradictoriu a tuturor cunoștințelor oferite de științele particulare » ¹⁰.

William James, de acord cu *Dewey*, crede că « filosofia exprimă o anumită atitudine, o uniune și o comunitate de scop a inteligenței și voinței, mai curînd decît o doctrină cu contururi bine definite » ¹¹.

Pentru *Bergson*, problema devine mai complexă, filosofia, în general, plecînd de la concepte fixe, trase din realitatea mobilă, dar neavînd nici un mijloc de a reconstrui — cu fixitatea conceptelor — mobilitatea realului. Pentru a face filosofie cu adevărat, spiritul nostru trebuie să urmeze o cale inversă, adică să se « violenteze », să inverseze sensul operației prin care gîndește în mod obișnuit, să întoarcă sau, mai curînd, să-și reconstituie fără încetare categoriile. Numai astfel se va constitui o filosofie progresivă, eliberată de disputele care frămîntă școlile, capabilă să rezolve firesc întrebările. *A filosofia constă în a inversa direcția obișnuită a travaliului gîndirii.* ¹²

⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, partea a II-a, cap. III.

⁶ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I, § 68.

⁷ Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 4.

⁸ Comte, *Cours de Philosophie positive*, cap. I.

⁹ Spencer, H., *First Principles*, § 37.

¹⁰ W. Wundt, *System der Philosophie*, I, 3.

¹¹ W. James, *Introduction à la philosophie*, Paris, M. Rivière, 1914, p. 36.

¹² H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, în capitolul *Introduction à la Métaphysique*, I, Paris, Alcan, 1934, p. 241.

Această listă a « definițiilor » filosofiei poate fi completată cu opinia lui *Wittgenstein*, preluată și de neopozitiviști, după care filosofia nu este o teorie ci o activitate: « analiza logică a propozițiilor științifice »¹³.

Această varietate de sensuri a conceptului de filosofie în decursul timpului l-a făcut pe *Windelband* să scrie că « apare imposibil ca din comparația istorică să obținem un concept general al filosofiei »¹⁴.

Materialismul dialectic atribuie filosofiei un caracter net științific, fără însă a o reduce la o știință. Și, mai mult decât atât, el respinge conceptul de filosofie ca atare. « Materialismul modern, scrie Engels, <...> sintetizează rezultatele științelor naturii, după care natura are și ea istoria ei în timp <...>; el este în esență dialectic și nu mai necesită o filosofie care să stea deasupra celorlalte științe (subl. n.). Ceea ce mai rămîne ca element de sine stătător din toată filosofia de pînă acum este știința gîndirii și a legilor ei — logica formală și dialectica. Restul se dizolvă în știința pozitivă a naturii și a istoriei. » Și mai departe: « Materialismul modern <...> nici nu mai este o filosofie, ci o simplă concepție despre lume (subl. n.), care nu trebuie să se verifice și să se realizeze într-o știință a științelor deosebită, ci în științele propriu-zise. Aici filosofia este deci înlăturată, adică desființată și conservată în același timp, desființată ca formă, conservată în ceea ce privește conținutul ei real. »¹⁵ Desigur, filosofia marxistă prin contribuțiile ulterioare a dat un sens mai complex punctului de vedere exprimat de Engels, mai cu seamă, așa cum remarcă gînditorul cehoslovac Jindrich Zeleny, printr-o nouă poziție teoretică și practică, în trei probleme fundamentale, care privesc *Intellectul*, *Existența* și *Praxisul*. În felul acesta, prin devenirea ei în timp, filosofia marxist-leninistă reelaborează

¹³ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 4. 112, Londra, Ed. Kegan Paul, 1933.

¹⁴ W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von H. Heimsoeth, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, 1935, p. 3.

¹⁵ Fr. Engels, *Anti-Dühring*, București, 1952, pp. 31—32.

însuși conceptul de filosofie în funcție de condițiile concrete ale momentului acestei reelaborări.¹⁶

În România problema conceptului de *filosofie* a făcut obiectul cercetărilor unor gânditori cunoscuți. Astfel, pentru *Titu Maiorescu*, filosofia este « năzuința spre înțelepciune ».¹⁷

Profesorul nostru, marele istoric al filosofiei, *P. P. Negulescu*, definește filosofia ca fiind « analiza primelor principii și sinteza ultimelor rezultate ale științelor ».¹⁸

Mircea Florian concepe filosofia ca pe o disciplină teoretică, organizată metodic, care are drept scop înțelegerea desăvârșită a faptelor trăite, deci a lumii și a vieții, așa cum sînt date.¹⁹

Autorii unui recent volum colectiv, *Ce este filosofia*²⁰, conștienți de caracterul inadecvat al formelor utilizate pînă acum, încearcă să descifreze sensul și semnificația, limitele și valoarea, specificul și amploarea reală a filosofiei în zilele noastre, ca și caracteristicile proprii filosofiei marxist-leniniste. « *Nici unul din autorii studiilor cuprinse în acest volum nu are însă pretenția naivă de a putea trage concluzii definitive* » (subl. n.).

*

Din analiza succintă a diverselor concepții exprimate de filosofi asupra filosofiei, trebuie să conchidem că Th. Jouffroy avea dreptate atunci cînd spunea că « filosofia este o știință al cărei obiect nu este încă fixat »²¹.

¹⁶ Jindrich Zeleny, *O logická Structure Marxova Kapitalu*, Praga, 1962.

¹⁷ T. Maiorescu, *Ce este filosofia*, în *Convorbiri literare*, nr. 2, 1920.

¹⁸ Al. Posescu, *P. P. Negulescu, gânditor și istoric al filosofiei*, în *Revista de filosofie*, nr. 3, 1932.

¹⁹ Mircea Florian, *Reconstrucție filosofică*, București, Ed. Casa Școalelor, 1944, p. 149.

²⁰ *Ce este filosofia?* București, Ed. științifică, 1970. Volumul conține o serie de studii, constituind un efort al gândirii marxiste românești de a elucida conceptul de filosofie. Studiile publicate în acest volum sînt scrise de: D. D. Roșca, Pavel Apostol, Henri Wald, I. Banu, Călina Mare, Al. Valentin ș.a. (coordonator Clara Dana)

²¹ Th. Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, Paris, 1883, p. 103.

Sistemele filosofice nu numai că se contrazic și încearcă să se anuleze în cea mai mare parte, dar se pare că fiecare filosof se așează pe altă poziție, contrară celorlalte. În acest sens, *Bertrand Russell* scrie în *History of Western Philosophy* că, «în timp ce științele evoluează, integrând rezultatele obținute în sinteze teoretice mai cuprinzătoare, istoria filosofiei oferă tabloul unei lupte iraționale, în cadrul căreia fiecare sistem reprezintă, sau are pretenția să reprezinte, negarea totală a evoluției anterioare » ²².

Problema specificității gândirii fiecărei epoci a fost elucidată în sensul următor de clasicii marxism-leninismului: Engels scrie: « Gândirea teoretică a fiecărei epoci, prin urmare și a epocii noastre, este un produs istoric care în perioade diferite ia forme foarte diferite și totodată un conținut foarte diferit. Știința gândirii este prin urmare, ca și oricare alta, o știință istorică, știința dezvoltării istorice, a gândirii omenești. Acest lucru prezintă importanță și pentru aplicarea practică a gândirii la domeniile experimentale, căci, în primul rînd, teoria legilor gândirii nu este cîtuși de puțin un adevăr etern stabilit odată pentru totdeauna, așa cum își imaginează rațiunea filistină, cînd este vorba de cuvîntul logică. Chiar logica formală a rămas de la Aristotel pînă azi un cîmp de discuții violente. » ²³

²² Dealtfel, aceste păreri nu sînt izolate și apar drept concluzii la care demult au ajuns istoricii filosofiei. Exprimarea lor poate nu a fost întodeauna atît de pregnantă ca la Russell. Totuși, încă în 1900, Paul Deussen, istoric german al filosofiei, frapat de opoziția violentă dintre sistemele filosofice, scria: „S-a avansat mult în veacul care se încheie în istoria filosofiei. Au fost puse la contribuție toate mijloacele criticii filologice în filosofia greacă, creștină, modernă și, acum în urmă, în cea indiană <...>. Rezultatul a fost că prea adesea istoria filosofiei s-a prezentat ca un *bellum omnium contra omnes* — un război al tuturor contra tuturor.“ (Comunicare ținută la *Congresul Internațional de Filosofie de la Paris*, 1900, și tipărită în *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie*, vol. IV, *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1902, p. 10.

²³ Fr. Engels, *Dialectica naturii*, București, E.S.P.L.A., 1954, pp. 25—26.

Originea și semnificația cuvîntului «filosofie»

Toate tratatele de istoria filosofiei și introducerile în această disciplină explică pe larg apariția, etimologia, sensul original și evoluția termenului « filosofie ». Nu vom repeta aici toate aceste explicații, vom vorbi numai despre cîteva din aspectele acestei probleme pentru a avea la dispoziție un material de care să ne servim în cele ce urmează.

Istoricii filosofiei înșiși mărturisesc fără înconjur că interpretările termenului « filosofie » și ale apariției lui sînt nesatisfăcătoare. Ed. Zeller își începe celebrul tratat de istorie a filosofiei grecești prin afirmația: « Numele filosofiei a fost întrebuințat de greci în diferite sensuri »¹. Și mai departe: « Numele filosofiei se fixează numai treptat, dar și filosofia apare treptat, ca formă particulară a vieții spirituale; numele ei oscilează între o semnifi-

¹ Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, *Einleitung*, Leipzig, 1923, p. 4.

cație mai îngustă și una mai largă, dar în aceeași măsură oscilează și filosofia între limitarea ei la un domeniu științific determinat și amestecul cu diferite părți componente de natură străină. »²

Zeller explică aceste variații și incertitudini ale sensului filosofiei prin faptul că ea începe să se dezvolte pe baza miturilor — chiar la Platon mitul este încă o necesitate — și odată cu apariția neopitagorismului, teologia politeistă cîștigă o astfel de influență asupra filosofiei, încît aceasta se reduce la o interpretare a tradițiilor teologice. Abia ulterior, prin cercetările legate de tendințe practice, datorate pitagoreicilor, sofistilor, lui Socrate, cinicilor, cirenaicilor, filosofia nu se va mai deosebi de știința vremii. În sfîrșit, toate științele speciale pătrund treptat în domeniul filosofiei³.

O asemenea concepție despre noțiunea de filosofie în cultura grecească și formarea ei este tributară punctului de vedere pozitivist, după care inteligența omenească trece prin trei faze sau stări: 1 faza teologică; 2 faza metafizică; 3 faza pozitivistă.

Nici un moment Zeller nu-și pune problema dacă nu s-ar putea găsi în cultura vechilor greci urmele unor monumente de idei care să explice filosofia altfel decît ca o evoluție de la concepția pe care și-o face o inteligență inferioară, la aceea a unei inteligențe superioare.

Acceptînd concepția pozitivistă, după care inteligența începe prin a formula judecăți simpliste, antropomorfe, pentru ca numai ulterior să construiască explicații cauzale, abstracte și să stabilească raporturi și legi — fără să mai apeleze la un suport material — se poate imagina nelegitim o evoluție similară a filosofiei în Grecia.

Termenii « filosofie » (φιλοσοφία) și « filosof » (φιλόσοφος) apar tîrziu în literatura greacă, avînd un conținut vag chiar cînd îi găsim în textele lui Herodot și Tucidide. Primul care i-a folosit într-un sens mai precis se pare că a fost Pitagora: « Pitagora a fost cel dintîi care a întrebuințat termenul de „filosofie“ și s-a numit pe el însuși filosof într-o convorbire în Sicyona cu tiranul Leon al

² Loc. cit.

³ Ibidem, p. 5.

sicionienilor sau filiasienilor <...>, spunînd că nici un om nu este înțelept, ci numai zeul. Filosofia se numea mai înainte *înțelepciune* și cel care o profesa era numit *înțelept*, pentru a arăta că a ajuns la cel mai înalt grad de perfecțiune sufletească; *filosof* era însă iubitorul de înțelepciune.»⁴

Deși Diogene Laerțiu afirmă expres că «mai înainte filosofia se numea înțelepciune», istoricii filosofiei au rămas numai la accepțiunea atribuită de Pitagora acestui termen, interpretîndu-l etimologic: — φίλος — iubitor și — σοφία — înțelepciune, adică *iubitor de înțelepciune*.

Această iubire de înțelepciune a început să se diversifice treptat și să se aplice *fizicii, geometriei, muzicii* și altor științe, fără să ni se spună dacă, într-adevăr, *iubirea de cunoștințe fizice* putea să fie o «iubire de înțelepciune» și cum de au acceptat grecii, atît de pedanți în ceea ce privește preciziunea termenilor (preciziune care se desăvîrșește cu Socrate, Platon și Aristotel), să accepte o asemenea întrepătrundere de sensuri.

În secolul nostru, un singur filosof a încercat să restabilească sensul original și autentic al filosofiei grecești, și anume germanul Martin Heidegger. Deși nu sîntem întru totul de acord cu concluziile lui, și mai ales cu metoda lui de analiză, ne vom opri asupra încercării sale de a descifra în filosofia grecească altceva decît sensul tocit și deformat ajuns pînă la noi. Facem acest lucru, pentru a avea un material de la care să pornim în discuția noastră, prevenind însă cititorul, că limitările pe care le vom sublinia la Heidegger se datoresc, natural, modului însuși în care acesta înțelege să facă filosofie, în general.

Ceea ce ne interesează în examenul întreprins de Heidegger în esul *Was ist das — die Philosophie?* este descifrarea sensului original al cuvîntului φιλοσοφία, deși el debutează printr-o etimologie puțin riscată.

El spune că termenul φιλοσοφία acoperă ceva care, înainte de toate, determină existența lumii grecești. Ba mai mult, prin fondul lui, acesta se extinde și asupra celei mai profunde zone a cursului istoriei europene. «Cuvîntul

⁴ Diogene Laerțiu, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, București, Ed. Academiei, 1965, I, 12.

φιλοσοφία coincide cu actul de naștere al propriei noastre istorii: putem să spunem că se identifică cu actul de naștere al epocii prezente a istoriei universale, care se numește era atomică. »⁵

Prin urmare, după Heidegger, la întrebarea: ce este filosofia? nu putem să răspundem decât intrînd în dialog cu gîndirea grecească. La aceasta va trebui să răspundem prin ce este: *quid est* — τί ἐστιν — *quidditas*, în germană *die Washeit*.

Totuși, această *quidditas*, în diferite epoci ale filosofiei, are determinări diferite. De exemplu, argumentează Heidegger, pentru Platon, filosofia este o interpretare specifică a ceea ce τί semnifică. Și această înseamnă pentru el tocmai ideea «ἰδέα». Acestei «idei», Aristotel îi dă o interpretare diferită, după cum Kant îi dă alta, și alta va fi și aceea a lui Hegel.

Un răspuns concludiv, axat pe el însuși — filosofia filosofiei — nu poate fi formulat, căci problema supusă cercetării, neputînd fi tratată istorist, nu va lămuri nici nașterea, nici evoluția a ceea ce numim filosofie. Printr-un joc de cuvinte, Heidegger conchide, spunînd că problema este «o problemă istorială, adică o problemă a destinului».

După acest preambul, autorul continuă analiza cuvîntului «filosofie» (φιλοσοφία), observînd legătura sa intimă cu «filosof» (φιλόσοφος), celălalt cuvînt aflat în discuție; φιλόσοφος — notează el — este la origine un adjectiv, ca și φίλος «prieten al banului», sau ca φιλότιμος «prieten al onoarei»; φιλόσοφος a fost făurit probabil de Heraclit, ceea ce demonstrează că pînă la el nu exista nici φιλοσοφία. Un ἀνὴρ φιλόσοφος nu înseamnă «bărbat filosofic», adjectivul φιλόσοφος spunînd cu totul altceva decât adjectivul «filosofic» («philosophisch»). Un «bărbat filosofic» este «acela care iubește înțelepciunea» (ὅς φιλεῖ τὸ σοφόν); φιλεῖν «a iubi» semnifică aici, în sensul lui Heraclit — ὁμολογεῖν, «a vorbi așa cum

⁵ M. Heidegger, *loc.*

vorbește λόγος »-ul, adică « a corespunde λόγος-ului ». ⁶ Această corespondență este în acord cu σοφόν. « Acord » înseamnă ἁρμονία « armonie ». Faptul că o existență se apropie de alta în reciprocitate, că cele două existențe sînt una, într-o armonie, iată fondul ideii lui Heraclit; ceea ce-l caracterizează pe « a iubi », φιλεῖν, este *armonia*.

« Bărbatul filosofic » (ἄνθρωπος φιλόσοφος) iubește σοφόν. Ceea ce-i spune acest cuvînt lui Heraclit este dificil de tradus, recunoaște Heidegger, dar el încearcă să-i elucideze conținutul printr-o interpretare pe care o atribuie acestuia: Ființa « reunește » întreg existentul, adică exact ceea ce spune σοφόν (« tot existentul este în Ființă »). În lanțul sinonimic, unul din sensurile λόγος-ului este și acela de « culegere, primire », în acest caz, afirmația de mai sus, « Ființa este existentul » devenind « Ființa primește existentul », « Ființa este primirea (recueil) », λόγος ⁷. Iată cum încheie Heidegger: « Tot existentul este în Ființă. Aceasta însă răsună la urechea noastră vulgar, dacă nu ofensator. Căci nimeni nu trebuie să-și facă o problemă din faptul că existentul aparține Ființei. Toată lumea știe foarte bine: *existent* este ceea ce există. Altă soluție nu este pentru *existent* decît aceasta: în *Ființă*; și tocmai *existentul* încorporat în *Ființă* îi situează pe greci — pe ei în primul rînd și numai pe ei — în dimensiunea mirării. *Existentul* primit de *Ființă*, iată ce constituie, pentru greci, cea mai mare mirare. » ⁸

Grecii au fost nevoiți să salveze și să ocrotească această sursă a mirării de atacurile sofistice, lesne de înțeles pentru oricine, care aveau loc în agora. Protejarea *existentului primit în Ființă* s-a datorat celor care au luat drumul spre « ceea ce este mai de mirare », adică σοφόν, și care, prin propria lor căutare, au redeșteptat și au întreținut și în alții nostalgia σοφόν-ului; φιλεῖν τὸ σοφόν, acest

⁶ Heidegger face aluzie aici la fragmentul rămas de la Heraclit: « Nu mie, ci λόγος-ului să ascuți este înțelept, să mărturisești că toate sînt una » (H. Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*, frag. 30, Berlin, *Weidmannsche Buchandlung*, 1934).

⁷ Pentru diversele accepții ale cuvîntului λόγος, vezi Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 1954, pp. 207—22 9.

⁸ *Was ist das — die Philosophie?*, p. 5.

acord cu σοφόν, interpretează Heidegger — altfel spus ἁρμονία — a devenit o tensiune — ὁρεξις către σοφόν — *existentul primit în Ființă* — căutat acum în mod expres. Deoarece «a iubi» (φιλεῖν) nu este în acord originar cu σοφόν, ci numai o cercetare specifică îndreptată către σοφόν, φιλεῖν τὸ σοφόν devine «filosofia», φιλοσοφία. Această «tensiune cercetătoare» este determinată de iubirea de σοφόν, adică de eros.

O asemenea cercetare care tinde către σοφόν, către "Ἐν Πάντα, către *existentul în Ființă*, iscă o nouă întrebare: ce este existentul ca existent? Numai în acest moment, apreciază Heidegger, gândirea ajunge să fie «filosofie». Din acest motiv, pe Heraclit și Parmenide «cei mai mari gânditori», nu-i consideră filosofi. «Mai mari», spune el, nu înseamnă estimarea unei realizări, ci indică numai o altă dimensiune a gândirii. Heraclit și Parmenide erau «mai mari» pentru că erau în acord cu λόγος-ul, adică cu "Ἐν Πάντα. Pasul către «filosofie» este pregătit de sofistică și împlinit de Socrate și Platon. Numai la aproape două sute de ani după Heraclit, Aristotel va caracteriza acest pas în fraza: «Astfel, către ceea ce [filosofia] s-a îndreptat deja de mult timp, acum și fără încetare, și către ce ea nu a găsit niciodată acces[este ceea ce s-a pus în chestiunea]: ce este *existentul* — τί τὸ ὄν». (καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον τί τὸ ὄν.)⁹

Filosofia caută astfel, în concepția lui Heidegger, scrutînd originile filosofiei și ale termenului însuși, *existentul ca existent*. Filosofia este un drum spre Ființa existentului, adică către existent, vizat în Ființa lui. Aristotel explicitează, ne spune autorul pe care-l urmărim, această afirmație, adăugînd expresiei citate «ce este existentul» (τί τὸ ὄν), lămurirea următoare: τοῦτο ἐστὶ τίς ἡ οὐσία. Această înseamnă că sintagma «ce este existentul» revine la întrebarea: «ce este existențialitatea (*Seiendheit*) existentului?».

Ființa existentului se sprijină pe existențialitate — ceea ce este οὐσία (substanța) și care pentru Platon va fi ἰδέα (ideea) iar pentru Aristotel ἐνέργεια (energeia).

⁹ *Metafizica*, VI¹ (Z), 1, 1028 b.

Am reprodus cât se poate de fidel ideile lui Heidegger, prin care, treptat, el vrea să descopere, în însuși termenul grecesc de filosofie (φιλοσοφία), ontologia aristotelică și — pînă la urmă — prima filosofie, adică metafizica lui Aristotel.

*

Am spus deja că nu sîntem întru totul de acord cu interpretarea dată de Heidegger termenului « filosofie ». Într-un fel, putem recunoaște că tot ce spune el este adevărat, dar ceea ce putem adăuga este că filosofia nu este numai explorarea existentului ca existent, deși ea este desigur și un răspuns la τί τὸ ὄν.

Pentru a ajunge la o asemenea concluzie limitată, el îi exclude pe Parmenide și Heraclit din filosofie, ca nefiind « încă » filosofi, ci numai mari gînditori, așa cum am văzut. Sacrificiul este însă mult prea mare pentru a-l admite în schimbul unui concept despre filosofie care se restrînge prin chiar acest sacrificiu.

Este adevărat că Ființa împreună cu modul în care existentul este primit de Ființă fac obiectul direct al cercetării filosofice autentice. Dar pentru a demonstra că Heidegger, cu toată puterea de pătrundere de care face dovadă în analiza sa, nu merge pînă în adîncul lucrurilor, vom aminti că verbul φιλεῖν, pe care îl traduce exclusiv prin « a iubi, a fi prieten » are și alte sensuri ce nu pot fi ignorate cînd este vorba de a urmări evoluția lui de-a lungul mai multor veacuri. Unul din aceste sensuri este « a primi ca pe un oaspete », și atunci problema se schimbă imediat: există o direcție, de care vorbește Heidegger, de la existent la Ființă, care primește, prin apartenență, existentul în sînul ei; dar există și o direcție de la Ființă la existent, acesta din urmă primind Ființa cu toate onorurile acordate oaspetelui de seamă, adică cu deosebită solemnitate. Această accepțiune a verbului « a iubi » este chiar mai importantă pentru filosof decît cea anterioară; dacă în prima relație el este primit prin apartenență în intimitatea Ființei, care nu se reduce la existența lui, în relația inversă, primirea Ființei în existent este un act mult mai bogat, mult mai amplu; este

de fapt cel mai important act ce i se poate întîmpla existentului, încît pînă și cadrul în care se petrece devine solemn — prin natura existentului — ca la primirea celui mai înalt oaspete posibil: Ființa.

Așadar, expresia φιλεῖν τὸ σοφόν nu se reduce la « iubire de σοφόν », care în ultima analiză devine, așa cum spune Heidegger, « existentul primit în Ființă », ci înseamnă și « primirea cu tot ceremonialul, ca într-o *missa solemnis*, a Ființei de către existent în momentul cînd filosofează ».

Am atins aici, pentru prima dată, un prim punct al filosofiei pierdute, al monumentului ciclopic din lumea ideilor grecești pe care-l căutăm, pe care urmărim să-l redescoperim în această lucrare.

În *Despre respingerile sofistice* (Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων)¹, Aristotel arată care sînt cauzele sofismelor și confuziilor: « Unul dintre motive, cel mai natural și cel mai obișnuit, este acela care ține de întrebuințarea cuvintelor. Fiindcă într-o discuție nu este posibil să aducem lucrurile înseși, ci trebuie să ne folosim, în locul lor, de cuvintele care le simbolizează, noi credem că ceea ce este valabil pentru cuvinte este valabil și pentru lucruri. <...> Cuvintele fiind în număr finit, ca și mulțimea noțiunilor, iar numărul lucrurilor infinit, sîntem obligați să întrebuințăm aceeași noțiune și același cuvînt pentru a desemna mai multe lucruri. Cei ce nu cunosc puterea de semnificație a cuvintelor (ἢ τῶν ὀνομάτων δύναμις) fac paralogisme, fie discutînd cu ei înșiși, fie ascultîndu-i pe alții. »² El revine ceva mai departe, în același tratat, asupra acestei probleme, aducînd în completare urmă-

¹ 1, 165 a.

² Expresia ἢ τῶν ὀνομάτων δύναμις înseamnă exact « puterea (dinamica) numelor », « puterea denumirilor ».

toarele lămuriri: « Într-adevăr, este greu să deosebești ce fel de lucruri sînt semnificate prin același cuvînt și ce fel de lucruri sînt semnificate prin cuvinte deosebite. *Cine este în stare să facă această deosebire este foarte aproape de cunoașterea adevărului.* » ³

Este interesant să amintim aici, că Ludwig Wittgenstein, pornind de la aceeași teză, exagerează și chiar denaturează lucrurile, atunci cînd susține că numai confuzia dintre sensurile cuvintelor provoacă pseudoprobleme și discuții filosofice insolubile. Iată ce scrie el în *Tractatus Logico-Philosophicus*: « În limbajul obișnuit se întîmplă foarte adesea ca același cuvînt să desemneze în două moduri deosebite — și de aceea ar necesita două simboluri diferite — sau ca două cuvinte care desemnează în două moduri diferite, să fie întrebuițate în aparență în același mod într-o propoziție. <...> Astfel se nasc ușor confuziile fundamentale de care este plină întreaga filosofie. » ⁴

Am văzut care este soluția lui Aristotel: trebuie să fii capabil să faci toate distincțiile între sensurile cuvintelor, să cunoști « puterea denumirilor » și vei fi foarte aproape de adevăr.

Wittgenstein propune o alta: « Pentru a evita aceste erori, trebuie să întrebuițăm un simbolism care să le excludă, neaplicînd, cu același sens, simboluri diferite și neaplicînd semne în același mod, dacă semnifică în moduri deosebite. Așadar [să se întrebuițeze] o limbă de semne (sau un simbolism) care să asculte de gramatica logică, de sintaxa logică. » ⁵ Dacă și pînă unde reușește o sintaxă logică, epoca noastră a aflat, deoarece astfel de sisteme logico-sintactice au fost create cu ajutorul matematicii.

Deoarece există concepte cu mai multe semnificații, trebuie dar să le cercetăm pe toate dacă nu vrem să cădem în confuzii, « de care este plină întreaga filosofie », cum spune Wittgenstein. Am văzut deja că, termenul « a iubi » nu are numai această semnificație, ci și « a primi ca (φιλεῖν)

³ Aristotel, *op. cit.*, 7, 169 a.

⁴ L. Wittgenstein, *op. cit.*, prop. 3. 323; 3. 324.

⁵ *Ibidem*, prop. 3.325.

pe oaspeți», sens care, dacă se ține seama de el, amplifică semnificația apartenenței existentului la Ființă prin relația inversă, de primire a Ființei de către existent.

Vom vedea imediat că o serie de restrîngeri ale semnificațiilor filosofice s-au petrecut în înțelegerea începutului filosofiei.

*

Un cunoscut adagiul rămas de la Platon și Aristotel spune că «începutul filosofiei este mirarea». Afirmatia s-a extins asupra întregii filosofii grecești, spiritul iscoditor al grecilor, mirat de tot ceea ce există și se petrece pe lume, punîndu-și întrebări și dîndu-și tot atîtea răspunsuri.

Această interpretare corespunde de altfel exact modului în care face știință și filosofie europeanul modern. Era acesta sensul exact al expresiei menționate de Platon și Aristotel? Sau, pentru a exprima mai exact ideea noastră, afirmația acestor doi mari gînditori ai antichității se reducea anume la atît?

Să considerăm mai întîi înseși textele în care se găsește această idee.

Platon scrie în *Theetet*: «Calitatea de a se mira îi este proprie filosofului; alt început decît acesta pentru filosofie nu există» (Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος τὸ θαυμάζειν οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη)⁶.

Iată și fragmentul din *Metafizica* lui Aristotel: «Căci și oamenii de azi și cei din primele timpuri, cînd au început să filosofeze, au fost mînați de mirare.» (Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν.)⁷

Ideile acceptate conform unei interpretări tradiționale și care ne interesează aici sînt:

- (1) τὸ θαυμάζειν — mirarea, acțiunea de a se mira;
- (2) ἡ ἀρχή — începutul;
- (3) τὸ πάθος — pasiunea, sentimentul.

⁶ *Op. cit.*, 155 d.

⁷ I (A), 2, 982 b.

Interpretarea lui τὸ θαυμάζειν ca « mirare », mirare grație căreia oamenii din toate timpurile și-au pus întrebări și probleme și au căutat să le dea un răspuns, pare îndreptățită chiar de explicațiile date de Aristotel. Iată ce spune el, în continuarea pasajului de mai sus: « Mai întâi față de problemele mai la îndemână, apoi, progresînd încetul cu încetul, față de problemele mai mari, cum sînt, de pildă, fazele Lunii, cursul Soarelui și al astrilor și nașterea Universului. Acela însă care se îndoiește și se miră recunoaște prin aceasta că nu știe. De aceea și iubitorul de mituri este oarecum un filosof, căci mitul a fost născocit pe baza unor întîmplări minunate, pentru explicarea lor. Astfel că, dacă oamenii s-au îndeletnicit cu filosofia spre a evita neștiința, e limpede că au năzuit spre cunoaștere, spre a dobîndi o pricepere a lucrurilor, și nu în vederea unui folos oarecare. »

Explicația lui Aristotel ar îndreptăți interpretarea dată textelor în discuție, după care θαυμάζειν trebuie tradus simplu prin « mirare », care ne împinge la punerea unor probleme și cărora trebuie să li se găsească un răspuns, fie chiar prin mituri. Vom vedea însă mai departe că aceasta este o interpretare valabilă, fără îndoială, la un anumit nivel, dar ea nu epuizează în întregime sensurile mirării grecești, sensuri care, dacă sînt cunoscute de cercetător, îl apropie de adevăr.

Nici acela care a căutat să se apropie atît de mult în timpul nostru de filosofia grecească — Martin Heidegger — nu este mulțumit cu traducerea simplă a cuvîntului θαυμάζειν prin « mirare ». Iată ce spune el în această privință: « A pretinde că Platon și Aristotel se mărgineau aici să constate că mirarea este cauza filosofării ar fi cu adevărat superficial și ar însemna mai mult, a gîndi într-un mod foarte străin limbii grecești.

Dacă aceasta era opinia lor, ar trebui să spunem: într-o bună zi oamenii s-au mirat, și aceasta cu privire la existent, prin faptul că este ceea ce este. Stimulați de această mirare, au început să filosofeze. Dar îndată ce filosofia s-a pus în mișcare, mirarea, ca impuls, a devenit superfluă și a dispărut. Ea putea să dispară, fiindcă nu era altceva decît un impuls. Dar mirarea este „început“

ἀρχή, ea însoțește de la un capăt la altul fiecare pas al filosofiei. Mirarea este πάθος. Traducem de obicei πάθος prin „pasiune, efervescență afectivă“. Dar πάθος este în conexiune cu πάσχειν „a suferi, a răbda, a suporta, a îndura, a ceda apelului cuiva“. Este temerar ca, întotdeauna în asemenea împrejurări, să traducem πάθος prin „dispozițiune“, prin care avem în vedere convocția acordantă și vocația determinantă. Totuși trebuie să riscăm această traducere, fiindcă ea singură ne păzește de a nu reprezenta πάθος-ul în sensul psihologic modern. Numai dacă înțelegem πάθος-ul ca „dispoziție“ (*Stimmung*), putem să caracterizăm într-un chip mai precis θαυμάζειν-ul, „mirarea“. În mirare sîntem în oprire. Ca și cum am da înapoi în fața existentului, în fața faptului că el este, și că el este astfel și nu altfel. Dar mirarea nu se epuizează în această retragere din fața Ființei existentului. Mirarea este, atît ca retragere cît și ca oprire, o smulgere către, și pentru a spune așa, o înlănțuire de către ceea ce din fața căruia se face retragerea. Astfel, mirarea este această dispoziție în care și pentru care se deschide Ființa existentului. Mirarea este dispoziția înăuntrul căreia, pentru filosofii greci, corespondența Ființei și existentului se găsea acordată. »⁸

În această interpretare, Heidegger se bazează pe o serie de texte din Aristotel pe care nu le citează, dar care îl îndreptățesc să vorbească de mirare ca de un punct de oprire. Vom mai reveni asupra acestei chestiuni; sîntem însă nevoiți să dăm numai o simplă explicație aici pentru înțelegerea fragmentului citat. Iată ce scrie Aristotel în *Fizica*: « Dobîndirea de la început a științei nu este o naștere, pentru că noi spunem că a ști și a gîndi înseamnă că intelectul este în repaos și în oprire, iar în repaos nu există naștere »⁹. Heidegger vorbește de o « oprire » în mirare.

Înseamnă, dacă mergem mai departe, că mirarea ca șoc al πάθος-ului (dispoziției) și al νοῦς-ului (intelectului) reprezintă deja o cunoaștere: faptul că ne mirăm este în realitate punerea uneia sau a unor probleme și presupune

⁸ M. Heidegger, *loc. cit.*

⁹ VII, 3, 247 b.

o cunoaștere prealabilă. Cu toată adâncimea la care cercetează Heidegger pasajele fundamentale referitoare la mirare, totuși nu ajunge la semnificația adevărată și completă a mirării grecești. Este incontestabil însă că interpretarea sa atinge unul din nivelele cele mai profunde ale conceptului cu care începe filosofia — acela de θαυμάζειν, dar nu îl epuizează.

*

Pentru a da o nouă interpretare celor două pasaje citate mai sus și în special mirării, vom pleca de la propoziția în care Stagiritul spune că acela care poate deosebi între ele variatele sensuri ale unui cuvânt, care cunoaște « puterea cuvintelor » (ἡ τῶν ὀνομάτων δύναμις), se află foarte aproape de cunoașterea adevărului.

Cuvintele ale căror sensuri le căutăm sînt: τὸ θαυμάζειν « mirarea », ἡ ἀρχή « începutul », τὸ πάθος « pasiunea, sentimentul ».

Verbul θαυμάζειν înseamnă « a se mira », dar mai înseamnă și « a admira, a prețui, a venera », sensuri apropiate de accepția verbului φιλεῖν « a primi cu solemnitate ». În familia lui θαυμάζειν se găsește și substantivul τὸ θαῦμα, care pe lîngă « mirare » se mai traduce și prin « minune, miracol » (din el derivă θαυματουργός sau θαυματοποιός — taumaturg —, « făcător de minuni »).

Prin urmare, « mirarea » (τὸ θαυμάζειν) poate fi interpretată și ca « miracol », τὸ θαῦμα.

Începutul filosofiei apare astfel ca o minune, ca un miracol. Șocul primit de către existent în fața Ființei generează o lumină în intelectul uman, prin care acesta își luminează propria existență precum și participarea la Ființă. Revelația produsă în existent în urma constatării că el aparține Ființei este tocmai miracolul: ceea ce nu s-a mai petrecut, ceva ce — conform ordinii firești, cunoscute a naturii existentului — nu era prevăzut. Virtual însă, existentul posedă miracolul de a se deștepta printr-un șoc luminos, dovada constituind-o chiar filosofii deșteptați la filosofie prin această minune.

În fața miracolului, existentul înmărmurește: Heidegger avea dreptate să vorbească de o oprire în *pathos*-ul

mirării și am văzut că această oprire este confirmată de concepția lui Aristotel. Văzut în acest fel, începutul filosofiei este un miracol și astfel trebuie interpretat cuvîntul *θαυμάζειν*¹⁰.

În textele de care este vorba, am mai subliniat apariția altor două cuvinte: celălalt cuvînt de care ne vom ocupa este ἡ ἀρχή, tradus întotdeauna, inclusiv de Heidegger, ca « început ».

Desigur, o astfel de traducere nu este incorectă dar, ca și în cazul lui *θαυμάζειν* « mirare », este o traducere făcută la un alt nivel. La fel cu latinul *principium*, care înseamnă « început » dar și « principiu », ἡ ἀρχή înseamnă nu numai « început » ci și « principiu ».

Nu putem înțelege cum acest sens, care revine mereu în filosofia grecească, încă de la începutul ei istoric, nu a trezit atenția nimănui în traducerea textelor autorilor citați. În accepția aceasta, « începutul » filosofiei trebuie tradus prin « principiul » filosofiei, principiu ce reprezintă nu numai « mirarea » ci și « miracolul ». Deschiderea existentului spre Ființă, care, după cum am văzut, înseamnă în același timp primirea oaspetelui cu onoruri, a Ființei întregi ce luminează existentul, este, cronologic, începutul în timp, cînd existentul face o deschidere în el însuși spre universalul Ființei; dar din punctul de vedere al posibilității unei atari realizări, miracolul este principiul însuși al acestei întîmplări minunate. Credem că aceasta era sensul primei filosofii, așa cum o înțelegeau grecii; deci principiul filosofiei este miracolul.

Cel de al treilea cuvînt aflat în discuție, τὸ πάθος, alături de « pasiune, sentiment, patimă », are și alte semnificații, dintre care semnalăm ca prim sens: « întîmplare, experiență trăită, destin, soartă ». Cum nu putem face abstracție de puterea cuvintelor, conform textului aristotelic luat drept ghid, vom constata că traducerea lui τὸ πάθος exclusiv prin « pasiune » sau « dispoziție » (*Stimmung*), ca la Heidegger, nu atinge nivelul cel mai înalt posibil în interpretarea lui. În cazul acesta, filosofia nu

¹⁰ Și limba latină are pentru miracol cuvîntul *miraculum*, care etimologic derivă din *mirari* « a privi, a admira ».

mai este numai un $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ al omului, ci o experiență trăită, experiență ce se află în același timp în destinul omului. La nivelul cel mai de sus, textele luate în discuție ne spun că filosofarea este în destinul omului, iar principiul — sau esența — filosofării este miracolul, și se vor interpreta astfel:

(1) Platon (*Theetet*, 155 d): « Foarte sigur filosofului îi este proprie această experiență trăită, sau acest destin al miracolului; căci nu există alt principiu pentru filosofie decât acesta ».

(2) Aristotel (*Metafizica*, I (A), 2, 982 b): « Negreșit, printr-un miracol oamenii de acum și de la început au fost împinși să filosofeze ».

Vrem să accentuăm că nu negăm în vreun fel interpretările textelor așa cum sînt făcute prin traduceri clasice și, după cum am văzut, și în comentariile lui Heidegger. Credem numai că, deși corecte, ele nu epuizează sensul grecesc al pasajelor în discuție.

Este indiscutabil că începutul filosofiei este o mirare, și acest aspect a fost pus în evidență de Aristotel, cînd scrie: « Într-adevăr, după cum am spus, sentimentul de care sînt mînați toți oamenii la început este mirarea provocată de nedumerirea că lucrurile sînt astfel, cum se întîmplă, de pildă, cu prilejul mașinilor automate, de care toți se minunează atîta vreme cît nu și-au dat încă seama de mecanismul lor, sau cu solstițiile, sau cu incommensurabilitatea dintre diagonală și latura pătratului, căci la început tuturor li se pare un lucru straniu ca să existe ceva care nu se poate măsura nici cu cea mai mică unitate de măsură. »¹¹ Cu alte cuvinte, este neîndoios că filosoful își pune întrebări — ca o consecință a mirării — și va fi obligat să dea și răspunsuri; dar, faptul că oamenii au fost capabili dintotdeauna să facă filosofie, să se mire, se datorește principiului acestei capacități a omului care este miracolul constatării existenței lui ca aparținînd Ființei universale, este experiența trăită ce declanșează toată gama de acte filosofice.

¹¹ *Metafizica*, I (A), 2, 983 a.

Așadar, filosofia, în sensul ei original, trebuie interpretată la mai multe niveluri, care nu se infirmă, ci se completează reciproc. Dar, după cum am văzut, unele din aceste sensuri au fost pierdute.

În capitolul următor vom expune argumentele oferite chiar de lucrările gânditorilor greci, care ne îndreptățesc să susținem existența în lumea grecească antică a unei pluralități de sensuri pentru filosofie și posibilitatea pierderii unora dintre ele.

Filosofia acroamatică

Existau în cultura grecească două moduri de a face filosofie: unul deschis, accesibil tuturor, altul închis, accesibil numai unui număr restrâns de inițiați. După cum vom vedea, modul închis apare încă de la începuturile cercetării filosofice, și capătă uneori, probabil sub influența și prin identificarea cu misterele de la Eleusis sau din alte părți, unde de altfel se făcea și filosofie, un sens de « secret », care se îndepărtează de domeniul filosofiei propriu-zise.

Pentru a putea deosebi și delimita cele două moduri de a face filosofie, să apelăm din nou la Aristotel, apogeul sistematizării întregii gândiri filosofice anterioare, dar de data aceasta prin intermediul lui Aulus Gellius: « 1 Se spune că filosoful Aristotel, profesorul regelui Alexandru, a stăpînit două feluri de științe și arte pe care le predă școlarilor. Unele erau cele pe care le numea ἐξωτερικά — „exoterice“, altele cărora le spunea ἀκροατικά — „acroațice“. 2 Erau numite exoterice cele care introduceau în domeniul retoricii, al artei argumentației și al științelor politice.

3 Iar acroactice se numeau problemele mai adînci și mai subtile de filosofie, care tratau despre studiul naturii și domeniul dialecticii.

Învățăturile acroactice (esoterice sau acroamative) se ocupau cu probleme filosofice mai profunde și mai subtile (*remotior subtiliorque*); ele aveau ca obiect studiul fizicii și chestiuni de logică. Disciplinele acroactice le predă dimineața în Lyceu și nu accepta la acel curs pe nimeni înainte de a-i cunoaște însușirile intelectuale, pregătirea, dragostea de studiu și puterea de muncă. Pe cele exoterice însă le predă seara, în același loc, tuturor tinerilor, fără alegere și le numea plimbări de seară <...>. 6 Chiar și cărțile sale de prelegeri ale tuturor acelor cunoștințe le-a împărțit la fel: unele se numeau exoterice iar altele acroactice. 7 Cînd regele Alexandru a aflat că au apărut în public cărțile numite acroactice <...> a trimis totuși la Aristotel o scrisoare, cu reproșul că n-a făcut bine că a publicat cărțile cu discipline acroactice pe care i le-a predat și lui. 8 „Căci — scrie Alexandru — prin ce altceva voi putea fi mai presus de ceilalți, dacă cele ce am învățat de la tine vor fi comune tuturor? Eu aș vrea să mă disting prin învățătură mai mult decît prin puterea armelor și prin bogăție“.

9 Aristotel i-a răspuns astfel: „Cărțile acroactice de care te plîngi că au fost publicate și de aceea nu mai sînt ca niște taine ascunse, să știi că n-au fost publicate nici nepublicate, fiindcă ele sînt inteligibile numai pentru aceia care m-au ascultat“.

10 Textul ambelor scrisori l-am luat din cartea filosofului Andronikos. <...>

11 *Alexandru către Aristotel, sănătate*

N-ai făcut bine publicînd lecțiile acroactice, căci prin ce voi putea să fiu mai presus de alții, dacă lecțiile prin care am fost educat vor fi comune tuturor? Eu prin știința cea mai înaltă aș vrea să fiu superior mai degrabă decît prin putere. Salutare!

12 *Aristotel către regele Alexandru, sănătate*

Mi-ai scris despre lecțiile acroactice, socotind că eu tre-

buie să le țin ascunse. Să știi că eu le-am publicat și nu le-am publicat. Căci ele sînt inteligibile numai pentru cei ce m-au ascultat. Salutare, rege Alexandre !»¹

Existența acestor două feluri de scrieri ale lui Aristotel nu este contestată astăzi de nimeni; se susține chiar că toate scrierile acroactice ne-au parvenit, iar cele pierdute, aparțin categoriei de scrieri exoterice.

Confirmarea celor două genuri de învățăături o fac și alți autori, în afară de Aulus Gellius: Strabo, Plutarh, Simplicius, Ammonius etc. Iată, de exemplu, ce ne spune Cicero: « Despre cel mai înalt bine există două genuri de cărți: unele sînt scrise sub formă populară [*populariter*], numite exoterice [*ἐξωτερικὸν*], altele mai elaborate [*limatius*], rămase în notele [discipolilor] și <cele două feluri de cărți> par că nu spun totdeauna același lucru ». (*De summo autem bono quia duo genera librorum sunt, unum populariter scriptum, quod ἐξωτερικὸν ἀππελαβάν, alterum limatius, quod in comentariis reliquerunt, non semper idem dicere videntur.*)²

Însuși Aristotel întrebuințează în mai multe locuri din opera lui denumirea de « vorbiri exoterice » (*ἐξωτερικοὶ λόγοι*). Iată ce scrie în *Metafizica*³: « Ne vom ocupa apoi separat de Ideile în sine, în chip absolut, dar numai atît cît reclamă obiectul cercetării noastre, pentru că mai toate aceste probleme au fost amplu cercetate și în lucrările noastre exoterice (*ὕπὸ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων*) ». Și în *Fizica*⁴: « Mai întîi este bine să arătăm greutățile cu privire la timp și prin argumentele exoterice » (*πρῶτον δὲ καλῶς ἔχει διαπορῆσαι περὶ αὐτοῦ τοῦ χρόνου καὶ διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων*.)

Odată diferența făcută chiar de Aristotel, rămînea — așa cum subliniază comentatorii — să se stabilească exact ce acopereau termenii « esoteric » și « exoteric ».

În general, scriitorii antici acordă scrierilor « acroactice » ale lui Aristotel un caracter secret, o intenție

¹ Aulus Gellius, *Noaptele attice*, XX, 5, 1—13, București, Ed. Academiei, 1965.

² Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, V, 5.

³ XIII, 1.

⁴ IV, 10. Expresia revine și în *Politica*, I, 5, și în *Etica nicomahică*, I, 13 etc.

de a ascunde sensul adevărat al textului. Iată ce scrie în acest sens Themistius: «Aristotel a acoperit cu obscuritate și a învăluit în tenebre înțelepciunea, fruct al geniului său și al muncii sale, nevoind să-i priveze pe cei buni [de aceasta], și nici să o arunce la răscruți».⁵

Comentatorul neoplatonician Ammonius scrie următoarele în legătură cu modul de a studia filosofia lui Aristotel: «În al optulea rînd vom cerceta pentru ce anume filosoful [Aristotel] a îndrăgit un mod de tratare atît de obscur. Vom spune că, întocmai cum în temple se folosesc anumite văluri, pentru ca nu toți, chiar și cei profani, să asiste la cele de care nu sînt vrednici, la fel și Aristotel se folosește de obscuritate ca de un văl acoperitor pentru filosofia sa, pentru ca cei plini de rîvnă să-și încordeze astfel încă mai mult cugetele, iar în schimb cei nepăsători și slabi la cuget, luînd contact cu astfel de învățături, să fie îndepărtați de către obscuritate.»⁶

Ideea aceasta, că unii filosofi au tras un văl peste învățăturile lor, este, de altfel, generală în cultura grecească și nu se referă numai la filosofia peripatetică, ci și la filosofia aproape a tuturor marilor gînditori eleni.

Iată, pentru a cita numai cîteva din textele care ne stau la îndemînă, cum era înțeles esoterismul concepțiilor filosofice. Plutarh spune următoarele despre Pitagora: «Pitagora a imitat simbolismul și misterul, amestecînd enigme în opiniile sale. Cea mai mare parte din preceptele sale nu diferă de ceea ce se numește scriere ieroglifică.»⁷

În același mod ne vorbește Proclus: «Ceea ce Orfeu a transmis prin unele expresii (λόγοι) mistice secrete, Pitagora a învățat fiind admis la *Orgia* din Lebethre din Tracia»⁸.

O mărturie similară este cea a lui Clemens din Alexandria: «Nu numai pitagoricienii și Platon ascund cele mai multe din învățăturile lor, dar chiar și epicurienii mărturisesc că la ei există secrete»⁹. Nu vom merge mai departe

⁵ Themistius, *Discursuri*, XX, 4.

⁶ Ammonius, *Prolegomene la cele zece categorii*, 36 b; București, Ed. Academiei, 1968.

⁷ Plutarh, *De Iside et Osiride*, 10.

⁸ Proclus, *Comentarii la Timeu*, 291.

⁹ Clemens din Alexandria, *Stromateis*, V, 9.

cu documentația aceasta, ci vom spune numai că întrebuintarea miturilor de către Platon și chiar a termenilor matematici era interpretată de unii comentatori ca fiind văluri, asemenea simbolurilor de care se serveau pitagoricienii pentru a reda doctrina într-un mod acoperit.¹⁰

Lui Heraclit — obscurul (ὁ σκοτεινός) i se atribuia obscuritatea acelorași intenții de a ține învățătura sa sub cheie.¹¹

*

Față de numeroasele mărturii de care dispunem, este indiscutabil că existau două moduri de a face filosofie în Grecia. Cum filosofia lui Aristotel este cea mai apropiată de mentalitatea modernă, ne vom opri la ea pentru a descifra sensul acelei părți a doctrinei peripatetice care se numea acroamatică.

După ce face un examen amplu al textelor aristotelice în care apare cuvântul «esoteric» și al autorilor care vorbesc despre lucrările «acroamatice», Zeller expune opinia sa, comparativ cu a altor erudiți în materie. Concluzia lui este următoarea: « Pare negreșit că Aristotel și-a publicat singur numai o parte a scrierilor, adică și-a dat osteneala el însuși pentru răspîndirea lor într-un cerc mai mare de cititori; alte [scrieri] dimpotrivă, legate de învățămîntul său oral, voiau să fie, mai întîi de toate, numai scrieri de învățătură pentru uzul elevilor lui ».¹² Această concluzie ne apare irefragabilă; numai că ea nu ne aduce și o lămurire în ceea ce privește conținutul denumirii de « filosofie acroatică, acroamatică sau esoterică ».

Zeller face o cercetare amănunțită și a expresiei « vorbiri exoterice » (ἐξωτερικοί) și constată că aceste scrieri se bucurau de o prelucrare particulară din punct de vedere literar, atingînd perfecțiunea artistică, și se adresau înțelegerii tuturor. Celelalte scrieri, acroamatice, ar fi fost cărți de cercetare științifică riguroasă și erau expuse fără

¹⁰ Proclus, *op. cit.*, 36 b.

¹¹ Tatianus, Λόγος πρὸς Ἑλληνας (*Discurs pentru eleni*), 3.

¹² Ed. Zeller, *op. cit.*, II, 2, p. 124.

podoabe literare, de altfel el le și numește scrieri « științifice ». ¹³

Deosebirea făcută de Zeller este corectă, dar nici ea nu dezvăluie ce sînt de fapt scrierile acroamatice. Că unele texte se adresau unui public larg, și deci nu erau construite strict științific, iar altele erau riguroase și științific alcătuite, aceasta este numai o deosebire dintre ele. Dar denumirea de « scrieri acroamatice » trebuie să arate caracterul esențial al acestora, caracter pe care este absolut necesar să-l descifrăm. Nu putem, de asemenea, să trecem peste o enormă cantitate de informații transmise, după care filosofia acroamatică avea un anumit obiect sau se ocupa cu anumite probleme ce nu aparțineau filosofiei exoterice. Această simplă observație este de ajuns pentru a ne convinge că, în delimitările celor două feluri de a face filosofie, nu era vorba numai de formă (frumoasă sau nu, îngrijită sau neîngrijită, riguroasă sau neriguroasă), ci și de altceva, ceva ce se referea chiar la obiectul ei.

Ammonius ne spune mai mult: denumirea de *filosofie* acroamatică se referă mai ales la calitatea celor cărora le era adresată. « Căci ele se numesc exoterice întrucît au fost scrise pentru cei ce înțeleg mai superficial lucrurile, filosoful practicînd în ele o vorbire mai clară și nefolosind argumentele demonstrative, ci mai degrabă pe cele persuasive și strălucitoare, *pe cînd scrierile acroamatice erau redactate pentru a fi înregistrate de cel plin de râvnă și autentic îndreptățit la filosofare.* » ¹⁴

¹³ Părerea că scrierile « exoterice » se adresau unor cercuri mai largi nefilosofice, iar cele « acroamatice » unor cercuri restrînse, a fost adoptată și de alți cercetători, cu diverse variante, pentru explicarea deosebirii dintre ele. De exemplu, Madvig (în comentariile la *De Finibus* a lui Cicero), C. Prantl (în *Aristoteles Physik*), Spengel (în *Aristotelische Studien*), Forchhammer (în *Aristoteles und die exoterischen Reden*) etc. au susținut că ἐξωτερικοί λόγοι erau destinate numai cercurilor nefilosofice. Ravaisson (în *Métaphysique d'Aristote*, I) și Ch. Thurot (în *Étude sur Aristote*) au susținut că unele scrieri erau « exoterice », fiindcă aveau de-a face întotdeauna cu altul, din afară, în vorbire (interpretînd ἐξω — afară, ἔσω — înăuntru) sau fiindcă rămîneau oarecum exterioare obiectului tratat. (Pentru detaliile acestei discuții, vezi Zeller, *op. cit.*, p. 125.)

¹⁴ *Op. cit.*, 36 a.

Dacă ne referim și la cele două scrisori¹⁵ reproduse în *Noctes Atticae* de Aulus Gellius, atunci vom putea afirma că filosofia acroamatică se ocupa *numai* cu anumite probleme filosofice și, în același timp, se adresa *numai* anumitor persoane. Într-adevăr, Aristotel îi răspunde lui Alexandru, la reproșul că a publicat scrierile acroamatice, că «ele sînt publicate și în același timp nepublicate, fiindcă sînt inteligibile *numai* acelorora care au urmat lecțiile mele».

Pentru a ne apropia însă de sensul atribuit de filosofii greci termenului «acroatic» sau «acroamatic», să scrutăm mai de aproape construcția etimologică și conținutul acestui cuvînt. Termenul grec ὁ ἀκροατής înseamnă «auditor», în înțelesul de «cel care aude»; de altfel, întreaga lui familie de cuvinte păstrează sensul inițial de «auzitor» (verbul ἀκρόαμαι înseamnă «a auzi», iar ἀκρόαμα, «ceea ce este auzit» etc.).

Prin urmare, dintr-un prim contact cu cuvintele ἀκροατής și ἀκρόαμα, constatăm apropierea lor de «ceea ce este auzit», de unde și termenii de «acroatic» și «acroamatic». Acest sens provine de la verbul ἀκροᾶσθαι «a auzi», fără să epuizeze însă conținutul termenilor în discuție. Un ἀκροατής nu este numai un «auditor»; semnificația lui este completată prin faptul că pentru vechii greci un ἀκροατής era în același timp și un «ascultător», cineva care asculta de altul. Și în limba română termenul prin care traducem cuvîntul grecesc *acroates* este «ascultător», avînd cele două înțelesuri, pe care le are termenul grecesc, de «auditor» și «ascultător de cineva».

Nici acum nu am epuizat întreaga sferă de note esențiale ale cuvîntului nostru. Ceea ce surprinde în analiza întreprinsă este faptul că ἀκροατής are și înțelesul de «cunoscător», deși greaca folosea uzual alți termeni pentru «cunoscător»: ὁ γνῶμων sau ὁ ἐπιστήμων.

Dar pentru noi, important este că același cuvînt acoperă trei noțiuni deosebite: «auditor, ascultător — în franceză „obéissant” — și cunoscător». Dacă, așa

¹⁵ Scrisori, a căror autenticitate chiar dacă nu este garantată, reprezintă o informație bazată pe o tradiție și o anumită înțelegere a celor două filosofii.

cum ne-am propus, ținem seama de indicația lui Aristotel, că « acela este aproape de adevăr care cunoaște puterea cuvintelor », atunci urmărind puterea de semnificație a cuvintelor ἀκροατικῆς și ἀκρόαμα vom putea lămuri expresia « filosofia acroatică » sau « acroamatică ».

Cele trei sensuri găsite ne duc la următoarea concluzie:

1 filosofia acroatică se expunea oral pentru un auditor (așa se explică reproșul făcut de Alexandru lui Aristotel că « a publicat lucrările acroatice »), deci nu era destinată publicării;

2 filosofia acroatică nu era expusă oricui, ci numai acelor « ~~ascultători~~ » care recunoșteau autoritatea învățăturii magistrului și căutau să o aprofundeze, pregătindu-se astfel pentru primirea doctrinei, prin *receptivitate*;

3 filosofia acroatică nu se adresa unui public larg, ci numai unor « cunoscători », care parcurseseră deja unele trepte ale cunoașterii filosofice și erau pregătiți pentru o înțelegere filosofică superioară.

Răspunsul sibilinic al lui Aristotel se explică astfel complet: « scrierile acroamatice publicate sînt în același timp nepublicate » căci *numai* acela poate să le înțeleagă, care este un auditor, un ascultător și un cunoscător. Primul sens stabilește natura raportului dintre magistrul, care transmite învățătura direct, prin simțul auzului, și discipol; al doilea sens stabilește natura raportului dintre discipol și magistrul (care nu este simetric), discipolul primind doctrina într-o stare de ascultare; în sfîrșit, al treilea sens precizează că, pentru a înțelege acest gen de filosofie, trebuie să fii cunoscător, să te afli pe o anumită treaptă a cunoașterii. Nu apare nimic secret în filosofia acroamatică; răspunsul lui Aristotel, atît de sigur, dat lui Alexandru, anume că scrierile publicate « sînt inteligibile numai celor care au urmat lecțiile mele », arată fără putință de contestare că pentru pătrunderea sensului cuvintelor este nevoie doar de o putere intelectuală de cunoaștere — care se dezvoltă în mod metodic la discipolii « auditori, ascultători și cunoscători » și nu de un cifru. Puterea de semnificație a cuvintelor (ἡ τῶν ὀνομάτων δύναμις) pretinde o anume capacitate intelectuală de pătrundere în energiile semnificative ale ver-

bului, performanță proprie numai celor pregătiți în mod special. Paradoxul acestei situații constă în faptul că nu discipolii « cunoscători » posedau o « cheie » pentru a descifra sensul, ci tocmai necunoscătorii citeau cu cifru scrierile acroamatice, extrăgînd din ele numai sensurile accesibile cunoștințelor lor, așa cum modernii citesc tot cu cifru aceste scrieri, traducînd sensurile textului în accepții moderne.

Semnificațiile acroamatice ale filosofiei lui Aristotel — și putem extinde această afirmație la întreaga filosofie grecească — sînt toate în texte, dar ele trebuie pătrunse în puterea lor — δύναντες — și nu citite și explicate exoteric, adică din afară.

*

Rezultă dar, pentru a încheia această discuție asupra unui alt mod de a face filosofie, ce a existat în cultura grecească, că pentru a înțelege cu adevărat doctrinele filosofilor greci, nu este necesară cunoașterea unui cifru misterios; o asemenea interpretare ar fi puerilă, deoarece după cum am văzut, cel pentru care aceste lecții sînt inteligibile, trebuie să fie un auditor, ascultător și cunoscător și aceasta înseamnă mai înainte de toate o anumită pregătire intelectuală, de care va fi vorba mai departe.

Școlile filosofice grecești

În capitolul precedent am văzut că școala filosofică peripatetică avea o structură interioară care determina poziția magistrului și a elevului unul față de celălalt. Elevul era un ἀκροατής, «un auditor, ascultător și cunoscător». Termenul «auditor» ne duce imediat, prin asociație, la școala pitagoreică, unde, într-adevăr, exista o treaptă pe care discipolii se numeau «auditori».

Iată ce relatează Aulus Gellius — după tradiție, spune el, așa cum a aflat de la filosoful Taurus — despre metoda lui Pitagora, și a școlii care i-a succedat, de a-și recruta discipolii și de a le face educația:

«2 Chiar de la început, tinerii care veneau să învețe erau examinați după fizionomie. Acest cuvânt vrea să spună că erau cercetate firea și caracterul oamenilor, încercînd să se stabilească însușirile intelectuale după expresia și trăsăturile feții, ca și după ținuta și înfățișarea corpului în întregime. 3 Cel ce era cercetat de el și găsit apt, era primit îndată la învățătură și i se prescria un anumit timp de tăcere. Nu se fixa la toți același număr de zile, ci fiecare își avea timpul stabilit după capacitatea

sa presupusă. 4 Cel ce tăcea asculta cele ce spuneau alții și n-avea voie să întrebe dacă nu le înțelegea suficient, și nici să comenteze ceea ce auzise. Timpul de tăcere nu dura la nimeni mai puțin de doi ani. Cei ce se găseau pe acest parcurs de tăcere și ascultare se numeau auditori (ἀκουστικοί). După ce învățaseră lucrurile cele mai grele — tăcerea și ascultarea — și începeau să devină erudiți în acest fel de tăcere, care se numea ἐχεμυθία, abia atunci aveau voie să vorbească, să întrebe, să scrie ce auziseră <...>. 6 În această fază ei se numeau matematicieni (μαθηματικοί), desigur de la disciplinele pe care începuseră să le învețe și să le mediteze, căci grecii vechi înțelegeau prin matematici geometria, gnomica, muzica și celelalte discipline superioare. <...> 7 De aici, împodobiți cu aceste discipline ale științei, treceau mai departe, la cercetarea alcătuirii universului și a principiilor naturii, și atunci se numeau, în sfârșit, fizicieni (φυσικοί).»¹

Este interesant de subliniat că aceste trepte ale învățăturii nu erau arbitrare, ci formau o ierarhie naturală. În acest sens, filosoful Taurus, menționat de Gellius — în același loc — ca sursă de informații în privința școlii pitagoreice, îi atrage atenția acestuia că, în timpul lor, lucrurile nu se mai petreceau la fel. «Astăzi, toți acești oameni, care brusc, fără preparație, vin și își stabilesc domiciliul la filosofi, nu le este destul faptul că sînt cu totul ignoranți, străini de muzică și de geometrie (ἄθεώρητοι, ἄμουσοι, ἄγεωμέτρητοι), dar decretează ordinea după care vor învăța filosofia.»

Această ordine a formării discipolului avea prin urmare justificarea ei atît din punct de vedere pedagogic, cît și în ceea ce privește ierarhia cunoștințelor și chiar a «formării» integrale a discipolului, care nu poate face salturi², ci trebuie să urmeze o anumită scară naturală.

¹ *Op. cit.*, I, 9. Aceste trei trepte ale discipolatului în școala pitagoreică sînt confirmate, printre alții, și de Clemens din Alexandria, Hippolytus, Porfir, Jamblichus etc.

² Regulile impuse discipolilor în școala lui Pitagora nu erau atît de riguroase, din punct de vedere pedagogic, cît ar părea la o analiză superficială. Se cunoaște anecdota după care, supus unui regim prea riguros, unul dintre discipoli ar fi murit, ceea ce l-a determinat pe magistru să relaxeze regulile interne ale școlii.

Diverse alte reguli igienice, de conduită etc., puteau fi specifice unei școli, dar nu aveau vreo legătură esențială cu doctrina predată. În această privință există o serie de texte care confirmă cele afirmate mai sus. Iată ce scrie în acest sens Victor Magnien: «Filosofia grecească, ca și misterele, necesită o ascensiune. Filosofii greci nu privesc cunoștințele ca situate pe un plan unic, ci la înălțimi diferite; ei nu le consideră dintr-o singură perspectivă, ci avansează prin etape succesive. Învățămîntul adevărului comportă deci grade. Și la fel virtuțile.»³

Magnien citează un text din Porfir, din care reiese clar că Pitagora proceda gradat în filosofia sa și că această filosofie conținea într-adevăr, o purificare, o mistagogie și o contemplație. «El [Pitagora] a făcut o filosofie al cărui scop era să degajeze și să elibereze *noûs*-ul, intelectul pur <...>. După ce a fost purificat [intelectul] trebuie să i se înfățișeze unele lucruri utile. El i le prezenta imaginînd procedee și conducîndu-l ușor către contemplația lucrurilor invizibile și a lucrurilor corporale care au o natură imuabilă <...>; înainta încetul cu încetul, de teamă să nu fie tulburat de schimbarea subită și completă, care ar face să se abată ființa umană, mult timp aservită unor asemenea habitudini vicioase. Prin matematici și considerarea lucrurilor intermediare între corporal și incorporeal <...>, el oferea un exercițiu pregătitor pentru a conduce la ceea ce există cu adevărat.»⁴

Theon din Smirna, comentînd textul lui Porfir, scria că transmiterea doctrinelor platoniciene necesită o purificare, o desăvîrșire (*teleté*), o aspirație spre înălțime (*anadesé*) și *fericire*.⁵

Există încă o mulțime de alte mărturii care indică o scară în studiul filosofiei platonice. Astfel, Alinus în *Introducere la dialogurile lui Platon* ne spune în acest sens: «Deoarece trebuie să devii contemplatorul sufletului tău, al lucrurilor divine și al zeilor înșiși, trebuie mai întîi, printr-o purificare, să înlături opiniile false și prejudecățile <...>; după purificări, să deștepți și să

³ V. Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, ed. Payot, 1938, p. 162.

⁴ Porfir, *Viața lui Pitagora*, 46.

⁵ V. Magnien, *op. cit.*, p. 163.

invoci reflexiunea naturală, și să le purifici, și să le aduci să fie drepte, ca fiind principii. După aceasta, sufletul fiind, pentru a spune așa, pregătit, trebuie să stârnești în el credințele care-i convin, care-l conduc la perfecțiune, și acestea sînt judecățile fizice, teologice, etice și politice; și pentru ca aceste judecăți să rămînă în suflet fără să dispară, vor trebui legate prin explicația cauzei, pentru ca să se țină fixate în mod sigur de scopul propus. »⁶

De altfel, chiar Platon enunță în *Republica* (operă în care se vorbește de educația platoniciană) etapele metodologice necesare pentru a ajunge la viziune, la contemplarea ideilor: 1 respingerea teoriilor false, similară unei purificări intelectuale (κάθαρσις); 2 compararea senzațiilor care dau loc la contradicții, fiindcă un același lucru poate să apară unu și multiplu, mare și mic etc.; 3 cultivarea științelor, etapă ce permite să se facă un prim pas spre lumea ideilor, cu condiția ca aceste științe să nu fie cultivate pentru ele însele, ci pentru sesizarea raporturilor inteligibile.⁷ Grație acestei gimnastici intelectuale, a exercițiului efectiv al facultății raționale (νόησις), sufletul intră în contact direct cu lumea ideilor.⁸

Se confirmă încă o dată că școala filosofică grecească avea o dublă structură internă: stabilea o ierarhie a persoanelor care participau la școală — de la magistrul pînă

⁶ *Ibidem*, p. 164.

⁷ Platon, *Republica*, VII.

⁸ După Olympiodor, în *Prolegomene la Doctrina lui Platon*, XXVI, dialogurile lui Platon trebuiau studiate în șapte etape. «Mai întîi *Alcibiade*, zice el, fiindcă ne învață să ne cunoaștem pe noi înșine, iar în ultimul rînd *Phileb*, pentru că în acesta se vorbește despre „bine”. Între aceste două extreme, rămîn celelalte dialoguri, corespunzătoare celor cinci virtuți, enumerate în ordinea profunzimii lor: fizice, etice, politice, cathartice, teoretice. În această ordine trebuie să fie citite dialogurile: *Gorgias*, ca politic, în al doilea rînd *Phedon* ca fiind cathartic (căci viața cathartică vine după viața politică); apoi înaintăm către cunoașterea (γνώσιν) ființelor pe care o avem prin virtutea etică <...>, trebuie să citim în al patrulea rînd *Cratyl* care ne instruiește asupra numelor, după aceasta *Theetet*, care ne dă învățături despre lucruri. În urmă ajungem la dialogurile care ne învață despre lucrurile din natură, și astfel la *Phedru* și *Banchet*, care discută teoretic și despre lucrurile teologice (metafizice) și astfel trebuie să ajungi la dialogurile perfecte, adică la *Timeu* și *Parmenide*, *Scrisori*, *Legile*, *Republica*.» (Cf. V. Magnien, *op. cit.*, p. 164.)

la novice — și în același timp ierarhiza cunoștințele ce urmau să fie transmise discipolului și trebuiau asimilate într-o anumită ordine. Aceste două aspecte par să se regăsească în structura școlii moderne.

În orice școală de astăzi, fie elementară, medie sau superioară, există un profesor, cu autoritatea dată de pregătirea sa, și elevi, dispuși într-o anumită ierarhie; unul predă și ceilalți sînt « auditori, ascultători și apoi cunoscători ».

De asemenea, ierarhia cunoștințelor ce se transmit elevilor este o condiție *sine qua non* a însuși posibilității asimilării lor. Nimeni nu-și poate însuși, de exemplu, calculul diferențial și integral, fără o cunoaștere temeinică a algebrei; nimeni nu poate pătrunde în fizica atomică fără o bună cunoaștere a unor calcule speciale, cum e bunăoară calculul matricial, calculul statistic cuantic etc.

A judeca lucrurile astfel înseamnă însă a le judeca exoteric. Învățătura *acroamatică* urmărea pregătirea individului prin aceste cunoștințe, pentru a deveni el însuși altceva, nu asimilarea unor cunoștințe pentru ele însele. Platon ne atrage atenția în *Republica*, după cum am citat mai sus, că, prin cultivarea științelor, se face un pas spre lumea ideilor, dar « cu condiția ca aceste științe să nu fie cultivate pentru ele însele ».

Ierarhizarea interioară a școlii, magistru-discipol, și a metodologiei predării cunoștințelor erau, intrinsec, o metodă de perfecționare a discipolului, care trecea printr-o serie de « stări », pentru a avansa la starea de « cunoscător » și prin aceasta la cea de perfecțiune (la care, pe ultima treaptă, desigur, numai puțini puteau ajunge). Școala modernă, dacă utilizăm terminologia grecească aplicată celor două moduri de a face filosofie, este o școală exoterică, în timp ce vechea școală filosofică grecească, care conținea și învățătura *acroamatică*, avea un dublu aspect: exoteric și esoteric. Școala modernă oferă un capital de idei; școala grecească oferea și ea un capital de cunoștințe, și tocmai în baza acestui capital de cunoștințe devenea un mod concret de a ridica individul pe o treaptă superioară a existenței.

Am descoperit în școala peripatetică două moduri de a face filosofie și le-am regăsit la Pitagora, la Heraclit,

la Platon, la Plotin. Nu avem documente pentru a dovedi concret că toate școlile filosofice grecești aveau această particularitate, dar putem stabili acest lucru pe o cale aproape directă. O serie de comentatori, exegeți și istorici vechi ai filosofiei au vorbit despre « succesiunea filosofilor » (ἡ διαδοχή).

Nu ne putem referi la toate aceste succesiuni și biografii; vom face apel numai la cea stabilită de Sotion, așa cum ne-o oferă Diogene Laerțiu: « Sotion statuează două succesiuni: 1 succesiunea ionică (ἡ ἰωνικὴ διαδοχή), începînd cu Thales și 2 succesiunea italică (ἡ ἰταλικὴ διαδοχή), începînd cu Pitagora <...>. Filosofia însă a avut două începuturi, unul făcut de Anaximandru, altul de Pitagora. Primul a fost discipolul lui Thales, iar pe Pitagora l-a învățat Ferekyde. De la unul se formă școala numită ionică, deoarece Thales, care fusese învățătorul lui Anaximandru, era ionian, și anume din Milet; de la Pitagora purcede școala italică, fiindcă el își desfășură cea mai mare parte din activitatea lui filosofică în Italia.

Școala ionică se termină cu Clitomah, Hrysip și Theofrast, iar cea italică ia sfîrșit cu Epicur; lui Thales îi urmează Anaximandru, acestuia Anaximene, după acesta Anaxagora, după Anaxagora Arhelaos, iar după acesta Socrate, care introduce în filosofie studiul eticii; după el urmează ceilalți filosofi socratici și Platon, fondatorul vechii Academii; după Platon au urmat Speusip și Xenocrate, apoi Polemon, Crantor și Crates, după care veni Arcesilaos, întemeietorul Academiei mijlocii; după el, Lacydes, fondatorul noii Academii, după care urmează Carneade și apoi Clitomah, și astfel, șirul se încheie cu Clitomah.

Cu Hrysip șirul se încheie în felul următor: după Socrate urmează Antistene, după acesta, pe rînd, Diogene cinicul, Crates din Theba, Zenon din Cition, Cleante, Hrysip. Un alt șir se încheie cu Theofrast, trecînd de la Platon la Aristotel și de la Aristotel la Theofrast. În felul acesta se sfîrșește școala ionică.

În școala italică, succesiunea este următoarea: mai întii Ferekyde, pe urmă Pitagora, apoi fiul său Telauges, apoi unul după altul, Xenofanes, Parmenide, Zenon din

Elea, Leucip, și în fine Democrit, care a avut mulți elevi, printre care Nausiphanes și [Naucydes] cărora le-a urmat Epicur. »⁹

O primă observație, care se poate face este că, în cele două succesiuni ale filosofilor, există omisiuni: nu sînt pomeniți, de exemplu, nici Heraclit, nici Empedocle, considerați de Diogene Laerțiu «singuratici» (σποράδην), deși tot el, mai departe, ne informează că Timaios, în cartea a noua a *Istoriei* lui, spune că Empedocle a fost discipolul lui Pitagora¹⁰. Despre Heraclit, Diogene scrie: «Sotion transmite că, după unii autori, acesta ar fi fost discipolul lui Xenofanes»¹¹. Cu toate lipsurile acestei *diadohii*, Diogene Laerțiu are grijă ca, fiecărui filosof despre care vorbește, să-i arate originea și cu cine a învățat. Și cu toate că nu-i citează în această listă nici pe sofisti, nici pe sceptici, în capitolele consacrate fondatorilor acestor școli, el menționează filiațiile respective. Astfel, pentru sofisti, el ne informează că Protagora a fost elevul lui Democrit¹², după cum spune Favorinus în *Istoriei felurite*, iar despre Gorgias ne transmite că «este sigur că acesta a fost discipolul lui Empedocle»¹³. Despre Pyrrhon, fondatorul școlii sceptice, Diogene ne spune că a fost discipolul lui Anaxarhos¹⁴, iar acesta a fost elevul lui Diogene din Smirna, care la rîndul lui a fost discipolul lui Metrodorus din Chios, discipol al lui Democrit.¹⁵

Fără a mai intra în detaliile acestei «succesiuni», vom spune numai că posedăm mai multe liste ale acestor «filiații» filosofice, din care se vede că nici un filosof nu apare izolat sau «singuratic».

Există o filiație internă a filosofilor și a filosofiei grecești, care întreține un anumit caracter, de la începuturile ei istorice, și care face ca nici un filosof să nu apară independent de ceilalți. Această filiație au surprins-o, în așa numitele «succesiuni» ale filosofilor, o mulțime de cer-

⁹ *Op. cit.*, I, 15.

¹⁰ *Ibidem*, VIII, 54.

¹¹ *Ibidem*, IX, 5.

¹² *Ibidem*, IX, 50.

¹³ *Ibidem*, VIII, 58.

¹⁴ *Ibidem*, IX, 61.

¹⁵ *Ibidem*, IX, 58.

cetători antici, ca Sotion, Diogene Laerțiu, Pseudo Gale-
nos, Clemens din Alexandria, Heracleides din Lembos,
Satyros, Hegesandros, Sosicrates etc.¹⁶

Astfel rezumată, filosofia grecească apare ca un tot
integral, ale cărui variante nu separă anumite concepții
particulare de gândirea ei internă, după cum ramurile nu
se separă de rădăcinile copacului care le hrănesc.

Dacă luăm în considerație și denumirea de succesiune
și o interpretăm în sensul ei imediat, vom vedea că ea
reprezintă într-adevăr mai mult decât o succesiune: titlul
cărților care se ocupau de filiația filosofilor cuprindea
acest cuvânt *diadohé*, așa cum apare și în titlul cărții lui
Sotion, de care am vorbit: Διαδοχή τῶν φιλοσόφων, tra-
dusă în mod obișnuit prin *Succesiunea filosofilor*. Însă
termenul grecesc διαδοχή — succesiune — are, în primul
rînd, sensul de « preluare, moștenire ». Așa se explică de
ce succesorii lui Alexandru cel Mare, care și-au împărțit
imperiul Macedoneanului, s-au numit *diadóhoi*, de la
ὁ διάδοχος — « succesori, moștenitori ». Cu alte cuvinte,
nu este vorba în aceste succesiuni numai de lista numelor
cu o importanță exclusiv istorică și cronologică, ci și de
preluarea moștenirii făcută în ordine filosofică; cu toate
variantele importante suferite de aceste școli filosofice,
ele au rămas moștenitoare ale unui capital comun, care,
tocmai pentru că a fost preluat, a putut duce la ideea de
diadohé, de moștenire.

*

Expresia « școală filosofică » în filosofia grecească
este întrebuințată frecvent cu două accepțiuni, amîndouă
moderne: loc în care se dobîndesc anumite cunoștințe
și se studiază anumite științe, și grupare cu o anumită
concepție, cum ar fi « școala hegeliană », « școala fenome-
nologică », « școala de la Marburg » etc.

¹⁶ Pentru aceste liste de « succesiuni », cititorul poate găsi detalii
mai dezvoltate în Hermann Diels: *Doxographi Graeci*. Aram Frenkian
a cercetat o parte din aceste liste în savanta introducere la *Despre
Viața și doctrinele filozofilor*, a lui Diogene Laerțiu.

Acest mod de etichetare a școlilor nu se poate aplica filosofiei grecești, fără riscul de a denatura sensul acestei filosofii.

Într-adevăr, existau școli de învățămînt și la greci; ele purtau numele *scholé* din care provine și numele latin și apoi cel modern, în toate limbile, de « școală ».

Dar acest cuvînt însemna, în primul rînd « timp liber, lenevire, produse ale timpului liber, produse ale trîndăviei ».

În același sens au denumit și romanii « școala » prin termenul *ludus*, care însemna « joc, amuzament, exerciții corporale ».

Grecii priveau totuși cu mai multă seriozitate produsele timpului liber efectuate în școli și organizau prin intermediul statului educația școlară a copiilor.¹⁷

« Statul, scrie Fustel de Coulanges, considera că sufletul și corpul fiecărui cetățean îi aparțin și de aceea voia să modeleze acest suflet și corp în așa fel încît să tragă cele mai mari foloase. El îl învăța pe copil gimnastica, căci trupul omului era o armă pentru cetate și pentru că trebuia ca această armă să fie cît mai puternică și mai mania-bilă posibil. Se învățau de asemenea cîntece religioase, imnuri și dansuri sacre, deoarece cunoașterea acestora era necesară unei bune îndepliniri a sacrificiilor și la sărbătorile cetății. »¹⁸ Platon motivează astfel acest drept al statului în educația și instrucția elementară a copiilor: « Părinții nu trebuie să fie liberi să-și trimită sau nu copiii la învățători aleși de cetate; căci copiii sînt mai puțin ai părinților decît ai cetății »¹⁹.

Educația elementară era departe de a fi liberă. Fustel de Coulanges²⁰ ne spune că nicăieri statul nu ținea mai mult să fie stăpîn ca în domeniul educației.

La Sparta « tatăl nu avea nici un drept asupra educației copilului său. Legea pare să fi fost mai puțin riguroasă la Atena; totuși, cetatea proceda astfel încît educația să fie comună, cu profesori aleși de ea. Statul avea

¹⁷ Aristofan, *Norii*, 960—965.

¹⁸ Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris, 1864, cap. XVIII.

¹⁹ Platon, *Legile*, VII.

²⁰ *Loc. cit.*

dreptul să împiedice existența unui învățămînt liber alături de al său. »²¹ Diogene Laerțiu ne informează că Theofrast a fost obligat « să părăsească Atena pentru cîțva timp, împreună cu toți ceilalți filosofi, atunci cînd Sofocles, fiul lui Amphiclides, introduse o lege care interzicea, sub pedeapsa cu moartea, vreunui filosof, să conducă o școală fără învoirea consiliului și a poporului. Dar în anul următor, după ce Philon l-a dat în judecată pe Sofocles pentru ilegalitate, filosofii s-au întors iarăși după ce atenienii au abrogat legea <...> și au votat rechemarea filosofilor, pentru ca Theofrast să se poată întoarce și să trăiască acolo ca mai înainte. »²²

Trebuie să mai observăm că, spre deosebire de școlile dirijate de stat în care profesorii erau plătiți, magistrii școlilor filosofice nu primeau nici un ban pentru munca lor. Învățătorii din școlile elementare își duceau viața cu veniturile primite din partea statului, care organiza aceste școli. De exemplu, Dionis II cel Tânăr, tiranul Siracuzei (367—356 î.e.n), după ce a fost obligat să fugă din Sicilia, s-a retras în Grecia, unde s-a ruinat și, pentru a putea trăi, a deschis o școală. Filosofii însă nu luau bani pentru lecțiile lor, iar cînd pentru prima dată s-a întîmplat lucrul acesta, faptul a părut scandalos grecilor și Diogene Laerțiu îl subliniază astfel: « El cel dintîi [Protagoras] a luat o plată de o sută de mine pentru lecțiile sale »²³. Obiceiul se extinde însă și lecțiile vor fi plătite, dar numai profesorilor sofisti; nici un alt filosof nu lua bani pentru învățămîntul pe care-l preda, ceea ce arată că legătura dintre magistru și discipoli era cu totul alta decît aceea care există în școlile moderne, unde elevii se pregătesc pentru o profesie. Numai sofistii își pregăteau elevii în vederea practicării unei meserii și de aceea luau plată pentru lecțiile predate, pentru că și elevii lor, grație învățămîntului primit, urmau să cîștige venituri.

Rezultă dar, cu toată evidența, că în « școlile filosofice » grecești se petrecea cu totul altceva decît numai

²¹ *Op. cit.*, V, 38.

²² *Op. cit.*, V, 38. Informația ne este transmisă și de Xenophon în *Memorablele*, I, 2.

²³ *Op. cit.*, IX, 52.

asimilarea unor cunoștințe. Gratuitatea acestor lecții lasă să se vadă că nu era vorba de un interes datorat tendinței de a oferi sau a căpăta cunoștințe, ci de o legătură de alt ordin între participanții la o astfel de școală. Denumirea de școală filosofică nu exista în trecut. Doxografii numesc cu alt termen școala. Astfel, găsim la Diogene Laerțiu citat un doxograf Hippobotos, care a compus o scriere cu titlul Περὶ αἱρέσεων, tradusă în mod obișnuit prin *Despre sectele* [filosofilor]. Acesta afirmă în lucrarea sa că existau nouă secte și direcții filosofice: prima, cea megariană; a doua, cea eretriană; a treia, cea cirenaică; a patra, cea epicuriană; a cincea, cea anniceriană; a șasea, cea theodoriană; a șaptea, cea zenoniană și stoiciană; a opta e vechea Academie; a noua, cea peripateticiană. (Diogene Laerțiu observă că autorul citat trece peste școlile cinică, eleată și dialectică ²⁴.)

Printre alți autori care au scris despre « sectele » filosofice se numără și stoicul Panaitios, cu o lucrare cu același titlu, *Despre secte*, după cum menționează Diogene Laerțiu ²⁵. Tot Diogene pomeneste de epicurianul Apollodor, autorul lucrării pe care el o citează sub titlul *Despre sectele filosofilor, a lui Apollodor* (Ἀπολλόδορος ἐν τῷ περὶ τῶν φιλοσόφων αἱρέσεων) ²⁶.

Nu ne vom ocupa aici de faptul că enumerarea acestor « secte » este completă sau nu; ceea ce ne interesează este denumirea tradusă în mod uzual prin « sectă ». Acest cuvânt, compromis de sensurile căpătate de-a lungul timpului, mai cu seamă de cele datorate legăturilor lui cu ereziile religioase dinlăuntrul creștinismului, nu corespunde, în nici un fel, ideii pe care o aveau vechii greci despre *hairesis* (αἵρεσις) « erezie » și un titlu ca cel de mai sus tradus prin *Despre ereziile filosofilor* este absurd.

O analiză amănunțită a lui αἵρεσις eliberează — în ordine — următoarele sensuri: mai întâi « primire, cucerire »; în al doilea rînd, « alegere, înclinare, convingere, mod de a gândi »; și, în sfîrșit, « sectă, partid, erezie ». Dacă mai avem în vedere că sensul « primire » a condus la

²⁴ *Op. cit.*, I, 20 și II, 88.

²⁵ *Op. cit.*, II, 87.

²⁶ *Op. cit.*, II, 1.

corespondentul său latin, *haereditas* — moștenire, și la *haeres* — moștenitor, devine evident că înțelesul lui *hairesis*, în titlurile citate mai sus, trebuie interpretat în lumina acestor sensuri multiple. Ele lămuresc în mod clar cuvântul *hairesis* și arată imposibilitatea traducerii lui prin « sectă », sens ulterior. Ținând seama de cele spuse mai înainte, Περί τῶν φιλοσόφων αἱρέσεων trebuie tradus *Despre primirile [moștenirile] filosofilor* sau *Despre înțelegerile filosofilor*, cu înțelesul că aceste « înțelegeri » sînt « cuceriri, cunoștințe » ale filosofilor. Nu este vorba aici nici de « școală » în sensul modern al cuvîntului și nici de « secte », ci numai de ceea ce a « cucerit » fiecare doctrină filosofică. Numai în sensul acesta cuvîntul *hairesis* este compatibil cu *diadohé* — moștenire. O sectă sau o erezie se desparte de ceea ce a primit, de moștenire, de *diadohé*; dar nici una din școlile filosofice grecești nu s-a despărțit de moștenirea transmisă de-a lungul veacurilor și toate au rămas credincioase idealului filosofic grecesc antic, de perfecțiune a omului, ideal pe care vom încerca să-l identificăm în cele ce urmează.

*

Pentru a trage concluziile la discuția făcută mai sus, vom spune că interpretarea școlii filosofice grecești numai ca grupă de persoane adevrate ale aceleiași concepții filosofice, deși se poate aplica, fără îndoială, și grupărilor filosofice grecești, nu epuizează sensul antic prin care se desemna o asemenea grupare. Diogene Laerțiu, căruia este dificil să-i atribuim o înțelegere mai profundă a filosofiei, căci a trăit într-o epocă în care concepțiile filosofice se istoviseră (secolul al III-lea e.n.), păstrează totuși unele informații din care se vede că termenul αἵρεσις nu se putea aplica oricărei grupări, ci numai aceleia care satisfăcea o anumită condiție. Iată ce scrie el: « Cît despre școala pyrrhoniană, părerile adepților ei sînt atît de neclare, încît cei mai mulți n-o acceptă ca sectă; unii afirmă că, în unele privințe, poate fi recunoscută ca o școală, iar în altele nu. Se pare totuși că este o școală. »²⁷ Analiza

²⁷ *Op. cit.*, I, 20.

noastră a arătat însă că școala filosofică grecească era mult mai mult decît o grupare de adepți ai unei anumite doctrine. Discipolii și magistrul formau un întreg, iar magistrul avea o funcție care era completată fie simultan, fie succesiv, de discipoli. De exemplu, se știe fără putință de tăgadă că din scrierile lui Aristotel ajunse pînă la noi numai părți îi pot fi atribuite în calitate de autor, restul fiind opera discipolilor lui. Zeller spune în această privință că din opera rămasă și atribuită lui Aristotel cele mai multe și mai importante cărți sînt neîndoios autentice, chiar dacă unele au adaosuri și schimbări tîrzii ²⁸.

Participarea discipolilor la lucrările magistrului nu pare astfel o intervenție îndrăzneată și neîndemînatcă ci dimpotrivă, o colaborare îndreptățită și intenționată. În acest sens sînt grăitoare testamentele rămase de la filosofii capi de școală, transmise de Diogene Laerțiu. Din aceste testamente se vede că o școală filosofică forma o familie organizată într-un anumit scop, care nu poate fi explicitat numai în ideea că în școală se învăța o anumită doctrină (deși, subliniem, și acest scop există în mod real într-o asemenea grupare). Vom cita, pentru confirmare, numai un pasaj din testamentul lui Theofrast, diadohul lui Aristotel la conducerea școlii peripatetice: « Grădina și școala, ca și clădirile din vecinătatea grădinii le dau pe veci aceloră dintre prietenii mei mai jos numiți care doresc să studieze acolo în comun filosofia <...>, cu condiția ca nici unul să nu înstrăineze proprietatea sau să o rezerve pentru folosul său propriu, ci s-o stăpînească cu toții la un loc ca pe un templu, în posesiune comună și să trăiască așa cum se cuvine și e drept, ca o singură familie și în prietenie » ²⁹.

O școală filosofică în Grecia era, prin urmare, o comunitate organizată după o anumită ordine interioară, mai mult sau mai puțin riguroasă, în care se studia filosofia nu numai în scopul unei asimilări de cunoștințe, ci mai ales în scopul unei « cuceriri » în comun a unor adevăruri.

²⁸ *Op. cit.*, II, 2, p. 50—109. Discuția asupra operei lui Aristotel, asupra autenticității și eventualelor adaosuri, poate fi urmărită în detaliu în lucrarea lui Zeller.

²⁹ *Op. cit.*, V, 51.

Această cucerire — așa cum arată cuvîntul *hairesis* — era nu numai o acumulare de cunoștințe, ci și realizarea unei anumite trepte umane, care exterior apărea ca realizarea unei anumite înțelepciuni³⁰. Concluzia noastră poate fi susținută și prin rezultatele obținute de unii istorici ai filosofiei, care s-au apropiat de ea, dar i-au dat o explicație exterioară. De exemplu, John Burnet, cunoscut istoric al filosofiei grecești, subliniază informația transmisă de Theofrast, primul care a tratat sistematic istoria filosofiei grecești³¹, și care ne arată modul de trai al primilor cosmologi, magiștri și elevi, ca membri ai unor asociații organizate. «Acest fapt, scrie Burnet, a fost privit de către mulți scriitori ca un anacronism, și unii au negat chiar în mod absolut existența unor școli de filosofie. »³²

O asemenea reacție îi apare lui Burnet ca fiind justificată numai dacă e îndreptată împotriva clasificării arbitrare a școlilor. Dar declarațiile lui Theofrast, spune Burnet, nu pot fi neglijate fără motive serioase.

³⁰ Este cazul să facem o apropiere între eroarea asemănătoare comisă de erudiții occidentali față de filosofia indiană și cea chineză, în care au descoperit, prin identificare cu ceea ce se petrece în Europa, școli și sisteme filosofice. Această eroare s-a legiferat datorită lui Max Müller care a dat numele de « sisteme filosofice » doctrinelor indiene. Același lucru s-a întîmplat cu învățăturile filosofice chineze, în care cercetătorii europeni au văzut școli după modelul celor cunoscute în occident. Această eroare a fost remarcată, pentru filosofia indiană, de S. Dasgupta în *A History of Indian Philosophy* (ed. a V-a, vol. I, Cambridge, 1963); de A. Foucher în *La Compendium des Topiques* (Tarka-Samgraha, Paris, 1949) și de R. Guénon în *Introduction à l'étude des doctrines hindoues* (Paris, 1930). În colecția de texte în două volume publicate de C. Wiegier sub titlul *Les Pères du système Taoiste*, 1913, Hien-hie scrie: « Foarte rar este posibil să se distingă între părțile ce pot fi atribuite magistrului (*tse*) și acelea care ar trebui atribuite școlii lui ». Școala formează o familie spirituală, în care numele magistrului acoperă o funcție împlinită de întreaga comunitate.

³¹ În lucrarea cunoscută sub numele de *Rezumat al opiniilor fizicienilor*, din care nu ne-a rămas decît un capitol vast cu titlul *Despre cunoașterea sensibilă* (περὶ αἰσθησέων).

³² J. Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, Introduction, XIV, Paris, Payot, 1919.

Iată explicațiile pe care le dă el: « Vederile moderne se bazează în realitate pe o concepție eronată a căilor pe care se dezvoltă civilizația »³³.

« În aproape toate domeniile vieții, constatăm, zice el, că la început corporația este tot și că individul nu este nimic. Popoarele Orientului nu au depășit nici ele acest grad de evoluție: știința — sau ceea ce ni se oferă ca atare — este anonimă; ea este moștenirea unei caste sau a unei corporații și vedem în mod clar, în unele cazuri, că la fel era altădată și la greci. »³⁴

Medicina, de exemplu, continuă Burnet, se afla la originea « misterelor » asclepiazilor și este cazul să presupunem că toți artizanii (δημιουργοί) — *demiurgi* — printre care Homer îi enumeră și pe cântăreți (ᾄδοί), erau organizați într-un mod asemănător.

« Ceea ce i-a deosebit pe eleni de celelalte popoare este faptul că, la o dată recentă, aceste corporații au căzut sub influența unor individualități eminente, care le-au dat o direcție nouă și un impuls nou.³⁵ » Așa își reprezintă Burnet raportul dintre Homer și homerizi sau, la o dată posterioară, asclepiazi și Hippocrate etc. Totuși, timpul nu șterge caracterul de corporație, scrie Burnet, ci îl accentuează, încât corporația devine ceea ce noi numim o școală și discipolul ia locul ucenicului. Această schimbare îi apare istoricului englez drept capitală. « O corporație închisă, fără alți șefi decât șefii săi profesionali, este prin esența ei conservatoare, pe când o grupare de discipoli atașați unui maestru pe care-l venerază este cel mai mare factor de progres pe care-l cunoaște lumea. <...> Este sigur că școlile ateniene posterioare erau corporații organizate dintre care, cea mai veche, Academia, s-a menținut ca atare timp de aproape nouă sute de ani și singura chestiune pe care trebuie să o tranșăm este de a ști dacă era o inovație a secolului al IV-lea î.e.n. sau mai curînd o continuare a unei vechi tradiții. Din întâmplare, putem să ne sprijinim pe autoritatea lui Platon, pentru a afirma

³³ *Op. cit.*, p. 23.

³⁴ *Op. cit.*, p. 34.

³⁵ *Loc. cit.*

că principalele sisteme vechi se transmiteau în școli.»³⁶ Deși Burnet nu vede în școală decît o organizație corporativă, adică nu sesizează decît raportul formal, de structură, din interiorul unei astfel de comunități, el este totuși cel mai aproape, după părerea noastră, de înțelegerea comunității filosofice grecești, denumită în mod eronat școală. Ceea ce nu reține însă Burnet, ca specific corporației, și ceea ce a fost preluat de asociația filosofică, este faptul că un ucenic sau un discipol intră în asociație ca să se formeze, să devină un maestru. Școlile filosofice erau, așa cum zice Theofrast, asociații, dar oamenii nu se asociau să învețe în comun, ci pentru a se forma. Despre acest mod de formație și despre scopul școlii filosofice grecești va fi vorba mai departe.

³⁶ *Theetet*, 179 e.

După ce am examinat problemele precedente, din care s-a văzut că unele asimilări au redus ideea de filosofie și școală filosofică din Grecia antică numai la ceea ce reprezintă aceste concepte în cultura modernă, vom aborda chestiunea naturii cunoștințelor care se predau în astfel de școli.

Cunoștințele se înfățișau și atunci, ca și acum, sub formă de teorie, de știință sau de sistem, denumiri întrebuințate și astăzi. Numai că în timpul nostru, acești termeni pot fi întrebuințați indistinct, unul pentru altul; noi putem spune tot atât de bine « teoria lui Kant » sau « sistemul lui Kant », « teoria logicii » a lui Hegel sau « știința logicii » a lui Hegel, « teoria relativității » sau « știința einsteiniană », « teoria cuantelor » sau « știința cuantică » etc. Termenii aceștia sînt preluați din cultura grecească unde aveau fiecare o semnificație precisă și distinctă; cu timpul, diferența dintre semnificații s-a tocit, încît au ajuns să fie întrebuințați în aceeași accepție.

Pentru a vedea, într-un prim examen, care este diferența dintre ei, să analizăm distincțiunile ce se făceau în filosofia platonice.

Diogene Laerțiu ne informează că Platon admitea trei feluri de « științe »: una practică, alta poetice și a treia theoretică. Denumirile acestea provin de la verbele: πράττειν (*práttein*) « a acționa, a săvârși o acțiune »; ποιεῖν (*poiein*) « a face, a făuri »; θεωρεῖν (*theorein*)¹ « a contempla, a cunoaște ».

Iată motivarea pe care o dă Diogene Laerțiu acestei clasificări: « Arhitectura și construirea de corăbii sînt arte făuritoare, deoarece există o operă făurită de ele și care poate fi văzută. Politica, cîntatul din flaut și din harpă și alte arte asemănătoare sînt practice, căci, deși nu produc nimic vizibil, totuși ele execută ceva; artistul cîntă din flaut sau harpă, iar omul politic ia parte la guvernare. Geometria, muzica și astronomia sînt științe theoretice, căci ele nici nu execută, nici nu produc ceva ».²

Această clasificare este preluată de Aristotel și ea se poate rezuma în tabelul următor:

Științe		
1 <i>theoretice</i>	2 <i>practice</i>	3 <i>poietice</i>
metafizica	etica	muzica
matematica	științele economice	poezia
fizica	politica	arhitectura

« Filosofia, ne explică Diogene Laerțiu, se împarte <la Aristotel> în două discipline: filosofia practică și cea theoretică. Filosofia practică cuprinde *etica* și *politica* și în aceasta din urmă este schițată nu numai doctrina despre stat, ci și despre economie. Partea theoretică cuprinde *fizica* și *logica*, deși logica nu-i o știință independentă

¹ Pentru a deosebi semnificația grecească a termenului θεωρία (theoria) de cea modernă, îl vom transcrie cu *th*, subliniind astfel sensul de « cunoaștere directă ».

² *Op. cit.*, III, 84. V. și Aristotel, *Metafizica*, VI, 1, 1026 a. etc.

ci este concepută ca un instrument de cercetare pentru celelalte științe. »³

Informațiile transmise de Diogene Laerțiu arată că, încă din vremea lui, termenii nu mai aveau o accepțiune precisă: el, chiar, întrebuințează când științe theoretice și practice, când filosofie teoretică și practică.

Aristotel face o distincție între diversele categorii de cunoștințe, și prin urmare și între diversele științe care le corespund, căci iată ce scrie: « i se recunoaște celui ce se întemeiază pe experiență o doză mai mare de știință decît celui ce se întemeiază doar pe senzații, oricare ar fi ele; tehnicianului, una mai mare decît omului de experiență; conducătorului de lucrări, mai multă știință decît lucrătorului manual; și, în genere, științelor theoretice mai multă decît artelor practice »⁴. Filosofia este numită de Aristotel, în același loc, « știința supremă », de unde rezultă că în concepția aristotelică exista o ierarhie de cunoștințe și, corespunzător, o ierarhie de științe (ca să utilizăm un termen modern pentru desemnarea unei anume discipline). Printre toate aceste științe există, spune Aristotel, o știință care — după părerea generală — este « știința supremă » și se ocupă cu primele cauze și principii (« primele cauze » și « primele principii » sînt expresii echivalente, pentru că ordinea logică se identifică cu ordinea cosmologică sau ontologică). Dar chiar și în filosofie Aristotel distinge părți principale și secundare: « Deci filosofia are atîtea părți cîte substanțe sînt, așa că, în chip necesar, există o primă substanță din care derivă cea care vine după ea, căci Unul și Ființa cuprind, prin firea lor, genuri și vor exista prin urmare atîtea ramuri ale științei, cîte sînt și genurile Ființei și Unului. »⁵

Din explicațiile pe care le dă Aristotel de-a lungul *Metafizicii*, rezultă că filosofia este știința principiilor, în înțelesul de știință a primelor principii.⁶

³ Trebuie să remarcăm faptul că situarea logicii în filosofia teoretică apare în mod cu totul izolat în pasajul citat din Diogene Laerțiu. Ea nu apare nicăieri în operele lui Aristotel, ca avînd un loc în clasificarea științelor.

⁴ *Metafizica*, I (A), 1, 981 b.

⁵ *Ibidem*, IV, 2, 1044 a.

⁶ *Ibidem*, XI, 1, 1059 a.

Vedem că încă în operele lui Aristotel, termenul de știință este întrebuințat cu mai multe valori: cînd de « știință » (ca în înțelesul modern), cînd în sensul de « cunoaștere », unde nu mai este vorba de o știință propriu-zisă, ci de *theorie*.

Se cuvine deci să lămurim aceste sensuri, prin care Stagiritul ierarhiza cunoștințele, dar nu în vederea unei clasificări a lor, ci pentru a vedea modul în care ele sînt obținute și organizate.

Examinînd întreaga filosofie grecească, nu numai pe cea peripatetică, observăm că existau în principal trei moduri de obținere a cunoștințelor și de organizare a lor:

1 *Modul theoretic* — direct, fără nici un intermediar sensibil sau ratiocinativ.

2 *Modul epistemic* — care implica cunoștințe *theoretice* dar și aparatul ratiocinativ și sensibil.

3 *Modul sistematic* — care consta din simpla organizare a unor date cunoscute.

Aristotel arată că nu se poate demonstra totul și că undeva trebuie să ne oprim, punctul de oprire fiind punctul pînă la care intelectul cunoaște nemijlocit sau *theoretic* și realizează cunoașterea primelor principii. Din principiile astfel cunoscute, prin demonstrație silogistică, se obțin cunoștințele mijlocite sau *epistemice*. În sfîrșit, organizarea unor date sensibile sau abstracte într-un tot coerent formează o cunoaștere *sistematică*.

Asupra acestor probleme vom mai reveni; deocamdată vom lămuri diferențele de terminologie, pentru a deosebi sensurile esențiale ale *theoriei*, pe care Aristotel o distinge de știința propriu-zisă.

*

După cum am menționat, termenul *theoria* provine din grecescul θεωρία, inițial « contemplație, viziune ». Dar el are și alte sensuri pe lângă acestea, care demonstrează conexiunea lui cu filosofia: « spectacol solemn, participare la o solemnitate » și chiar « solemnitate ».

Verbul θεωρεῖν (*theorein*) evidențiază și mai bine aceste sensuri: « a contempla, a viziona, a lua parte la o solemnitate ». Vom aminti că am descoperit în cuvîntul

φιλεῖν, cu care se compune cuvîntul « filosofie », ideea de « a primi ca pe un oaspete, cu onoruri, cu solemnitate ». Filosofia — și în special prima filosofie — este un act de cunoaștere a principiilor, iar acesta este un act direct, nemijlocit, adică theoretic. Iar în actul de cunoaștere theoretică, act specific filosofic, descoperim tocmai ideea de festivitate, de sărbătoare, exact ca în acțiunea indicată de verbul φιλεῖν « a primi sărbătorește ».

Participarea la o solemnitate înseamnă, în definitiv, situarea participantului într-un cadru solemn și ierarhic, unde ocupă un loc determinat prin însăși constituirea interioară a solemnității. Că acest sens este sensul principal al *theoriei* reiese din studiul familiei de cuvinte. Astfel: θεωρικός (*theoricós*) semnifică exclusiv « ceea ce aparține unei solemnități »; θεωρίς (*theorís*) desemnează o « corabie sfîntă, sărbătorească » etc. Acest cuvînt este înrudit și cu θεός (*theós*) « divinitate », prin θεωρός (*theorós*) « spectator, trimis solemn, trimisul zeului » și θεώτερος (*theóteros*) « ceea ce este destinat numai zeilor ». Sintetizînd toate aceste sensuri, deducem următorul înțeles pentru *theoria*: cea mai înaltă cunoaștere posibilă, avînd un caracter de vedere nemijlocită a ceea ce este cunoscut; din cauza acestui rang ultim pe care-l are, *theoria* capătă un caracter de cunoaștere perfectă. Mai mult încă, actul *theoretic* este el însuși un act solemn, participantul la această activitate trebuind să se afle într-o anumită situație, să se așeze într-un anumit loc în cadrul solemnității, pentru a putea « vedea » sau « contempla ». În concluzie, actul de cunoaștere theoretică nu este un act al vieții intelectuale obișnuite. Înțelesul pe care l-am descifrat în ceea ce precede pentru filosofie și modalitatea ei de cunoaștere, care este *theoria*, nu decurge numai dintr-o interpretare etimologică a termenilor. Aceasta este afirmată explicit de gînditorii greci, dar posteritatea nu a dat atenția meritată modului în care aceștia au formulat caracteristicile filosofiei. « De aceea am ti poate îndreptățiți să spunem că posesiunea ei [a filosofiei] depășește natura omenească. Într-adevăr, firea omului este împletită în multe chipuri cu robia, așa că, după Simonide, „numai zeul are privilegiul de a poseda o astfel de știință“, iar omului nu i se cade să umble după o știință ce este mai

presus de puterile lui »⁷, spune Aristotel, și precizează că « știința care e cea mai divină e, în același timp, și cea mai vrednică de cinste ».

Este sigur, zice el, că divinitatea posedă această știință, dar deoarece « divinitatea nu poate fi invidioasă », urmează că această știință este accesibilă omului.

Caracterul « divin » în înțelesul de perfecțiune, de cea mai înaltă cunoaștere, este acordat filosofiei în mod explicit, așa cum de altfel l-am regăsit în modalitatea *theoretică* de cunoaștere, în θεωρία. În acest sens, Aristotel nu face decît să reia concepția lui Platon — și prin el a tuturor filosofilor greci — după care declanșarea actului noetic conduce sufletul la contemplarea inteligibilului, adică a lumii principiilor, a locașului zeilor.

Analiza ne-a relevat și o altă nuanță a conceptului de *theorie* — contemplare — și anume, situarea efectivă a filosofului într-o poziție specială în actul solemn al cunoașterii, nuanță formulată astfel de Aristotel: « De altfel, posesiunea unei asemenea științe trebuie să ne pună într-o stare de spirit opusă aceleia de care eram stăpîniți cînd umblam la început după ea »⁸.

*

Să trecem acum la conceptul grecesc de « știință » (ἐπιστήμη). Termenul este întrebuințat de Aristotel în diverse ocazii și chiar în expresia « știința filosofiei ». Este evident, de la bun început, că ἐπιστήμη nu poate fi tradus simplu prin cuvîntul « știință », fără a-i altera sensul și a-l reduce la ceea ce înțelegem actualmente prin știință. Nonidentitatea lor a fost semnalată de M. Heidegger.

Într-adevăr, Aristotel spune că filosofia este « știința theoretică a primelor principii și cauze » (ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική)⁹. 'Επιστήμη (*epistème*) s-a tradus aici în mod obișnuit prin « știință ».

« Traducerea aceasta, spune Heidegger, ne induce în eroare, căci, prin ea, admitem prea ușor ca accepciunea mo-

⁷ *Ibidem*, I (A), 2, 982 b.

⁸ *Ibidem*, I (A), 2, 983 a.

⁹ *Ibidem*, I (A), 2, 982 b.

dernă a „științei” să-și extindă sfera de cuprindere. Traducerea cuvîntului ἐπιστήμη prin „știință” nu este mai exactă, dacă considerăm sensul filosofic al „științei”, așa cum apare la Fichte, Schelling și Hegel. Cuvîntul ἐπιστήμη derivă din participiul ἐπιστάμενος (*epistamenos*). Denumirea se atribuie unui om în măsura în care este competent și expert, în înțelesul de acela „căruiia îi revine ceva, o competență ca apartenență la ceva” <prin această competență>. Filosofia este ἐπιστήμη τις, un mod oarecare de apartenență (θεωρητική) care este capabil de θεωρεῖν, capabil de a îndrepta privirea către ceva, și acest ceva către care ține privirea îndreptată, să-l țină și să-l mențină în vedere.»¹⁰

Totuși, Heidegger nu ne explică ce este ἐπιστήμη (*epistème*). El recunoaște, cu Aristotel, că filosofia este « o știință theoretică » (ἐπιστήμη θεωρητική), dar aceasta spune prea puțin, și mai ales nu ne spune ce este ἐπιστήμη. Problema devine cu atît mai complicată, cu cît limba greacă folosea diferiți termeni pentru « știință ». Cei mai uzuali erau: ἡ ἐπιστήμη (*epistème*); τὸ μάθημα (*máthema*); ἡ μάθησις (*máthesis*); ἡ γνῶσις (*gnósis*).

Uneori seîntrebuințau și cuvintele γράμματα (*grammata*) și λόγοι (*logoi*) pentru « știință », în general, sau « cunoștințe științifice ».

Nu putem totuși trece fără nici o explicație peste faptul că Aristotel nu a utilizat termenul *máthesis* — cel mai indicat pentru știință — ci pe acela de *epistème*.

Ἐπιστήμη derivă de la verbul ἵστημι, care înseamnă, printre altele: « a pune, a așeza, a ridica, a stabili ». Prin compunerea cu particula ἐπι, care aici înseamnă « în sus », căpătăm ἐπιστήμη « știință », cu sensul de « așezare în sus, ridicare (a unui edificiu), de organizare ierarhică de adevăruri », formînd o știință. Cînd Aristotel spune că filosofia este *epistème*, trebuie să ne gîndim la faptul că el vedea filosofia compusă din mai multe părți, ierarhic, ca o piramidă al cărei vîrf îl reprezenta filosofia primă, filosofia propriu-zisă (πρώτη φιλοσοφία). În acest sens, filosofia putea să apară ca o *epistème*, dar fără să fie o știință, ca geometria, de exemplu.

¹⁰ M. Heidegger, *loc. cit.*

Nu vom intra în amănunțele acestei probleme, vom mai spune doar că, examinînd *silogismul*, el deosebește silogismul simplu de silogismul științific — pe care, frapant, îl desemnează prin expresia συλλογισμὸς ἐπιστημονικὸς (*sylogismos epistemonikos*). Nu putem admite că el ar fi putut întrebuița expresia « silogism filosofic » *sylogismos philósophos*. Între θεωρία și ἐπιστήμη există o diferență care — prin imposibilitatea de a înlocui în contextul filosofiei aristotelice și în limba grecească un termen prin altul — ne arată că este vorba de două concepte distincte. Expresia « silogism theoretic » este imposibilă în termeni, de aceea, după cum am văzut, Stagiritul întrebuițează expresia « silogismos epistemonikos ».

« Numesc demonstrație (ἀπόδειξις) un silogism științific, și numesc <silogism științific> acela prin care, datorită faptului că îl posedăm, știm (Ἀπόδειξις δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικὸν) ¹¹ ». Ce caracterizează un silogism *epistemonikos*? Aristotel o spune clar: un astfel de silogism are premisele adevărate, prime, nemijlocite, cunoscute mai bine decît concluzia, fiind totodată și cauza concluziei. Silogismul poate exista și fără aceste condiții, dar în acest caz nu vom avea o demonstrație, căci nu se realizează știința. Cu alte cuvinte, începutul științei este *theoretic*: premisele trebuie să fie prime și nemijlocite, după care, pe calea mijlocită de silogismul științific, se realizează ierarhia adevărurilor care formează o *epistème*. Pe scurt, există *epistème* acolo unde apare demonstrația ca suport al cunoștințelor ; filosofia pură este însă o *theorie*.

Epistème este deci o construcție ierarhică de adevăruri, ce începe de la un grup de principii, obținute în mod *theoretic* (adică direct), din care, pe cale de demonstrație, se obțin celelalte adevăruri.

*

Să ne ocupăm și de conceptul de « sistem » (σύστημα). Cuvîntul se întîlnește în filosofia lui Aristotel și are, în limba greacă, înțelesul de « unire (a unor părți între ele),

¹¹ Aristotel, *Analiticele secunde*, I, 2, 71 b.

asamblare, compunere ». Sensul său primar apare mai clar dacă îi examinăm etimologia: el este compus din particula σύν « cu » și verbul ἵστημι « a așeza, a pune », întîlnit și în cuvîntul ἐπιστήμη. Prin urmare, σύστημα înseamnă: « a fi așezat cu alte părți, a fi legat împreună, a fi coordonat într-un ansamblu cu alte părți ». Dar pe cînd ἐπιστήμη are înțelesul unei organizări ierarhice, σύστημα nu reprezintă decît o coordonare.

Theoria indică, prin însuși conținutul conceptului, modul de cunoaștere directă; știința, la rîndul ei, sub forma de *epistême*, arată că este vorba de o construcție ierarhică de adevăruri, din principii cunoscute *theoretic* și din adevăruri cunoscute prin demonstrație; *systema* nu face nici o aluzie la modul de cunoaștere, ci numai la organizarea cunoștințelor într-un tot organic.

Ideea de sistem deși apare și în filosofia grecească — Aristotel vorbește de « sistemul ideilor lui Platon » — este întrebuițată din ce în ce mai des în timpul Renașterii și mai cu seamă la începutul epocii moderne.¹² Ea va domina epoca noastră, cînd condiția de coerență a cunoștințelor va forma, în general, singurul criteriu al inteligibilității lor.

*

Conform celor spuse mai sus, nu există o altă posibilitate de a obține și de a organiza cunoștințele filosofice decît acestea trei.

¹² În această epocă apar o serie de lucrări în titlul cărora se găsește termenul *systema*: Bartholomeus Kekermannus, *Systema Systematum* (Hanovra, 1613); Clemens Timpler, *Logicae Systema methodicum* (Steinfurt, 1604); J. H. Alstedius, *Logicae systema harmonium* (Herbonae, 1612); Johannes Förster, *Systema problematum theologicorum* (Wittembergae, 1610) etc.

Cele trei filosofii

După cele trei moduri de cunoaștere și de organizare a cunoștințelor filosofice, vom deosebi trei filosofii în gândirea grecească: *filosofia theoretică*, *filosofia epistemică* și *filosofia sistematică*.

Separția lor netă ar putea să pară o chestiune pur metodologică și nu una de principiu. Vom arăta însă că în concepția grecească exista o deosebire principială între aceste filosofii, ce se completau reciproc, nefiind vorba de respingerea uneia în favoarea alteia. Dar aceste delimitări nu pot fi reale dacă nu se ține — din nou — seama de puterea de semnificație a cuvintelor.

Am văzut că filosofia, în concepția lui Aristotel — noi spunem în concepția grecească — este « știința theoretică a primelor principii » (*ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν θεωρητική*) — și că termenul *epistème* are și sensul de « știință », de corp organizat piramidal, în care adevărurile aflate în vârful piramidei sînt obținute prin silogismul *epistemonicòs*, adică prin *raționament*.

Dacă introducem în discuție și celelalte sensuri ale lui *epistème*, atunci îl vom putea întrebuința și în sensul

cerut de expresia « știința theoretică a primelor principii ». Substantivul ἐπιστήμη tradus *grosso modo* poate însemna și « știință », dar dacă apelăm la familia lui de cuvinte, sensurile se multiplică; de exemplu, verbul ἐπίστασθαι înseamnă « a înțelege, a se pricepe la ceva, a cunoaște, a fi informat, a fi experimentat, a putea, a avea facultatea, a fi în stare ». Ținând seama de acest ultim sens, definiția dată de Aristotel filosofiei în *Metafizica* trebuie interpretată astfel: « filosofia este o *epistēme theoretikē* — activitatea unei facultăți de a sesiza direct [theoretic] primele principii ».

Este deci clar că, în acest context, filosofia ca *epistēme theoretikē* are un alt sens decît filosofia ca simplă *epistēme*, în care intervine raționamentul: συλλογισμὸς ἐπιστημονικὸς — *syllogismos epistemonikos*.

Recurgînd din nou la Aulus Gellius, constatăm că el situează arta argumentării printre învățăturile exoterice, în timp ce « problemele dialectice » (*disceptationes dialecticas*) le atribuie domeniului acroamatic. Putem deduce de aici, că *filosofia theoretică* aparține domeniului acroamatic, pe cînd *filosofia epistemică*, utilizînd « arta argumentării », revine domeniului exoteric¹.

În ceea ce privește *filosofia sistematică*, preocupată numai de ordonarea părților componente într-un ansamblu coerent, este evident că se deosebește de celelalte două care presupun cunoașterea theoretică a principiilor.

*

Ideea de *principiu* « arhe » (ἀρχή) aparține, ca descoperire, grecilor și este de natură pur rațională, indiferent dacă lumea se reazemă pe unul sau mai multe principii. Dar mai întîi să vedem ce înțelegeau vechii greci prin ἀρχή.

Ἀρχή are în limba greacă o serie de semnificații de care nu putem să nu ținem seama, dacă voim să deslușim exact utilizarea lui în filosofia antică; înseamnă « început, origine, primul născut, vîrf, cauză, temei, principiu, element, conducere, comandă ». Formei de plural, principii

¹ *Noctes Atticae*, XX, 5.

« arhai » (ἀρχαί) i se adaugă, pe lângă înțelesul de « adevăruri inițiale », și sensurile de « elemente inițiale, primordiale, originare ». « În tot atâtea accepții se întrebuințează și cuvîntul *cauză*, căci toate cauzele sînt principii »² spune Aristotel.

Este evident că toate aceste sensuri sînt conexe și că trebuie să ținem seama de ele, căci altfel vom atribui eronat sensul « început în timp » cuvîntului ἀρχή, utilizat în probleme de logică pură.

Gînditorii greci — chiar și cei mai vechi — pentru a putea cunoaște și explica realitatea recurgeau la « principii ». Puținele fragmente, și acelea deformatе de transcrieri și interpretări ulterioare, rămase de la primii filosofi greci cunoscuți de istorie, ne confirmă că însuși Thales a avut nevoie de un principiu pentru a explica toate lucrurile, pe care l-a numit « apă ». Dacă acest principiu era același cu « apa » indispensabilă vieții, cunoscută nouă, tuturora, nu putem ști numai pe baza textelor ce ne-au parvenit.

² « *Principiu* se numește mai întîi punctul de la care, la un lucru, începe mișcarea. Așa, de pildă, la o lungime sau la un drum, locul unde, la un capăt, se găsește un punct de plecare din partea aceasta, iar la capătul opus se găsește celălalt punct de plecare. În al doilea rînd, se numește principiu acel ceva de la care pornind, un lucru este săvîrșit cît mai potrivit scopului său, cum este de exemplu la învățătură unde uneori nu se începe cu primele elemente și cu ceea ce ar veni la începutul materiei respective, ci de acolo de unde învățătura se poate căpăta cît mai lesne cu putință. În al treilea rînd, se numește principiu acea primă parte inerentă din care ia naștere un lucru, cum este carena la corabie și temelie la casă. La viețuitoare, unii [Empedocle și Democrit] atribuie acest rol inimii, alții creierului, iar alții altui organ. În al patrulea sens, se numește principiu și ceea ce fără să fie partea integrantă din lucrul în chestiune joacă primul rol la nașterea lui, și totodată acel ceva de la care, potrivit firii lucrului, a început mai întîi mișcarea și schimbarea, cum este cazul, de pildă, cu copilul ce ia naștere din tatăl și mama sa, sau cu cearta ce se stîrnește dintr-o insultă. În a cincea accepție, principiu se numește acela potrivit intenției căruia se prevede o mișcare sau o schimbare; rol de principiu în acest sens îl joacă autoritățile dintr-un stat: domniile, regalitatea și tiraniile, iar pe de altă parte artele, iar printre acestea mai ales acelea care au un rol conducător față de celelalte. În sfîrșit, în al șaselea sens, se numește principiu al unui lucru acel ceva care ne dă, în primul rînd, puțința cunoașterii acelui lucru, cum este cazul cu premisele demonstrațiilor. » (*Op. cit.*, V (Δ), 1, 1013 a.)

Anaximandru pune la originea lumii ca « principiu primordial » un element numit de el ἄπειρον, *apeiron*, « infinitul » fără să definească de era aer, apă sau altceva.³ Se pare că el a fost cel care a utilizat pentru prima dată expresia ἀρχή⁴.

Și pentru Anaximene, elevul lui Anaximandru, există un substrat fizic unic (μίαν ὑποκειμένον φύσιν), pe care-l numește « aer ». Nici aerul lui Anaximene nu este aerul cunoscut, dar are aceeași natură cu acesta, fiind un « suflu », de unde și numele πνεῦμα, *pneuma*, ce i s-a mai dat.

La Pitagora și la școala lui, elementele care formează fondul ultim al lumii sînt « numerele » și « proporțiile » exprimate de ele. Aristotel spune că « așa-numiții pitagoricieni, care cei dintîi s-au îndeletnicit cu matematica <...>, s-au crezut îndreptățiți să considere numerele ei ca fiind principiile întregii Ființe »⁵.

Eleații pun alte principii la baza lumii. Principiul lui Xenofan din Colofon este unic și identic cu « cosmosul », ceea ce el exprima prin formula: « Unul și Totul » (Ἕν καὶ πᾶν). Reproșul pe care i-l face Aristotel lui Xenofan constă în aceea că nu s-a ocupat de natura nici unuia din aceste principii (forma și materia) și din această cauză concepția lui i se pare « prea simplistă »⁶.

Pentru Heraclit, « Cosmos »-ul organizat rațional « este și va fi întotdeauna un foc veșnic viu ». Anaxagora din Clazomene vedea lumea ca o ordine — κόσμος — rațională, în care deosebea un element distinct: « rațiunea, inteligența », ceea ce în filosofia grecească va rămîne sub numele de νοῦς — *noûs*. Empedocle din Agrigentum acceptă patru elemente primordiale, din a căror continuă fuziune derivă toate lucrurile: « apa », « focul », « pămîntul » și « aerul ». Democrit ia ca elemente principale « atomii ». Platon așază principiile lumii în « idei »; Aristotel, în « formă » și « materie »; stoicii consideră « activul » (ποι-

³ Diogene Laerțiu, *op. cit.*, VI, 1.

⁴ Simplicius, *Commentaria in octo Aristotelis physicae auscultationes libros* (D, 322, 151). De asemenea Aristotel, în *De generatione et corruptione* (I, 6, 322 b).

⁵, ⁶ *Op. cit.*, I (A), 5, 985 a, 986 a, 987 a.

oŭv), « pasivul » (πάσχον) și « suflul » (πνεῦμα) principiiile prime. Epicur revine la « atomii » lui Democrit și, în sfârșit, ultimul mare filosof, Plotin, apelează la « Unul ».

Am enunțat, pe cât de sumar posibil, că ideea de principiu apare și persistă în filosofia grecească de la începutul și pînă la sfârșitul ei. Principiul și acceptarea unor principii este o necesitate a gândirii și a desfășurării ei. În acest sens, Aristotel recunoaște existența « principiilor » încă la primii filosofi ca și marea lor varietate. Nu principiile în sine acceptate de un filosof anumit sînt importante, ci *obligatia gândirii de a accepta principii*.

Informațiile istorice oferite de Aristotel, prin critica făcută înaintașilor săi, confirmă că nu a existat nici o concepție fără acceptarea prealabilă a unor principii. Din cele spuse pînă acum despre gînditorii care au stăruit asupra acestei probleme, reținem că primii filosofi au conceput principiul ca ceva corporal (căci *apa*, *focul* și elementele asemenea lor sînt corpuri), că unii dintre ei au admis un singur principiu, iar alții mai multe principii materiale, în sensul că ambele direcții le-au socotit drept cauze de ordin corporal. Pe lîngă aceasta, am constatat că unii dintre ei au adăugat cauzei materiale și cauza care este obîrșia mișcării, această din urmă cauză unii considerînd-o unică, iar alții dublă. Pînă la filosofii italici, ceilalți au stăruit mai puțin asupra problemei principiilor⁷.

⁷ John Burnet, *op. cit.*, p. 14, crede, de acord cu Zeller, că ἀρχή, cuvîntul prin care primii cosmologi ar fi desemnat obiectul cercetării lor, este pur aristotelician. Iată ce scrie el: « Este absolut firesc să-l fi întrebuițat în binecunoscuta schiță istorică din cartea întâia a *Metafizicii*, fiindcă Aristotel verifică teoriile vechilor gînditori prin propria sa doctrină, a celor patru cauze. Platon, în schimb, nu l-a utilizat niciodată în această ordine de idei și nu-l găsim nici în fragmentele autentice ale primilor filosofi. Cuvîntul apare numai în manualele stoicilor și peripateticienilor — din care provine cea mai mare parte a cunoștințelor noastre — manuale ce-l repetă pe Aristotel. » Zeller a arătat într-o notă că ar fi un anacronism să raportăm la începuturile speculației întrebuițarea subtilă pe care o dă Aristotel acestui cuvînt. Pentru Anaximandru, cuvîntul ἀρχή nu putea să însemne decît « început », și ceea ce primii cosmologi căutau era mult mai mult decît un început, « era fondul etern al lucrurilor ». În ceea ce ne privește, considerăm hazardată afirmația că, lipsind din fragmentele autentice ale primilor filosofi, ἀρχή nu a fost întrebuițat nici în scrierile ce nu s-au conservat. Dar,

Tocmai din acest motiv, deoarece gîndirea și cunoașterea nu pot începe decît de la principii, ca și devenirea realității, Aristotel își pune problema principiilor ca principii. Problema principiilor are trei aspecte:

1 *problema generală a necesității logice a principiilor și natura lor;*

2 *problema posibilității cunoașterii acestor principii și modul prin care sînt sesizate;*

3 *problema adoptării efective a unor principii prin enumerarea și analizarea conținutului lor.*

Aceste trei probleme sînt complet separate, chiar dacă în lucrările lui Aristotel nu se face o distincție netă în tratarea lor, prin capitole autonome. Poate acest fapt a făcut ca pînă acum ele să fie tratate ca un tot și să se confunde *problema 1*, care este problema pur logică a principiilor, cu *problema 2*, care aparține teoriei cunoașterii, și cu *problema 3*, care este de domeniul unei construcții metafizice. Pentru a nu rămîne nici un dubiu asupra confuziei ce s-a făcut prin identificarea celor trei probleme ale principiilor într-una singură, vom cita critica făcută de unul din distinșii logicieni matematicieni contemporani, E. W. Beth.

Problema principiilor ⁸ îi apare lui Beth ca o « teorie a științei », cu alte cuvinte ca o analiză axiomatică a structurii științei. Iată ce reproșează Beth teoriei științei în concepția lui Aristotel: « Teoria aristoteliană a științei presupune *metafizica* ca știință a principiilor ». Cu alte cuvinte, ca să facă posibilă acceptarea principiilor pentru ele însele (de aceea sînt « principii »), Aristotel are nevoie de metafizică, care este de fapt « o cercetare a fundamentelor », adică *prima filosofie*. Beth crede că teoria aristotelică a cunoașterii este analoagă doctrinelor mistice și conchide: « Teoria aristotelică a științei a ghidat cercetarea științifică pînă recent. Această acceptare gene-

aici importante sînt mai ales sensurile cuvîntului, cunoscute măcar parțial de către unii dintre filosofi, așa cum de altfel reiese din pasajul de mai sus și cum condec Burnet și Zeller.

⁸ E. W. Beth, *The Foundations of Mathematics*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1965, pp. 31—32.

rală a teoriei aristotelice a științei implică probleme ale metafizicii și ale teoriei sale a cunoștinței.»⁹

Vom vedea imediat că nu este așa, chiar din textele aristotelice, din care reiese clar că el a pus în primul rând ca problemă logică a principiilor, *problema 1*.

Aristotel își începe *Analiticile secunde* prin afirmația: «Orice cunoștință rațională, fie învățată, fie însușită, derivă totdeauna din cunoștințe anterioare. Observația arată că acest lucru este adevărat pentru toate științele; într-adevăr, acesta este procedeul matematicilor și, fără excepție, al tuturor artelor.»¹⁰ Dar, dacă orice cunoștință derivă din alta, înseamnă că șirul cunoștințelor raționale este infinit și deci nici o cunoștință nu ar fi justificată.

Pentru ca o atare justificare rațională să existe este necesar să ne oprim: ἀνάγκη στήναι.

Trebuie să ne oprim la principii, ἀρχαί, ideea de principiu avînd aici toate notele de care am vorbit și pe care Aristotel le subliniază. De altfel, el însuși răspundea obiecțiilor ce s-au făcut în problema cunoașterii raționale, obiecții ce pot fi reduse la două:

1 nu există principii și, prin urmare, demonstrația este imposibilă; deoarece fiecare cunoștință trebuie demonstrată, rezultă că nu există cunoștințe nedemonstrate și, deci, demonstrația cade în *regressus in infinitum*;

2 caracterul circular al procedului demonstrației face ca principiile să poată fi demonstrate prin concluzii și invers; cunoștințele, justificîndu-se reciproc, nu mai au — din acest motiv — nici o demonstrație reală.

Care este răspunsul Stagiritului la aceste obiecții? Iată-l, așa cum apare formulat în *Analiticile secunde*: «Concepția noastră este că nu orice cunoaștere este o demonstrație; dimpotrivă, cunoașterea premiselor nemijlocite este independentă de demonstrație. Căci, dacă trebuie să cunoaștem premisele prime, din care extragem demonstrația, și dacă regresul trebuie să se termine în adevăruri nemijlocite, aceste adevăruri trebuie să fie nedemonstrabile. Aceasta este deci concepția noastră și adăugăm că,

⁹ *Op. cit.*, p. 36.

¹⁰ I, 1, 71 a.

pe lângă cunoașterea științifică, există și un principiu al ei.»¹¹

Argumentul lui Aristotel este în esență următorul: cele două obiecții, ridicate probabil de sceptici, nu pot fi înlăturate decât dacă ne referim la principii cunoscute altfel decât prin demonstrație, ideea de demonstrație implicând în mod logic ideea de cunoștințe nedemonstrabile. Demonstrația logică nu este posibilă decât dacă admitem și existența unor cunoștințe însușite pe altă cale decât prin demonstrație, adică a principiilor. Altfel nu există nici un progres în cunoașterea noastră prin intermediul demonstrației. Însă, în această problemă, Aristotel se baza pe existența efectivă a științei; el avea la dispoziție părți însemnate din geometrie, aritmetică, astronomie etc. Cum să explice progresele cunoștințelor în asemenea domenii, dacă nu există principii?

Așadar, pentru Aristotel, ca și pentru întreaga filosofie grecească, existau două moduri de cunoaștere: unul mijlocit, *dianoetic*, datorit gândirii rațiocinative, *dianoia*, și altul nemijlocit, *noetic*, datorit gândirii nemijlocite, *noēsis*.

Aristotel detaliază și consecințele generate de poziția acelor care nu acceptă principii alt fel cunoscute decât prin demonstrație, poziție absurdă, fiindcă îl silește să tacă pe cel ce o adoptă, pentru a nu intra în contradicție cu propria sa concepție¹².

Există o necesitate logică, manifestată în același mod în ordinea cunoașterii, în ordinea cosmologică sau în ordinea esențelor: trebuie să te oprești — ἀνάγκη στήναι.

Punctele de oprire diferă însă în toate aceste ordini, de ceea ce derivă din ele. Astfel, în ordinea cunoașterii, punctul de oprire (ἀρχή) este *cunoașterea imediată*, din care derivă *cunoașterea mediată*. În problema cosmologică, primul motor (πρῶτον κινούν), cel care mișcă totul, trebuie cu necesitate să fie nemișcat. În ordinea conceptelor universale (τά καθόλου), punctul de oprire nu îl constituie genurile generalissime, categoriile, ci existența, care nu mai este o categorie. Cu alte cuvinte, ceea ce

¹¹ *Ibidem*, I, 3, 72 b.

¹² *Metafizica*, IV, 4, 1006 a.

este demonstrat implică în mod logic ceea ce este nedemonstrat; ceea ce este mișcat implică ceea ce este nemișcat; în sfârșit, categorialul implică necategorialul¹³.

În rezumat, Aristotel demonstrează că fără o cunoaștere nemijlocită nu este posibilă cunoașterea mijlocită.

Problema 2, cum este posibilă și cum se efectuează o asemenea cunoaștere, va forma o teorie a cunoașterii pe care o vom examina mai departe. Vom vedea atunci că, în concepția aristotelică, și această problemă capătă o soluție tot de natură logică.

În acest punct al existenței principiilor necesare cunoașterii, Aristotel nu-și părăsește magistrul, pe Platon. Și acesta — ca de altfel toți filosorii greci — se oprește la principii. Fără cunoașterea principiilor, orice știință s-ar baza pe ignoranță. « Geometria și științele ce o însoțesc aspiră să ajungă la Ființă dar, atît timp cît vor apela la postulate, le va fi imposibil să o vadă cu ochii. Într-adevăr, cum s-ar putea numi știință o disciplină care-și ignorează propriul principiu și ale cărei concluzii și principii intermediare se bazează pe ceea ce ea însăși nu cunoaște. »¹⁴

Pentru a vedea cu ochii deschiși principiile, Platon introduce două feluri de cunoaștere: « dianoia » (διάνοια), facultatea ratiocinativă, care pleacă de la o idee presupusă ca ipoteză pentru a urmări înlanțuirile ei logice cu alte idei (ideea că simpla ipoteză nu implică și adevărul ei), și « nóesis » (νόσις) prin care ideea este sesizată imediat, simplu și direct. Ideea-principiu se susține prin ea însăși, nu are nevoie de ipoteze, este neipotețică (τὸ ἀνυπόθετον). Explicațiile logice ale cunoașterii *dianoetice* și *noetice* nu sînt aceleași la Platon și la Aristotel. Dar formularea lor este o necesitate logică. În rezumat, putem spune că filosofia grecească admite necesitatea logică a unor principii a căror cunoaștere este imediată și care — singure — fac posibilă cunoașterea mediată.

¹³ În *Analiticele secunde*, Aristotel face mai multe aserțiuni asupra necesității unui început al demonstrației: I, 2, 71 b; I, 22, 82 a etc. Despre imobilitatea primului motor v. și *Fizica*, VI^{II}. În ceea ce privește acategorialitatea Ființei, v. *Metafizica*, IV, 2, 1005 a, unde afirmă că « Ființa nu este universală », adică nu poate fi categorie.

¹⁴ *Republica*, 523 c.

O asemenea cunoaștere directă este *cunoașterea theoretică a principiilor*, acțiunea denumită prin verbul θεωρεῖν «theorein».

*

Să trecem acum la *filosofia epistemică*. După cum s-a văzut din analiza semnificației termenului *epistème*, această filosofie este o sumă de concepte și adevăruri organizate piramidal. Ea presupune cunoașterea principiilor, dar nu se oprește la acestea ci utilizează raționamentul pentru a ajunge la adevăruri sau concepte derivate.

Adevărurile derivate vor fi adevăruri demonstrate și vor forma *știința apodictică* (ἐπιστήμη ἀποδεικτική), cu condiția ca premisele de la care pleacă să fie ele însele adevărate și necesare.

«Cunoașterea demonstrată trebuie să rezulte din premise adevărate, prime, nemijlocite, cunoscute mai bine și mai înainte decât concluzia, ale cărei cauze sînt» (ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἁληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος).¹⁵

Cu alte cuvinte nu este suficient să facem silogisme pentru a construi în mod real o demonstrație. Aristotel spune că, «pentru a avea știință», premisele de la care se pleacă trebuie să aibă ele însele autoritatea principiilor sau să se fundamenteze pe principii imediate, cunoscute mai bine decât concluzia «ale cărei cauze sînt». Este clar că în concepția filosofilor greci trebuia să te oprești numai la ceea ce este mai bine cunoscut decât ceea ce va fi demonstrat, fiindcă numai așa «avem știința».

Beth¹⁶ sistematizează construcția aristotelică generală a științei după cum urmează:

O știință deductivă este un sistem S de propoziții, care satisfac următoarele postulate:

I Orice propoziție p care aparține lui S ($p \in S$) trebuie să se refere la un domeniu specific de entități reale.

II Orice $p \in S$ trebuie să fie adevărată.

¹⁵ Aristotel, *Analiticele secunde*, I, 2, 71 b.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 30.

III Pentru orice consecință, q , a lui p avem $q \in S$, dacă $p \in S$.

IV Există un număr (finit) de termeni în S , astfel că:

- a) sensul acestora este evident prin el însuși;
- b) orice alt termen din S este definibil cu ajutorul acestor termeni.

V Există în S un număr (finit) de propoziții astfel că:

- a) adevărul acestor propoziții este evident prin el însuși;
- b) adevărul oricărei alte propoziții care aparține lui S poate fi stabilit prin inferență logică, plecând de la aceste propoziții.

Postulatele I, II și III sînt numite de Beth *realitatea*, *adevărul* și *postulatul de deductibilitate*, iar IV și V, *principiile științei* respective.

Am putea accepta această structură, cu un amendament însă: ea nu pune în evidență diferența dintre *adevărul* principiilor și *adevărul* propozițiilor demonstrate. Beth calchiază axiomaticele lui Aristotel pe axiomaticele modernă, după care adevărul principiilor este același cu adevărul demonstrat, și termenii primitivi au aceeași valoare, în-lăuntrul unui sistem deductiv, cu termenii derivați. Dar, în concepția lui Aristotel, adevărul principiilor este ierarhic superior adevărului demonstrat, și conceptele sesizate direct au o poziție ierarhic superioară conceptelor derivate. Această condiție *sine qua non* a *științei apodictice* ține seama de natura deosebită a celor două cunoașteri: imediată și mediată. Premisele de la care pleacă sau pe care se bazează în ultimă analiză o demonstrație, așa cum am arătat, trebuie să fie adevărate, prime, nemijlocite, mai bine și anterior cunoscute față de concluzie. Aceasta arată că, într-o știință deductivă, există o ordine ireversibilă, conform căreia nu este posibil ca premisele să devină concluzii sau invers. Prin această concepție, Aristotel salvează cunoașterea științifică de circularitate. Pe de altă parte, deoarece știința demonstrativă nu face decît să urmărească demersurile efective ale realității, ea nu poate să se refere decît la realitate și la modalitatea

efectivă a devenirii ei. În acest scop, este cu neputință ca, în ierarhia adevărurilor, principiile să aibă același rang cu acelea demonstrate, căci, în acest caz, însăși devenirea ar fi reversibilă. Aceasta ar însemna în ordinea mișcării, de exemplu, că primul motor (πρῶτον κινεῶν) ar putea trece, în seria mișcărilor, în altă poziție pierzându-și calitatea de « prim motor », ceea ce ar fi absurd.

« Desigur, zice Aristotel, pot exista silogisme și fără aceste condiții (ale premiselor), dar astfel de silogisme, nefiind științifice, nu vor constitui niciodată o demonstrație. »¹⁷

Prin urmare, dacă vrem să descriem știința demonstrativă la Aristotel, trebuie să ținem seama de aceste distincții care fac ireversibilă structura științei și-i dau o construcție ierarhică. Cu alte cuvinte, putem preciza structura axiomatică a științei (ἐπιστήμη), în concepția Stagiritului, astfel:

I *Partea theoretică* (datorată unei cunoașteri superioare, imediate)

a) termeni *cunoscuți* prin ei înșiși

b) propoziții *adevărate* prin ele însele

II *Partea derivată*

a) termeni *definiți* cu ajutorul termenilor deja cunoscuți

b) propoziții *demonstrate*

III *Metoda de demonstrație*

a) silogismul.

Remarcăm că, asemenea tuturor gânditorilor greci — cu excepția sofistilor — Aristotel nu admite posibilitatea de a se pleca de la termeni necunoscuți dar acceptați drept cunoscuți (ceea ce nu le conferă absolut nimic) și nici de la propoziții al căror adevăr nu este evident (dar acceptate ca adevărate, ceea ce, de asemenea, nu le conferă nimic). Pentru ca demonstrația să vehiculeze ceva și să acorde concluziilor valoare de adevăr necesar, trebuie ca premisele de la care se pleacă să fie adevărate și necesare și, în același timp, mai bine cunoscute decât concluzia. Există deci o ierarhie a principiilor, după cum

¹⁷ *Op. cit.*, I, 2, 71 b.

există o ierarhie a genurilor și speciilor, o ierarhie a valorilor în orice domeniu.

Subliniem încă o dată că, fără această ierarhie a adevărilor, nu putem înțelege concepția lui Aristotel despre știință. Nu există o relativitate a conceptelor și a axiomelor inițiale față de termenii și propozițiile derivate. Pentru ca știința — *epistème* — să se poată desfășura prin raționament, acesta trebuie să plece de la principii, care pot fi *prime* sau *derivate*, punctul inițial al unui raționament putînd fi: 1 *definiția* (ὁρίσμος), 2 *axioma* (ἀξίωμα), 3 *teza* (θέσις), 4 *ipoteza* (ὑπόθεσις), 5 *postulatul* (αἴτημα).

Definiția nu afirmă existența unui lucru (cum fac celelalte patru categorii de principii), ci arată numai ce este un lucru și nu că el este. «*Axiomele* sînt principiile pe care cel ce vrea să învețe ceva trebuie să le pătrundă. <...> Numesc principiul imediat al unui silogism o *teză* (afirmație) dacă aceasta nu poate fi demonstrată și dacă nu este nevoie să fie pătrunsă de acela care vrea să învețe ceva.»¹⁸ Dacă o *teză* admite o parte ori alta dintr-un enunț, adică afirmă existența sau inexistența unui lucru, atunci ea este o *ipoteză*. În sfîrșit, «*postulatul* este o propoziție considerată ca adevărată, fără să fie evidentă».¹⁹

Iată și structura axiomatică a unei științe deductive (ἐπιστήμη ἀποδεικτική) exprimată explicit de Aristotel:

«1 ceea ce se situează la început, ca fiind existent (adică genul ale cărui atribute esențiale le examinează);

2 așa-numitele axiome, care sînt premisele prime ale demonstrației sale;

3 atributele al căror înțeles știința îl acceptă. Totuși, unele științe pot foarte bine să treacă cu vederea, fără neajunsuri, unele din aceste elemente.»²⁰

Metoda de demonstrație, prin care se dezvoltă știința apodictică, este *silogismul științific* (συλλογισμὸς ἐπιστημονικὸς), acel silogism care are efectiv premisele «adevărate, prime, nemijlocite, mai bine cunoscute și mai

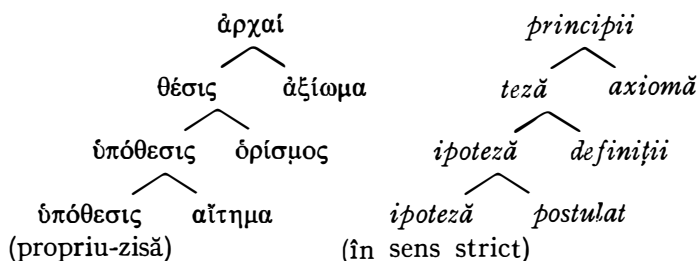
¹⁸ Aristotel, *op. cit.*, I, 2, 72 b.

¹⁹ *Ibidem*, I, 10, 76.

²⁰ *Ibidem*, I, 10, 76 a și b.

înainte decît concluzia ale cărei cauză sînt ». Fără această condiție nu avem demonstrație, iar silogismul ²¹ reprezintă numai o schemă a demonstrației.

În ierarhia principiilor, explicit afirmată de Aristotel, s-a încercat o distincție între cele cinci feluri de propoziții primitive, fiecare dintre ele avînd capacitatea de a forma punctul de plecare al unui silogism. Jules Vuillemin ²² a făcut următoarea distincție ierarhică și dihotomică:



Filosofia care se va înfățișa în sensul acesta al termenului *epistème* va trebui deci să se subordoneze filosofiei *theoretice*, va ține seamă de principii, dar le va considera *teze*, *axiome*, *ipoteze*, *definiții* sau *postulate*, din care va scoate — prin raționamente — diverse alte concluzii. Acestea vor constitui *filosofia epistemică*.

*

În sfîrșit, ajungem la filosofia greacă considerată drept sistem. Ideea că, în general, cunoștințele formează un sistem, o juxtapunere necontradictorie de părți, apare încă de la primele concepții filosofice sistematice și, în special, odată cu explicitarea netă a principiului contradicției. Din moment ce principiul contradicției guvernează

²¹ Vezi studiul nostru, *La Structure axiomatique de la science moderne*, în *Scientia*, Milano, 1970.

²² J. Vuillemin, *Problèmes de validation dans les axiomatiques d'Euclide et de Zermelo*, în volumul colectiv *The Foundations of Statements and Decisions*, Varșovia, Polska Akademia, 1965.

gîndirea ca și realitatea, este cu neputință ca ideile acceptate de o doctrină să fie contradictorii; ele formează un sistem compatibil și coerent. La începutul istoric al filosofiei grecești, caracterul de sistem al concepțiilor filosofice apare implicit. El capătă o expresie mai netă la eleați, dar devine clar și explicit numai la Platon și Aristotel.

Caracterul de sistem al unei doctrine filosofice reiese clar din afirmația făcută de Platon asupra *principiului identității* « gîndirea trebuie să fie în acord cu ea însăși, toate convingerile noastre trebuie să fie de acord unele cu altele »²³; și asupra *principiului contradicției*: « determinări contradictorii nu pot conveni în același timp unuia și aceluiași lucru. »²⁴

Prin urmare, o concepție filosofică trebuie să formeze un corp în care toate părțile să fie de acord unele cu altele, un sistem necontradictoriu. Acest lucru reiese și mai clar din analiza principiilor logice pe care o face Aristotel, în special a principiului contradicției.

Lăsînd la o parte problema principiului identității și al *terțiului exclus*, care ar putea aduce confirmări multiple afirmației noastre, să considerăm numai principiul contradicției — formulat divers de Aristotel — « Este imposibil ca cineva să poată concepe că același lucru (ταὐτόν) este și în același timp nu este ».²⁵

Este suficient să ne referim numai la enunțul principiului contradicției dat mai sus, pentru a observa că nici o doctrină acceptată de cineva nu poate fi gîndită dacă ar admite lucruri contradictorii, pentru că după Aristotel, « este imposibil ca ele să poată fi concepute ». O doctrină filosofică — sau pur științifică (astronomie, geometrie etc.) — trebuie să formeze un sistem, adică un tot compus din părți necontradictorii.²⁶

²³ Platon, *Phaedon*, 100 A.

²⁴ Idem, *Republica*, IV, 426 B; *Sofistul*, 230 B.

²⁵ Aristotel, *Metafizica*, IV, 3, 1005 b.

²⁶ J. Vuillemin, *op. cit.*, crede că problemele de validare a axiomelor, în special cea care ne interesează aici, de necontradicție, s-au pus și în antichitate. El găsește problema de validare la Euclid și Euclidiu.

Vom sublinia că acest lucru este implicit admis de filosofii greci, de unde și lupta lor împotriva scandalului sofisticii, care admitea că totul este adevărat (adică și contradicțiile) sau că nimic nu este adevărat (adică din două propoziții contradictorii nici una nu este adevărată cu necesitate).

Viziunea unei doctrine sub aspectul de sistem are caracterul unei radiografii a doctrinei; este un caracter formal al oricărui corp de idei, lucru înțeles de greci, fie intuitiv, fie speculativ. Acest caracter este necesar pentru orice corp de doctrină, dar nu și suficient. Un ansamblu de idei, ca să formeze o filosofie sau chiar o știință, nu este suficient să fie necontradictoriu; dar, fără îndeplinirea acestei condiții, sistemul nu poate ajunge la rangul de doctrină filosofică sau științifică.

*

Filosofia theoretică — cultivată încă de la începuturile istorice ale filosofiei grecești — deși pretinde intelectului o funcție *theoretică*, o « vedere directă », nu se dezvoltă de la simplu la complex, ci începe prin cunoașterea directă a realității și a principiilor ei. *Filosofia epistemică*, forma științifică a filosofiei în sensul « științei grecești », se dezvoltă ulterior și presupune *filosofia theoretică*. *Filosofia sistematică* nu există decît ca aspect coerent al acestor două filosofii, dar nu ajunge niciodată să funcționeze independent în lumea grecească.

Să vedem cum s-au transmis aceste trei genuri de filosofii lumii moderne.

Evul Mediu occidental preia filosofia lui Aristotel prin arabi, care au interpretat-o influențați de Platon și neoplatonism.

Preluînd filosofia aristotelică în modul propriu scolasticilor, gînditorii medievali — deși vorbesc de facultatea superioară a intelectului — își însușesc numai caracterul ei epistemic, de *sistem ierarhizat*, iar partea pur *theoretică* este absorbită de teologie. Pentru intelectul uman nu există posibilitatea de a atinge direct toate adevărurile principiale. Ele pot fi atinse doar prin credință sau prin grație.

Cu alte cuvinte, principiile sînt necesare și în filosofia scolastică, dar unele sînt *revelate*, nu cunoscute *theoretic*. Cu ajutorul și în baza lor se construiește o filosofie aristotelică *sui generis*, cu un caracter *epistemic*, de edificiu, ce pleacă de la principii și construiește pe cale ratiocinativă un sistem ierarhic piramidal, de adevăruri, în vîrfurile cărora se găsește un principiu ultim ordonator, numit *Dumnezeu*. Această concepție a filosofiei explică în același timp amploarea cercetărilor de logică din Evul Mediu.

În rezumat, filosofia *theoretică* în sensul propriu gresesc dispăre în epoca de care vorbim și este adoptată filosofia grecească de tip *epistemic*, ierarhic, ce va primi un nume specific: *philosophia perennis* ²⁷, « filosofia eternă ». Prin ea se înțelege filosofia greco-latină, așa cum a fost preluată de scolastici, rămasă egală cu ea însăși în conținutul ei, cu toate transformările prin care a trecut.

Omul modern, care apare odată cu Renașterea, este rezultatul luptei împotriva autorității: pentru el nici Aristotel, nici Biserica nu mai sînt autorități necontestate. În centrul realității se află omul, chemat ca, prin propriile lui puteri, să o înțeleagă și să o stăpînească.

După căderea scolasticii, filosofii acceptă în continuare formula lui Aristotel « trebuie să te oprești » (*ἀνάγκη σῆναι*), dar ei nu se opresc nici la principii cunoscute *theoretic*, nici la principiile *revelate*. Aceasta arată că, deși pentru Descartes filosofia este, ca și pentru Aristotel, « știința principiilor », aceste principii se caracterizează pur și simplu prin faptul că sînt « clare și atît de evidente spiritului, încît nu ne putem îndoi de adevărul lor ». Din ele se pot deduce toate celelalte adevăruri. Metoda lui Descartes este deci metoda deductivă.

Ulterior, o serie de filosofi explică ideile inițiale sau adevărurile principiale prin calitatea lor de-a fi înnăscute. Kant, de exemplu, va atribui acestor elemente inițiale, la care trebuie să ne oprim pentru a putea începe, un caracter subiectiv; ele aparțin construcției psihofizice a

²⁷ Pentru prima dată, numele de *philosophia perennis* dat filosofiei greco-latine apare în lucrarea lui Steuchus Eugubinus, *De Philosophia Perenni*, Lyon, 1540.

omului, și fără ele experiența nu ar fi inteligibilă. Odată ce cunoașterea principiilor nu mai este asigurată printr-o facultate specifică — indicată la greci de verbul *theorein* — și nici nu se mai bazează pe credință, care le revelează, principiile devin discutabile și, deci, se poate începe de unde voim. Punctul de plecare rămânând la libera alegere, poate fi situat înăuntrul sistemului, cu condiția să-și păstreze superioritatea față de ceea ce derivă din principii.

Filosofia grecească *epistemică* se transformă în *sisteme* în care fiecare poate să-și aleagă punctul de plecare sau de oprire — pentru a vorbi în termeni aristotelici — cum vrea, numai să-l justifice alt fel decât prin demonstrație. Aici își are sursa pluralitatea doctrinelor filosofice moderne, căci fiecare poate să-și construiască filosofia lui. Marile concepții filosofice moderne au fost posibile tocmai datorită acestei schimbări de poziții: o concepție filosofică este o știință, în care se aleg anumite idei și adevăruri inițiale, cărora li se dă o explicație mai mult sau mai puțin plauzibilă și din care, printr-un raționament mai mult sau mai puțin riguros, se scot adevăruri demonstrate. Influența structurii științei moderne asupra modului de construcție a unei filosofii este evidentă. De la Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, pînă la Bergson și Husserl, problema elaborării unei concepții filosofice este de a-ți alege liber un punct de plecare și de a-i demonstra consecințele.

Astfel a luat naștere *filosofia speculativă* a secolelor al XVII-lea, al XVIII-lea și al XIX-lea, după care fiecare poate să-și construiască filosofia sa cum vrea; singura condiție este să o construiască plauzibil și cît se poate de sistematic, adică coerent.

Un asemenea punct de vedere nu numai că este anti-filosofic, dar este lipsit de un fundament științific real. Filosofia materialist-dialectică, ale cărei baze au fost puse în secolul al XIX-lea, în consens cu realismul aristotelic, consideră că principiile nu pot fi alese convențional, ele există și filosofia are sarcina de a le descoperi în realitatea materială.

În epoca contemporană, filosofia a căpătat o trăsătură specială, ținînd seama de însăși structura științelor con-

temporane și de condițiile sociale și istorice în care s-a dezvoltat.

Cartezianismul, dominant pînă la sfîrșitul secolului trecut, pleca de la axiome evidente, ce se impuneau clar și distinct conștiinței noastre. Secolul trecut însă a văzut construindu-se științe care nu numai că acceptau principii neevidente, dar care erau tocmai împotriva evidenței. Astfel au luat naștere geometriile neeuclidiene în matematici, ce presupun, contrar intuiției noastre, că, printr-un punct exterior unei drepte nu se poate duce nici o paralelă, sau că se pot duce mai multe, la dreapta dată. În fizică, au apărut concepții surprinzătoare, cum este aceea a relativității, care pentru a explica anumite experiențe al căror rezultat era inadmisibil, anume că viteza Pămîntului față de eter era zero, a trebuit să admită o axiomă arbitrară: aceea a contracției dimensiunilor unui corp în mișcare în raport cu viteza pe care o are. Această ipoteză, acceptată și generalizată de Einstein, este explicit admisă neputînd fi verificată sau infirmată.

Odată făcut începutul acesta, știința contemporană a deschis larg poarta admiterii axiomelor-ipoteze și nu a mai ținut seama de indicația aristotelică a cunoașterii *theoretice* a principiilor. Principiile sînt destinate acum să explice rezultatele experimentale, fără ca ele însele să fie explicate; cu alte cuvinte, părăsind structura aristotelică a științei, structura ei piramidală și ierarhică de adevăruri, știința contemporană a răsturnat această construcție: ea caută axiome-ipoteze pentru explicarea sau prevederea faptelor, fără a se interesa dacă axiomele de la care pleacă au sau nu o explicație ²⁸. Axiomele unei teorii științifice moderne sînt simple elemente organizatorice ale schemei conceptuale ale teoriei; ele au un rol metodologic și nu un caracter noetic. De aici și libertatea de a alege axiomele și de a construi sisteme științifice așa cum vrem, cu sau fără unele axiome. Această situație a științei contempo-

²⁸ Această concepție s-a extins și în logică, unde axiomele sînt alese convențional; astfel s-au putut construi diverse sisteme de logică, ba chiar sisteme de logică polivalentă, în care principiile logicii clasice nu mai sînt total valabile, ca de exemplu sistemele de logică ale lui Heyting, Lukasiewicz etc.

rane este acceptată explicit de teoreticieni: « După concepția modernă, această condiție nu mai este necesară și propoziții arbitrare (*beliebige Sätze*) pot fi luate ca axiome ». <...> ²⁹ « În general, nici o considerație de ordin teoretic nu decide alegerea unui sistem de termeni primitivi și de axiome dintre toate sistemele echivalente: motivele sînt mai curînd de ordin practic, didactic și chiar estetic. » ³⁰ <...> « Concepția modernă a axiomei purifică matematicile de obscuritățile misterioase care voalau altă dată fundamentele matematicilor. Acest mod de a prezenta lucrurile evidențiază în același timp faptul că matematicile nu pot să afirme ceva, nici în ceea ce privește reprezentările noastre intuitive, nici în ceea ce privește realitățile materiale. » ³¹

Pe scurt, știința contemporană s-a transformat într-un sistem, în care ideile primitive și axiomele au un rol metologic, de a asigura compatibilitatea sau coerența tuturor părților componente. Este evident că știința, prin autoritatea pe care i-au dat-o progresele rapide făcute în timpul Renașterii și în epoca imediat următoare, i-a creat filosofiei un nou climat. Kant scrisese *Prolegomenele* sale la « orice metafizică care ar voi să se înființeze ca știință ». Modelul pe care-l avea în vedere pentru constituirea unei metafizici era matematica — tipul științei perfecte — prin autoritatea sa indiscutabilă. Dar el își luase ca paradigmă matematica din timpul lui; gînditorii contemporani recurg — unii — tot la matematică, dar aceasta diferă esențial de cea din epoca lui Kant. Matematica modernă s-a transformat într-un sistem, unde punctul de plecare este ales convențional și are în primul rînd menirea să asigure compatibilitatea sistemului. Modelîndu-se după știința convenționalistă a timpului nostru, și scopul urmărit de filosofia contemporană este, așa cum o enunță Nelson Goodman, să descrie un domeniu, adică să-l ex-

²⁹ R. Carnap, *Einführung in die symbolische Logik*, Wien, 1960, p. 172.

³⁰ Alfred Tarski, *Sur la méthode déductive* în *Travaux du IX-e Congrès International de Philosophie*, vol. VI, Paris, Hermann, 1937, p. 100.

³¹ A. Einstein, *Geometrie und Erfahrung*, Berlin, 1920, p. 11.

prime într-un mod schematic și convențional³². Cunoașterea lumii se reduce la construcția unei «hărți» (*the map*) descriptive, care rezumă enorma cantitate de informații despre lume la un moment dat și le face inteligibile.

Cu toate micile diferențe asupra cărora autorii respectivi insistă poate prea mult, toți acești filosofi (Carnap, Quine etc.) sînt de acord că problema inteligibilității unui domeniu de fapte constă în construirea unei scheme care să le dea o coerență, să le releve noncontradicția, filosofia unui domeniu de informații reducîndu-se la găsirea schemei lor necontradictorii, adică la organizarea lor într-un sistem. Acest convenționalism pernicios pentru gîndirea filosofică este combătut și infirmat de materialismul dialectic, pentru care principiile nu sînt convenții, ci reflecții în intelectul uman a unor realități exterioare lui. Deci, această concepție preia în condițiile istorico-sociale contemporane elementele realiste ale filosofiei aristotelice.

Poziția scolastică a *philosophiei perennis* se continuă încă în concepțiile tomistă și neotomistă, rămase pe pozițiile medievale tradiționaliste.

*

În concluzie, filosofia grecească antică s-a prezentat sub trei forme interdependente: *theoretică*, *epistemică* și *sistematică*.

Filosofia theoretică a dispărut la începutul Evului Mediu, iar *filosofia epistemică* este înlocuită cu *philosophia perennis*, calchiată după cea epistemică, dar bazată nu pe principii *theoretice*, ci pe principii *revelate*. Odată cu căderea scolasticii, filosofia devine liberă, luîndu-și ca model construcția științelor de atunci, și în special a matematicilor, modelul perfect fiind *Ethica* lui Spinoza, *more geometrico demonstrata*. Ea devine o *filosofie speculativă*, fiecare putînd să-și construiască o filosofie proprie, cu obligația de a motiva alegerea axiomelor și a ideilor primitive. În sfîrșit, această filosofie speculativă este puternic influențată de convenționalismul științei moderne

³² N. Goodman, *The Way the World is*, in *The Review of Metaphysics*, Washington, 1960, nr. 14.

și își propune ca ideal numai găsirea unor scheme logice pentru un domeniu dat, fără obligația de a justifica punctul de plecare (valoarea metodologică a acestuia constând în faptul că face sistemul compatibil).

După căderea civilizației grecești, filosofia străbate următoarele etape evolutive: *philosophia perennis*, *philosophia speculativa*, *philosophia systematica*.

Din succinta expunere făcută mai sus, constatăm că cele trei moduri de a face filosofie, ulterioare dispariției civilizației grecești, nu mai continuă filosofia vechilor greci, chiar dacă păstrează unele legături indiscutabile cu gândirea grecească.

Filosofia materialist-dialectică preia însă elementele ei realiste, dezvoltându-le în sensul ei propriu.

Obiectul filosofiei theoretice

Am văzut că Aristotel numește filosofia « știința theoretică a primelor principii ». Dar conceptul de principiu (ἀρχή) are mai multe sensuri: « origine, element primordial, naștere » etc. Oricare din aceste sensuri l-am considera, apare evident că el se referă la un substrat mai profund, căruia îi aparțin aceste ἀρχή. Acest substrat purtător a tot ce există, atît al indivizilor, cît și al principiilor, este Ființa. Scrutînd realitatea în fondul ei ultim, gînditorii greci au dat de substratul ei cel mai sigur și cel mai simplu, care este, în natura lui, « existența ca existență » (τὸ ὄν ᾗ ὄν), existența *in sine* sau, cum vor spune scolasticii traducînd expresia aristotelică citată mai sus, *ens inquantum ens*.

Precizăm că traducem expresia aristotelică *to on he on* prin *Ființă*, așa cum au făcut-o și alți traducători în limba română, înțelegînd prin acest termen « existența nedeterminată », anterioară apariției primelor ei determinări logice, *adică a categoriilor*.

Deoparte, filosoful grec vede Neantul, care nu provoacă

nici o mirare. Nimicul absolut nu ridică întrebări.¹ Ceea ce stîrnește mirarea și pune primordial probleme filosofice, problemele principiilor, este faptul de a exista. Această problemă este anterioară problemei principiilor sau, mai putem spune că, problema principiilor conduce inevitabil la o problemă de a cărei rezolvare depinde însăși soluția lor. «Principiile și cauzele ființelor sînt obiectul cercetării noastre, dar e evident că este vorba de ființe întrucît sînt. Într-adevăr, există o cauză a sănătății și a bunăstării, există de asemenea principii, elemente și cauze ale obiectelor matematice și, în general, orice știință ce se bazează pe raționament sau participă cît de cît la el se preocupă de principii și cauze, fie că sînt mai riguroase, fie că sînt mai simple. Dar toate aceste științe se îndeletnicesc cu un anumit obiect, de un gen determinat, la care se mărginesc, iar nu cu Ființa în mod absolut»...² scrie Aristotel. Filosofia theoretică la greci se va ocupa cu Ființa absolută (τὸ ὄν ἢ ὅν) «știința ce se ocupă cu aceasta trebuie să fie anterioară, și ea trebuie să constituie filosofia primă, care este și universală, întrucît e primă. Iar obiectul ei va fi de a trata despre Ființă ca fiind, totodată în esența sa, cît și despre atributele ce-i revin în calitatea ei de ființă.»³ Dar Ființa a fost din totdeauna obiectul filosofiei grecești: «obiectul veșnic al tuturor cercetărilor trecute și prezente, întrebarea ce se pune totdeauna, adică: Ce este Ființa?»⁴ (καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν).

Prin acest obiect unic al filosofiei propriu-zise — Ființa absolută — se justifică unitatea indiscutabilă a filosofiei grecești și filiația tuturor filosofilor și a concepțiilor lor.

În acest sens, John Burnet, fără a se referi la pasajul citat mai sus, conchide și el că filosofia grecească a fost în primul rînd o cercetare a unui obiect unic, a ceea ce este imuabil în fluxul lucrurilor: «Ideea unei substanțe

¹ Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik*, ed. a VII-a, Frankfurt, 1955.

² *Metafizica*, VI (E), 1, 1025 b.

³ *Ibidem*, VI (E), 1, 1026 b.

⁴ *Ibidem*, VII, 1, 1028 b.

permanente și primordiale nu era decât cuvântul φύσις (*physis*) și titlul περὶ φύσεως (*Despre natură*), atât de obișnuit dat operelor filosofice din secolele al IV-lea și al V-lea î.e.n., înseamnă simplu: *Despre substanța primordială*. Platon și Aristotel întrebuințează amândoi termenul în acest sens, când discută despre filosofia veche, și istoria lui arată destul de clar care a fost semnificația originală. În limbajul filosofic grecesc, φύσις (*physis*) desemnează totdeauna ceea ce este „primar, fundamental, persistent“, prin opoziție cu ceea ce este „secundar, derivat, tranzitoriu“... O foarte importantă concluzie decurge din expunerea noastră asupra semnificației cuvântului φύσις, anume că, ceea ce îi interesa în mod real pe filosofilor ionieni era căutarea unei substanțe primordiale <...>. Dar nu este mai puțin adevărat că, filosofia grecească a început — după cum s-a și sfârșit — prin cercetarea a ceea ce este imuabil în fluxul lucrurilor. »⁵ Teza este preluată de Heidegger — în mod idealist — care susține că «în epoca primei și decisivei devenirii a filosofiei occidentale, la greci <...> Ființa (*das Sein*) a fost numită φύσις ». După gânditorul german, φύσις «este ființarea însăși, exclusiv datorită căreia Ființa devine observabilă și rămâne observabilă. »⁶

Dealtfel, Aristotel ne explică, în continuarea pasajului citat mai sus, prin care afirmă că obiectul filosofiei din toate timpurile a fost problema *ce este Ființa*, că întrebarea se reduce de fapt la «ce este esența». «Acesta este elementul despre care unii afirmă că este unitar, alții că este multiplu, pentru unii elementele fiind în număr limitat, iar pentru alții nelimitat. Deci pentru noi ținta de căpetenie, primă și ca să zic așa unică, va fi să studiem ce este Ființa considerată din acest punct de vedere». «Considerată din acest punct de vedere» însemnând: Ființa considerată ca «element primordial» și numită de Aristotel, sub acest aspect, οὐσία — esență. Semnalăm că termenul οὐσία, care înseamnă literalmente «esență», și-a schimbat sensul treptat și a ajuns să fie înțeles ca «substanță» mai ales de scolastici, provocând

⁵ J. Burnet, *op. cit.*, *Introduction*, VII.

⁶ M. Heidegger, *loc. cit.*

o serie de exprimări echivoce⁷. M. Heidegger, care analizează pasajul din *Metafizica* lui Aristotel citat mai sus, îl explică după cum urmează, fără a traduce οὐσία prin «substanță»: «Filosofia caută ce este existentul ca existent. Filosofia se află în mers către Ființa existentului, adică spre existent vizat în Ființa lui. Aristotel explicită această făcînd să urmeze frazei citate — ce este existentul (τί τὸ ὄν) — lămurirea următoare: τοῦτο ἐστὶ τίς ἢ οὐσία; o traducem spunînd: „aceasta (adică τί τὸ ὄν) înseamnă *ce este existențialitatea (Seiendheit) existentului?*“ Ființa existentului se bazează pe existențitate. Dar aceasta (οὐσία) Platon o determină prin ἰδέα, „ideea“, Aristotel prin ἐνέργεια, „actualizare“ ».⁸

În rezumat, Aristotel ne spune că obiectul etern al filosofiei este Ființa, revenind astfel la problema «Ce este Ființa?», întrebare care privește acum existențialitatea Ființei, sesizată în οὐσία, în esență. Dacă ținem seama că «esența» (*essentia*) vine de la verbul «a fi» (*esse*), observăm că filosofia are drept obiect numai Ființa, *ens inquantum ens*, sesizabilă prin esențele ei. Cuvintele latine sînt mai apropiate limbii române pentru a exprima aceste idei: Ființa în general — *ens inquantum ens*; Ființa determinată — *essentia*.

*

Numărul redus al textelor rămase de la primii filosofi ionici, Thales, Anaximandru și Anaximene, nu ne permit să discutăm ideea de Ființă la acești gînditori.

Este sigur, așa cum susține Burnet, că φύσις este «elementul universal», ceea ce este imuabil în fluxul lucrurilor. Pînă unde au sondat ei φύσις-ul, nu ne putem hazarda să apreciem pe baza fragmentelor rămase. Nici traducerea acestor fragmente nu sînt absolut sigure. Dar

⁷ De altfel, în limba greacă termenul οὐσία nu a avut niciodată sensul de «substanță»; el a însemnat «existență (determinată), esență, esențialitate, realitate». Atragem atenția că traducerea românească a *Metafizicii* lui Aristotel făcută de Șt. Bezdechi, București, Editura științifică, 1965, utilizează pentru οὐσία numai termenul «substanță», ceea ce schimbă cu totul sensul textului.

⁸ M. Heidegger, *loc. cit.*

chiar la Thales, căruia i se atribuie concepția unui « substrat material » — fiindcă așa se traduce propoziția τῆς τοι αὐτῆς ἀρχῆς (transformată în τῆς ἐν ὕλης εἶδει ἀρχῆς, pentru a putea fi tradusă prin « cauza » materială a tuturor lucrurilor), aflată în *Metafizica* lui Aristotel ⁹ — se poate vedea că sondarea φύσις-ului merge pînă la substratul ei ontologic. ¹⁰ Iată în traducerea lui W. Capelle, fragmentul în discuție: « Dintre cei care au filosofat la început, cei mai mulți au crezut că există numai principii materiale ale lucrurilor <...> și de aceea considerau că ceva nu poate să existe [din non-existență] și nici nu poate să dispară în non-existență, în credința că o asemenea [φύσις] persistă veșnic » ¹¹. Consecința logică a acestui pasaj se poate enunța astfel: deoarece nimic nu poate să existe din non-existență și nici nu poate să dispară în non-existență, urmează că totul există din existență și dispare în existență.

Dar nu discuția asupra interpretării fragmentelor rămase de la primii filosofi greci ne preocupă aici. Afirmarea lui Aristotel este categorică: obiectul filosofiei din toate timpurile a fost Ființa.

Fragmentele rămase de la eleați sînt edificatoare. Ele ilustrează întreaga filosofie grecească — indiferent de anumite vederi particulare ale acestei școli — de ce obiectul unic și prim al filosofiei nu poate fi decît Ființa.

Iată ce spune Parmenide: « Vino, acum îți voi spune care sînt căile de cercetare, singurele ce pot fi gîndite. Ascultă cuvîntul meu și păstrează-l bine. Una [arată] că [Ființa] este și că este imposibil pentru ea să nu fie. Aceasta este calea convingerii, căci este însoțită de adevăr. Cealaltă [cale] însă [afirmă] că [Ființa] nu este și că non-existența trebuie să fie. Această cale — îți spun — este de nepătruns. Căci non-existența nu poți nici să o cunoști — este imposibil — nici să o exprimi. » ¹²

⁹ I (A), 3, 983 b.

¹⁰ J. Burnet, *op. cit.*, IX.

¹¹ W. Capelle, *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, Stuttgart, A. Körner, 1938, p. 75 (parantezele explicative aparțin autorului).

¹² Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Parmenide*, 1935, frag. 4.

Afirmarea Ființei, ca singura explorabilă și exprimabilă, este categorică. Nu ne interesează ce vor face Parmenide și ceilalți eleați din această Ființă; afirmațiile lor, că este imobilă, eternă, indivizibilă etc., sînt afirmații de școală.

Importantă este considerarea Ființei ca Ființă τὸ ὄν ἢ ὄν. Numai calea Ființei duce la cunoaștere și la adevăr. O altă afirmație, în completarea fragmentului de mai sus, sună foarte enigmatic: « Căci același lucru este a gândi și a fi » (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι)¹³.

Considerăm această traducere strictă și o adoptăm, fiindcă ea corespunde întregii concepții filosofice grecești. O singură cale duce la adevăr, spune Parmenide, fără putință de echivoc: este calea Ființei. « A gândi » (νοεῖν) este « a intra în Ființă », dar această pătrundere nu ar fi posibilă și Ființa ar rămîne încă un obiect gândit, străină pînă la un punct gîndirii, dacă nu ar exista o identitate de natură între Ființă și gîndirea theoretică. Pentru a evita lecțiunea « căci același lucru este a gândi și a fi », prea multe din fragmentele eleaților ar trebui modificate sau citite convențional. De altfel și Zeller este obligat să recunoască, că în concepția lui Parmenide « gîndirea nu este diferită de Ființă, căci nu există nimic în afară de Ființă » (*Von dem Seiendem ist auch das Denken nicht verschieden, denn es gibt nichts ausser dem Seiendem*)¹⁴.

¹³ *Ibidem*, frag. 5. Asupra acestui fragment, Ed. Zeller (*op. cit.*, I, 1, p. 687) are o rezervă în privința traducerii prin « căci același lucru este a gândi și a fi ». Pasajul acesta nu poate fi citit *Denken und Sein ist dasselbe* (*a gîndi și a fi este același lucru*). El propune lecțiunea: *denn dasselbe kann gedacht werden und sein* (« căci același lucru poate fi gîndit și să fie ») ceea ce ar însemna, după el *nur das, was sein kann, lässt sich denken* (« numai ceea ce există poate fi gîndit »). John Burnet (*op. cit.*, LXXXV) se declară de acord cu lecțiunea lui Zeller. După el, traducerea « căci același lucru este a gîndi și a fi » ar constitui pe de-o parte un anacronism filosofic, și pe de alta, un anacronism gramatical, făcînd să se întrebuițeze un infinitiv (cu sau fără articol) ca subiect al unei propoziții. El acceptă, odată cu Zeller, interpretarea acestei fraze prin referire la fragmentul 4, în care apare expresia discutată și o traduce prin « sînt de gîndit », adică « pot fi gîndite ». Și W. Capelle (*op. cit.*, p. 165) este de acord cu interpretarea lui Zeller și Burnet. Alți istorici ai filosofiei grecești, cum sînt, de exemplu, Diels-Kranz, Léon Robin sau J. Beaufret, traduc această expresie în sensul acceptat de noi.

¹⁴ Zeller, *op. cit.*, p. 694; afirmația lui Parmenide, în frag. 8.

El nu se poate împăca însă cu ideea acestei identități, și, cu toate că o regăsește și în alte pasaje din textul lui Parmenide, o interpretează în același sens: « poate fi gândit » (numai ceea ce există).

Desigur, am fi putut urmări și alte texte, care să confirme întru totul cele afirmate mai sus. Dar scopul nostru nu este să facem un istoric al acestei probleme, ci de a arăta că a existat în civilizația greacă un mod de a face filosofie care s-a pierdut după căderea acestei civilizații.

Avem suficiente texte la îndemână, în special ale lui Aristotel, pentru a explica ce înseamnă pentru cei vechi această « cale a adevărului care este aceea a Ființei », calea filosofiei lui Platon și a lui Aristotel.

« Obiectul filosofiei, va conchide Platon, în baza acestei filiații filosofice de care am vorbit, este Ființa absolută și cognoscibilă în mod absolut » (τὸ μὲν παντελῶς ὄν, παντελῶς γνωστόν) ¹⁵. Sau: « ceea ce urmărește filosoful este ceea ce în fiecare lucru este tocmai Ființa acestui lucru » (τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὄν ἀσπαζομένους φιλοσόφους κλήτεον) ¹⁶.

Întreaga filosofie grecească este sintetizată de Aristotel prin precizarea obiectului ei prim, dincolo de toate diferențele de concepții ce s-au putut naște plecând de la acest obiect — *ens inquantum ens* (τὸ νοῦν ἢ ὄν) ¹⁷. Și pentru Aristotel, după cum se va vedea, există identitate între Ființă și gândire, judecata lui părăind parcă să parafrazeze aforismul Eleatului: « În cele nemateriale este identitate între factorul gânditor și obiectul gândit » (ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἀνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον) ¹⁸.

Gândind Ființa, factorul gânditor se identifică cu ea. Să vedem cum devine Ființa obiect al filosofiei. Aristotel demonstrase că în ordinea cunoașterii ca și în ordinea cosmologică trebuie să ne oprim (ἀνάγκη στήναι) undeva în mod necesar. Cunoașterea trebuie să aibă un început, care să constituie corespondentul « primului motor »

¹⁵ Platon, *Republica*, 477 a.

¹⁶ *Op. cit.*, 480 b.

¹⁷ *Metafizica*, IV, G, 1005 a.

¹⁸ *Idem*, *De anima*, III, 4, 430 a.

(πρῶτον κινεῖν). Punctul de oprire trebuie să fie format dintr-un obiect direct sesizabil fără a fi definit și fără a avea nevoie de definiție. Un astfel de obiect ultim este tocmai « existența pură », *Ființa*.

Existența în sine (τὸ ὄν ἢ ὅν) este cel mai simplu și cel mai universal obiect al gândirii; nu putem gândi ceva mai simplu, astfel că nu-i putem da o definiție, nu putem să construim existența pură din elemente mai simple decât ea. Atunci, cum ajungem la această cunoaștere? Este indiscutabil că avem această idee clară și distinctă de existență pură și că o sesizăm nemijlocit, printr-un act de aprehensiune al intelectului, act ce nu poate fi descompus. Acțiunea de gândire a existenței arată că ea este inteligibilă, accesibilă în mod imediat intelectului nostru. Seria de concepte pe care le făurește intelectul uman are un început care este Ființa. Dar, ca și în ordinea cosmologică, unde primul motor mișcă totul, el rămânând nemiscat, și aici Ființa este fondul de susținere a întregii serii de concepte, ea însăși nefiind un concept. Din această cauză, scolasticii au numit unele inteligibile, care transcend determinările conceptuale, cu termenul de *transcendentia* — transcendentele. Printre ele au așezat *ens* — existența¹⁹ — « în fond identică cu toate celelalte ».

Un singur lucru poate transcende conceptualizările noastre: Ființa ca atare, pe care se sprijină toate aceste conceptualizări-intelecții. Cu aceasta întreaga cunoaștere intelectuală va căpăta un caracter ontologic, fiindcă sursa și fundamentul ei este Ființa²⁰, de unde urmează imediat

¹⁹ Thomas de Aquino enumeră patru asemenea — *transcendentia*: *ens, unum, verum, bonum* (« Ființa », « unul », « adevărul », « bunul »), în *Quaestiones de veritate*, I, 1. Pseudo Thomas în *De pluralitate formarum*, 1, adaugă și *res* și *aliquid*. (*Sunt autem sex transcendentia, videlicet ens, res, aliquid, unum, verum, bonum, quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur*).

²⁰ Și la Aristotel găsim natura comună a Unului și a Ființei inteligibile numite în Evul Mediu *transcendentia*. Numai că Ființa și Unul sînt unul și același lucru (*Metafizica*, IV, 2, 1003 b); indiferent dacă reducem tot ce există la Unul sau la Ființă, chiar dacă acești termeni nu sînt identici și înseamnă fiecare ceva deosebit, totuși fiecare din ei poate funcționa în locul celuilalt, de vreme ce Unul, pînă la un anumit punct este și Ființă, iar Ființa, la rîndul ei, este și Unul (*Metafizica*, XI, 3, 1061 a).

că ea este izvorul inteligibilității tuturor obiectelor cunoașterii noastre, iar inteligibilitatea unui lucru abstract sau concret constă în participarea lui la Ființă.

Să considerăm acum această Ființă pură, *ens in quantum ens*, care transcende universalitatea, și are o natură comună în fondul ei cu Unul și să vedem cum devine accesibilă intelectului.

Atît timp cît Ființa rămîne inteligibilă, asupra ei nu se poate acționa; ea trebuie să sufere unele determinări pentru a deveni accesibilă proceselor intelectuale.

O astfel de primă determinare a Ființei Aristotel o numește cu termenul εἶδος, tradus de scolastici prin *essentia*, «esență». Prin urmare, pe de-o parte avem Ființa—existența în sine (τὸ ὄν ἢ ὅν), pe de altă parte, esența (εἶδος), ca primă determinare a Ființei într-o universalitate determinată. Aristotel denumește această *essentia* prin expresiile τὸ τί ἔστι, «ceea ce este» și τὸ τί ἦν εἶναι, «ceea ce era a fi». Scolasticii, în urma lui, derivînd-o din verbul *esse*, au tradus-o prin *quod quid erat esse*, locuțiune cu ajutorul căreia defineau caracterul existențial al esenței: «ceea ce prin care ceva poate fi aceasta», (*hoc per quod aliquid habet esse quid*)²¹ sau, mai explicit: «Se zice esență, deoarece prin ea și în ea își are existența un lucru» (*Essentia dicitur, secundum quod per eam et in ea res habet esse*)²².

Ὁ λόγος (lógos-ul), calea pe care sesizăm o existență (un existent), tradus de moderni exclusiv prin «concept», are mai multe semnificații: «fundament, rațiune, facultate de a gândi». Ținînd seama de ele, propoziția aristotelică «lógos-ul [unui lucru] este determinat prin esența lui» (Ὁ λόγος τὴν οὐσίαν ὁρίζει)²³ se poate traduce și «temeiul (rațiunea) unui lucru este determinat de esența lui».

Esența va avea și ea mai multe denumiri, fiecare exprimînd o modalitate a ei. Se va mai numi «formă»

²¹, ²² Thomas de Aquino, *De Ente et Essentia*, cap. 1.

²³ *Metafizica*, VII, 4, 1030 a.

(μορφή), când se referă la modalitatea prin care îi dă existentului, în care este încorporată, structura și funcția lui. Identitatea dintre esență și formă este afirmată explicit de Aristotel: « Prin formă înțeleg esența fiecărui existînd »²⁴.

Sub o altă modalitate, și aceasta este poate cea mai inaccesibilă semnificație a esenței, ea va primi numele de « universal » (τὸ καθόλου). Iată-l definit de Aristotel:

« Numim universal ceea ce există întotdeauna și pretutindeni » (τὸ γὰρ αἰεὶ καὶ πάντα τοῦ καθόλου φανερῆναι)²⁵. Caracterul ontologic al universalului — ca și al esenței — este aici indiscutabil. Conceptul, specific gîndirii grecești, a fost pierdut de filosofia modernă și redus la noțiunea pur extensivă de « mulțime » matematică sau « clasă », dar el este fundamental pentru întreaga filosofie grecească, « universalele fiind, așa cum spune Aristotel, obiectul științei » (ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου)²⁶. *Scientia est universalium*, vor repeta scolastici în celebra discuție asupra naturii universalului.

În conformitate cu textele citate, aceasta înseamnă: *nu există știință decît a ceea ce există totdeauna și pretutindeni*. Dar, dacă nu ținem seama de diversele sensuri ale termenului *epistème*, este foarte greu să sesizăm ce înțelegeau grecii prin « știința universalului ». Așa cum spuneam, nu este vorba de o generalitate strînsă într-o unitate colectivă — aspect exterior al universalului — ci de o unitate existențială, care dă o primă determinare funcțională formală Ființei ca Ființă, în sensul termenului *μορφή*. În acest caz, știința universalului devine în primul rînd știința determinărilor Ființei prin propriile esențe, care fac ca existența în sine să fie purtătoare de existențe determinate prin formele-esențe.

Preluarea cu alt sens a ideii de universal (τὸ καθόλου) de către filosofia modernă a fost semnalată de gînditori

²⁴ *Ibidem*, VII, 7, 1032 b.

²⁵ *Idem*, *Analiticele secundă*, I, 31; 87 b.

²⁶ *De Anima*, II, 5, 417 b.

contemporani ca John Burnet ²⁷, Nicolai Hartmann ²⁸ și Aram Frenkian ²⁹.

Iată ce spune A. Frenkian: « Se înțelege deci acum că conceptul [modern] este numai un aspect particular al Universalului καθόλου. Platonicianul καθόλου este totalitatea unei forme, a Formei pline și bogate, care se opune fragmentării ei în lucrurile sensibile, unde nu atinge decât realizări parțiale, καθ' ἑκαστον sau κατὰ μέρος. Textul din *Menon* (analizat de autor) ne oferă sensul primordial al expresiei καθόλου prin componentele κατὰ și ὅλον ³⁰ și ne face să sesizăm punctul de plecare — atât de diferit de al nostru — al gândirii grecești în general și al celei platoniciene în particular. Marii gânditori ai Atenei, Socrate, Platon, Aristotel, nu caută să fixeze printr-o definiție un concept abstract; interesul lor se îndreaptă spre Formele totale și complete, care conțin esența lucrurilor ».

Prin urmare, știința universalului, la greci, nu poate fi decât știința Ființei în unitățile ei esențiale, și aceasta, după cum am văzut, nu poate fi decât o știință de început, o *theorie*. De altfel εἶδος — *essentia* — termenul corespondent pentru τὸ καθόλου arată indiscutabil legătura dintre el și cunoașterea *theoretică*, directă, prin care se « vede » Ființa. Forma arhaică a lui εἶδος conținea și o digamma, literă ulterior dispărută, și se citea [veidos]; etimonul lui este același cu al cuvântului sanscrit *vidyā* « știință, vedere », care a dat în latină verbul *video-videre* « a vedea ». *Esența*, deci și *universalul*, este sesizată direct, ca într-o vedere directă și nemijlocită.

În afară de modalitățile *formă* și *universal*, esența prezenta și aspectul de *necesitate* (ἀνάγκη). « Numesc universal, spune Aristotel, ceea ce aparține [ca predicat]

²⁷ *Op. cit.*, I.

²⁸ Nicolai Hartmann, *Aristoteles und das Problem des Begriffs* în *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1939.

²⁹ Aram Frenkian, *Le sens primordial de καθόλου*, în vol. *La Méthode hippocratique dans le « Phédon » de Platon*, București, 1941.

³⁰ Καθόλου este compus din κατὰ, « în întregime, complet, deplin » și ὅλον, de la ὅλον « întregul »; καθόλον, « întregul deplin »; semnificând o unitate existențială deplină, determinată în Ființă de *essentia* (modalitatea ei de a fi).

tuturor celor cuprinși în această universalitate și întrucât sînt ceea ce sînt; de unde urmează, cu evidență, că universalul aparține [ca predicat] *cu necesitate* (ἐξ ἀνάγκης) obiectelor lui (τοῖς πράγμασιν). »³¹ Ceea ce scolasticii vor enunța în formula « Universalul este ceea ce fiind în unul, este născut apt să fie în mulți și prin aceasta, deoarece este în mulți, este predicabil, prin aptitudine, despre aceștia. » (*Universale autem est quod cum sit in uno, aptum natum est esse in pluribus et per hoc quod in multis per aptitudinem, praedicabile est de illis*).³² Este, prin urmare, *necesar* ceea ce cade sub universal.

Asaltul pe care intelectul îl dă Ființei se face prin universale (τὰ καθόλου); nu există nici un alt fel de știință (oricare ar fi sensul științei), decît a universalului; știința apodictică (ἐπιστήμη ἀποδεικτική), știința demonstrativă va fi o știință a necesarului, fiindcă va pleca de la universal. În felul acesta și știința theoretică, care este o cunoaștere directă a Ființei prin determinările ei universale, și știința apodictică, care este o cunoaștere mediată, efectuată prin raționamentul silogistic, sînt asigurate de același element, de universal (τὸ καθόλου). Acest element este principiul silogismului, afirmă Aristotel: « principiul silogismului este esența » (ἀρχή δὲ συλλογισμῶν τὸ τί ἐστίν).³³

*

De-a lungul istoriei filosofiei grecești, aceste universale (τὰ καθόλου) apar sub o denumire sau alta, într-un număr sau altul. Unele vor avea un aspect maxim, « cele mai mari genuri » (μέγιστα γένη) — cum le numește Platon³⁴ — sau încă « universalele despre toate lucrurile » (κοινὰ περὶ πάντων). Aristotel, cu spiritul său sistematizator, a numit universalele maxime « categorii » și le-a studiat într-o carte întreagă intitulată chiar *Categoriile*³⁵

³¹ Aristotel, *Analiticele secunde*, I, 4, 73 b.

³² Albertus Magnus, *De praedicabilibus*, I, 1.

³³ *Metafizica*, XIII, 4, 1078 b.

³⁴ *Theetet*, 185 E; *Sofistul*, 254 C-D.

³⁵ Aristotel vorbește despre categorii și în *Metafizica*, în *Fizica* etc.

(κατηγορίαι); scolastici le-au tradus prin termenul *praedicamenta* « cele predicabile despre mai mulți ».

Categoriile fiind universale au un caracter net ontologic și acest caracter este subliniat neconținut de Stagirit.

În primul rînd el le numește « primele universale » (τὰ κοινὰ πρῶτα)³⁶. În al doilea rînd, arată că ele sînt « felurile existenței » (σχήματα τοῦ ὄντος) sau « categorii ale existenței » (κατηγορίαι τοῦ ὄντος)³⁷.

Dacă ținem seama de sensurile termenului τὸ σχῆμα « ținută, comportament, conformație, aspect, demnitate, strălucire », putem traduce τὸ σχῆμα prin « modurile sub care apare Ființa » sau, mai pe scurt « modalitățile, strălucirile Ființei ».

De altfel, Aristotel dă suficiente explicații, încît este de mirare că s-a putut trece peste acest prim sens al categoriilor, fără de care ele sînt sărăcite și reduse la rangul de « predicate maxime ». Raportul lor cu Ființa fiind primordial, numai prin intermediul lui ele pot fi sesizate în adevărata lor funcție, care este de natură ontologică: « Ființa în sine se ia în atîtea înțelesuri, cîte feluri de categorii sînt, căci după cîte categorii se pot spune, tot atîtea semnificații are Ființa » (καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ἅσα περ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας ὕσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει)³⁸.

Aristotel face apoi o enumerare a acestor categorii:

1 esența	οὐσία ³⁹	sau τὸ τί ἐστὶ (ceea ce este ceva);
2 cantitatea	ποσόν	(cît de mare);
3 calitatea	ποιόν	(cum este alcătuit);
4 relația	πρὸς τί	(în ce relație);
5 locul	ποῦ	(unde);
6 timpul	ποτέ	(cînd);
7 situația	κεῖσθαι	(în ce situație);

³⁶ Aristotel, *Analiticele secunde*, II, 13, 96 b; *Metafizica*, VII, 9 1034 b.

³⁷ *Fizica*, III, 1, 200 b; *Metafizica*, IV, 28, 1024 b etc.

³⁸ *Metafizica*, VI, 7, 1017 a; *Etica nicomahică*, I, 4, 1096 a.

³⁹ Am semnalat deja confuzia făcută de scolastici și preluată în multe traduceri moderne, prin care în mod eronat s-a tradus οὐσία cu « substanță », ceea ce a dat loc la nenumărate echivocuri.

8 posesia	ἔχειν	(ce are);
9 acțiunea	ποιεῖν	(ce face);
10 pasiunea	πάσχειν	(ce suferă).

Prima observație pe care o vom face este că *existența* nu era socotită categorie; Ființa în sine (τὸ ὄν ἢ ὅν) nu este predicabilă ⁴⁰ și aceasta își are o explicație logică: dacă toate cunoștințele noastre se încadrează în aceste zece categorii, în aceste zece σχήματα τοῦ ὄντος, în aceste zece modalități ale Ființei, adică, dacă toate cunoștințele noastre sînt categoriale, Ființa ca atare este acategorială. După cum am mai spus, în orice ordine, principiul lui Aristotel este că undeva trebuie să ne oprim (ἀνάγκη στῆναι); punctul de oprire, pentru a putea fi începutul, ἀρχή (luat în toate sensurile), trebuie să aibă o natură deosebită de seria al cărei principiu el este. Principiul mișcării trebuie să fie primul motor nemișcat; principiile deducției trebuie să fie nedeductibile; principiul categoriilor trebuie să fie acategorial. Prin urmare, τὸ ὄν ἢ ὅν—(*ens inquantum ens*) nu este categorie și nu poate fi predicabilă ⁴¹.

Iată cum explică Aristotel de ce Ființa nu poate fi categorie, după cum nici Unul și nici Multiplul nu sînt categorii. « Chiar dintre aceia care au afirmat că Unul și Ființa, Marele și Micul sînt principii ale lucrurilor, se pare că unii s-au slujit de acestea ca de niște principii. Nu este posibil însă ca Ființa sau Unul să fie un gen al existentului, căci este necesar ca în fiecare gen diferențele să-și aibă fiecare Ființa și Unitatea lor; este însă imposibil ca speciile genului să exprime propriile lor diferențe sau genul fără speciile lui. Dacă Ființa sau Unul ar fi un gen,

⁴⁰ Argumentul ontologic nu putea fi formulat în filosofia grecească, fiindcă existența nu este predicabilă. Formularea lui în Evul Mediu și utilizarea ulterioară s-au datorat interpretării categoriilor la un anumit nivel, diferit de cel al filosofiei grecești.

⁴¹ Asupra interpretărilor ce s-au dat categoriilor și care în majoritatea lor nu au mers pînă la sensul lor original, implicat chiar în denumirea dată de Aristotel, τὰ κοινὰ πρῶτα « primele universale », vezi A. Dumitriu, *Istoria logicii*, București, Editura didactică și pedagogică, 1969, 8.8.1. și 33.8.

atunci nici Ființa, nici Unitatea nu ar mai avea diferență [în sensul diferenței specifice]. » ⁴²

O a doua observație se referă la faptul că numărul acestor categorii nu este constant nici la Aristotel. El vorbește și de patru categorii (la care se pot reduce toate celelalte): 1 *esența*, 2 *calitatea*, 3 *cantitatea*, 4 *relația*.

La întrebarea cum este sesizată Ființa — obiectul filosofiei — răspunsul filosofiei grecești a fost: printr-o cunoaștere *theoretică*, nemijlocită, a universalelor. Astfel, universalele maxime, modalitățile Ființei, cunoscute necategorial, predicabile despre orice, nu sînt, ele însele, cunoașteri categoriale. Cu alte cuvinte, categoriile sînt cunoscute direct în Ființă ca « *demonstrări* » sau « *străluciri* » (σχήματα) ale ei. De la aceste categorii începe știința apodictică, știința mijlocită, bazată pe demonstrație.

*

Rămîne acum să spunem cîteva cuvinte și despre principii (ἀρχαί) și legătura lor cu Ființa.

Despre principii și diversele lor semnificații, Aristotel ne vorbește deseori. În *Metafizica* spune că principiile ultime sînt ale Ființei (ἀρχαί τοῦ ὄντος). Iată ce scrie el: « Există o știință, care cercetează Ființa ca fiind (τὸ ὄν ἢ ὅν) și modalitatea ei. Ea nu se confundă cu nici o știință specială. Căci nici una din acestea nu consideră Ființa ca atare în general, ci fiecare dintre ele își asumă o parte din ea și examinează însușirile ei, cum fac, de pildă, științele matematice. De vreme ce însă sîntem în căutarea supremelor principii și cauze, acestea trebuie, în mod vădit, să fie de o anumită natură prin sine și în sine » ⁴³. Cu alte cuvinte, pasajul acesta vrea să spună: principiile sînt ale Ființei, și ca atare există ca și Ființa în sine și prin sine (ὅτι τοῦ ὄντος ἔστιν ἢ ὅν) ⁴⁴.

Aristotel explică pe larg natura acestor principii supreme. « Numesc principii, scrie el, în oricare gen, acele elemente a căror existență nu poate fi demonstrată <...>.

⁴² *Metafizica*, III, 3, 998 b.

⁴³ *Ibidem*, IV, 1, 1003 a.

⁴⁴ *Loc. cit.*

Existența principiilor trebuie acceptată de la început; numai restul trebuie să fie demonstrat. »⁴⁵. Acestea, spune Aristotel, sînt « adevăruri prime ».

Dintre principiile utilizate în științele demonstrative, unele sînt proprii fiecărei științe, iar altele sînt comune, dar comune numai în sensul de analoge, fiind utilizate numai întrucît cad în genul ce constituie domeniul științei respective.

De altfel, cunoașterea existenței și esenței principiilor este nemijlocită, nu demonstrativă, Aristotel o spune în repetate rînduri. Iată cum explică el aceasta: « Lucrurile au cauza lor sau în ceva străin, sau în ele însele. Este deci evident că la esențe numele sînt date nemijlocit și că atare sînt principii; la acestea sau esența și existența sînt deopotrivă presupuse, sau esența trebuie să fie clarificată pe altă cale. Așa procedează, de exemplu, aritmetica; ea presupune și ce este unitatea, și că ea există. La obiectele pentru care există un termen mediu și pentru care deci cauza este altceva decît esența lor, cum am spus, este posibil să clarificăm esența lor, dar nu este posibil să o demonstrăm. »⁴⁶

Pentru ca o știință care presupune demonstrația (ἐπιστήμη ἀποδεικτική) să poată fi construită, spunea Aristotel, este necesar să se plece de la principii nedemonstrabile. Cu necesitate, trebuie să cunoaștem theoretic principiile prime. Aceste principii aparțin Ființei. Fondul lor este specific ontologic, ele există în sine și sînt cunoscute în sine, nu prin demonstrație. Acestea sînt principiile nemijlocite (ἀρχαί ἄμεσοι). Există dar o serie de principii care formează o ierarhie⁴⁷, unele sînt subordonate altora, pînă se ajunge la principiile prime, care sînt ἄμεσοι, cunoscute theoretic și nu prin demonstrație.

Ierarhia acestor principii reiese din legătura pe care Aristotel o stabilește între ele pe verticală și din relevarea unui principiu primordial, cu o situație privilegiată, *principiul contradicției*.

⁴⁵ Idem, *Analiticele secunde*, I, 10, 76 a.

⁴⁶ Ibidem, II, 9, 93 b.

⁴⁷ Ibidem, II, 19, 99 b (n. trad.).

Una din formulările acestui principiu se referă la natura lui ontologică: «este imposibil ca același lucru (ταυτόν) să existe și să nu existe»⁴⁸. Acesta este cel mai sigur (puternic) dintre principii, zice Aristotel: ἡ βεβαιότατη. Dar un alt pasaj stabilește categoric ierarhia principiilor, considerînd principiul contradicției ca «principiul tuturor celorlalte principii»: «Deci toate demonstrațiile duc la acest ultim principiu al contradicției, care, prin natura lucrurilor, este principiul tuturor celorlalte axiome» -ἀρχή τῶν αρχῶν: -(διό πάντες οἱ ἀποδεικνύτες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν· φύσει γὰρ ἀρχή καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωματόν αὕτη πάντων).⁴⁹

⁴⁸ *Metafizica*, IV, 3, 1005 b.

⁴⁹ *Loc. cit.*

Am văzut că obiectul propriu-zis al filosofiei grecești este Ființa, dar cum ajunge inteligența umană la Ființă? Există aici o aporie pe care gânditorii greci au pus-o și au dezlegat-o de la început, dar ea este explicată și în scrierile lui Aristotel.

Problema este următoarea: de-o parte se află Ființa ca Ființă ($\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu\ \eta\ \acute{o}\nu$), purtătoare de esențe, de universale; pe de altă parte, intelectul uman, *noûs*-ul. Vechii filosofi greci au înțeles încă de la început că trebuie să admită o identitate de natură între Ființă și *noûs* pentru ca intelectul omenesc să poată cunoaște Ființa și esențele pe care le poartă ea. Altfel, intelectul uman nu ar putea cunoaște Ființa, dacă aceasta, prin natura ei, ar fi funciar deosebită de natura intelectului. Acesta este unul din sensurile expresiei parmenidiene, deja citate, « căci același lucru este a cunoaște și a fi » ($\tau\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \nu\omicron\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \tau\acute{\epsilon}\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$).

Desigur, problema, în principiu, nu are altă rezolvare, decît cea dată de Parmenide: cunoașterea are un caracter

ontologic¹. Totuși o serie întreagă de probleme subsecvente se pun odată cu această soluție generală, dintre care cea mai importantă este următoarea: dacă cunoașterea determinărilor Ființei înseamnă cunoașterea esențelor — a universalelor — prin urmare, dacă cunoașterea este categorială, atunci cum se poate cunoaște Ființa, care este acategorială?

Aristotel afirmă că în orice ordine trebuie să ne oprim undeva (*ἀνάγκη σῆναι*); în ordinea demonstrației, la principiile cunoscute fără demonstrație; în ordinea mișcării, la primul motor, care mișcă totul, el însuși fiind nemișcat; în ordinea cunoașterii categoriale, la cunoașterea acategorială.

Observăm de fiecare dată că punctul de oprire este de natură diferită de seria care începe de la el. Deci cunoașterea acategorială a Ființei ca Ființă va însemna un salt calitativ față de cunoașterea categorială a esențelor pe care le poartă Ființa. Să vedem acum ce înseamnă acest salt din domeniul categorial în domeniul acategorial.

*

Cunoașterea este a universalului. Dar universalul — esență, formă, existență — se oprește la categorii, universalele maxime, ceea ce demonstrează că există o ierarhie de esențe, de universale, organizate într-un lanț de la categorii pînă la subdiviziunile lor cele mai de jos. Ele își păstrează toate caracterul existențial, fiindcă esența sau universalul este denumit de Aristotel, după cum am mai spus, «ceea ce este» (*τὸ τί ἔστι*). Aceasta vrea să spună: ierarhia universalelor sau a esențelor formează o serie de stări multiple ale existenței, unele intercondiționate (universalele mai vaste le conțin pe cele mai puțin vaste). Sensul unui universal este dat, într-o primă determinare a semnificației lui, de universalul imediat ce-l

¹ Caracterul ontologic al cunoașterii a fost o axiomă a filosofiei europene, exprimată de scolastici sub forma *adaequatio rei et intellectus*. După Evul Mediu, filosofia nu s-a mai interesat de această componentă esențială a cunoașterii, sau i-a dat un sens cu totul superficial. În timpul nostru însă, filosofia materialist-dialectică a stabilit o unitate între logică, ontologie și teoria cunoașterii.

acoperă. Pătrunderea intelectuală a unui universal înseamnă, de fapt, pătrunderea în zona existențială imediat superioară lui. Dar aici apare o inconsecvență în opera Stagiritului, menținută în timpul Evului Mediu de filosofia scolastică, neexplicată de Aristotel și neinterpretată de scolastici, care au preluat-o și au repetat-o pur și simplu.

Iată în ce constă ea. În *Categorii*, Aristotel face o distincție între « a afirma despre un subiect » și « a fi într-un subiect »². Scolasticii preiau aceste expresii în toate lucrările lor — ele apar chiar și în traducerile latine ale lui Boetiu — despre categorii, pe care, ca universale maxime, le definesc în felul următor: « universalul este ceea ce prin natura lui este în mulți și despre mai mulți » (*Universale est, quod de sua aptitudine est, in multis et de multis*)³. Prin urmare, în interpretarea scolasticilor, pentru Aristotel universalul se caracterizează prin două funcții:

1 universalul este « ceea ce prin natura lui este în mai mulți » (*quod aptum natus est, esse in pluribus*);

2 universalul este « ceea ce este predicat despre mai mulți » (*quod praedicatur de multis*).

Cunoașterea universalului — deci cunoașterea categorială — poate avea astfel două aspecte, după cum se referă la una sau la alta din cele două funcții ale lui: de a fi « în mai mulți » — *in esse* — sau de a fi predicat « despre mai mulți » — *dicitur*.

Aceste două funcții ale universalului, deși specificate de Aristotel, nu sînt lămurite explicit în opera lui, iar modernii, chiar în puținele texte care se ocupă de această chestiune, confundă ambele funcții în aceea de predicatie. În timpurile moderne, teoria matematică a mulțimilor, și sub influența ei întreaga știință, a contribuit la redu-

² *Categorii*, II, 1 a — 1 b.

³ Albertus Magnus, *op. cit.*, II, 1.

cărea celor două funcții ale universalului la cea de apartenență sau de incluziune ⁴.

Reluând problema în spiritul textelor Stagiritului, cunoașterea universalului va avea două fețe: cunoașterea categorială prin predicția universalului (*dicitur*); cunoașterea categorială de natură pur ontologică (*inesse*).

În rezumat, universalele (τὰ καθόλου), înălțându-se într-o serie ierarhică și avînd un caracter ontologic, specifică o stratificare a Ființei, o serie de stări multiple ale ei, la care se ajunge pe două căi: prin analiza înălțării universalelor, a predicativității lor, care se oprește la universalele maxime, dincolo de ele analiza nemaiputînd să pătrundă — așa cum remarcă Vuillemin ⁵ — deoarece cunoașterea categorială ar trebui să se depășească pe sine, ceea ce este imposibil; a doua cale, paralelă cu prima, implicată de aceasta, dar nu în mod necesar legată de ea, este calea cunoașterii naturii pur ontologice a universalului — adică a stării existențiale pe care o reprezintă — în recunoașterea lui ca esență, ca stare a Ființei; această cale nu se mai oprește la categorii ca la concepte maxime, ci la însăși Ființa, care este încategorială. Prin urmare:

— cunoașterea este ierarhică, întrucît obiectul ei, universalul, este ierarhizat;

⁴ Această dublă înfățișare a universalului în textele aristotelice ca și în cele medievale, precum și puținătatea explicațiilor date de Aristotel este subliniată de Jules Vuillemin în lucrarea *De la logique à la théologie*, Paris, Flammarion, 1967, p. 45. În studiul *Sistemul categoriilor*, cuprins în această carte, Vuillemin subliniază cele două funcții ale copulei: una, după care ceva este spus *despre* un subiect, și cealaltă, după care ceva este *într-un* subiect. El atrage atenția asupra imposibilității de a interpreta copula ca semnificînd apartenență, incluziunea, ori relația de la parte la tot. Concluzia lui despre categorii este următoarea: « Categoriile lui Aristotel sînt în același timp genurile supreme ale Ființei și elementele ireductibile ale judecării. Ele procură deci materialul ultim al lumii, dincolo de care este imposibil să împingem analiza. » (*Op. cit.*, p. 225). Desigur, această concluzie este indiscutabil în acord cu textele aristotelice și tradițiile filosofiei grecești și poate singura interpretare contemporană făcută în spiritul filosofiei tradiționale elenice. Dar ea se oprește la un punct, pe care, după cum vom vedea, grecii l-au depășit, nu prin gîndirea analitică, ci prin realizarea însăși a Ființei.

⁵ V. nota anterioară.

— cunoașterea este predicativă, și atunci este specific categorială;

— cunoașterea este ontologică, și aceasta este un act, fiindcă sesizează în universal însăși Ființa, care-l poartă, și se termină în Ființă, care este acategorială.

În general însă, aceste două modalități ale universalului au fost confundate cu modalitatea predicativă. Este indiscutabil că predicativitatea universalului are și ea un caracter ontologic, fiind o modalitate « a ceea ce este întotdeauna și pretutindeni », adică a însuși universalului. Dar permanenta traducere a lui *inesse* « a fi în ceva », prin *dicitur* « a se spune despre ceva », a transpus existența ca atare într-un alt plan, în planul « vorbirii despre ceva ». Eroarea a fost semnalată de Vuillemin, care apreciază critica făcută de Aristotel ideilor lui Platon în felul următor: « Nu realismul platonician este criticat de Aristotel, ci transcendența ideilor <...>. Platon confundă *a fi spus despre un subiect* și *a fi într-un subiect* și distruge realitatea formei [adică a universalului] concepînd-o ca o abstracție.» ⁶

Eroarea aparține tuturor celor care, puțini la număr, s-au ocupat de această distincție aristoteliană. Ei au redus modalitatea *inesse* la modalitatea *dicitur*, adică la o abstracție (care nu este lipsită totuși de o bază ontologică). A urmări universalul pe calea predicăției înseamnă a rămîne în sfera abstractului, a « vorbirii despre »; a urmări universalul pe calea modalității lui existențiale — specific filosofiei grecești — nu înseamnă o cunoaștere abstractă, prin natura ei o cunoaștere « despre » ceva, ci o cunoaștere « în » ceva.

Filosofia modernă ⁷ a ales calea lui *dicitur* « a vorbi despre »; a vorbi despre lume, despre om, despre astre,

⁶ *Op. cit.*, p. 114.

⁷ J. Vuillemin, poate singurul dintre contemporani care a sesizat cu justete semnificația diferenței dintre *dicitur* și *inesse*, crede că diferența dintre ele încetează pe ultima treaptă ierarhică a Ființei, cînd *inesse* se reduce la *dicitur*. Iată ce scrie el: « Dar chiar *dicitur* își schimbă sensul atunci: predicatul nu mai diferă de subiect, el este subiectul însuși. Aceasta se întîmplă deoarece materia a încetat să mai facă ecran actului, iar alteritatea a dispărut concomitent cu accidentul, care avea principiul obscur al substanței și accidentului. » (*Op. cit.*, p. 116.)

despre electroni, despre legile lor etc. Filosofia presocratică a cunoscut calea lui *dicitur*, dar s-a îndreptat mai cu seamă pe calea lui *inesse* « a fi în », care pe scară ierarhică ducea direct la Ființă, unde existau toate lucrurile și omul însuși, cunoașterea pe calea aceasta fiind un act real de așezare în Ființă.

Cele constatate mai sus capătă încă un aspect, care nu face decît să confirme analiza noastră.

Să plecăm tot de la Aristotel. În *Metafizica* el afirmă: « De aceea nu fără motiv filosofia se numește știința adevărului. Într-adevăr, scopul științei theoretice este adevărul, iar al celei practice, aplicarea ».⁸ După ce, așa cum am arătat, în altă parte, spunea că « filosofia theoretică este știința Ființei ca fiind ».⁹ De aici rezultă că scopul filosofiei theoretice este unul, sub două fețe: « Ființa sau Adevărul » (τὸ ὄν ἢ ὅν sau ἡ ἀλήθεια).

Concluzia aceasta reiese cu claritate și din alte texte: « Ființă și Neființă se spune mai întîi despre diferite forme ale categoriilor; apoi despre puțința și actul acestor categorii <...>; și, în fine, în sensul de adevărat și de fals, care este sensul lor de căpetenie ».¹⁰

Cu alte cuvinte, Ființa este adevărul, și Neantul este falsul. Dar și aici, Aristotel reține distincția dintre *dicitur* și *inesse*, fiindcă iată cum continuă (de altfel destul de sumar) acest pasaj: « Aceasta depinde, cît privește lucrurile, de însușirea lor de a se prezenta ca unite sau despărțite și, prin urmare, calea adevărului aparține aceluia care socoate drept despărțit ceea ce este în realitate despărțit și ca unit ceea ce este unit, precum este în eroare acela ce gîndește contrar de cum sînt lucrurile în realitate ».¹¹

Atît adevărul cît și eroarea implică unire și separație: Περὶ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές.¹² Adevărul corespunde dar realității, iar conceperea lui reprezintă « adecvarea lucrului și intelectului » (*adaequatio rei et intellectus*). Această expresie este for-

⁸ II, 1, 993 b.

⁹ *Ibidem*, VI, 1, 1025 b.

¹⁰, ¹¹ *Ibidem*, IX, 10, 1051 b.

¹² *De Interpretatione*, I, 16 a.

mulată de Aristotel astfel: «propozițiile sînt adevărate, după cum sînt și lucrurile» (ὥστ'ἔπει ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς, ὥσπερ τὰ πράγματα)¹³ și tradusă de scolastici prin: *quare cum similitur orationes verae sint atque res* sau: *oratio vera est quae rei respondit* («propoziția adevărată este aceea care corespunde lucrului»).

Aceasta este *condiția ontologică* a ceea ce implică unire și separație. Dar ea privește numai naturile compuse, pentru că numai despre ele se poate afirma unirea și separația. Și numai despre lucrurile compuse se poate vorbi, adică numai despre compunerea și relația lor de compunere, despre sinteză și analiză. În acest caz sîntem pe calea lui *dicitur*, «a vorbi despre», și numai în acest caz ne putem înșela și comite o eroare. Aristotel explică pe larg posibilitatea de a considera adevărul drept fals și falsul drept adevăr. Numai în afirmație și negație se poate ivi eroarea, adică numai pe calea «vorbirii despre».¹⁴

Dar, în afară de aceste «naturi compuse», există și naturi simple, din care se compun cele dintii. Aristotel se întreabă: «Dar cînd este vorba de lucruri necompuse, ce înseamnă Ființă și Neființă, ce înseamnă adevăr și neadevăr? Căci un astfel de lucru nu este ceva compus, astfel ca existența lui să depindă de părțile ce-l alcătuiesc, iar despărțirea acestora să atragă după sine dispariția lui <...>. Cînd e vorba de lucrurile compuse, problema adevărului sau a neadevărului nu se pune la fel ca în domeniul lucrurilor necompuse. Și precum în domeniul acestora adevărul nu poate fi considerat din același punct de vedere, tot așa nici problema Ființei. Atunci ce este adevărul și neadevărul? Adevărul înseamnă să atingi ceea ce cauți și să exprimi acest lucru, și trebuie să știm că a afirma și a enunța nu este același lucru. <...>. Căci nu e cu puțință să te înșeli asupra naturii unui lucru decît prin accident. Tot așa și cu substanțele necompuse: cu privire la ele nu te poți înșela. Și toate sînt ca act, nu ca potență, căci altfel ele ar fi supuse procesului de naștere și de pieire, iar de fapt Ființa în sine nu este supusă

¹³ *Ibidem*, IX, 19 a.

¹⁴ *Metafizica*, IX, 10, 1051 b; *De Interpretatione*, I.

nici nașterii nici pieirii, căci altfel ar însemna că Ființa în sine provine din altă Ființă. Cu privire la tot ceea ce există ca esență în act nu este posibil să ne înșelăm; față de astfel de lucruri sîntem doar în alternativa de a le concepe cu mintea sau de a nu le concepe.»¹⁵

Din acest pasaj, pe care l-am citat în extenso ca « mar-tor » pentru ceea ce vom spune, rezultă două concluzii:

— există adevărul, *condiționat ontologic*, care privește unirea și despărțirea naturilor compuse. El este caracterizat de faptul că poate fi — în mod eronat — considerat ca fals. Fiind numai *potențial*, are un caracter abstract și este o cunoaștere «despre» (*dicitur*). La acest nivel, eroarea este posibilă, așa cum spune Aristotel, « cînd este vorba de lucruri ele sînt susceptibile de ambele contrarii, aceeași opinie și aceeași judecată ajunge să fie adevărată și falsă, și se poate ca ea să fie cînd adevărată, cînd neadevărată »;

— există adevărul ca *stare ontologică*, în act — cale a cunoașterii directe, ontologice, a lui *inesse* — cunoașterea indivizibilelor, care există în sine ca și Ființa, pătrunderea existențială a esenței — a universalului. « Pentru astfel de lucruri, adevărul constă numai în a le concepe cu mintea; cu privire la ele nu există neadevăr, nici înșelare... ».

Afirmațiile Stagiritului definesc clar cele două adevăruri: adevărul naturilor compuse, în potență și susceptibil de erori, și adevărul-act, realizare existențială, imposibil de a fi altfel decît este, și care nu este susceptibil de eroare.

Acum poate fi înțeles, în adevărata lui semnificație, fragmentul din Parmenide, despre cele două căi: « Una arată că [Ființa] este și că este imposibil pentru ea să nu fie. Această este calea convingerii, căci ea este însoțită de adevăr. Cealaltă cale însă afirmă că [Ființa] nu este și că non-existența trebuie să fie. »¹⁶ Dealtfel, Aristotel reafirmă acest al doilea mod de a fi al adevărului-act, nesusceptibil de alterare, și în alte opere ale lui. Iată cum îl explică el: « Enunțarea aplică deci un atribut

¹⁵ *Ibidem*, IX, 10, 1051 b.

¹⁶ Fragmentul 4.

unui subiect, ca și afirmația, și este în mod necesar adevărată sau falsă; pentru intelect nu este însă totdeauna același lucru: numai când sesizează Ființa unui lucru ca esență formală [actul] este adevărat, și nu când aplică un atribut unui subiect.» ¹⁷

Am ajuns astfel să redescoperim cele două căi de cunoaștere întâlnite în considerarea universalelor ca atare și care sînt, de data aceasta, recunoscute în raport cu adevărul: *dicitur* și *inesse*, adevărul «despre» și adevărul «este», adevărul condiționat ontologic (*adaequatio*) și adevărul stare ontologică (*esse*).

Rămîne acum să mai regăsim și ierarhia adevărilor, așa cum am regăsit-o pe cea a universalelor.

În *Metafizica* sa, Aristotel demonstrează că este peste putință să admitem tezele, luate în parte sau împreună, prin care unii susțin că nimic nu este adevărat <...> sau că totul este adevărat. «Căci cel care afirmă că totul e adevărat dă putere de adevăr și contrariului afirmației sale, de unde reiese că și afirmația sa este neadevărată.» ¹⁸

Prin urmare, adevărul ca și falsul nu poate fi afirmat în general, ci numai condiționat și limitat. Ceea ce este adevărat este o stare determinată, determinare care înseamnă de fapt limitarea gîndirii noastre la un domeniu bine definit.

Să ne oprim un moment la concepția generală a lui Aristotel. Realitatea rezultă, după el, din jocul a doi factori: «forma» și «materia» (μορφή și ὕλη) sau sub un alt aspect, «esența» și «potența» (εἶδος și δύναμις). Materia este posibilitatea pură de a deveni acesta sau acela. Forma (*eidōs*-ul) este ceea ce face ca posibilitatea să se realizeze — să se actualizeze, în termeni aristotelici — să fie un lucru determinat. Conceptele «formă» și «materie», luate izolat, sînt concepte limită și nu există decît în gîndirea noastră. Să mai amintim că forma (esența) nu este ceea ce se înțelege în mod obișnuit prin formă. O mîna sculptată este *figura* unei mîini, dar mîna reală

¹⁷ *De Anima*, III, 6, 430 b.

¹⁸ IV, 8, 1012 b.

are încorporată în ea forma — *esența* — care-i dă funcția specifică mîinii. Forma — *eidos*-ul — este cauza formală a lucrului concret. Din conjugarea formei cu materia se dezvoltă întreaga devenire a realității. Subliniem că *opозиția* dintre formă și materie este relativă¹⁹: «ceea ce este la un anumit nivel materie devine la un alt nivel formă». De exemplu, sufletul este formă în raport cu corpul, dar este materie în raport cu inteligența. Prin urmare, trebuie să deosebim în devenirea realității, care este încorporarea formei în materie sau realizarea în act a posibilității, o serie de trepte. De la potența pură sau materia ca concept-limită, pînă la materia perfect determinată, există o serie de stări multiple ale Ființei (în sens relativ). Fiecare lucru parvine treptat la realizarea lui, în realitate existînd o serie de trepte intermediare între potența pură sau materia primă (πρώτη ὕλη) și forma pură. Toate aceste stări ontologice intermediare se datoresc totmai încorporării formei în materie.²⁰

Există așadar următoarea situație:

— *forma* (sau *eidos*-ul) se încorporează în materie, realizînd astfel diverse niveluri ale realității, după funcția pe care o îndeplinește (de *materie* determinată pentru un nivel ontologic superior sau de *formă* pentru un nivel ontologic inferior);

— deoarece nu există știință decît a universalului, adică a esențelor, adevărul cu care se va ocupa știința va consta din a stabili «ceea ce este unit și ceea ce este separat » și va avea un conținut mai bogat sau mai sărac, după nivelul la care se va găsi esența;

— fie că va urma calea lui *dicitur*, fie că va urma calea lui *inesse*, adevărul pe care-l atinge cunoașterea este ierarhizat într-o serie de stări multiple ale Ființei.

De aici, pentru Aristotel rezultă: după cum nu este inteligibil decît ceea ce există, tot astfel nu este adevărat decît ceea ce există cu *precizarea* că, deoarece există o ierarhie de trepte în încorporarea formei în materie și deci o serie indefinită de stări ontologice multiple ale realității, urmează că ceva este adevărat, în măsura în

¹⁹ Idem, *De generatione et corruptione*, II, 1, 329 a.

²⁰ Pentru amănunte, v. Ed. Zeller (*op. cit.*), II, pp. 324—327.

care există. « Aşa că fiecare lucru participă la adevăr în măsura în care participă la Fiinţă » (Ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, ὁ οὕτως καὶ τῆς ἀληθείας)²¹, ceea ce scolasticii au tradus exact prin formula: *Unum quodque quantum habet de entitate tantum habet de veritate*. Astfel, adevărul este socotit o stare de existenţă, o modalitate a Fiinţei, o treaptă pe una din stările ei multiple. Ca şi cunoaşterea universalului, cunoaşterea adevărului se face prin două moduri: a vorbi despre el (*dicitur*) şi a-l urmări în existenţa lui (*inesse*), a-l cunoaşte în potenţă (adică în mod abstract) şi a-l realiza în act.

*

Înainte de a trece mai departe, ne vom opri puţin, pentru a arăta că aserţiunea lui Parmenide şi Aristotel despre cele două căi de cunoaştere era comună, în general, filosofilor greci. Numărul mic al textelor rămase de la presocratici nu ne oferă posibilităţi prea mari de explorat în această direcţie. Totuşi unele dintre ele ne pot îndreptăţi, prin filiaţia filosofilor despre care am vorbit la începutul lucrării, să conchidem că aceasta era o concepţie generală în filosofia greacă. Sistematizarea făcută de Aristotel nu este decît organizarea şi adaptarea, cu precizări personale, a unor concepţii anterioare, referitoare la cele două moduri de cunoaştere.

Am fi putut interpreta şi unele fragmente din Empedocle, de pildă, dar pentru scopul pe care-l urmărim, ne vom opri numai la Heraclit şi la Platon.

Heraclit spune într-un fragment: « Acest cosmos unitar nu a fost creat de vreun zeu, nici de vreun om, ci a fost, este şi va fi întotdeauna un foc veşnic viu, aprinzându-se cu măsură şi stingându-se cu măsură. »²² Prin urmare, cosmosul — lumea ordonată de logos — este caracterizată prin fundamentul ei existenţial: a fost, este şi va fi. Şi mai departe: « Nu pe mine, ci logos-ul este înţelept să-l ascuţi — că toate sînt unul. »²³ Pasajul acesta,

²¹ Aristotel, *Metafizica*, II, 1, 993 b.

²² H. Diels, *op. cit.*, *Heraclit*, frag. 30.

²³ *Ibidem*, frag. 50.

frecvent și divers interpretat, arată încă un lucru indiscutabil: că în afară de cel care vorbește « despre », există un logos în el însuși, care *a fost, este și va fi*, ca și cosmosul. În sfârșit, un alt fragment va fi martor pentru constatarea celor două căi de cunoaștere: « De aceea trebuie să urmați logos-ului universal, căci universalul este comun. Cu toate că logos-ul este tuturor comun, cei mulți trăiesc totuși ca și cum ar avea o facultate de gândire proprie. »²⁴

Nu vom insista mai mult asupra acestei chestiuni, fiindcă nu această problemă istorică este obiectivul pe care-l urmărim. Este însă clar că și pentru Heraclit există două căi: aceea a logos-ului, care *a fost, este și va fi*, și aceea a celor mulți, care se conduc după o gândire proprie.

La Platon, de la care ne-au rămas mai multe lucrări complete, ideile apar mai clar exprimate. Cele două căi de cunoaștere sînt deosebite cu precizie: « participăm la devenire prin corp cu ajutorul senzației; dar prin rațiune parvenim la esențele existenței, pe care o socotim etern identică cu sine însăși, pe cînd devenirea este totdeauna diferită ».²⁵ Pentru Platon, ținta filosofiei este Ființa, ea fiind locul ideilor. Trăvialul intelectual pe care trebuie să-l efectueze intelectul este de două feluri: un trăvial direct, datorit funcției intuitive a facultății raționale, « noesis » (νόσις), la declanșarea căruia Ființa este sesizată prin principiile — ideile — al căror loc geometric este, și un trăvial dialectic, discursiv, « dia-noia » (διάνοια), cu un caracter preparativ, în vederea funcționării lui directe. Această dialectică rațională are un demers ascendent și unul descendent.²⁶ Primul consistă din a degaja ideea generală din lucrurile sensibile și a găsi principiile și rațiunile suficiente (ἰκανοὶ), ridicîndu-ne treptat la ceea ce se satisface singur (ἑαυτοῦ) și nu mai presupune nimic. Această idee a ideilor este *Binele*. Dialectica descendentă, care este mai importantă, spune P. Janet, consistă în a diviza (διαίρεσις) ideea generală în genurile și speciile ei. Aceste diviziun.

²⁴ *Ibidem*, frag. 2.

²⁵ *Sofistul*, 248 a.

²⁶ Paul Janet, *Essai sur la dialectique de Platon*, Paris, 1881, p. 172.

se fac printr-un fel de analiză a priori. Caracterul amestecat, interconex al ideilor — numit de Platon *μίξις εἶδων* — permite funcția dianoetică a intelectului și, deci, dialectica²⁷.

Cele două facultăți intelectuale au caractere distincte la Platon; prin facultatea *dianoetică*, facultate specific discursivă, intelectul vorbește despre raportul dintre idei și modul lor de a se manifesta în lumina fenomenelor, în timp ce prin facultatea *noetică*, intelectul sesizează realitatea și este pus în posesia ei. Cunoașterea a atins Ființa și este însăși Ființa.

Să revenim la Aristotel pentru a ne explica cele două moduri de cunoaștere într-un chip mai detaliat.

*

Am văzut că Aristotel stabilise în mod principal că, prin natura ei, cunoașterea demonstrată presupune cunoașterea nedemonstrată (pentru a nu cădea într-un *regressus in infinitum*). Sau, mai precis, cunoașterea mijlocită presupune, prin natura ei, cunoașterea nemijlocită.

Să vedem cum sînt explicate aceste două căi de cunoaștere, cunoașterea care « vorbește despre » (*dicitur*) și aceea pe care aceasta o presupune și fără de care nu este posibilă; aceea care « este în » (*inesse*).

Naturile simple, indivizibile, sînt accesibile, după cum am văzut, direct, nemijlocit; sînt esențele inteligibile. Ele însă nu se află în cerul lui Platon, ci în lucrurile sensibile. « În formele sensibile există inteligibilele » (ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστι).²⁸

Plecînd de la indivizi, care există, dar nu sînt inteligibili decît prin esența încorporată în ei — adică prin universalul căruia îi aparțin — cunoașterea are diverse funcții.

Există un travaliu progresiv prin care intelectul omenesc se ridică treptat de la sensibil la inteligibil.

²⁷ *Parmenide*, 129; *Sofistul*, 231 a, 253 c etc.

²⁸ *De Anima*, III, 8, 431 a.

Pentru a putea explica întreg acest proces, ce-l duce de la sensibil la inteligibil, de la cunoașterea « despre » la cunoașterea « în », Aristotel introduce ideea de νοῦς (*noûs*), idee proprie filosofiei grecești²⁹. *Noûs*-ul este prezent, în general, în filosofia grecească și are o specificitate care-l deosebește de nivelul λόγος-ului: *noûs*-ul pur este intelectul neafectat de vreo determinare, asemenea Ființei pure, pe cînd λόγος-ul (vezi Heraclit), deși are un caracter ontologic — ordinea intrinsecă și ascunsă a lumii — are o primă determinare: « focul ».

În intelect (νοῦς), Aristotel deosebește două părți: intelectul superior (νοῦς ποιητικός) și intelectul inferior (νοῦς παθητικός)³⁰.

Să examinăm aceste denumiri: *noûs poietikos* vine de la verbul ποιεῖν, « a face, a crea, a scoate afară, a poetiza (a face poezie) ». Din această cauză, terminologia scolastică l-a asimilat sub numele de *intellectus agens*, « intelectul activ ». Dar conform celor spuse de Aristotel, că « pentru a fi aproape de cunoașterea adevărului trebuie să se țină seama de toate sensurile unui cuvînt », noi credem că expresia *intellectus agens*, deși corectă, nu acoperă în întregime expresia grecească νοῦς ποιητικός. Intelectul activ este un intelect creator, cum reiese chiar din sensul cuvîntului ποιεῖν (*poiein*); mai mult, el trebuie să fie apropiat într-un fel sau în altul de ceea ce s-a numit la început « poezie », cu sensul

²⁹ Am arătat în *Istoria logicii* (4.9) că, ideea de *noûs*, împreună cu ideile de *logos*, *principii*, *cosmos*, *Ființă* și *devenire* aparțin gândirii presocratice și se păstrează de-a lungul istoriei filosofiei grecești. Denumirea de *noûs* apare pentru prima dată la Anaxagora. Iată ce scrie Aristotel în privința acestei denumiri în *Metafizica* (I, 3. 984 b): « Dar cînd s-a născut un om care cel dintîi a spus că, și la viețuitoare și în natură, *noûs*-ul este cauza bunei întocmiri și a ordinii, acela a apărut ca singurul om treaz față de înaintași <...>. Știm sigur că Anaxagora a susținut această concepție, pe care se spune totuși că Hermodimos din Clazomene a enunțat-o înaintea lui. » De unde se vede că ideea de *noûs* aparține gândirii grecești încă de la începuturile ei istorice și că filiația filosofică de care am vorbit nu a făcut decît să o transmită de la un gânditor la altul, indiferent dacă — din lipsa textelor — nu putem identifica variantele de concepții.

³⁰ Denumirea de *intelect poietic* (νοῦς ποιητικός) nu apare chiar la Aristotel, ci la succesorii lui. El utiliza expresia « intelect neapasiv » (νοῦς ἀπαθητικός sau νοῦς ἀπαθής).

originar de *poiesis* (ποίησις), fără ca, prin *poiesis* să înțelegem numai ceea ce se scria în metru; deși presocraticii Xenofan din Colofon, Epicharmes, Parmenide și Empedocle și-au expus concepțiile în limbaj metric. Împotriva unei asemenea presupuneri există chiar o afirmație a lui Aristotel, transmisă de Diogene Laerțiu: « Despre forma scrierilor lui [Platon], Aristotel observă că ea este intermediară între stilul poeziei și al prozei »³¹. Prin urmare, *poiesis* nu este în funcție de « metru », ci de altceva, și anume de puterea « creatoare ». Fără creativitate nu există *poiesis*, fie că opera este scrisă în metru sau nu. Dar asupra acestei probleme vom reveni.

Intellectul inferior este numit de Aristotel *intellectul pasiv* sau, așa cum l-au tradus scolastici, *intellectus patens*. Această denumire este mai ușor de înțeles, dacă luăm în considerație expresia din limba greacă: *νοῦς παθητικός*. Termenul *παθητικός* vine de la cuvântul *πάθος* (*pathos*), deja discutat de noi, și care, în traducere literală, înseamnă « intelectul care suferă », care suferă acțiunea altcuiva³². Iată acum explicația lui Aristotel:

« De fapt pe de-o parte se află intelectul capabil de a deveni toate lucrurile; pe de altă parte, intelectul capabil de a le produce pe toate, asemănător unei „stări ca lumina“ (οὖν τὸ φῶς): într-adevăr, într-un anumit mod, lumina face și ea să treacă culorile din potență în act. <...> Acest intelect este separat, fără amestec și impasibil, fiind act prin esență » (καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀμυγής

³¹ Diogene Laerțiu, *op. cit.*, III, 37.

De altfel, Aristotel oscilează în a acorda unei scrieri calificativul de « poetică ». În *Despre poetică* (*Περὶ Ποητικῆς*) regretă că « artă care imită prin limbaj numai, proză sau versuri, versuri diferite amestecate sau versuri de toate felurile, a rămas pînă acum fără un „nume comun“ (κοινὸν ὄνομα) », dar tocmai acestei arte îi acordă numele de « artă poetică » și, în *Dialog asupra poezilor* (Rose, frag. 70), îi atribuie lui Empedocle un stil de poet (deși în *Poetica*, 1445 b, îi contestă arta poetică).

³² Existența a două intelecte capabile de două cunoașteri deosebite este explicată de Aristotel (*De Anima*, III, 5) astfel: « După cum în întreaga natură există un principiu care îndeplinește funcția de materie pentru fiecare gen de lucruri și reprezintă ceea ce potențial sînt acestea, precum și un principiu causal și activ care le prinde pe toate — așa cum arta modelează materia — așa și în suflet este necesar să se găsească aceste diferențe ».

καὶ ἀπαθής, τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια). Dar numai când a fost separat [intelectul] este ceea ce este el propriu, și numai atunci este nemuritor și etern» (ἀθάνατον καὶ αἰδίων) ³³.

Două chestiuni se ridică acum cu privire la acest intelect activ ³⁴: dacă intelectul activ este simplu și impasibil (ἀπαθής), dacă nu are nimic comun cu nimic — după cum spune Anaxagora — care va fi modalitatea lui de a gândi, dacă a gândi înseamnă a suferi o oarecare afecțiune? Căci — observă Aristotel — numai fiindcă un element este comun la doi termeni este posibil ca unul să lucreze, iar celălalt să sufere această lucrare.

Pentru a rezolva această aporie care, pentru gândire, cere doi termeni — obiectul gândit și obiectul gânditor — primul exercitînd o acțiune asupra celui de al doilea, care în cazul acesta suferă o « pasiune », Aristotel dă următoarea soluție în acord cu întreaga filosofie grecească și cu Anaxagora (citat chiar de el în acest sens), Intelectul activ, în stare de potență, este identic, într-un anumit fel, cu inteligibilele, dar nu este în *entelechie* (în act) nici una din ele înainte de a gândi. El este ca și o *tabula rasa*. În momentul cînd gîndește și, din potență, devine act, el este înseși inteligibilele.

« Într-adevăr, în cazul realităților imateriale, există identitate între subiectul gânditor și obiectul gândit, *fiindcă știința theoretică și obiectul ei sînt identice*. » (ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστίν). ³⁵ Dar nu numai atît, însuși intelectul trebuie să fie inteligibil, ca și obiectele inteligibile. Altfel, aporia de care am vorbit și care nu este rezolvată printr-o simplă *adaequatio rei et intellectus*, ci printr-o *identitas rei et intellectus*, s-ar baza pe ceva ininteligibil, ceea ce ar reduce-o la un singur punct, dar soluția ei tot nu ar fi găsită.

Prin urmare, intelectul fiind inteligibil, poate deveni el însuși obiect al gîndirii, sesizabil printr-un act simplu

³³ *De anima*, III, 5, 430 a.

³⁴ *Ibidem*, III, 4, 429 b.

³⁵ *Ibidem*, III, 4, 430 a.

și direct. Și atunci este « capabil să se gîndească pe sine » (καὶ αὐτὸς δὲ αὐτόν τὸ π. δύναται νοεῖν).³⁶

În legătură cu *noûs*-ul aristotelic vom releva aici o problemă, care, în general, nu este pusă în primul plan și uneori face să se atribuie ideii mistice Stagiritului. *Noûs*-ul este legat de activitatea lui, el nu există decît în funcția lui, altfel nu este decît o posibilitate pură. Aceasta este ideea lui Aristotel: « *Esența* lui [a *noûs*-ului] este activitatea gîndirii; în afară de această activitate, el nu este decît posibilitatea gîndirii. Așadar, natura lui este de a fi potențial. Intelectul nu este o realitate în el însuși, ci o posibilitate, o simplă *tabula rasa*; nu este o funcție, ci posibilitatea unei funcții. Înainte de a cugeta, el nu este nimic din cele reale. »³⁷

Iată cum explică O. Hamelin această posibilitate pură de a gîndi a intelectului: « Primul grad al intelectului este dat numai atunci cînd omul există ca atare și nu așteaptă decît o ocazie pentru a sesiza un prim inteligibil. Ce este intelectul în acest moment? Deși are oarecare realitate pozitivă, el rămîne totuși o potență. Nu este nimic determinat în act, înainte de a fi gîndit: este o *tabula* unde nu s-a scris nimic. Dacă ar poseda, într-adevăr, prin el însuși vreo determinare, nu ar avea acea puritate absolută pe care o reclamă Anaxagora; el ar altera formele [esențiale] pe care este destinat să le primească. Natura sa de receptacul cere ca el să nu aibă prin sine altă natură decît aceasta: a fi în posibilitate formele inteligibile [esențele]. »³⁸

Să vedem cum trece intelectul de la potență la act. Actul de cunoaștere directă s-a tradus în limbile moderne prin « intuiție », iar *noûs poietic* prin « intelect intuitiv ». Pentru a evita orice confuzie ce s-ar putea naște din întrebuițarea termenului « intuiție », vom utiliza, pentru « actul cunoașterii », cuvîntul « intelectie » (τὸ νοεῖν). Intuiția presupune obiectul intuit și subiectul care intuiește, dar, în actul noetic descris de Aristotel, « în cele

³⁶ *Ibidem*, III, 4, 429 b.

³⁷ *Ibidem*, III, 4, 429 a.

³⁸ O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, J. Vrin, 1953, p. 15.

imateriale este identitate între subiectul gînditor și obiectul gîndit » (Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον)³⁹.

Actul *noetic* este un act de « dominare, de stăpînire, de posedare », după cum se exprimă Aristotel: « El [*noûs*-ul] trebuie să fie în mod necesar neamestecat (Anaxagora) *pentru a domina, adică pentru a cunoaște* » (ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ'ἐστὶν ἵνα γνωρίζη).⁴⁰ Verbul κρατῇ (aici identic cu « a cunoaște ») tradus de obicei prin « a domina » (cu infinitivul κρατεῖν)) are mai multe sensuri: κρατεῖν înseamnă, în general « a domni, a stăpîni, a domina ».⁴¹ Celelalte sensuri le întregesc pe cele obișnuite și arată pentru ce « cunoașterea », în concepția filosofiei grecești, este o stăpînire a ceea ce este cunoscut. Iată aceste sensuri conexe: « a învinge, a poseda, a sesiza, a deține ».

Intelecția activă nu este un act de simplă primire a unei impresii, ci un act de luptă, de victorie, intelectul izbutind prin intelectie realizarea inteligibilului însuși. Pentru ca acest lucru să fie posibil, trebuie — după cum am mai arătat — ca natura inteligibilului și a principiului intelectiei inteligibilului să fie identică. În cazul acesta — și Aristotel este aici de acord cu Platon — « sufletul este locul esențelor » (τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν).⁴² Aristotel adaugă însă că nu întreg sufletul este « locul esențelor » (τόπος εἰδῶν), ci numai partea intelectuală a lui, și că le posedă numai în potență, nu și în act. Trecerea de la ceea ce posedă în potență, la posesia în act, este o intelectie, care nu se produce în mod pasiv, ci printr-o « victorie » și o « cucerire ».

În rezumat, Aristotel demonstrează că este necesară o cunoaștere nemijlocită pentru ca să fie posibilă o cunoaștere mijlocită. Aceasta este obținută printr-un act indivizibil al sufletului (al intelectului).⁴³

³⁹ *De Anima*, III, 4, 430 a.

⁴⁰ *Ibidem*, III, 4, 429 a, 15—20.

⁴¹ De unde provin cuvintele « democrație », « autocrație », « plutocrație » etc.

⁴² *De Anima*, III, 4, 429 a.

⁴³ *Ibidem*, III, 6, 430 b. (« Pentru ceea ce este indivizibil nu după cantitate, ci după esență, intelectul gîndește într-un timp indivizibil și printr-un act indivizibil al sufletului. »)

În act, intelectul sesizează esența — universalul — și întrucît aceasta, prin natura ei, aparține potențial intelectului, realizarea ei în act înseamnă de fapt actualizarea unei posibilități a intelectului.

Realizarea universalelor — care sînt, după cum am văzut, « ceea ce există întotdeauna și pretutindeni » — este deci trecerea lui de la potență la existență în act. În acest caz, *noûs*-ul devine existență, ia contact direct cu Ființa, devine treptat și progresiv, după treapta la care se realizează, Ființă, prin universalul respectiv, însăși una din stările multiple ale Ființei. Intelectul a ajuns treapta cunoașterii unde « a cunoaște este a fi », așa cum spunea Parmenide. El nu vorbește « despre », ci este ceea ce poate vorbi « despre ».

Ultima fază a acestei realizări efective a Ființei este *gîndirea gîndirii*. Ființa este purtătoare de esențe, iar locul lor potențial este *noûs*-ul. Există astfel o identitate potențială între Ființă și *noûs*; realizarea în act — în entelehie — a gîndirii despre *noûs* înseamnă realizarea în act a Ființei ca Ființă. Intelectul a ajuns treapta ultimă din stările multiple ale Ființei, pe care o realizează în act prin « gîndirea care gîndește gîndirea » (ἡ νόησις νοήσεως νόησις).

Acesta este cel mai înalt act al *noûs*-ului, este act pur, și de aceea Aristotel îi acordă un caracter « divin » (θεῖος): « Dar Gîndirea în sine are ca obiect cel mai mare bine în sine, iar Gîndirea cea mai pură are ca obiect Binele cel mai pur. Astfel, gîndirea se gîndește pe sine însăși prin participarea la inteligibil, căci ea însăși devine inteligibilă, intrînd în atingere cu obiectul său și cugetîndu-l, astfel că intelectul și inteligibilul se confundă devenind identice. Căci receptaculul inteligibilului și al substanței este gîndirea, care, manifestîndu-se în act, posedă inteligibilul. » ⁴⁴

*

Schema logică a soluției filosofice a cunoașterii dată de greci și explicată de Aristotel este următoarea: cunoaște-

⁴⁴ *Metafizica*, XII, 7, 1072 b.

rea mijlocită presupune cunoașterea nemijlocită. Acest lucru este demonstrat de Stagirit: principiul demonstrației nu este demonstrația, după cum principiul științei nu este știința. Dacă nu se admite o cunoaștere nemijlocită (nedemonstrată), atunci știința cade în cercuri vicioase și poate spune numai că, dacă ceva este, atunci este.⁴⁵ Prin urmare, cunoașterea nemijlocită este necesară și impusă de însăși natura cunoașterii mijlocite, de unde rezultă pentru Aristotel că «principiul cunoașterii este cunoașterea principiului» — ceea ce scolastici vor exprima prin *principium scientiae est cognitio principii*⁴⁶. Care este acest principiu? Aristotel ne spune în finalul *Analiticelor secunde*: «Dacă în afară de știință (ἐπιστήμη) nu posedăm nici o altă facultate de cunoaștere a adevărului, intelectul activ trebuie să fie principiul științei. Astfel, intelectul activ este principiul principiului științei.» S-ar părea, în felul acesta, că Aristotel, pentru a garanta știința mijlocită, introduce ca o necesitate absolută și intrinsecă cunoașterea nemijlocită a principiilor, obținută printr-o facultate superioară a intelectului activ; cu alte cuvinte, din punct de vedere al logicității soluției, introduce ipoteza intelectului activ. Soluția Stagiritului nu a făcut decît să aducă o ipoteză în plus, ipoteză care ar garanta cunoașterea în toată amplitudinea ei, dar ea însăși nu ar avea garanție.

Revenind la citatele anterioare, se observă lesne că nu este așa și că soluția grecească a identității gîndirii în act cu Ființa este, din punct de vedere logic, remarcabilă. Prin intelcție, intelectul activ se confundă cu ceea ce este știut, el fiind însuși principiul științei. Cînd nu este în act, el este esențele, principiile, dar numai în posibilitate; trecînd în act, el este efectiv aceste principii și nimic mai mult. Prin actul creator, *act poietic*, în veritabila lui accepție, intelectul însuși își dă ființă, devine Ființă, devine principiu. Intelectul nu este un organ separat, inventat de Aristotel, destinat, ca un *deus ex machina*, să explice totul, el însuși rămînînd neexplicat, ci este o posibilitate care devine, prin funcția ei activă, înseși

⁴⁵ *Analiticele secunde*, I, 2, 71 b.

⁴⁶ *Op. cit.*, II, 19, 100 a.

principiile — Aristotel o afirmă explicit — și nimic mai mult. *Ființa* (τὸ ὄν ἢ ὅν) — *noûs*-ul *poietic* (Νοῦς ποιητικός) în funcția lui intelectuală — și *principiile* (Ἀρχαί) sînt unul și același lucru. Intelectul uman este articulat cu *Ființa* prin principii (*eide*, universale, forme), în starea lui de act pur fiind însăși *Ființa* purtătoare de principii și numai atît. Principiul cunoașterii constă într-adevăr din cunoașterea principiului, cum spune Aristotel, dar cunoașterea principiului nu este altceva decît realizarea în act a principiului. *Noûs*-ul *poietic* nu este altceva decît o denumire a acestei facultăți pe care sufletul o are în mod potențial, aceea de a fi, prin trecerea în act, principiile înseși.

*

Să ne referim în cîteva cuvinte și la intelectul pasiv, pentru a lămuri mai bine funcția intelectului activ.

Funcția *noûs*-ului *pasiv* (νοῦς παθητικός) este de a « abstractiza », este aceea de « *intelect discursiv* », care vorbește despre.

«În urma senzațiilor se formează memoria, și din amintirile reînnoite ale aceluiași obiect se naște experiența, căci, un mare număr de amintiri constituie o experiență unică.» ⁴⁷ În felul acesta se formează ideile abstracte, care se fixează în intelectul pasiv. Ele se bazează pe extragerea din experiența concretă printr-un travaliu inductiv și vor deveni elementele demonstrației și ale științei (ἐπιστήμη). Întreg domeniul acesta, bazat pe experiență, care începe de la datele sensibile și sfîrșește la raționament, este opera *noûs*-ului *pasiv*. Dar, așa cum am arătat, știința presupune — prin însăși natura ei — principii, *eidos*-uri universale sau forme etc. Aceste forme-esențe sînt procurate intelectului pasiv de către intelectul activ și numai prin intermediul lor activitatea primului capătă inteligibilitate. Din reprezentările sensibile funcția intelectului pasiv formează noțiunile abstracte; esența, care dă inteligibilitate acelor noțiuni, este însă sesizată direct de *intelectul poietic, creator*.

⁴⁷ *Op. cit.*, II, 19.

• În acesată privință, Aristotel dă suficiente explicații, pentru a vedea că funcția intelectului pasiv este o funcție *dianoetică* — de natură discursivă, adică a vorbirii « despre ». « Cît despre gîndirea discursivă a sufletului, imaginile îi țin loc de senzații » (τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει). Și cînd obiectul este bun sau rău, el [sufletul] afirmă sau neagă, îl refuză sau îl urmărește. De aceea sufletul nu gîndește [discursiv] niciodată fără imagini <...>. Astfel formele (εἶδη) sînt gîndite de facultatea intelectuală, în imagini; după cum sensibilele (αἰσθήσεως) îi determină ceea ce trebuie să caute sau să evite, tot astfel, în afară de însăși senzația, cînd se aplică imaginilor, facultatea se mișcă <...> Chiar și cele ce se numesc abstracțiuni se gîndesc în același fel. »⁴⁸

Pe scurt, intelectul pasiv nu poate gîndi decît realitățile materiale, pe cînd intelectul activ gîndește realitățile și separate de materie.

Iată dar diferențele de gîndire pe care le-a făcut filosofia grecească: gîndirea care vorbește despre tot ce există cu un caracter abstract și discursiv, și gîndirea care, printr-un act creator, poate deveni tot ce există și, la limită, realizează însăși Ființa.

⁴⁸ *Idem, De Anima*, III, 7, 431 a.

Cunoașterea dobândită prin intelectul pasiv este primită — după cum o arată și numele — de subiectul cunoscător în mod pasiv, fără a face vreun efort. Simțurile funcționează spontan, fără a fi provocate; formarea ideilor generale și exprimarea lor rațională în limbaj se face de la sine. Nu este nevoie de nici o acțiune premeditată pentru a determina apariția senzațiilor sau formarea ideilor generale, a vorbirii și a gândirii discursive (*dianoetice*), și de aceea încep să se formeze odată cu nașterea și apar la vârsta primei copilării.

Nu același lucru se poate spune în ceea ce privește funcția *noûs*-ului *activ*; intelect creator, el poate funcționa uneori în mod spontan dar, pentru a-l determina să intre în Ființă și să devină însăși Ființa — fie în ea însăși, fie într-una din stările ei multiple (una din universale) — intelectul trebuie pregătit. Ideea de pregătire metodică în vederea realizării Ființei — ținta filosofiei theoretice — este prezentă în toate școlile antice grecești.

Evident, o pregătire metodică există paralel și în ceea ce privește filosofia epistemică, a cunoașterii științi-

fice, bazată pe principii adevărate; dar, după cum am arătat, în şcolile greceşti de filosofie, comunitatea alcătuită din membrii ei constituia mai mult decît o simplă « şcoală » de predare şi de asimilare a învăţăturilor.

Această idee de preparare în vederea obţinerii unei declanşări a actului noetic-*poietic*, care ridică efectiv fiinţa umană pe una din stările Fiinţei — porneşte de la concepţia că « adevărul nu este un lucru care zace abandonat »¹, deci el nu trebuie căutat ci este dat intelectului şi există pentru intelect numai în momentul realizării lui. Descrierea unor pregătiri, prin care intelectul ajunge să realizeze adevărul sau Fiinţa, ceea ce este acelaşi lucru, în diversele ei stări, o găsim în multe şcoli, mai amănunţit însă în şcoala pitagoreică. Chiar şi Platon ne vorbeşte despre « prepararea » necesară intelectului pentru a săvîrşi actul noetic care îl ajută să depăşească lumea aparenţelor şi să intre în lumea ideilor, a Fiinţei.

Mitul peşterii din *Republica* are drept scop să justifice tocmai această preparaţie. « Imaginaţi nişte prizonieri care sînt înălţuiţi într-o peşteră şi obişnuiţi să privească cum trec umbrele pe peretele luminat din faţa lor. Dacă ei vor fi aduşi afară, la lumina zilei, ei vor fi orbiţi de puterea luminii. Va fi necesară o lungă educaţie pentru ca să poată discerne obiectele reale şi să poată înfrunta strălucirea splendidă a soarelui. »² În felul acesta, sufletul, preparat prin studiul a ceea ce în lucrurile sensibile este analog cu ideile, simte cum se deşteaptă amintirea ideilor veritabile. Acest act direct nu are loc fără eforturi şi nu se declanşează de la sine. Există o serie de trepte preparatorii, în concepţia lui Platon, descrise în *Republica*, care conduc la acest act ultim de cunoaştere directă.

Şi Aristotel vorbeşte de ultimul act al realizării Fiinţei, care se petrece atunci cînd gîndirea se gîndeşte pe sine şi devine în act însăşi Fiinţa ca Fiinţă; el spune că acest act se întîmplă în viaţa omului « din cînd în cînd »³.

¹ Synesius, *Dion*, 52 c, în *Patrologia Graecae*, t. 66, p. 114.

² Platon, *Republica*, VII.

³ *Metafizica*, XII, 7, 1072 b.

Stagiritul nu ne-a dat amănunte despre preparația pe care trebuie să o facă cel care voiește în mod deliberat să ajungă la acest stadiu de realizare. Dar această preparație — *meléte* — (ἡ μελέτη) este evidentă în textele rămase de la primii filosofi greci, chiar dacă uneori o conțin numai implicit.

Cuvîntul *meléte* are mai multe sensuri, ce nu pot fi ignorate pentru înțelegerea felului în care filosoful se pregătește pentru a realiza Ființa.

Meléte înseamnă: «grijă, exercitare însuflețită, zel, pregătire, studiu». Toate aceste sensuri se completează reciproc, dar nu se reduc numai la «studiu», singura obligație pe care o are cineva care se ocupă de filosofie, în sensul cunoașterii despre Ființă.

Așa cum am mai spus, Platon a vorbit despre această «pregătire», ce constă în cultivarea științelor, a aritmeticii, geometriei, muzicii, astronomiei, dar aceasta este numai un prim pas pentru a deștepta «reminiscența» (ἀνάμνησις), luarea de contact cu ideile și realizarea Ființei. Că filosofia nu este numai un act al gîndirii speculative și că cere un efort special, ne-o spune Tucidide, care pune în gura lui Pericle următoarele cuvinte devenite celebre: «Iubim cu măsură și filosofăm fără slăbiciune» (φιλοκαλοῦμεν μετ'εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας)⁴. Filosofia nu se face cu slăbiciune, cu «efeminitate» (μαλακίας), ci cu puterea dobîndită printr-un efort susținut (μελέτη).

Plutarh arată că atît Platon cît și Aristotel au vorbit de această preparație, care are drept scop să ajungă la *epoptie*, starea aceluia care vede, care contemplă — în sensul theoretic al cuvîntului ἐπόπτης (*epoptis*), similar ca sens cu θεωρός (*theoros*) «acela care contemplă». Iată ce scrie el: «De aceea Platon și Aristotel numesc *epoptis* acea parte a filosofiei prin care cei ce — grație raționamentului — au depășit tot ce este opinie, tot ce este amestecat, diversificat; cei ce ajung dintr-un salt la acest element prim, simplu și în contact direct cu adevărul pur <...>, se zice că au atins țelul final.»⁵

⁴ Războiul peloponezic, II, 40.

⁵ Plutarh, *Moralia*, 382 c—d.

Istoricii filosofiei sînt de acord — în general — în a recunoaște că sursele filosofiei grecești se găsesc în orfism și în doctrinele inițiatice ale vechilor greci, ajunse într-o formă sau alta pînă la Platon și Aristotel. Filiația aceasta este expres recunoscută chiar de grecii antici. Și în doctrinele inițiatice exista o adevărată preparație (μελέτη) pentru atingerea scopului final, care era de a ajunge la treapta de fericire supremă exprimată prin starea de «zeu»⁶.

Pentru a dovedi că această filiație este reală, există multiple mărturii vechi.

Chiar Thales ar fi cunoscut unele inițieri, fiindcă el le «recomandă» lui Pitagora. Cum filiația «școlilor» grecești este continuă, deducem că doctrinele inițiatice și preparația pe care o presupun ele au ajuns la filosofii greci dintr-o formă tradițională într-o formă rațională.⁷

Comparînd concepțiile filosofice cu cele inițiatice, Victor Magnien conchide: «Doctrinile filosofilor — cu excepția celor ale epicurienilor, fără îndoială — rămîn de acord cu misterele; filosofia vrea să asimileze omul cu divinitatea, ca și misterele <inițiatice>...»⁸ Pentru a ilustra această afirmație autorul îi citează pe Olympiodor (*Comentariul asupra lui Phedon*): «Filosofia este o asimilare cu Zeul» și pe Hierocles (*Versurile de aur*, pre-

⁶ Proclus, în *Comentariul despre Timeu* (291) scrie: «Trebuie să spunem că Timeu, fiind pitagorician, urma principiile pitagoriciene și acestea sînt tradițiile orfice». De asemenea Jamblicus, în *Viața lui Pitagora* (14), notează că «Pitagora a fost inițiat în toate misterele din Byblos și din Tyr și din multe părți ale Siriei <...> și, sperînd să obțină inițieri și mai frumoase și mai divine, și fără amestec, el a plecat, după prescripțiile magistrului său Thales, și a fost transportat de navigatori egipteni [spre Egipt]». Ed. Zeller (*op. cit.*, I, 1, p. 83) confirmă această filiație: «Că filosofii cei mai vechi nu au rămas neinfluențați de aceste cercuri largi ale mișcării orfico-dionisiace pare evident.»

⁷ În privința acestei filiații inițiatice, un număr mare de texte ne îndreptățesc afirmația; Plutarh în *De Iside et Osiride* (25) ne spune că «Platon, Pitagora, Xenocrate, Chrysippos îi urmează pe metafizicienii vechi». Olympiodor scrie în *Comentariul asupra lui Phedon* că «Platon imita pretutindenii cuvintele lui Orfeu». În diverse pasaje din operele lui, Platon este de acord cu țelurile inițierilor. Socrate notează în *Phedon* (69 c): «Cei care au instituit pentru noi misterele au multe scuze de a nu fi oameni fără merit, dar ei ne spun sub formă de enigme ceea ce este conform cu realitatea.»

⁸ V. Magnien, *op. cit.*, p. 63.

fața): « Științele îl fac pe om divin », dar s-ar putea cita și alți autori vechi și nenumărate alte texte. Această țintă finală a filosofiei grecești, de a realiza perfecțiunea concentrată în ideea de « zeu », este justificată prin concepția identității dintre *noûs*-ul în plin act și Ființa (din punct de vedere filosofic), exprimată în limbajul tradițional « inițiatic », prin înrudirea pînă la identitate a omului cu zeul.

În acest sens, Epictet scrie: « Dacă este adevărat ceea ce spun filosofii despre înrudirea zeului cu omul, atunci omului nu-i mai rămîne nimic altceva, decît să procedeze ca Socrate. <...> După rațiunea ta nu ești nici mai slab și nici mai mic decît zeii » (κατὰ τὸν λόγον οὐδὲν χείρων τῶν θεῶν οὐδὲ μικρότερος) <...>, « căci mărimea rațiunii <lógos-ului> nu se măsoară după lungime și înălțime, ci după fundamentele ei. »⁹ Prin urmare, idealul realizării Ființei este preluat și transpus din gîndirea tradițională în filosofia grecească istorică și realizarea lui este posibilă datorită identității funciare dintre zeu și om, exprimată prin intermediul lógos-ului sau, în termeni pur filosofici, prin identitatea de natură a *noûs*-ului cu Ființa ca Ființă. Treptele acestei realizări, despre care vorbesc și tradiția inițiatică, și istoria filosofiei, sînt mai multe. Preparația (μελέτη) este graduală și, desigur, transpusă în limbajul filosofic din limbajul prefilosofic. În acest sens, Magnien spune că « filosofia comportă o ierarhie, ca și misterele, și filosoful urmează aceeași cale ca și inițiatul »¹⁰. El crede că poate deosebi în fond, conciliind toate datele oferite de această literatură, trei tipuri de « inițieri »: inițierea în micile mistere sau purificarea; inițierea în marile mistere sau atingerea stării de om perfect; *epoptia* sau identificarea cu *Unul*.¹¹ Fiecare din aceste inițieri comportă anumite trepte, dar nu ne oprim asupra lor¹².

⁹ Epictet, *Convorbiri*, I, 9; I, 12.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 64.

¹¹ *Op. cit.*, pp. 153–154.

¹² Acestea sînt denumite și descrise pe larg de V. Magnien în lucrarea citată.

Am făcut această paralelă numai pentru a se vedea că ideea de preparație aparține lumii filosofice grecești, că este o transpunere în termeni filosofici a concepției inițiatice și că, fără preparație specială, nu este posibilă atingerea scopului final, realizarea Ființei.

*

Să urmărim mai îndeaproape pregătirea de care are nevoie filosoful în urmărirea Ființei, cum își imaginau vechii greci această *meléte*. După cum am văzut, prima treaptă era « purificarea », în limba elină *κάθαρσις*. Noțiunea de *kátharsis* se găsește chiar în timpurile orfice, și scopul orfismului ca și al altor *orgia* (servicii divine) era de a elibera omul de « roata nașterilor cu ajutorul purificărilor ». ¹³ « Ceea ce era nou în asociația fondată de Pitagora, spune Burnet, pare să fi fost faptul că, aceste obiceiuri pe jumătate primitive, sugerau în același timp o idee mai înaltă, despre ceea ce era în realitate o „purificare” Aristoxene ne povestește că pitagoricenii se serveau de muzică pentru a-și curăți sufletul, după cum pentru a-și curăți corpul recurgeau la medicamente și este clar ca lumina zilei că faimoasa teorie aristotelică despre *κάθαρσις* are surse pitagoriciene. » ¹⁴

Diogene Laerțiu transmite că « Pitagora ar fi luat cea mai mare parte din doctrinele sale morale de la preoteasa delfică Themistocleia », și că « Sosicrates, în cartea sa *Succesiunile filosofilor*, spune că fiind întrebat de Leon, tiranul lui Phlius, cine era, i-a răspuns: „Un prieten al înțelepciunii” și că asemuia viața cu o adunare sărbătorească. Aici unii vin să ia parte la concurs, alții să vîndă mărfuri, dar cei mai de seamă bărbați sînt spectatori; tot așa și-n viață, unii apar cu o natură slugarnică, vînători de glorie și cîștig, pe cînd filosofi caută numai adevărul. » ¹⁵ Aceștia vin în lume să « contemple » adevărul

¹³ John Burnet, *op. cit.*, p. 109.

¹⁴ Concepția purificării — *κάθαρσις* — se găsește încă la Platon în *Legi* (790 d), unde riturile coribanților sînt date ca exemplu. Chestiunea este dezvoltată de Rhode, în lucrarea sa *Psyché*.

¹⁵ *Op. cit.*, VIII, 8.

(θεορεΐν), ceea ce, spune Burnet «este cea mai mare dintre purificări.»¹⁶

În termeni analogi această relatare apare și la Cicero, care conchide: «contemplația și cunoașterea lucrurilor întrec cu mult toate ambițiile ce le poate avea cineva în viață» (*in vita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionem praestare*)¹⁷.

Versurile de aur — mic catehism al doctrinei lui Pitagora — atribuite de unii lui Lysias, unul din discipolii acestuia, au un comentariu celebru, datorat lui Hierocles, filosof din Alexandria (secolul al V-lea, e.n.). Cele 71 versuri hexametrice, constituind un fel de «breviar pitagorician», sînt împărțite în trei părți: prima are ca obiect virtutea practică sau umană, care-l pune pe om în starea de a contempla adevărul; a doua îi permite contemplarea adevărului și apropierea de zeu; a treia îl învață «virtutea inițiativă», prin care se poate menține alături de zeu.

E. Bergougnan, în introducerea la traducerea în limba franceză a *Versurilor de aur*, scrie: «A purifica inteligența prin stăpînire de sine și moderație, a lumina prin studiu și cercetare adevărul pentru a ajunge la virtute și la știință și a deveni, prin aceasta chiar, asemenea zeului era, după Hierocles, nobila ambiție a lui Pitagora și a discipolilor lui. Acest efort către înțelepciune, ce se confundă cu dragostea de adevăr, a fost ceea ce Pitagora a numit, după Jamblichus, cu un cuvînt care trebuia să străbată veacurile: *filosofia*.»¹⁸

Catehismul *Versurilor de aur* este compus, de fapt, dintr-o serie de «reguli», cum o spune însuși Hierocles în comentariul său: «Printre toate regulile care tind să ne conducă către o filosofie integrală, punem în primul rînd, și pe drept, versurile pitagoriciene numite *Versurile de aur*»¹⁹. Alcătuite în vederea unei desăvîrșiri treptate a omului, care nu se mărginea la asimilarea unui capital

¹⁶ *Op. cit.*, p. 110.

¹⁷ *Tusculanarum Disputationum libri quinque*, V, 3.

¹⁸ *Hesiodé et les poètes élégiaques et moralistes de la Grèce*, Paris, Paul Garnier, p. 220.

¹⁹ *Op. cit.*, Hierocles, *Comentarii la Versurile de aur*, p. 39.

de cunoștințe, aceste reguli, cu o valoare numai metodologică, aveau ca scop reformarea ființei umane, pentru a o duce la starea ultimă, de zeu. Căci, după o viață realizată conform acestei tehnici de desăvârșire — dintre care numai un aspect era cel moral — « omul va fi un zeu eliberat de moarte, nemuritor pentru totdeauna, pentru că oamenii sînt de rasă divină », zic Versurile de aur.

*

Aristotel indică « purificarea » ca fiind condiție expresă a dezvoltării spirituale a omului, deși face numai o referire succintă la ea, atît în *Politica*, cît și în *Poetica*. Iată fragmentele: « Tragedia <...> suscitînd milă și teamă operează o purificare proprie unor astfel de emoții » (τραγωδία (...) δι'ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν).²⁰ « Trebuie să întrebuițăm muzica nu pentru o singură utilitate, ci pentru mai multe: pentru educație, purificare <...> și în al treilea rînd pentru amuzament, distracție și relaxarea tensiunii sufletului. »²¹

Înainte de a explica ce înseamnă și de ce e necesară efectiv această « purificare » în realizarea filosofului, să vedem ce reprezintă *kátharsis*.

Termenul *κάθαρσις* apare destul de frecvent în opera lui Aristotel în relație cu fiziologia corpului fizic, avînd sensul de « purgare, eliminare »²². Cum se justifică însă alăturarea lui de « emoțiile » și « tensiunea sufletului »?

Explicația ne-o oferă tot Aristotel: « Întristarea, bucuria sau discernămîntul se prezintă într-adevăr ca mișcări; fiecare din aceste acte este o mișcare și cauza mișcării este generată de suflet. De exemplu, indignarea, temerea se vor produce pentru că inima este pusă în mișcare în acest fel <...>. Aceste fenomene se produc însă prin deplasarea unor elemente puse în mișcare sau prin alterarea altora. »²³ Convingerea anticilor era că muzica

²⁰ *Poetica*, 1449 b, 27—28.

²¹ *Politica*, VIII, 7.

²² Vezi *Index*-ul lui Bonitz, la termenul *κάθαρσις*.

²³ *De Anima*, I, 4, 408 b.

exercită o anumită acțiune asupra sufletului, că sufletul stimulează sistemul nervos, iar acesta, la rîndul lui, influențează și normalizează pulsațiile inimii și, prin ele, întreaga stare fiziologică a corpului; corpul fiind astfel purificat face sufletul apt pentru activitatea intelectuală.

Platon merge mai departe și afirmă că « armonia constă în mișcări de aceeași natură cu mișcările sufletului nostru »²⁴. Ideea este reluată de Aristide Quintilian, autor grec din secolul al II-lea e.n., în tratatul *Despre muzică*, detalînd acțiunea muzicii asupra sufletului: « De ce ne-am mira că sufletul a primit de la natură un corp asemănător nervilor și *suflurilor* care mișcă instrumentele de muzică, că el este emoționat cînd acești nervi și aceste sufluri sînt emoționate? Cînd suflul produce sunete melodice și ritmate, ce este de mirare că și sufletul are impresii similare cu ale suflului din el? Și, dacă nervul este lovit armonios, cum să nu aibă sufletul rezonanțe și tensiuni asemănătoare? »²⁵ <...> Sufletul este o armonie care se exprimă în ritmuri: armonia muzicii cuprinde aceleași analogii [ritmuri armonice] ». ²⁶

Jamblichus ne spune că Pitagora practica muzica cu discipolii săi pentru a-și încînta și excita sufletul, căci credea în purificarea moravurilor și a pasiunilor, în întoarcerea la sănătatea sufletului (*sophrosyne*) prin muzică ²⁷. Tot el ne spune că pitagoreicii aveau melodii anume compuse pentru pasiuni; mai întîi pentru melancolie și durere — acestea erau cele mai pătimase — apoi urmau melodiile pentru ardoare și entuziasm — grație lor își stimulau sau își temperau pasiunile, pînă cînd le aduceau la măsura lor firească. ²⁸

Vom încheia această enumerare, tot cu un pasaj din Aristotel: « Unii oameni, aflați sub imperiul unei furii divine, cînd ascultă muzica sacră, cu arii ce alungă delirul

²⁴ *Timeu*, 47 d.

²⁵ Aristide Quintilian, tratatul *Despre muzică (De musica)*, inserat de Meibomius în colecția sa *Auctores septem antiquae musicae*, Amsterdam, 1652.

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ Jamblichus, *Viața lui Pitagora*, 64.

²⁸ *Ibidem*, 224.

din suflet, sînt pătrunși de un calm asemănător unei vindecări și purificări pentru suflet. »²⁹

Prin urmare, Aristotel găsește că tragedia și muzica au amîndouă o acțiune purificatoare, deși pot avea și alte acțiuni. Între cîntecele cu efect kathartic, introduce « melodiile de acțiune » (πρακτικὰ μέλη) și « melodiile de entuziasm » (ἐνθουσιαστικὰ μέλη)³⁰.

Aristotel, spune J. Hardy, trimite pentru explicația termenului *kátharsis* la *Poetica*, dar sensul cuvîntului îl descoperim parcurgînd toată analiza sa. Cîntecele de *entuziasm* produc un efect asemănător cu cel al cîntecelor sacre; sufletul este tulburat și se liniștește treptat, pînă la sfîrșit, ca și cum s-ar afla sub influența unei medicații și a unui « *kátharsis* ».

Concepția despre *kátharsis* derivă dintr-o concepție mai generală și care urcă prin Platon pînă la Democrit, a unui tratament homeopatic (ὁμοιον πρὸς ὁμοιον). Pentru tragedie acesta constă în tratarea temperamentului mai mult sau mai puțin emotiv al spectatorului, prin emoții provocate.

În ceremoniile orgiace, entuziasmul provocat de dansurile rituale vindeca în același mod delirul religios inspirat de zeu.³¹

Am văzut că prima treaptă a « realizării » filosofice este « purificarea » (*kátharsis*) care se poate realiza, așa cum ne spune Aristotel, prin tragedie sau prin muzică. Trebuie însă să precizăm că termenul grecesc μουσική, « muzică » avea un conținut mult mai larg comparativ cu cel modern. Platon spune că un muzician (μουσικός) este un om care trăiește în tovărășia muzelor³² și cultivă una din artele puse sub patronajul muzelor, sau pe toate. Din această perspectivă, Platon împarte educația în două părți: una este *educația fizică*, care privește corpul și pe care o numește « gimnastică » (γυμνασία), « exerciții »; a doua este *educația sufletului*, pe care o numește

²⁹ *Politica*, VII, 7.

³⁰ J. Hardy, *Introduction* la versiunea franceză a *Poeticii* lui Aristotel, Paris, 1932, col. « Les belles Lettres », p. 27.

³¹ *Op. cit.*, p. 22.

³² *Fedru*, 248 D.

« muzica » (μουσική) cu sensul general de « cultivare a artelor reprezentate de muze. »³³

Se poate observa că în poemele homerice, ca și la Hesiod, muza este când singulară, unică, când multiplă, și participă la omniștiința lui Zeus³⁴, cîntînd *ceea ce este, ceea ce va fi și ceea ce a fost*. Hesiod enumeră nouă muze născute din Zeus, cărora li s-a atribuit protecția cîte unei arte: *Clio* (Istoria), *Euterpe* (Muzica), *Thalia* (Comedia), *Melpomene* (Tragedia), *Terpsihora* (Dansul), *Erato* (Elegia), *Polymnia* (Tragedia lirică), *Urania* (Astronomia) și *Caliope* (Elocința), « aceasta din urmă trecînd înaintea tuturor ». Totuși se pare că muzele au fost concepute într-o unitate, dealtfel indicată și de înțîietatea acordată muzei Caliope față de surorile ei.³⁵

Tradițiile care vorbesc despre muze le așază pe muntele Helicon, în Beoția, dar pomenesc numai de trei dintre ele denumite după funcțiile lor: *Melete* (Meditația), *Mneme* (Memoria) și *Aoide* (Cîntul). Și la Delphi le găsim tot în număr de trei, botezate după tonurile joase sau înalte ale scării tonice: *Nete* (note joase), *Mese* (note mijlocii) și *Hypate* (nota înaltă). Conducătorul muzelor era considerat zeul Apollo, supranumit din acest motiv Apollo Musagetul. Hesiod mai remarcă și o trăsătură comună a muzelor — cîntul: « Dragostea de cînt este în pieptul lor. »³⁶ Dacă mai adăugăm că la greci poezia era cîntată, înțelegem atunci de ce purificarea se producea prin muzică.

Am vorbit deja despre influența directă a muzicii asupra sufletului — așa cum o înțelegea Aristotel — și despre « melodiile de entuziasm » (ἐνθουσιαστικά μέλη), de care pomeneste în *Poetica*. Pentru a înțelege mai bine acțiunea unui *mélōs* (μέλος), « melodie », care-l poate face pe auditor să realizeze un conținut, sau ceea ce cîntă muzele, trebuie să menționăm că în limba greacă cuvîntul

³³ *Legile*, VII.

³⁴ Homer, *Iliada*, II, 485.

³⁵ Hesiod, *Teogonia*, 35 — 40.

³⁶ *Ibidem*, 60 — 70. Iată cum continuă el pentru a arăta lucrul acesta: « Ele [muzele] mergeau către Olimp, fericite de a face să li se audă frumoasa lor voce, melodia lor divină ; în jur, pămîntul negru răsuna la acordurile lor. »

μέλος pe lîngă înțelesul de « melodie, cînt », îl are și pe acela de « membru, articulație, parte ». *Mélos*-ul este cîntecul, și cîntecul exprimă posibilități de conținut infinit de variate, ca și muzele, ceea ce în ultima analiză este « ceea ce este, ceea ce va fi și ceea ce a fost » — *Ființa ca Ființă* (τὸ ὄν ἢ ὄν).

Prin *mélos* — dacă este inspirat cu adevărat de muză — cîntul devine o « articulație, o verigă » care-l leagă pe cel ce și-a realizat propriul sens existențial cu Ființa. Această concluzie capătă claritate dacă apelăm la ceea ce Aristotel a numit « melodii de entuziasm ».

Etimologic, cuvîntul « entuziasm » (ἐνθουσιασμός) derivă de la ἐνθους, care înseamnă « inspirat de zeu » și este compus din particula « în » (ἐν) și « zeu » (θεός); deci semnificația exactă a lui ἐνθους este « a fi în zeu ». Dacă « zeu » îl luăm în accepția dată de Aristotel, « gîndirea care gîndește gîndirea » (νόησις νοήσεως ἡόησις), identică în act cu Ființa (τὸ ὄν ἢ ὄν), entuziasmul reprezintă o stare de spirit provocată de *enthousiastikà méle*, prin care cineva este în act, în Ființă. Cu acest sens a întrebuițat Platon cuvîntul *enthousiasmós* în dialogul *Fedru*, pentru a desemna starea de spirit a lui Socrate, posedat de marile adevăruri pe care le profesa. El era într-o stare de *enthousiasmós*, era *enthous* — în zeu — adică în Ființă și în adevărul pe care ea îl poartă. La fel utilizează și Aristotel termenul *enthousiasmós*, starea de incandescență a sufletului provocată de *enthousiastikà méle*, prin care se tinde spre adevăr.

Practicarea artelor patronate de muze nu trebuie făcută însă pentru ele însele, ci pentru ceea ce este fondul lor inteligibil. Platon o spune explicit cînd, vorbind de cultivarea științelor, afirmă că în studiul aritmeticii, geometriei, muzicii, astronomiei etc. trebuie să fie urmărite raporturile inteligibile: « Sufletul pregătit astfel prin studiul a ceea ce, în lucrurile sensibile, este analog ideilor, simte cum se deșteaptă în el reminiscența (ἀνάμνησις) ideilor veritabile. »³⁷

³⁷ *Republica*, VII.

Cu alte cuvinte, pentru filosoful grec cultivarea artelor era o pregătire, o *meléte*, pentru purificarea sufletului — *kátharsis*.

Am menționat că transpunând vechile tradiții orfico-inițiatice într-o concepție raționalistă, filosofia a ajuns să deosebească, după cele trei mari trepte inițiatice, trei grade ale pregătirii (*meléte*): purificarea, perfecția umană, perfecția ultimă sau divină.

Despre primele trepte ale purificării am putut vorbi pentru că textele filosofilor greci ajunse pînă la noi ne-au oferit material suficient ca să lămurim prima fază din *kátharsis*. Despre celelalte două trepte ale pregătirii necesare realizării Ființei nu posedăm informații nici de la Platon, nici de la Aristotel. Ar trebui, poate, să interpretăm în termeni aristotelici indicațiile din textele tradiționale orfico-inițiatice, dar aceasta ar fi o întreprindere prea riscată, pe care, de altfel, nici nu o socotim necesară studiului nostru. Poate că aceste indicații făceau parte din partea acroamatică a filosofiei lui Aristotel, care nu a ajuns pînă la noi, sau a ajuns într-o asemenea formă, încît interpretarea ei ar fi aleatorie.

Este însă suficient să reamintim că, în fond, toate aceste pregătiri sînt « purificări », care merg foarte departe, cu mult mai departe decît ceea ce se mai poate înțelege în mod obișnuit prin acest cuvînt.

O idee despre ceea ce ar putea însemna o asemenea extremă *kátharsis* este purificarea chiar de formele inteligibile, pentru ca *noûs*-ul să ajungă gîndirea sa proprie în act, adică Ființa. În acest sens, un pasaj din Plotin ar putea să ne dea o idee despre purificarea ultimă: « Sufletul trebuie să fie degajat de orice formă, dacă vrea ca nimic să nu-l împiedice să fie luminat și plin de natura primă. Astfel, după ce s-a liberat de toate lucrurile exterioare, sufletul se va întoarce în întregime spre ceea ce este cel mai intim în el și nu se va lăsa atras de nici unul din obiectele care-l înconjoară. <...> Ca răpit, în entuziasm, în liniște deplină, în solitudine <...> neînclinîndu-se în vreo parte, neaplecîndu-se nici asupra lui însuși,

imobil și, pentru a spune așa, devenit imobilitatea însăși, nemaifiind lucrurile frumoase, ci depășind lucrurile frumoase, depășind chiar și corul virtuților, ca acela care a pătruns în interiorul sanctuarului după ce a lăsat în urma lui toate statuile din naos, care, la ieșirea din sanctuar, devin primul spectacol după spectacolul din interior, și după ce minunea s-a făcut, nu cu o statuie, nici cu o imagine, ci cu Ființa însăși. »³⁸

Iată ce înseamnă *kátharsis* în ultima fază: purificarea de orice formă inteligibilă (categorială), de frumos, chiar de virtute, ceea ce este cea mai înaltă formă, cea mai înaltă frumusețe, cea mai înaltă virtute și care este Ființa în ea însăși (τὸ ὅν ἢ ὅν), purtătoare de Adevăr, de Frumos și de Bine.

³⁸ *Enneade*, VI, 9, 7; VI, 9, 11.

Sophós — Purtătorul de adevăr

Istoricii filosofiei s-au ocupat în special de sensul originar al cuvîntului « filosofie » (φιλοσοφία), descompunîndu-l etimologic și găsindu-i semnificația compusă, de « iubire de înțelepciune ». Am văzut că nici Heidegger nu a scăpat de această sugestie, pornind tot de la componentele ei: *philein* — a iubi și *sophia* — înțelepciune, sau *sophós* — înțelept.

Noi credem, înșă, că pentru a ajunge la sensul originar al « filosofiei », termenul inițial, la care trebuie să ne oprim, este *sophós* — (σοφός), tradus uzual prin « înțelept ». Consultînd textele rămase pînă la Pitagora cuvîntul « filosofie » pare să nu fi existat, ci numai *sophós*. Prin urmare, trebuie să găsim adevărata semnificație a cuvîntului *sophós* « înțelept ».

Să revenim la declarația prin care Pitagora afirmă despre sine cu modestie că nu este un « înțelept », ci un « iubitor de înțelepciune », că nu este un *sophós*, ci un *philosophos*.

Argumentul cu care a refuzat titlul de *sophós* «înțelept» este următorul: «nici un om nu este înțelept <*sophós*> ci numai zeul». ¹

Același autor ne explică, în continuare, că «filosofia» se numea mai înainte «înțelepciune» (σοφία) și acela care o profesa era numit «înțelept» (σοφός) pentru a arăta că a ajuns la cel mai înalt grad de perfecțiune sufletească; filosof era însă «iubitul de înțelepciune». În fragmentele păstrate de la Heraclit din Efes se întâlnește pentru prima dată adjectivul φιλόσοφος «iubit de înțelepciune» ²: ἀνὴρ φιλόσοφος (*anēr philósophos*) fiind un «bărbat filosof». Două lucruri sînt de reținut, după părerea noastră, din aceste indicații istorice: (1) *filosofia* vine de la *sophós* «înțelept», cuvînt anterior «filosofiei», și prin urmare acest termen trebuie analizat cu toată atenția pentru a ne da seama ce a însemnat apoi iubirea de *sophós* sau de *sophia*; (2) înțelept era doar zeul și numai pentru că Pitagora nu considera că a atins starea aceasta, identificată cu starea supremă din multiplele stări ale existenței — Ființa ca Ființă, *ens inquantum ens* (τὸ ὄν ἢ ὅν), «obiectul tuturor cercetărilor trecute și prezente» după Aristotel ³ — el a utilizat cuvîntul «filosofie». Că înțeleptul σοφός — este zeu, o spune explicit Heraclit dar menționează în același timp că acesta vrea și nu vrea acest nume: «Numai înțeleptul — σοφός — este unul. El vrea și nu vrea să fie numit cu numele de zeu.» ⁴

Să vedem cine și pentru ce motive era socotit de vechii greci înțelept.

*

Tradițiile grecești cele mai răspîndite consemnează șapte înțelepți, numiți *sophoi* sau *sophistai*. Diogene Laerțiu scrie însă că «este o controversă și în pri-

¹ Diogene Laerțiu, *op. cit.*, *Introducere*, 12; V¹II, 8. Această informație, după care Pitagora ar fi fost primul care a întrebuințat termenul de «filosofie» (φιλοσοφία), este confirmată și de alți autori; v. Cicero în *Tusculanele* (V, 3); Quintilian în *De Institutio Oratoria* (XI, 19).

² H. Diels, *op. cit.*, *Heraclit*, frag. 35.

³ *Metafizica*, VII, 1, 1028 b.

⁴ H. Diels, *op. cit.*, frag. 32.

vința numărului lor ». Cei șapte *sophoi* în general admiși au fost: Thales din Milet, Pittacos, Bias, Cleobul, Perian-dru, Chilon și Solon. Totuși, Diogene Laerțiu mai citează și alte liste, date de diferiți autori, care îi înlocuiesc pe unii din cei șapte « înțelepți » citați mai sus, cu alții. De exemplu, « Platon îl pune pe Myson în locul lui Perian-dru; Ephoros îl pune pe Anacharsis în locul lui Myson, iar alții îl adaugă și pe Pitagora. Dicaearchos ne dă patru nume admise de toți: Thales, Bias, Pittacos și Solon <...> Dar Hermip, în *Despre înțelepți*, citează șaptesprezece, din care unii aleg pe cei șapte într-un fel alții în alt fel <...> Hippobotos, în *Lista filosofilor* îi citează pe Orfeu, Linos, Solon, Periandru, Anacharsis, Cleobul, Myson, Thales, Bias, Pittacos, Epicharmos și pe Pitagora. » ⁵ Listele de înțelepți (*sophoi*) variază, și dacă se face totalul numelor diferite citate de diverși autori se ajunge la vreo patruzeci de *sophoi*. Unele nume însă sînt comune tuturor acestor liste.

După epoca acestor *sophoi*, cei care cultivă înțelepciunea sînt « filosofii ». Filosoful devine la un moment dat și el un *sophós*, dar nu în sensul original al cuvîntului, ci într-un sens moral; « înțelept » (*sophós*) este acela care și-a realizat o personalitate morală, care este plin de virtuți. În felul acesta apare la stoici, la epicureici și chiar la sceptici. ⁶ Socrate este tot un « iubitor de înțelepciune ».

Pentru Zeller, tot ce s-a spus despre primii *sophoi* aparține legendei și sună atît de improbabil, încît este imposibil să poți vedea în aceste afirmații altceva decît ficțiunii neistorice ⁷. Această judecată este mult prea absolută și nu ține seama de ansamblul datelor istorice.

⁵ *Op. cit.*, I, 41; I, 42.

⁶ În sensul acesta, iată ce spune K. Marx: « Noi îl trimitem, printre alții, și la Diogene Laerțiu, de la care va afla că nu stoicul este înțeleptul realizat, ci înțeleptul, *sophos*, nu este decît stoicul idealizat; el va afla de asemenea că *sophos* apare nu numai sub chipul stoicului, ci se întîl-nește deopotrivă și la epicurieni, la neoacademicieni și la sceptici. În genere, *sophos* este prima înfățișare sub care ni se prezintă filosoful grec; el apare mitologic în cei șapte înțelepți, practic în Socrate și ca ideal la stoici, epicurieni, neoacademicieni și sceptici. Fiecare dintre aceste școli are, firește, un σοφός propriu ». K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. III, ed. a II-a, București, Ed. politică, 1962, p. 129.

⁷ E. Zeller, *op. cit.*, I, 1, p. 159.

Despre cei șapte înțelepți — vorbind de cei general recunoscuți ca atare — ni se spune că au adoptat fiecare una din cele șapte maxime înscrise pe frontispiciul templului lui Apollo de la Delphi. Ei înșiși au scris scurte sentințe ce ni s-au păstrat prin textele din Diogene Laerțiu, Clemens din Alexandria, în colecția lui Demetrios din Phaleron, Stobaeus etc.⁸. Dacă fiecare din acești înțelepți erau realmente un *sophós* sau nu, este, desigur, discutabil, și probabil depinde de semnificația atribuită cuvîntului *sophos*. Dar ei au dominat prima jumătate a secolului al VI-lea (î.e.n.) numită și «epoca celor șapte înțelepți» mai ales datorită virtuților cu care erau împodobiiți.

Lăsînd la o parte discuția asupra persoanelor propriu-zise, identificabile istoric, ne vom opri asupra ideii de înțelept reprezentată de maximele de pe templul de la Delphi⁹ și însușite de cei șapte ca precepte de conduită în viață. Pînă unde au urmat efectiv în conduita lor față de lume și față de ei înșiși aceste maxime este o problemă care nu poate fi dezlegată cu puținele mijloace documentare ce ne stau la îndemînă. De altfel, Dicaiarchos, elev al lui Aristotel, istoric al culturii, ne spune că «ei nu au fost nici înțelepți, nici filosofi, ci niște oameni cu mintea foarte ageră și legiuitori iscusiți.»¹⁰

Dar să vedem ce însemnau maximele de pe templul din Delphi, despre care tradiția afirmă că reprezentau înțelepciunea înțeleptului.

Iată aceste «inscripții delphice» (γράμματα δελφικά) al căror text a fost restabilit de diverși erudiți eleniști: *Tu ești. Zeului onoarea. Ascultă legilor. Cruță timpul. Cunoaște-te pe tine însuși. Nimic prea mult. Cheazășia poartă nenorocire.* (Εἶ. Θεῷ ἡρά. Νόμοις πεῖθευ Φεῖδευ τε χρόνοιο. Γνῶθι σεαυτόν. Μηδὲν ἄγαν. Ἐγγύα πάρα δ'ἄτα.) Începutul celor două versuri hexametrice era litera E,

⁸ V. H. Diels, *op. cit.*, C 73 a și W. Capelle, *Die Versokratiker*, Stuttgart, A. Kroner-Verlag, 1938, pp. 61—66.

⁹ Templu renumit în toată lumea antică pentru oracolul său, ridicat de Apollo pe muntele Parnassus, în orașul Delphi, pe locul unde a ucis șarpele Python.

¹⁰ Diogene Laerțiu, *op. cit.*, I, 40.

care li s-a părut cercetătorilor că ascunde o enigmă. Din multiplele soluții și interpretări posibile s-a considerat că este de fapt sintagma (Εἶ), în traducere « tu ești ». Și după părerea noastră, aceasta este singura interpretare posibilă în raport cu celelalte inscripții.

Cele mai importante pentru ceea ce urmărim aici, sînt inscripțiile *Tu ești (Εἶ)* și *Cunoaște-te pe tine însuși* (Γνῶθι σεαυτόν).¹¹

Cu tot interesul celorlalte inscripții, nucleul conceptului de *sophós* și de *sophia* îl reprezintă maxima *Cunoaște-te pe tine însuși*. Afirmăm acest lucru, sprijinindu-ne pe următorul citat din Platon: « Căci într-un fel, în ce mă privește, aceasta afirma că este înțelepciunea: a se cunoaște pe sine; și mă unesc în gând cu cel care a pus pe frontispiciul templului de la Delphi aceste cuvinte. Într-adevăr, ele îmi par într-astfel înscrise acolo ca și cum ar fi o formă de întîmpinare a zeului către cei care intră, în loc de „voie bună“, fiindcă a se simți cu voie bună nu se potrivește aici și nu este cazul să ne îndemnăm la așa ceva unii pe alții, ci la dreapta chibzuință. Desigur că așa întîmpină Zeul pe cei ce intră în templu, deosebit de întîmpinările oamenilor, ceea ce trebuie să fi și fost în mintea celui care a pus inscripția, după cîte mi se pare; și Zeul rostește, către cei ce intră statornic, doar „fii înțelept“. Numai că o spune mai enigmatic, ca fiind interpret al celor divine, căci „cunoaște-te pe tine însuși“ și „fii înțelept“ sînt același lucru, cum o spun eu și o arată cuvintele scrise. »¹²

¹¹ Bineînțeles că, dacă le-am scruta mai de aproape și pe celelalte, mai ales sub aspect etimologic, am găsi o mulțime de relații cu aceste două maxime. De pildă, *Nimic prea mult* (μὴδὲν ἄγαν) spune de fapt că totul trebuie făcut cu măsură, cu alte cuvinte, că ceea ce are de făcut un *sophós*, are de făcut treptat, cu măsură. Dar aceste interpretări sînt, ca să spunem așa, de ordinul metodologiei realizării scopului final al înțelepciunii și nu reprezintă înțelepciunea însăși, al cărui sens îl căutăm în inscripțiile de la Delphi.

¹² Platon, *Charmides*, 164 d—164 a. În continuare, citatul ne previne că sînt unii care au interpretat maxima *Cunoaște-te pe tine însuși*, ca un sfat, interpretare care nu este justă, și că cei ce au acceptat-o au făcut-o poate pentru a putea pune pe frontispiciul templului și celelalte cuvinte, cum sînt: *Nimic prea mult*, *Chezășia poartă în sine nenovocirea*, care sînt sfaturi.

Prin urmare, un *sophós* este acela care se cunoaște pe sine.

Dar cele două versuri hexametrice de la Delphi încep, primul, cu Εἶ (Tu ești) și al doilea cu Γνωθὶ σεαυτὸν (Cunoaște-te pe tine însuși). Acestea sînt esențiale pentru înțelegerea termenului de înțelept, fiind primele. Celelalte maxime, spune Platon în dialogul citat, puteau fi sfaturi adăugate ulterior, pe cînd primele două sînt invitația zeului: „fii înțelept“.

Ce îi spune Apollon celui care intră în templul său pentru a afla adevărul? Cel dintîi lucru pe care trebuie să-l știi este că tu ești o existență, tu existi, ești în Ființă. Iar acest lucru îl vei afla cunoscîndu-te pe tine însuși, căci în tine este Ființa — « Tu ești ».

Acela este *sophós* — înțelept în cel mai autentic înțeles clasic, aristotelic — care aspiră la realizarea Ființei și în final o realizează. *Philosophós*-ul vorbește despre Ființă, știe că este o existență, dar nu înfăptuiește Ființa ca stare a existenței lui.

Este demn de remarcat că filosofia modernă de la Descartes înainte debutează cu aceeași problemă. Descartes așează la începutul întregii filozofii existența subiectului gînditor: *Dubito ergo cogito, cogito ergo sum*¹³. Să facem *tabula rasa* din tot ce știm, să ne îndoim de toate lucrurile, de tot ce ni s-a transmis, și să vedem cu ce rămînem; din această îndoială se naște o lumină: știu că mă îndoiesc și prin aceasta gîndesc, în concluzie iau cunoștință de un fapt indubitabil; că exist. Această descoperire a filosofiei moderne, care o leagă indiscutabil

¹³ Descartes, *Discours de la méthode*, IV. Iată cum reia el problema în *Méditation seconde*: « Presupun deci că toate lucrurile pe care le văd sînt false; mă conving că nimic din tot ce memoria mea plină de minciuni îmi reprezintă n-a existat vreodată, mă gîndesc că nu am nici un sens; cred că figura, corpul, întinderea, mișcarea și locul nu sînt decît ficțiuni ale spiritului meu. Ce s-ar putea aprecia că există cu adevăr? Poate nimic altceva decît că nimic nu e sigur pe lume ». Dar tot el răspunde în *Discours*: « Dar, îndată după aceasta, mi-am dat seama că, în timp ce voiam să gîndesc că totul este fals, trebuia ca eu, care gîndeam aceste lucruri, să fiu ceva; și remarcînd că acest adevăr, *gîndesc, deci sînt*, era atît de ferm și de sigur, încît cele mai extravagante presupuneri nu erau capabile să-l zguduie, am socotit că puteam să-l accept, fără scrupule, ca prim principiu al filosofiei, principiul pe care îl căutam. »

de filosofia grecească, nu l-a condus însă pe Descartes, și nici pe succesorii lui, la *Ființă*, despre care Aristotel spunea că a fost și este obiectul cercetării filosofice din totdeauna, ci a reprezentat doar un punct câștigat pentru încrederea în capacitatea intelectului uman de a avea idei clare și distincte și deci certitudini indiscutabile.

Zeul, către care țintește *sophós*-ul grec, spune: « Tu ești și vei realiza existența ta, prin cunoașterea de tine însuți ». Descartes constată că el există, dar cunoașterea la care aspiră după această magnifică descoperire nu este cunoașterea Ființei purtată cu sine de către existența umană ca existență, ci a lumii exterioare, opusă subiectului cunoscător.

*

În ordine istorică deci, grecii au cunoscut la început nu *filosofia* sau *filosoful*, ci *înțeleptul*. Istoricii filosofiei sînt toți de acord că termenii *filosof* și *filosofie* apar, cronologic, abia la Heraclit și Pitagora. Înțelepților, fie celor șapte, fie altora, li s-a acordat denumirea de *sophói*, preluîndu-se sensul de « desăvîrșire morală », de « oameni bogați în virtuți » de către stoici, epicurieni, neoacademicieni și sceptici, sens perpetuat și în filosofia europeană.

Am subliniat într-un capitol anterior că în gîndirea grecească au existat două căi de cunoaștere a adevărului: una a lui « despre » și alta a lui « a fi în ». Idealului exprimat în mod sintetic în *Metafizica* lui Aristotel, în acord cu întreg idealul tradițional al gîndirii grecești, era de a realiza Ființa « cu măsură » adică urmărind să se realizeze treptat stările multiple ale Ființei, pînă la ultima etapă: Ființa ca Ființă.

Analiza întreprinsă în capitolul de față ne-a arătat că înțeleptul începuturilor civilizației grecești nu este același cu înțeleptul de care vorbesc sistemele filosofice de după peripateticieni — omul virtuos, ci este omul maximelor de la Delphi, preluat de civilizația grecească ca « înțelept » și pe care, poate, voiau să-l ia ca model și cei șapte înțelepți. Trebuie deci să ne apropiem de cuvîntul *sophós*, călăuzindu-ne iarăși după cele spuse de Aristotel, și anume

că, « cine știe să deosebească sensurile cuvintelor este foarte aproape de adevăr ». Așa cum am mai spus, cei care au analizat etimologic cuvîntul φιλοσοφία sau φιλόσοφος l-au descompus întotdeauna în cele două elemente componente: φιλεῖν « a iubi » și σοφία « înțelepciune », σοφός « înțelept ».

Deoarece σοφός « înțeleptul » realizează idealul ultim al gîndirii grecești — Ființa — ne vom opri mai mult asupra etimologiei lui.

Cuvintele înrudite cu σοφός, care oferă nuanțe semantice surprinzătoare pentru acest termen, dar naturale în contextul discuției noastre, sînt:

σαφής — *saphés*, adj., luminos, manifest, vizibil, evident, clar;

σαφῶς — *saphós*, adv., cu aceleași semnificații ca și adjectivul precedent.

Etimologiști ca Bailly, Chassang, Menge (vezi dicționare) cercetează aceste cuvinte prin comparare cu latinescul *sapūs* (adjectiv) și *sapere* (verb), acesta din urmă înrudit cu *sapiens* (adjectiv), echivalent latin al grecescului *sophós*. Atît *saphés* cît și *saphós* și prin înrudire, *sophós*¹⁴, conțin, ideea de « luminos », de raport direct cu « lumina » φῶς (phos), evocată de altfel și fonetic de aceste cuvinte.

Putem spune deci că *sophós* înseamnă în interpretarea *philosophiei mirabilis*, « acela care răspîndește lumina, acela care poartă lumina », *purtătorul de lumină*.

Εἶδος « esență », cu forma arhaică *veidos*, înrudit cu sanscritul *vidiā*, are înglobat intim în sensul lui o legătură cu « lumina », care se vede direct. Am văzut că Aristotel vorbește despre intelectul activ ca fiind « asemenea luminii » (οἷον τὸ φῶς), și acest lucru era necesar, natura *intelectului activ* și natura *esenței* fiind identice, identitate care face posibil ca actul de cunoaștere să fie identificarea intelectului cunoscător cu esența inteligibilă.

¹⁴ M. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*; A. Chassang, *Nouveau dictionnaire grec-français*; H. Menge, *Langenscheidts Taschenwörterbuch der griechischen und deutschen Sprache*.

Prin urmare, « cel care poartă lumina » este cel care a sesizat universalul (*eidos*), care este lumină; dar universalul fiind una din determinările Ființei și anume « ceea ce este pretutindeni și întotdeauna », « purtătorul de lumină (*sophós*) este cel care a realizat una din stările multiple ale Ființei, este însăși Ființa în una din stările ei universale, poate chiar ultima dintre ele, Ființa ca Ființă — *ens inquantum ens*. Dar indivizibilele (esențele, universalele) sînt ele însele adevăruri, un *eidos* este în același timp un adevăr indivizibil (ἡ ἀλήθεια sau τὸ ἀληθές) sesizat de intelectul activ printr-un act indivizibil, de identificare cu adevărul. Ajuns la acest stadiu, înțeleptul grec — în sensul original al termenului — devine însăși *lumina* sau *adevărul*. El poate spune atunci: Ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς, « Eu sînt lumina », sau Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια « Eu sînt adevărul », sau ca Empedocle, Ἐγὼ εἰμι ὁ θεός « Eu sînt zeul ».

Ideea de lumină, adevărul însuși purtat de înțelept cu sine, se explică și prin aceea că, interpretarea corectă a aforismelor delphice este condiționată de luarea în considerare a tot ce s-a spus mai înainte: « Tu ești [lumina] », « Cunoaște[lumina] care ești tu însuși ».

Această aserțiune, care a reieșit din interpretarea înțelesului original al *sophós*-ului, este confirmată și de faptul că templul de la Delphi era închinat lui Apollo, zeitate solară, și care, deși nu se număra printre zeii cei mai importanți în ierarhia divinităților grecești, ajunsese zeul universal, cultul său răspîndindu-se în toată lumea elenică. Și celelalte nume sub care e cunoscut Apollo-Apellon și Abelios (compus din *Ab* și *helios* soare) — arată sub o formă sau alta ¹⁵ calitatea lui de zeu solar, iar epitele ce-l însoțesc fac inutilă orice discuție asupra caracterului de « zeu al luminii »: Ἀπόλλων Λύκειος « *Apóllon lýkeios* » și Ἀπολλῶν Λυκήγενις « *Apóllon lýkégenis* ». *Lýkeios* și *lýkegenis* derivă de la rădăcina *lyk*. « lumină » (cf. și lat. *lux*).

Același sens îl au și denumirile Φοῖβος Ἀπόλλων « *Phoibos Apóllon* » (φοῖβος « strălucitor »); Ἑωῖος Ἀπόλλων

¹⁵ Asupra etimologiei și diverselor forme luate de numele de Apollo v. Platon, *Cratyl*.

«*Eoios Apollon*» (Ἑώιος «al zorilor»); Χρυσοκόμος Ἀπόλλων «*Hrysokomos Apollon*» (Χρυσοκόμος «păr de aur»). Faptul că aceste denumiri erau folosite la figurat explică de ce Apollo nu a fost confundat niciodată cu zeul soarelui, Hyperion sau Helios, care avea temple speciale și al cărui cult subsista paralel cu acela al lui Apollo.

Apollo este zeul luminii fizice ca și al celei spirituale. În acest sens în afară de celelalte denumiri ¹⁶, denumirea legată de «lumină» λυκ (lat. *lux*) este esențială pentru sensul pe care-l capătă *sophós*-ul. Interesant aici este că numele de Λύκειος Ἀπόλλων (*Lykeios Apollon*), «Apollon Lykeianul», derivă de la rădăcina *lyk* «lumină» dar și de la *lykos* «lup».

Cu aceasta ajungem la o coincidență, care poate fi revelatoare: Aristotel numește intelectul activ, după cum am arătat, οἷον τὸ φῶς «asemenea luminii», iar universalul, care este *eidos* «esență» este, sub aspectul acesta, denumit de el εἶδος, care inițial se citea, *veidos*, de la «a vedea». Acest lucru capătă un sens deosebit dacă îl legăm de faptul că școala pe care o deschide Aristotel la Atena (prin 335 sau 334 î.e.n.) s-a numit *Lykeion* «Lyceul». Această școală se afla într-un loc dedicat lui Apollo, într-o pădure sacră, *pădurea lupilor* (acesta fiind sensul cuvîntului λύκος, «lup», după cum am menționat deja).

Concepția Stagiritului are în centrul ei — la propriu și la figurat — lumina apolinică; la propriu, gîndirea aristotelică se desfășoară în pădurea sacră a lupilor și a luminii lui Apollo; la figurat, ea atinge lumina zeului de la Delphi, prin *kátharsis*, care se obține prin muzică — înțeleasă în universalitatea ei — ea exprimînd conținutul tuturor artelor patronate de cele nouă muze conduse de Apollo Musagetul. Acesta cîntă chiar el din cîteră conducînd corul muzelor și ține în mînă cele trei Grații, simbol al frumuseții. ¹⁷

¹⁶ *Phythios Apollon*, care se referă la legenda așezării templului de la Delphi; *Phythoktonus Apollon*, care se leagă de ideea de divinație, atribut fundamental al lui Apollo; *Delphinios Apollon*, Apollo de la Delphi etc.

¹⁷ Este interesantă observația că ideea de «a vedea» esențele — sau adevărul — se regăsește în filosofia grecească. Avea ea un sens pur simbolic sau și un sens ascuns, de «lumină subtilă», asemenea luminii?

Să revenim acum la semnificația pe care am dat-o *sophós*-ului delfic, aceea de « purtător de adevăr, de lumină ».

Ce înseamnă, am văzut de la prima analiză a cuvîntului: cel care s-a situat în mod efectiv pe una din stările multiple ale existenței, sau poate chiar pe ultima. Cum a realizat *sophós*-ul această situație ontologică efectivă în Ființă? Prin *noûs*-ul activ, căruia urmașii lui Aristotel i-au dat întreaga semnificație, numindu-l *νοῦς ποιητικός* (*noûs*-ul *poietic*), « intelectul creator ».

În actul intelectului *poietic* se realizează o « creație ». Dar, după cum am văzut, în concepția Stagiritului înainte de act, intelectul uman, nu este decît o posibilitate pură: posibilitatea de a fi în act universalul-esență, adevărul său lumina pe care o aduce el în conștiința aceluia care se situează prin actul noetic-poietic în ființa universalului. Este identitate și identificare între intelectul activ și universalul-esență; este identitate realizată între « a ști » și « a fi ». Dar universalul-esență este ceea ce există « pretutindeni și întotdeauna » așa cum spune Aristotel. Prin urmare, el are un caracter etern. În realizarea universalului și identificarea intelectului cu el, se realizează și o stare a Ființei, ceea ce înseamnă că se realizează, în același timp, o eternitate.

Să considerăm principiul contradicției pe care Aristotel îl socotește ca fiind « principiul tuturor celorlalte axiome »¹⁸.

Pentru mintea omenească, la nivelul intelectului abstract, el apare ca o existență abstractă, potențială,

pe care o realizează conștiința umană, chiar în cazuri normale, cînd ia act de soluția unei probleme? S-ar părea totuși, că vechii greci nu păstrau numai un sens simbolic pentru termenul « lumină », ci aveau și o concepție care nu se limita la sensul metaforic. Iată, de exemplu, ce ne relatează Diogene Laerțiu în această privință: « Pe cînd Platon vorbea despre idei și folosea substantivele „ideea-masă” și „ideea-cupă”, Diogene spuse: „Masa și cupa le văd”, dar ideea-masă și ideea-cupă, Platon, nu le văd defel”. — „Lucrul se explică ușor, spuse Platon, pentru că tu ai ochi ca să vezi masa și cupa sensibilă, dar n-ai rațiunea prin care se văd ideea-masă și ideea-cupă” (*Op. cit.*, VI, 53.)

¹⁸ *Metafizica*, IV, 3, 1005 b.

în sensul că este o condiție necesară, dar nu suficientă, a inteligibilității oricărui lucru. De altfel, Aristotel ne previne: «cuvîntul Ființă se enunță în două feluri : ca *potență* (δύναμις) și ca *act* sau *realitate* (ἐντελέχεια)»¹⁹. Dar principiile aparțin Ființei ca Ființă, ceea ce înseamnă că principiile sînt eterne ca și Ființa. Principiul contradicției, luat aici ca exemplu, este valabil pentru Aristotel, indiferent de faptul că lumea există sau că s-ar putea să nu existe. El este valabil, fie că subiectul gînditor îl gîndește, fie că nu-l gîndește. El are deci acest caracter de eternitate, «de a fi pretutindeni și întotdeauna».

Dar, pentru conștiința subiectului cunoscător, la nivelul la care vorbește despre acest principiu, acesta are numai o existență potențială; subiectul gînditor nu a luat contact, prin intelectul activ, cu ființa acestui principiu. Dar, dacă intelectul activ intră în act, atunci el însuși intră din posibilitate în ființa principiului, îl realizează, devine însuși principiul în funcția lui noetică și în starea lui ontologică; el realizează natura acestui principiu, care este o «eternitate». Iar cînd în ultima etapă realizează ultimul act posibil, cînd intelectul activ devine act pur, gîndirea care se gîndește pe sine (νόησις νοήσεως νόησις), devine în realitate Ființa însăși și prin ea eternitatea pură. Acest act de realizare a unei stări a Ființei, a unui universal, sau chiar a Ființei însăși, are un triplu aspect: de *a cunoaște*, de *a fi* și de *a stăpîni*.

Într-adevăr, am arătat²⁰ că, pentru Aristotel ca și pentru Anaxagora, actul de cunoaștere este un act de «dominare», de «stăpînire»²¹, sens pentru care cei doi filosofi utilizează verbul κρατεῖν (*kratein*) «a stăpîni», în înțelesul de «a stăpîni prin victorie».²² Cel ce a ajuns la această victorie, la a cunoaște în act adevărul, este însuși adevărul, este universalul, este Ființa care-l poartă și pe care a ajuns să o stăpînească. Ființa, în una din stările ei multiple, în mai multe, sau în toate, a fost cucerită,

¹⁹ *Ibidem*, IV, 5, 1009 a.

²⁰ V. cap. VIII.

²¹ *De anima*, VII, 4, 429 a, 15—20.

²² V. discuția de la cap. III asupra sensurilor acestui termen.

este stăpînită de cel care a realizat-o în ea și în toate manifestările ei. El nu este, așa cum spunea Epictet « după rațiunea lui, nici mai slab și nici mai mic decît zeii ». Și am putea completa aforismul parmenidian, regăsit în filosofia lui Aristotel, « căci același lucru este a gîndi și a fi » (τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τὸ καὶ εἶναι), prin aforismul: « căci același lucru este a gîndi, a fi și a stăpîni » (τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τὸ καὶ εἶναι τὸ καὶ κρατεῖν).

*

Am ajuns astfel la *philosophia mirabilis*.

După cum notam la începutul acestei lucrări, numai într-o primă accepțiune pasajele citate din Platon și Aristotel prin care aceștia afirmă că « începutul filosofiei este mirarea » (τὸ θαυμάζειν) pot fi interpretate în sensul simplu că filosofia începe prin faptul că omul se miră, își pune întrebări la care trebuie să răspundă. Heidegger a arătat că starea de tensiune este permanentă și nu e părăsită pentru ca « filosofarea » să continue. Prin urmare, mirarea nu trebuie înțeleasă numai ca « început ».

Noi am arătat însă că, în conformitate cu etimologia cuvîntului θαυμάζειν (*thaumázein*) « mirarea », care derivă de la θαῦμα (*thaúma*) « miracol », și ținînd seama de sensurile investigate ale filosofiei acroamative, mirarea trebuie interpretată și ca « miracol ». La nivelul intelectului abstract, filosofia începe de la o mirare, de la o întrebare; dacă i se răspunde, sîntem numai la nivelul filosofic al lui « a vorbi despre » și ne alăturăm părerii lui Heidegger că « tensiunea mirării trebuie să se mențină, pentru ca « filosofarea » să continue ». Dar, dacă interpretăm toate acestea la nivelul intelectului activ (așa cum ne dă dreptul întreaga filosofie aristotelică), atunci filosofia începe de la un miracol, acesta fiind începutul filosofiei theoretice sau, mai bine zis, al momentului cînd omul devine un *sophós*, un înțelept în sensul celui care a realizat una din treptele Ființei, cînd a devenit el însuși unul din universalele Ființei. Această realizare, această schimbare de stare în lume, modifică statutul ontologic al omului și este cu adevărat, un miracol. *Sophós*-ul cunoaște

lumea, fiind el însuși una sau mai multe din stările ei, și o stăpânește.

Ca stăpîn al unei stări, la nivelul ei, *sophós*-ul o poate și schimba, fiindcă ea este, cu totalitatea manifestărilor pe care le susține, în puterea lui. Nu este numai un miracol pe care l-ar săvîrși inteligența umană, urcînd omul pe culmea Ființei, ci ea este capabilă să-l facă să producă miracole, iar *sophós*-ul este în această calitate un *thaumaturg*. Filosofia theoretică devine astfel o *philosophia mirabilis* — în accepție exoterică și în accepția acroamatică — o *thaumasia philosophiá* (Θαυμάσια φιλοσοφία), o filosofie a mirării pe planul « cunoașterii despre » și o filosofie a miracolului pe planul « cunoașterii în ».

Schimbarea statutului ontologic al omului este și unul din dezideratele filosofiei materialist dialectice. Dar, *sophós*-ul grec urmărea să realizeze această schimbare exclusiv înlăuntrul ființei umane, iar materialismul dialectic urmărește schimbarea statutului ontologic al individului prin acțiunea asupra colectivității sociale și a realității înconjurătoare, care, la rîndul lor, și odată cu ele, vor ridica și individul pe o treaptă superioară.

*

După ce am văzut ce era *philosophia mirabilis* în sensul acroamatic al filosofiei aristotelice, să încercăm o verificare a întregii noastre interpretări prin descoperirea acelor filosofi greci, care au realizat această *thaumasia philosophia*. Nu este vorba de realizarea înțeleptului ca om virtuos. Exemplele abundă în civilizația greacă și mai cu seamă în cea din epoca istorică, epicureică sau sceptică. Ceea ce ne interesează este să găsim *sophós*-ul, în sensul dat de *philosophia mirabilis*. Din multele exemple oferite de antichitatea greacă, ne vom opri numai la două nume: Pitagora și Empedocle.

Despre Pitagora (580—500 î.e.n.) s-au scris nenumărate lucrări, încă din antichitate, majoritatea intitulate *Viața lui Pitagora*. Așa sînt cele scrise de Aristoxene, Dicaiarhos, elevi ai lui Aristotel, de neoplatonicienii Jam-

blichus, Porfir și de Diogene Laerțiu. Fragmentar, ne-a parvenit și o scriere a lui Aristotel: *Despre pitagoricieni*²³.

În descrierea vieții și faptelor lui Pitagora, autorii respectivi fac din el în general un *thaumaturg* sau, cu un termen uzual pe atunci pentru a desemna un făcător de miracole, un *thaumatopoiós-θαυματοποιός*.

« Unele din miracolele cele mai frapante atribuite lui Pitagora se bazează pe autoritatea cărții *Trepiedul* datorată lui Andron, și pe lucrarea lui Aristotel *Despre pitagoricieni* »²⁴, remarcă J. Burnet, dar el ca și Ed. Zeller, Gomperz și alții consideră toate informațiile ce-l prezintă ca pe un « vindecător » și « thaumaturg » drept fabule și fantezii, fără nici un interes istoric. Nu discutăm autenticitatea faptelor relatate, discuție care ar fi lipsită de orice bază științifică, dar istoricii menționați nu țin seama că legendele în jurul unei personalități nu se țin la întîmplare, ci se datorează unor fapte și trăsături ale personajului din centrul lor, așa cum nici miturile despre zei nu apar la întîmplare, ci în legătură cu personalitatea atribuită fiecăruia dintre ei. Cu alte cuvinte, povestirile despre viața și faptele lui Pitagora, socotite de istoricii filosofiei « fabule » și « ficțiuni », deși nu au garanția is-

²³ Dintre sursele informațiilor despre Pitagora și filosofia lui, mai menționăm: fragmentele lui Philolaus; fragmentele lui Archytas; fragmentele pitagoricienilor mai recenti, Clinias, Erphante, Brontinus etc.; *Despre sufletul lumii*, atribuită lui Timeu din Locres; *Despre Univers*, atribuită lui Ocellus din Lucania; *Versurile de aur*, despre care am mai vorbit, obișnuit atribuite lui Lysis, unul din discipolii lui Pitagora (studii mai recente le contestă însă originea atît de veche); *Comentariile asupra versurilor de aur*, ale lui Hierocles. Cît despre „viețile“ lui Pitagora vom spune că Jamblichus și-a compus lucrarea *Vita Pythagorae* după cea a matematicianului Nicomach din Gerasa și după *Viața lui Pitagora* scrisă de Apollonius din Tyana; Porfir a folosit același text al lui Nicomach și lucrarea lui Antonius Diogene, intitulată *Minuni de dincolo de Thule*; Diogene Laerțiu citează în *Despre viețile și doctrinele filozofilor* alți mulți autori.

²⁴ John Burnet, *op. cit.*, XXXVII. Andron din Efes a scris o carte despre cei șapte înțelepți intitulată *Trepiedul*. Anecdota cu trepiedul, la care se referă lucrarea citată, are mai multe variante, dintre care una este următoarea: « un oarecare Bathycles, arcadian, lasă la moartea lui o cupă, cu recomandarea ca urmașii lui s-o dea aceluia care a fost cel mai de folos prin înțelepciunea sa. Cupa fu dată lui Thales și, după ce făcu înconjurul înțelepților, ajunse iarăși la Thales. » (Diogene Laerțiu, *op. cit.*, I, 29).

toriei, au totuși o valoare, anume, pentru că întregesc, prin atmosferă, tabloul personalității filosofului din Samos. Pentru a nu ne extinde prea mult asupra acestei chestiuni, vom observa că asemenea legende și ficțiuni nu s-au brodat în jurul altor filosofi sau *sophói*, personalități de talia lui Solon (640—558 î.e.n) de exemplu, contemporan cu Pitagora, deși este socotit printre « cei șapte înțelepți ».

Să vedem cum ne este înfățișată personalitatea lui Pitagora și dacă prin ea se relevă caracteristicile unui *sophós*.

(1) Diogene Laerțiu scrie: « Într-adevăr, se spune că înfățișarea lui era plină de gravitate, iar discipolii lui credeau despre el că-i Apollo venit din nordul îndepărtat <Apollo hyperboreanul>. Merge vorba că odată, dezvelindu-se, i s-a văzut coapsa care era de aur și că, trecând râul Nessos, multă lume a auzit cum îl saluta râul.²⁵ <...> Aristotel, în *Constituția delienilor*, ne spune că singurul altar la care se închina Pitagora era acela al lui Apollo zămislitorul lui <...>. »²⁶ Tot Aristotel mai spune că era « zămislit de zeu », născut de zeu.

Cu alte cuvinte, toate aceste legende țesute în jurul lui Pitagora pretind că el realizase una din stările către care aspiră *sophós*-ul, aceea de zeu, una din stările Ființei, indiferent pînă la ce treaptă realizase efectiv Ființa.

Este semnificativ în acest context și faptul că toate amănuntele celor vechi reținute despre personalitatea lui îl leagă în mod esențial de zeul Apollo. « Așa de mult era admirat, ne spune Diogene Laerțiu, încît discipolii săi erau numiți „profeți ai cuvîntului zeului“. »²⁷

Este interesantă și afirmația lui Herodot că Zamolxis, mare preot și legislator al triburilor geto-dace, ar fi fost un sclav (sau discipol) al lui Pitagora. Herodot mai notează că dacii, « locuitori din nordul Greciei », zonă în care era localizat Apollo hyperboreanul, foloseau

²⁵ *Op. cit.*, VIII, 11.

²⁶ *Op. cit.*, VIII, 13. Porfir în *Vita Pythagorae* (2) îl numește pe Pitagora « fiul lui Apollo », iar Jamblichus îl identifică chiar cu Apollo (*Vita Pythagorae*, 27, 133).

²⁷ *Op. cit.*, VIII, 14.

ca emblemă lupul apolinic.²⁸ Vedem dar, că tradiția sprin-jină și ea afirmația fabulelor și ficțiunilor, că Pitagora atinsese starea de *sophós*.

Totuși, trebuie să observăm că « divinitatea » acordată de contemporani lui Pitagora nu se datora numai fabulelor și ficțiunilor, ci și unei vieți absolut ieșite din comun.

Hermip povestește că după retragerea într-o locuință subterană, Pitagora a revenit la suprafață slab, impresionându-și într-atît concetățenii, încît « socoteau că Pitagora are ceva de esență divină ».²⁹

(2) Realizarea apolinică a lui Pitagora ca *sophós* — pe linia acestei *philosophia mirabilis* — avea să urmeze calea katharsisului, filosoful călăuzit de muze trebuind să studieze mai întîi toate artele patronate de ele. Istoria ne confirmă nu numai că a cultivat artele, dar că le-a și sporit prin contribuții proprii. În aritmetică, geometrie, armonie, muzică, astronomie, medicină etc., a excelat chiar. Așa cum foarte bine remarcă J. Burnet³⁰, Heraclit, care nu este totdeauna favorabil lui Pitagora, ne spune că « acesta împinsese cercetarea științifică mai departe decît ceilalți oameni ». Aristotel scrie și el că « Pitagora s-a ocupat mai întîi de matematici și de numere și numai tîrziu s-a apucat să facă, ca și Ferekyde, miracole »³¹.

Că « artele erau utilizate de Pitagora și de școala lui în scopul purificării », ne-o spune, între alții, și Aristoxene³².

Diogene Laerțiu relatează după *Istoriile felurite* ale lui Favorinus, că metapontinii numeau casa lui Pitagora « templul Demetrei », iar porticul ei, « templul muzelor »³³.

(3) Natura cunoașterii lui Pitagora este apreciată de cei vechi ca avînd într-adevăr un caracter supernormal.

Elogiul cel mai mare, nu atît cantității de cunoștințe, cît naturii lor, i-l aduce lui Pitagora, Empedocle, care

²⁸ *Istории*, IV, 95.

²⁹ Diogene Laerțiu, *op. cit.*, VIII, 41.

³⁰ *Op. cit.*, XLV.

³¹ *Despre pitagoricieni*, frag. 186, 1510 a.

³² Apud J. Burnet, *op. cit.*, XLV (v. p. 159, lucrarea de față).

³³ Diogene Laerțiu, *op. cit.*, VIII, 15.

trăiește în secolul al V-lea î.e.n., deci foarte apropiat de epoca acestuia:

*Era la ei un om deasupra științei.
El posedă cu adevărat cel mai mare tezaur al înțelepciunii.
Foarte îndemânat în toate felurile de opere înțelepte.
Și când își încorda forțele intelectului,
Contempla fără greutate, fiecare din toate faptele,
Cum se prezintă în zece, în douăzeci de generații de oameni.*³⁴

●

Numele lui Pitagora nu apare în mod expres aici, dar nu există nici o îndoială că este vorba despre el³⁵.

Am putea cita încă multe fragmente din presocratici și din *Versurile de aur* în sensul celor spuse pînă acum, că Pitagora era înzestrat cu o capacitate de cunoaștere neobișnuită, obținută prin katharsis, dar considerăm că citatul de mai sus este suficient.

Într-adevăr, Pitagora — spun aceste versuri — este « deasupra științei », adică deasupra a ceea ce este cunoaștere epistemică; cunoașterea lui era un act de « contemplare », cunoașterea « contemplativă », în sensul pe care-l are grecescul *theoria* (θεωρία), fiind după Aristotel « posesiune, dominare, stăpînire », sens exprimat în legătură cu cunoașterea *theoretică* și de verbul *kratein*, « a stăpîni, a domina ».

Toate elementele proprii *sophós*-ului apar în descrierea personalității lui Pitagora. El este într-adevăr descris ca un bărbat pentru care *a ști*, *a fi* și *a stăpîni* (sau *a putea*) sînt unul și același lucru.

*

Să trecem acum la examinarea aceluiași trăsături la Empedocle din Agrigentum (aprox. 484—424 î.e.n.).

Dacă de la Pitagora nu ne-a rămas nimic scris direct, de la Empedocle ne-au rămas două fragmente din poemele

³⁴ H. Diels, *op. cit.*, frag. 129.

³⁵ Jean Biès remarcă în *Empédocle d'Agrigente. Essai sur la philosophie presocratique*, Paris, 1969, p. 189, « că discipolii lui Pitagora nu-i pronunțau numele, ci utilizau formula cunoscută: *autos epha* („El a spus-o”) », tradiție pe care o respectă și Empedocle aici.

Despre natură (Περὶ φύσεως) și *Purificări* (Καθαρμοί), scrise în metru antic.

Deși fragmentele rămase din aceste lucrări sînt insuficiente pentru a reconstitui doctrina filosofului în partea ei «esențială», vom încerca să desprindem — ca și la Pitagora — nu suma cunoștințelor sale epistemice, concepțiile științifice, ci trăsăturile personalității lui ca *sophós*.³⁶

Și în jurul numelui lui Empedocle s-au țesut numeroase legende, care îi atribuie puteri thaumaturgice, vindecări și fapte miraculoase (ar fi reînviat o femeie ce părea moartă și a vindecat o bolnavă incurabilă).³⁷

Impresia pe care o făcea asupra oamenilor era, probabil, extraordinară, de vreme ce aceștia îi acordau cea mai mare considerație posibilă: « Fără îndoială, aceleași mijloace bănești i-au dat putința să îmbrace o haină de purpură și, peste ea, o centură de aur, sandale de bronz și o coroană delfică de lauri, așa cum ne povestește Favorinus în *Amintirile* sale. Purta părul în plete și mergea urmat de sclavi. Era întotdeauna încruntat și-și păstra neconținut aceeași gravitate a atitudinii. În felul acesta apărea în public, iar cînd cetățenii îl întâlneau, li se părea că văd în această atitudine marca gravității unui rege. »³⁸

În jurul unei astfel de personalități era natural să se formeze legende, ca și în jurul lui Pitagora.

Să încercăm să regăsim în datele ce le avem despre el caracterele *sophós*-ului grec.

(1) Empedocle crede că sufletul omenesc este divin. Fragmentul păstrat de Aetius sună astfel: « El crede că sufletele sînt de natură divină, dar numai acelea care participă în sufletele lor în mod pur la ceea ce este pur. »³⁹ Iar în fragmentul XII, primul rămas din *Purificări*, afirmă despre el că este zeu:

³⁶ Despre Empedocle au circulat diverse legende, dintre care una spune că și-ar fi găsit sfîrșitul aruncîndu-se în craterul vulcanului Etna, iar alta că s-ar fi înălțat în Olimp. Diogene Laerțiu (*òp. cit.*, VIII, 87) afirmă însă că a murit în Peloponez.

³⁷ Diogene Laerțiu, *òp. cit.*, VIII, 67—69.

³⁸ *Op. cit.*, VIII, 73.

³⁹ H. Diels, *òp. cit.*, 31 A; 32.

... salut vă trimit tuturor !

Oaspete — astăzi vi-s vouă, ca zeu fără moarte, necum ca
Biet muritor, care însă cinstit e de toți după merit,
Împodobit cu panglici și cununi înflorite <...>

.....
Zeci de mii vin după mine pe calea ce dă fericire,
Unii dorind profeții, iar alții să afle cuvântul
Mîntuitor, ce dă vindecare de bolile crunte.

Dar cel mai frumos omagiu i-l aduce Lucrețiu:

Cel mai de seamă este Empedocle
Din Agrigent <...>

.....
Ba versurile ce-au ieșit din mintea-i
Dumnezească strigă tare
A lui descoperiri prea minunate.
Așa că el abia dacă mai pare
Că s-a născut din viță omenească !
(*Quorum Acragantinum cum primis Empedocles est,*

*Carmina quin etiam divini pectoris eius
Vociferantur et exponunt praeclara reperta,
Ut vix humana videatur stirpe creatus.*) ⁴⁰

(2) A cultivat toate artele, așa cum se cuvenea să facă acela « care era purtător de adevăr »: fizica, astronomia, cosmologia, științele naturale, știința culorilor, zoologia, fiziologia, medicina, psihologia, teoria cunoașterii, etica, retorica etc. Dar nu numai că le-a cultivat sub îndrumarea kathartică a muzelor, dar le-a și sporit prin contribuții proprii. Că este așa, deși fragmentele rămase nu oferă prea multe lămuriri, rezultă chiar din faptul că este simbolizat — împreună cu Heraclit — în *Sofistul* lui Platon ca muză. ⁴¹

⁴⁰ Lucrețiu, *De rerum natura*, I, 715—730.

⁴¹ Platon, *Sofistul*, 242 D: « În timpul care a urmat, muzele ionice și siciliene, Heraclit și Empedocle, au fost de acord să se unească și să declare că Ființa este Unul și Multiplu ».

Dealtfel chiar faptul că lucrările lui sînt scrise ca *poiesis*, în metru antic, le pune sub autoritatea muzelor. Să nu uităm că poezia lirică, atît la greci cît și la romani, se cînta. O tradiție atribuia versurilor sale o putere asemănătoare acelor incantații numite *epodos* (ἐπωδός), menite să fie de ajutor.⁴²

Incompletitudinea lucrărilor rămase de la Empedocle nu ne permite să stăruim asupra acestui subiect; dacă ținem însă seama că i se ridicaseră statui, dintre care unele voalate, cum menționează Hippobotos⁴³, putem deduce că în simbolismul versurilor sale, trebuie să fi fost un sens acroamatic în spiritul în care întrebuița Aristotel acest cuvînt⁴⁴, ceea ce îngreunează și mai mult o descifrare mai amplă.

Afirmația că, întreaga realizare a filosofului este apolinică și pusă sub semnul muzelor, sub semnul desăvîrșirii prin purificare, este confirmată și de titlul lucrării sale: *Purificări* (*Katharmoi*).⁴⁵

(3) În sfîrșit, vom mai sublinia *calitatea* cunoașterii realizată de Empedocle, despre care vorbește singur:

*Prieteni cunosc adevărul în cuvintele pe care le voi profera
Dar el este dificil oamenilor, și penibil este asaltul
Persuasiunii împotriva intelectului lor.*

.....
*Fericit cel care a dobîndit comoara divinei înțelepciuni;
Nenorocit acela care despre zei nu are decît un presentiment obscur.*

⁴² W. Schulz, *Altionische Mystik*, Leipzig, W. S. Hirzel, 1907 p. 113.

⁴³ Diogene Laerțiu, *op. cit.*, VIII, 72.

⁴⁴ S-ar părea că „voalarea” unei doctrine sau a adevărului în scrierile acroamatice nu avea numai intenția de a-i elimina *ipso facto* pe cei inapți ci avea și un caracter de « frumusețe », prin care se releva patronajul muzelor. F. Schuon ne raportează că și în tradiția arabă adevărul spiritual, ca și mireasa, « este mai frumos cînd e voalat » (v. F. Schuon, în *Études Traditionnelles*, 1968, nr. 405).

⁴⁵ Diogene Laerțiu, *op. cit.*, VIII, 54; Alcidas, în tratatul *Despre fizică*, repetă această informație. J. Burnet (*op. cit.*, C II) crede că Diogene nu a transmis informația corect și că este foarte probabil ca Alcidas să fi spus că i-a urmat pe « pitagoricieni ». Pentru demonstrația noastră, aceasta nu schimbă cu nimic lucrurile.

.....
În sfârșit, ei apar ca profeți, poeți, medici și prinți,
Printre oamenii care locuiesc pământul,
Și apoi se ridică la rangul de zei, copleșiți de onoruri,
Participând cu ceilalți nemuritori căminul și masa,
Liberi de mizeriile omenești — indestructibili.⁴⁶

Jean Biès dă următoarea interpretare acestor versuri ⁴⁷:
« *Noûs*-ul nu apare și nu operează decît în manifestările
superioare ale cunoașterii. <...> De aceea, Empedocle
consideră insuficientă experiența sensibilă și rațională:
realitatea totală scapă intelectului limitat, în condiția de
creaturi, ele însele, limitate în timp⁴⁸. Dar el crede în
posibilitatea de a întinde durata conștiinței dincolo de
frontierele acestei vieți ⁴⁹ și o spune prin cuvintele „cu-
noașterea augmentează sufletul” și „devenirea însăși tre-
buie percepută nu prin simțuri, ci prin privirea interioară
a *noûs*-ului”⁵⁰. Această cunoștință corespunde intuiției in-
telectuale, care pătrunde dincolo de știința sensibilă și
experimentală, pentru a atinge esența lucrurilor; ea se
află „pe culmea înțelepciunii” (*sophies ep'akroisi*) »⁵¹.

Sîntem, deci, îndreptățiți să afirmăm că Empedocle
prezintă toate caracteristicile *sophós*-ului cerut de civi-
lizația grecească la începutul ei, în concepția pe care
am numit-o *philosophia mirabilis*.

*

După cum se vede *sophós*-ul grec, tradus în mod cu-
rent prin « înțelept » (*sapiens*), după conținutul luat de
termen în filosofia greco-romană de după Aristotel, are
foarte puțin de-a face cu ceea ce reprezintă ideea de
« înțelept », om cu o anumită realizare morală, cu o în-
țelepciune de viață. De aceea nu am tradus cuvîntul
sophós, ci l-am întrebuițat în forma lui originară, pentru
a reprezenta astfel conținutul lui autentic: « pur-
tătorul de lumină, purtătorul de adevăr, cel care a rea-
lizat Ființa ».

⁴⁶ Empedocle, *Katharmoi*, frag. 114 și 132, 146—147.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 137.

⁴⁸ Frag. 2 și frag. 39.

⁴⁹ Frag. 106.

⁵⁰ Frag. 17.

⁵¹ Frag. 3.

Ceea ce frapează în întreaga civilizație presocratică este numărul mic al textelor rămase, ba mai mult, chiar al textelor scrise de filosofii acelei epoci. Unii spun că nici Thales și nici Pitagora nu ar fi scris ceva.¹ Și mai caracteristic pentru perioada ce-l precede pe Thales este că nu ne-a parvenit nici o operă care să poată constitui un fragment filosofic propriu-zis, în sensul modern al cuvântului.

Ni s-au transmis unele fragmente despre legendele referitoare la Orfeu, la teogonie, cosmologie și teoriile despre suflet în concepțiile orfice; altele, privind concepțiile lui Musaios, ale lui Epimenide din Creta, Ferekyde din Samos, Theagenes din Rhegion, Akusilaos din Argos; informații despre doctrinele inițiatice, care au fost sursa filosofiei grecești și au influențat-o direct, și două lucrări ale lui Hesiod: *Teogonia* și poemul *Munci și zile*.

Dar, în lumea greacă a acestei epoci, nu există texte filosofice care să constituie un corp de doctrină propriu-zis.

¹ Diogene Laerțiu, *op. cit.*, I, 23; VIII, 6.

să, cum nu există nici o filosofie datînd din perioada prethalesiană, prehomerică sau homerică, în sensul celei cultivate de marii gînditori, constructori de Sisteme, ca Democrit, Platon și Aristotel.

Se pare că filosofii presocratici nici nu erau preocupați să construiască o doctrină; ei se exprimau aforistic, de multe ori în metru.

Explicația acestui fenomen caracteristic pentru civilizația presocratică nu poate fi în nici un caz redusă la concepția simplistă după care epoca de care ne ocupăm era o epocă primitivă, concepțiile ei datorîndu-se (așa cum motivează pozitivismul comteian) treptei mitologice a explicării lumii, prima dintre cele trei parcurse de inteligența umană în dezvoltarea ei.

Apare evident că nu putem compara această epocă cu epoca noastră, din cauza condițiilor diferite care le fundamentează; prima apare orientată interior, în timp ce a doua este aceea în care omul cunoaște, stăpînește și supune — în folosul său — forțele naturii. Din alte puncte de vedere, de exemplu din cel poietic, epoca homerică nu este mai prejos față de nici o altă epocă a civilizației și culturii omenirii. Un asemenea rafinament intelectual și afectiv, cum apare în *Iliada* sau *Odiseea*, nu poate aparține unei lumi primitive.

Dacă ținem seama de explorarea pe care am încercat pînă aici să o facem în această lume, am putea avea, credem, o explicație de altă natură decît aceea pe care o dă istoricul filosofiei, influențat, cu sau fără știință, de legea pozitivistă a celor trei stări. Faptul că unii din cei ce scriu despre probleme cu conținut filosofic au un stil aforistic, uneori în metru, iar alții nu scriu deloc, confirmă că nu făceau o filosofie, *despre* lume, ci o filosofie a lui «a fi în» lume, care înseamnă o realizare a Ființei. A urmări realizarea Ființei în mod efectiv și a vorbi despre această realizare sînt două lucruri deosebite, după cum două lucruri total deosebite sînt, de exemplu, a teoretiza despre virtuți și a fi cu adevărat virtuos.

După părerea noastră, civilizația elenică ar putea fi împărțită, din punct de vedere al realizării *sophós*-ului,

idealul care trebuie atins de către *philosophia mirabilis*, în trei cicluri:

1 Ciclul *cunoașterii theoretice*, avînd ca ideal pentru realizarea omului *sophós*-ul, care este, în ultima analiză, *zeul*.

În perioada prehomerică și probabil homerică, o filosofie cu caracter de doctrină nu poate apărea, pentru că ceea ce se urmărește este θεωρία (*theoria*) cunoașterea, realizarea nemijlocită; interesul se îndreaptă exclusiv către calea efectivă de a deveni un *sophós*, pe care cineva o urmează sau nu o urmează.

2 Ciclul de *tranziție*, în care apar scrierile cu caracter literar sau filosofic — perioada presocratică de pînă la Democrit. Acum se vorbește despre *sophós*; el este cunoscut, dar foarte puțini îl realizează.

3 Ciclul filosofiei *epistemice* cînd, plecîndu-se de la idealul cunoașterii principiilor *theoriei*, se construiesc doctrine — teorii, în sensul modern al cuvîntului — cum sînt acelea ale lui Democrit, Platon și Aristotel.

În sfîrșit, la aceste cicluri s-ar mai putea adăuga perioada *greco-romană* care, reținînd unele idei fundamentale ale epocilor precedente, ajunge la o filosofie *sistematică*, cum este cea stoică, epicureică, a noilor academicieni și a scepticilor, reducînd însă *sophós*-ul la un înțelept considerat sub raport etic.

*

Am spus că perioada *philosophiei mirabilis*, adică a realizării unei stări a Ființei, nu putea fi o perioadă de speculații, care erau lipsite de valoare sau cu o valoare foarte mică pentru acela care pornea la cucerirea stării de *zeu*. Lipsa unei filosofii speculative se poate explica prin obiectivul urmărit de cel ce tindea către realizare. Textele confirmă părerea noastră. « Multă știință nu instruește inteligența » (Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει)², spune Heraclit în unul din fragmentele rămase. Aici, *polymathia* (πολυμαθία) trebuie înțeles ca fiind « cunoașterea

² H. Die's, *op. cit.*, Heraclit, frag. 40.

multor lucruri, erudiție »; deci, ea nu este calea care duce la realizare, calea lui *a fi*. « *Sophía* — ceea ce îl caracterizează cu adevărat pe *sophós* — constă în a cunoaște *lógos*-ul, care conduce toate lucrurile, prin toate.»³

Pentru Heraclit, *sophia*, *lógos*, *zeus* sau *zeitatea* sînt unul și același lucru ⁴ și, pentru a ajunge la *sophia*, adică pentru a deveni un *sophós*, trebuie să te străduiești mult și să alegi puțin, asemenea căutătorilor de aur ⁵; pentru a ajunge la *sóphia*, el nu-i va întreba pe alții, ci numai « pe sine însuși, sau mai bine pe zeu, fiindcă nu calea omului are *sophia*, ci calea zeului ».⁶

Pasajele citate din Heraclit sînt suficiente pentru a ne explica de ce *sophós*-ul nu se realizează prin erudiție, prin cunoașterea *despre* lume. Unde duce atunci cărarea zeului? « Nu în lumea de afară, ci în lumea dinăuntru »⁷, spune Heraclit. Urmînd deviza de la Delphi, *Cunoaște-te pe tine însuși* (γνῶθι σεαυτόν), el continuă: « M-am cercetat pe mine însumi <...> principiul este sufletul »⁸, acesta trebuie cunoscut, « dar tu nu vei găsi limitele sufletului, oricare ar fi direcția în care călătorești, *atît de profund este lógos-ul lui* » (οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει)⁹.

« Oamenii nu sînt capabili să înțeleagă acest *lógos*, care este etern αἰώνιος, nici înainte de a-l fi auzit, nici după ce l-au auzit. Căci, cu toate că lucrurile se petrec conform *lógos*-ului, oamenii par că nici nu au vreo bănuială despre existența lui, cînd încearcă, prin cuvinte sau acțiuni [să vorbească despre el]. »¹⁰

Este clar deci, că în concepția heracliteană, nu prin scrutarea lucrurilor externe, prin *polymathia*, prin eru-

³ H. Diels, *Heraclit*, frag. 108.

⁴ Ed. Zeller, *op. cit.*, I, 2, p. 639.

⁵ H. Diels, *Heraclit*, frag. 22.

⁶ *Ibidem*, frag. 78.

⁷ *Ibidem*, frag. 101.

⁸ Aristotel, *De Anima*, I, 2, 405 a.

⁹ H. Diels, *op. cit.*, frag. 45. Am tradus aici λόγος prin « rațiune, inteligență » și nu prin « măsură », cum fac Diels, Burnet etc. Dealtfel, acest sens se impune singur, dacă ținem seamă de frag. 115: « Sufletului îi este propriu *logos*-ul care se mărește pe sine » (ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἐαυτὸν αὐξων).

¹⁰ *Ibidem*, frag. 1.

diția *despre* lume, poate fi realizat *sophós*-ul, ci prin scrutarea *lógos*-ului, care aparține sufletului și îi este propriu, dar care nu poate fi realizat prin vorbirea *despre* el.¹¹

Calea *sophós*-ului heraclitean este — pe scurt — următoarea: principiul este sufletul; sufletul trebuie sondat; dar ceea ce este propriu sufletului este *lógos*-ul, rațiunea; *lógos*-ul se amplifică singur; deci, principiul pe care trebuie să-l realizeze *sophós*-ul este *lógos*-ul, într-atîta de profund, încît nu i se pot găsi limitele. Această idee a *sophós*-ului grec se găsește și în concepția filosofică din perioada pe care am numit-o a *filosofiei epistemice*, adică în perioada lui Socrate, Platon și Aristotel.

Formulînd-o, Socrate, căruia îi plăcea să vorbească mult și despre multe, prin deviza « cunoaște-te pe tine însuși », preluată din templul lui Apollo, arată că știa ce înseamnă filosofia lui « a vorbi despre ». Lucrul acesta reiese din propriile lui declarații pe care le face la procesul său. Cherefón întrebese oracolul de la Delphi, adică pe Apollo, dacă este cineva mai înțelept decît Socrate, iar Pythia, inspirată de zeu, a răspuns că nu există un altul mai înțelept. În fața judecătorilor, Socrate afirmă că s-a întrebat mereu ce-a vrut zeul să înțeleagă prin aceste vorbe, « căci — spune el — în mintea mea nu sînt un

¹¹ Ideea că « multă erudiție nu duce la înțelepciune » a continuat să existe în filosofia grecească, chiar în epoca cînd ea îl prezintă pe *sophós* ca pe un individ realizat din punct de vedere etic. Pentru a da numai un exemplu, vom cita un pasaj din *Manualul* lui Epictet (49), în care se arată că « învățatul, în scrieri » nu este un filosof: « Dacă cineva se mîndrește că înțelege scrierile lui Hrysip și că poate să le interpreteze, atunci spune-ți ție însuși: „Dacă Hrysip nu ar fi scris obscur, atunci acesta nu ar fi avut cu ce să se mîndrească“. Dar eu ce vreau? Să înțeleg natura și să-i urmez. Întreb de aceea: cine mă conduce la ea? Și deoarece mi se spune: Hrysip, iau drumul către el. Dar nu înțeleg scrierile lui. Caut atunci pe cineva să mă lămurească. Dacă am găsit pe cineva care poate să-mi lămurească scrierile lui Hrysip, mai rămîne să aplic învățăturile lui, să le trăiesc. *Căci numai acest lucru este cel mai important.* Dacă însă admir numai explicațiile [scrierilor], nu sînt încă un filosof ci un erudit sau filolog; numai că, în loc să-l explic pe Homer, îl explic pe Hrysip. Așa dar, dacă cineva îmi spune: „Vorbește-mi despre filosofia lui Hrysip, ar trebui să roșesc, dacă nu aș putea arăta prin fapte, care să corespundă învățăturilor lui“ [că am înțeles-o]. »

înțelept, nici mare, nici mic ».¹² După ce i-a cercetat pe toți oamenii socotiți înțelepți, Socrate declară: « Mă jur pe cîine, bărbați ai Atenei, în fața voastră trebuie să spun adevărul că am dobîndit următoarea convingere: tocmai cei cu renume mai bun se dovedeau aproape cu totul lipsiți de înțelepciune cînd îi cercetam după spusa zeului ». Și Socrate continuă în apărarea sa: « Bărbați atenieni, multe dușmăanii mi-am ridicat dintr-o asemenea cercetare și încă dintre cele mai grele și mai primejdioase; așa că tot felul de clevetiri au izvorît de aici, ieșindu-mi numele de om înțelept. Cei ce iau parte la discuțiile purtate de mine cred că eu sînt înțelept ori de cîte ori mi se întîmplă să-i înfund pe alții. Însă, judecători atenieni, *înțelept cu adevărat este zeul*; aceasta ne-o și spune el, prin oracol: că înțelepciunea omenească prețuiește foarte puțin sau chiar nimic. Și, dealtfel, că vorbele oracolului nu-l privesc cu tot dinadinsul pe Socrate, ci oracolul s-a folosit de numele meu numai spre a mă da ca pildă, ca și cum ar fi vrut să zică: oameni, cel mai înțelept dintre voi este acela care, ca și Socrate, și-a dat seama că el nu prețuiește nimic în ceea ce privește iscusința de a cunoaște adevărul. »¹³

Prin urmare, Socrate ne spune cu claritate că toate teoriile pe care le face el, toate discuțiile filosofice pe care le poartă nu prețuiesc nimic; toată *polymathia* nu are valoare în raport cu *sophia*, căci *sophós* nu este decît zeul, și nu acela care vorbește despre zei, despre înțelepciune și despre adevăr. Am putea spune că o primă purificare — o adevărată primă *katharsis* — este realizarea ca stare de conștiință a acestui adevăr proclamat de Socrate, că nimeni nu prețuiește nimic în raport cu *sophós*-ul, și tocmai realizarea acestei stări, prin care întreaga *polymathia* este respinsă ca neapartinînd căii *sophós*-ului, este o primă și foarte modestă realizare a *sophiei*, așa cum o spune Socrate.

Aceasta ar putea explica de ce în perioada *sophós*-ului, perioada prehomeră, homerică și chiar în cea presocratică, nu se scrie deloc sau se scrie puțin, în aforisme, expri-

¹² Platon, *Apologia lui Socrate*, 21 b.

¹³ *Ibidem*, 23.a — 23 b.

mate uneori în metru. Philodem spune că versurile se potrivesc mai bine decît proza cînd se iveşte momentul entuziasmului (în sensul grecesc antic al cuvîntului), cînd nu mai este vorba de discuţie, adică « despre », ci « de a-ţi mări sufletul şi a realiza mesajul divin ». ¹⁴

De altfel, cele mai vechi imnuri sînt imnurile orfice, redactate în hexametri dactilici, a căror limbă poetică a fost adoptată de poezia epică şi mai cu seamă de poezia teogonică şi morală a lui Hesiod, de imnurile homerice şi de oracole. ¹⁵

Modul de exprimare propriu textelor ce se referă la *sophós* este explicat de Aristotel prin diferenţa ce o stabileşte între istoric şi poet. Menirea poetului nu este de a povesti lucrurile aşa cum s-au întîmplat în realitate, ci de a nara ceea ce ar putea să se întîmple. Evenimentele sînt posibile, după verosimilitate sau după necesitate. Într-adevăr, istoricul ca şi poetul nu diferă prin faptul că îşi compun povestirile unul în versuri, altul în proză (opera lui Herodot s-ar fi putut pune în versuri, dar nu ar fi mai puţin o istorie în versuri decît în proză); ei se disting prin aceea că unul relatează evenimente care s-au întîmplat, celălalt evenimente care ar putea să se întîmple. Astfel, poezia este mai filosofică şi cu un caracter mai elevat decît istoria; căci *poezia este în cel mai înalt grad despre universal, iar istoria despre particular* ἢ μὲν γὰρ Ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ' ἱστορίας τὰ καθ' ἕκαστον ¹⁶. « *Universalul*, adică ceea ce un om de o anumită categorie va spune sau va face în mod probabil sau necesar, este reprezentarea pe care o vizează poezia, cu toate că o atribuie numai *personajelor*; *particularul*, adică ceea ce a

¹⁴ Philodem, în *Despre muzică*, a explicat necesitatea limbajului ritmat în marile inspiraţii.

¹⁵ V. Magnien, în *Les Mystères d'Eleusis*, p. 42, reuneşte o serie de informaţii vechi, din care rezultă că în jurul poemelor orfice şi derivată din ele s-a născut o întreagă literatură a cărei istorie exactă este imposibil de scris, datorită caracterului ei « sacru » şi dezinteresului faţă de personalitatea autorilor. Imnurile orfice publicate de Hermann şi de Abel sînt redacţiunea vizibil tardivă a remanierii unor imnuri mai vechi, păstrate în numeroase fragmente (v. O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, în *Die Religion der Griechen*, Berlin, 1926—1938).

¹⁶ *Poetica*, 9, 1451 b.

făcut [de exemplu] Alcibiade sau ceea ce i s-a întâmplat. »¹⁷

Am văzut că, ceea ce urmărește filosofia grecească, fie în forma ei pur *theoretică*, care duce la realizarea *sophós*-ului, fie în forma ei *epistemică* sau *sistematică*, este *universalul*.

Știm că universalul este accesibil prin două modalități: modalitatea *dicitur* și modalitatea *inesse*. Universalul este inteligibil; particularul există numai, fără a fi inteligibil. Numai prin realizarea participării lui la universal și prin așezarea lui în universal, individul capătă explicația inexplicabilei lui existențe particulare.

După cum am văzut, scopul muzelor și al artelor patronate de ele era de-a provoca *katharsis*-ul, purificarea mentală în vederea primirii universalului fie la nivelul intelectului abstract, fie la nivelul intelectului activ, unde actul cunoașterii devine act existențial. Acest act este un act de creație, pentru că intelectul însuși se creează urcând pe acea treaptă a Ființei care este universalul, pe care-l pătrunde existențial, îl cunoaște și-l stăpânește (așa cum de altfel am explicat această modalitate de asimilare a universalului); este un act creator în sens propriu, un *act poietic* în sensul verbului grecesc *poiein* (ποιεῖν), « a plăsmui, a crea, a construi ». De aceea, urmașii și comentatorii lui Aristotel au denumit *intelectul activ*, *intelect creator* (ποιητικός), prin acte într-adevăr *poietice*, de creație, de cunoaștere activă a universalului. Din pasaje citate din *Poetica* lui Aristotel rezultă că, în afara rolului *kathartic*, *poiesis* îl avea și pe acela de cunoaștere a universalului — fundamentul *operei poietice* — rol ce putea merge pînă la a realiza Ființa în una din stările ei multiple, pînă la realizarea universalului însuși. Ajuns la acest nivel, *poietul* atinge *extazul poietic*. « Arta poiesiei aparține astfel unor oameni în mod natural bine

¹⁷ Pentru a arăta că ceea ce este important în poezie este *universalul το καθόλου* și că poezia pune probleme universale, indiferent de personajele aflate în joc în problema respectivă, Aristotel vorbește mai departe de subiectele « universale » din *Ifigenia în Taurida* și din *Odiseea*, fără a numi personajele (v. J. Hardy, *op. cit.*).

dotăți sau entuziasmați; în primul caz ei sînt buni plastici [plăsmuitori], în al doilea caz ei sînt extatici. » (Διὸ εὐφροῦς ἢ ποιητικὴ ἐστὶν ἢ μανικοῦ; τούτων γὰρ οἱ μὲν εὐπλαστοὶ οἱ δὲ ἐκστατικοὶ εἰσιν) ¹⁸.

Pentru a întregi cele spuse înainte, doi termeni ne rețin atenția: εὐπλαστοί (euplastoi) și ἐκστατικοί (ekstatikoi).

Euplastoi este pluralul lui εὐπλαστός (*euplastos*), « cel ce reprezintă bine, cel ce plăsmuiește bine ». *Ekstatikoi* este pluralul cuvîntului *ekstatikos*, care derivă din *extasis* « extaz ». Dar « extaz » căpătînd mai tîrziu un sens străin preocupărilor poetice trebuie analizat sensul lui original. El este compus din στάσις (stasis) « stare » și din particula ἐκ sau ἐξ (ex) « din, afară din ». Prin urmare *extasis* înseamnă « a ieși în afară de stare »; a ieși, deci, în afară din starea în care te găsești, pentru a putea intra într-o altă stare, a ieși dintr-o stare a Ființei, realizînd unul din universalele ei, într-o altă stare a ei, prin realizarea altui universal.

Poiesis, în sensul antic al cuvîntului grecesc, are cu adevărat sensul *kathartik* găsit în cercetarea noastră, dar îl poate avea și pe acela de « cunoaștere extatică », de « cunoaștere-realizare », a trecerii de la o stare a Ființei la o altă stare a ei. Această realizare *poietică* este caracteristică *sophós*-ului, care realizează Ființa în una (sau în mai multe) din stările ei multiple.

Aceasta ar explica forma poetică a imnurilor orfice, ca și a celor ce au derivat din ele, precum și poezia autentică, — fie că e scrisă sau nu în metru, a filosofilor presocratici. ¹⁹

Ne vom referi în continuare la forma lapidară și aforistică a producției literare care se leagă de existența *sophós*-ului. Ca un argument de principiu, ar fi suficient să afirmăm că problemele care-l confruntă pe cel ce caută reali-

¹⁸ *Poetica*, 17, 1455 a. Am tradus cuvîntul μανικοῦ din acest pasaj prin « entuziast », înțelegînd că, în acest context, μανικοῦ are sensul de « entuziast », așa cum îl înțelegeau grecii vechi, sens explicat mai sus.

¹⁹ Am arătat mai înainte că Aristotel stă la îndoială dacă poate atribui calificativul de « poetice » operelor lui Platon, cu toată frumusețea lor. Dovadă că nici metrul și nici chiar frumusețea nu sînt condiții suficiente pentru a realiza *poiesis*, ci este necesară prezența universalului.

zarea (în epoca grecească la care ne referim) nefiind acelea « despre » lume, ci de « a fi » în Ființă, *polymathia* se reduce la minimum, dacă, nu cumva, absentează total din *sophia* urmărită de *sophós*. Există însă o serie de texte care explică amănunțit de ce modul lapidar de exprimare era propriu *sophós*-ului.

Vorbind despre educația lacedemoniană, Socrate spune: « Filosofia este mai veche și mai răspîdită în Creta și în Lacedemonia decît în orice altă regiune a Greciei, și acolo există cei mai mulți *sophistai* »²⁰. Dar aceste popoare își ascund superioritatea și o neagă pentru a nu lăsa să se vadă că ei sînt cei mai cunoscători ai *sophiei*. »²¹

Mulți au încercat să-i imite pe lacedemonieni, adică pe spartani, căutînd să se îmbrace sau să se exerseze în gimnazii ca aceștia, într-un cuvînt au căutat să se « laconizeze », crezînd că prin aceste mijloace lacedemonienii au ajuns primii dintre greci.²²

Care este dovada că educația lacedemoniană dă rezultate excelente, se întreabă Socrate, atît în materie de filosofie, cît și de vorbire (πρὸς φιλοσοφίαν καὶ λόγους). Iată ce răspunde el: « Dacă angajăm o conversație cu cel mai banal dintre lacedemonieni, îl găsim, în primul rînd, vorbitor mediocru, în cele mai multe subiecte, dar în toiul convorbirii aruncă pe neașteptate, ca un arcaș abil, un cuvînt frapant, scurt și plin de sens, încît interlocutorul are aerul unui copil pe lîngă el. <...> Mulți dintre observatorii din trecut, ca și din zilele noastre, au înțeles că a *laconiza* constă mai puțin în a cultiva gimnastica, cît mai ales filosofia, dîndu-și seama că a pronunța cuvinte de felul acesta nu poate fi decît fapta unui om perfect elevat. Printre ei au fost Thales din Milet, Pittacos din Mytilene, Bias din Priene, Solon al nostru, Cleobul din Lindos, Myson din Chenea, și al șaptelea, care se zice că ar fi Chilon din Lacedemonia. Toți acești oameni au

²⁰ Inițial, *sophós* și *sophistes* aveau același sens. Numai în timpul lui Socrate *sophistes* capătă un sens peiorativ.

²¹ Platon, *Protagoras*, 342 b.

²² Regiunea care se întindea în jurul Spartei se numea Lakonia. A *laconiza* însemna « a-i imita pe spartani » (lacedemonieni). Cum aceștia vorbeau foarte puțin, « a laconiza » și « a fi laconic » au devenit « a vorbi pe scurt ».

fost admiratori pasionați și discipoli ai educației lacedemoniene; ceea ce dovedește că, într-adevăr, *sophia* lor era una și aceeași, formulată în expresii scurte și memorabile, pronunțate de fiecare cînd, întîlnindu-se la Delphi, au vrut să-i ofere lui Apollo, în templu, premisele înțelepciunii lor, și cînd i-au consacrat inscripțiile pe care toată lumea le repetă: *Cunoaște-te pe tine însuși și Nimic prea mult.* »

Socrate poate să încheie aceste explicații cu o concluzie generală, caracterizantă pentru întreaga discuție: « Pentru ce spun aceste lucruri? *Pentru că acesta era în vechime caracterul filosofiei: o conciziune laconică.* » ("Οτι οὔτος ὁ τρόπος ἦν τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας, βραχυλογία τις λακωνική")²³.

Sophós-ul vorbește puțin; nu *polymathia*, nu erudiția, îl caracterizează, căci nu ea îl duce la *sophia*, ci calea spre realizarea universalului, calea pe care intră în act *intellectul poietic*, act *poietic* în sensul autentic al cuvîntului, de act creator, exprimat prin intermediul aforismelor laconice.

Iată de ce gîndirea grecească de la începuturile legendare ale civilizației elenice și pînă la apariția filosofiei epistemice este o gîndire *poietică* și o gîndire *laconică*.

*

Fiecare civilizație își are caracteristicile ei și filosofia ei, am spune înțelepciunea ei. În această privință, gînditorii contemporani s-ar părea că sînt de acord. Friedrich Engels reluînd afirmația lui Marx că « Orice filosofie adevărată reprezintă chintesența spirituală a epocii ei »²⁴ scrie: « Gîndirea teoretică a fiecărei epoci, prin urmare și a epocii noastre, este un produs istoric, care în perioade diferite ia forme diferite și totodată un conținut foarte diferit. Știința gîndirii este, prin urmare, ca oricare alta, o știință istorică, știința dezvoltării istorice a gîndirii omenești. Acest lucru prezintă importanță și pentru

²³ Platon, *op. cit.*, 343 b.

²⁴ K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. I, p. 107, București, Ed. Politică, 1960.

aplicarea practică a gândirii la domeniile experimentale căci, în primul rînd, teoria legilor gândirii nu este cîtuși de puțin un adevăr etern stabilit odată pentru totdeauna, așa cum mintea filistinului își reprezintă cuvîntul „logică“ »²⁵

Această teorie a dependenței concepțiilor filosofice de epoca în care apar a fost profesată și de P. P. Negulescu. Iată cum își formulează el ideile: « Un sistem filosofic nu este un produs izolat și de sine stătător al întîmplării. El face parte din lanțul celorlalte sisteme, ce alcătuiesc, în desfășurarea lor istorică, evoluția cugetării filosofice a omenirii, ca un inel ce nu poate lipsi, chiar cînd necesitatea care îi determină locul nu e de natură logică, ci de natură psihologică. De aici și vine greutatea de a înțelege un sistem filosofic „în sine“, abstracție făcînd de cele ce l-au precedat și de atmosfera sufletească a timpului în care a apărut. »²⁶

Dar, pentru că noi vorbim aici despre filosofia grecească în special, să ascultăm ce ne spune și un specialist al culturii vechilor greci și romani, Fustel de Coulanges: « Istoria Greciei și a Romei este o mărturie și un exemplu al relației strînse care a existat totdeauna între ideile inteligenței omenești și starea socială a unui popor. »²⁷ Dependența dintre condițiile concrete ale unei societăți și concepțiile ei teoretice nu mai trebuie demonstrată, modificarea condițiilor materiale determinînd schimbarea sistemelor de idei.

« Lipsa de documente suficient de explicite ne face să nu realizăm totdeauna exact mentalitatea celorlalte civilizații încheiate; adeseori sîntem tentați să le interpretăm prin propriile noastre idei și idealuri. »²⁸ Această constatare este subliniată astfel de Fustel de Coulanges: « Sistemul nostru de educație, care ne face să trăim din copilărie în mijlocul grecilor și al romanilor, ne-a obișnuit să-i comparăm permanent cu noi, să judecăm istoria lor după

²⁵ Fr. Engels, *Dialectica naturii*, București, Ed. Politică, 1959, pp. 25—26.

²⁶ P. P. Negulescu, *Filosofia Renașterii I*, București, 1945, p. 2.

²⁷ *La cité antique*, p. 3.

²⁸ *Op. cit.*, p. 2.

a noastră și să explicăm revoluțiile noastre prin ale lor. Ceea ce deținem de la ei și ceea ce ne-au lăsat moștenire ne face să vedem că ei ne semănau; ne este greu să-i considerăm ca popoare străine; aproape întotdeauna, în ei ne vedem pe noi. De aici au provenit cele mai multe erori. Nu putem să nu ne înșelăm asupra acestor popoare vechi, din moment ce le privim prin mentalitățile și faptele timpului nostru.»²⁹

În această privință, prima eroare pe care am comis-o este aceea să credem că, deoarece civilizația contemporană este moștenitoare a civilizației greco-romane, de la grecii prehomericici și pînă la epoca actuală există o evoluție liniară, care conduce de la omul primitiv la omul erei atomice. Cei care aparținem acestei civilizații, sîntem tentați să socotim civilizația greco-romană ca fiind perioada copilăriei civilizației. Cum însă nu problema filiației civilizațiilor ne interesează aici ci acest monument ciclopic din lumea filosofiei grecești, pe care am căutat să-l descoperim în analiza întreprinsă, și care este *sophós*-ul, în înțelesul de « purtător de adevăr », acela care a realizat Ființa, ne vom concentra atenția în încheiere asupra acestei singure idei.

Vom reaminti ideea lui Marx după care fiecare școală filosofică are *sophós*-ul ei. Generalizînd, putem admite că fiecare civilizație are *sophós*-ul ei. Acest *sophós* grec, purtător de lumină, pe care caută să-l realizeze omul civilizației grecești, era zeul. Textele citate au arătat că acesta este monumentul din lumea grecească care a fost pierdut, uitat sau neînțeles de filosofia modernă.

Această perdea, care s-a tras peste istoria civilizației presocratice, se datorește faptului că am preluat categoria de zeu așa cum apare ea în concepția filosofică vulgară a Greciei antice, unde zeii nu sînt decît niște oameni dotați cu puteri hiperbolizate, cu o cvasi-perfecțiune de o natură sau alta, care săvîrșesc fapte extraordinare, mai mult sau mai puțin verosimile și sînt reprezentați prin statui. *Pentru nici un filosof grec însă, zeul nu a fost ceea ce se înțelege astăzi prin zeu. Eroarea pe care au săvîrșit-o*

²⁹ *Op. cit.*, p. 1.

erudiții moderni, preluînd această idee de *zeu*, a fost că au interpretat miturile *à la lettre*. Mitul era însă în filosofia grecească o metodă de a exprima unele probleme dificile și în această calitate este întrebuițat de Platon în dialogurile sale.

Pînă la Socrate, metoda de expunere filosofică alegea calea (1) *expunerii discursive*, (2) *a mitului* sau (3) *a poiesis-ului*. Cu Socrate începe să fie folosită metoda epistemică, ce impune pentru formularea concluziilor premise adevărate. Utilizată de Socrate în disputa cu sofistii, metoda nu le exclude pe celelalte, la care Platon va apela în continuare. Civilizația modernă nu a moștenit decît metoda argumentării. Iată, de exemplu, ce-l întrebă Protagoras pe Socrate, cînd acesta îi cere să vorbească despre virtute: « Nu refuz, zice el, dar vrei să <...> v-o prezint sub forma unui mit sau sub aceea a unui discurs explicativ? »³⁰. Răspunsul lui Socrate și a celorlalți este însă semnificativ, pentru că ei nu resping *metoda mitului*: « Mulți auditori îi răspunseră să procedeze cum va vrea ». Iar Protagoras utilizează chiar un mit în expunerea sa.

Explicația dată de Alfred Croiset metodei mitului completează cele spuse mai înainte: « Este clar însă că o ficțiune de felul acesta, oricît de ingenioasă ar fi, nu ar putea prezenta caracterele de rigoare precisă și demonstrativă cerute de Socrate de la știință, și Protagoras însuși o știe foarte bine: ceea ce cere el mitului nu este o demonstrație propriu-zisă, ci o reprezentare poietică a realului, care farmecă și te face să gîndești. Este acesta un lucru condamnat în ochii lui Platon? Platon, după cum se știe, a făcut uz de mit mai mult decît oricare altul, și l-a întrebuițat, ca și Protagoras, nu pentru a demonstra riguros, ci pentru a completa demonstrația dialectică printr-un fel de intuiție poietică capabilă să se ridice în regiuni unde știința propriu-zisă nu poate ajunge. »³¹

Am văzut că, în perioada socratică asistăm la nașterea *filosofiei epistemice*: aceasta este perioada de tranziție de la *filosofia theoretică* la *filosofia epistemică*, care va fi fundamentată de Aristotel.

³⁰ Platon, *Protagoras*, 319 c.

³¹ A. Croiset, *Protagoras*, Paris, 1941, p. 10.

Dacă ne întoarcem acum la mitul grecesc ca metodă, vedem că el este un mod de a aborda o problemă și de a-i da o soluție, dar nu a fost niciodată considerat altceva decât o *modalitate poietică de a ajuta gândirea să sesizeze universalul*. Preluarea lui în termeni concreți a viciat întreaga noastră înțelegere despre civilizația grecească.

Lăsînd la o parte tot ce s-a scris în ultimul timp despre mit ³², care a făcut obiectul unor laborioase cercetări, ne vom referi numai la explicația dată de Aristotel: «... numesc mit sinteza faptelor» (λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων) ³³. Această sinteză a faptelor arată încă odată că mitul (μύθος) aparține *sophós*-ului ca mijloc laconic (sintetic) de a prezenta faptele. Fondul mitului și intenția lui nu este de a vorbi «despre», cum în general s-a interpretat, socotind mitul numai ca o modalitate alegorică de exprimare (sens suprapus, ce poate coexista cu intenția primă a lui), ci este, în principal, o modalitate aleasă de gândire, pentru a face prezentă sintetic o anumită stare de fapt, prin universalul ei, căci, cum spune expresia lui Aristotel, «mitul este o sinteză a faptelor».

Să ținem seama de toate elementele problemei, așa cum le explică acesta. Am văzut că *poiesis* prezintă universalul (τὸ καθόλου), indiferent de faptele și persoanele care-i servesc drept suport. Dar și *mythos*-ul aparține modalității poietice (creatoare prin definiție); prin urmare, și în mit este prezentat un universal independent de persoanele ce intră în componența lui. Trebuie să ne ferim de interpretarea exclusiv modernă a cuvîntului *synthesis* (deși și aceasta este valabilă); sinteza faptelor nu înseamnă pur și simplu o *com-positio* (cum-positio) a lor, unele lîngă altele, cum se face într-o povestire. Termenul *synthesis* este compus din particula σύν, care se traduce obișnuit

³² Mircea Eliade, *Aspects du Mythe*, Paris, 1963; R. Graves, *Greek Mythes*, Londra, 1958; R. Schaerer, *L'homme antique et la structure du monde interieure*, Paris, 1958; R. Y. Halburn, *Tragedy, Mith and Mystery*, Indiana, 1966; J. C. Kamerbeek, *Mythe et Realité dans l'oeuvre d'Euripide*, în vol. col. *Euripide Entretiens sur l'antiquité classique*, Genève, 1960; Cl. Levy-Strauss, *Anthropologie structuréelle*, Paris, 1958 etc.

³³ *Poetica*, 6, 1450 a.

prin «cu, împreună, în același timp », etc., și din θέσις (thesis), care înseamnă « punere ». Dacă traducem *synthesis* prin « compoziție », prin « punerea laolaltă » a unor fapte, traducem cuvîntul cu sensul lui modern. Dacă însă vrem să-i menținem înțelesul antic grecesc, singurul care poate explica textele aristotelice, atunci trebuie să ținem seama că particula σύν mai are înțelesul de « conform cu, după ». În acest caz, termenul *synthesis* primește un înțeles compatibil cu *poiesis* și cu *mythos*, și anume de « punere conform cu », « punere după » (o normă).

Prin urmare, definiția aristotelică a *mythos*-ului, « o sinteză a faptelor », trebuie tradusă prin « o punere a faptelor în conformitate cu ». În conformitate cu ce? Cu universalul pe care îl vor reprezenta, pe care îl vor pune ca *thesis*.

Acesta este, dealtfel, sensul întrebării lui Protagoras, cînd i se cere să vorbească despre virtute și el cere să i se precizeze modalitatea expunerii: printr-un discurs explicativ sau printr-un mit. *Thesa* era dată, era universalul-virtute, iar permisiunea de a o expune printr-un mit, nu înseamnă decît libertatea de a-și alege niște « fapte pe care să le pună în conformitate cu universalul », în cazul dat cu universalul-virtute.

Prin urmare, mitul are drept scop să pună ca teză un universal, care este definit de Aristotel « ceea ce este pretutindeni și totdeauna ».

Actul intelectului, *agens*, este un *act poietic*, care, prin natura lui, se dezvoltă prin *poiesis* în aforisme, adică *laconic*, și prin *mythos*, adică sintetic. Toate aceste idei sînt în legătură atît de strînsă, încît, a nu ține seamă de relația lor, înseamnă a le priva de însuși conținutul lor specific. Numai așa s-a putut ajunge la interpretarea *mythos*-ului ca o povestire concretă, o legendă cu personaje fantastice, care populau o lume a închipuirii în care grecii proiectau propriile lor creații psihice. Desigur, în lumea grecească, o concepție vulgară putea, de asemenea, să imagineze mitul ca pe o realitate vizibilă sau invizibilă. Este însă clar că filosofii cunoșteau lucrurile acestea, iar miturile nu le serveau decît pentru a prezenta sintetic ceea ce era obiectul *poiesis*-ului: universalul.

Că nu numai *sophós*-ul grec, dar că nici filosoful grec nu a crezut că zeul este ceea ce reprezintă mitul, aflăm încă din textele presocratice. Nu ne vom servi de tot arsenalul de citate care ne stau la îndemână pentru a dovedi lucrul acesta. Vom da numai câteva sugestii.

Anaximandru nu spune că Zeus este cauza, principiul și elementul tuturor lucrurilor, ci ἄπειρον (*apeiron*), infinitul, «fără să-l definească ce era.»³⁴ Dacă Milesianul ar fi fost un reprezentant al începutului filosofiei — așa cum apare în istoriile filosofilor — este de necrezut că el s-ar fi putut desprinde de mit, în înțelesul lui concret, și și-ar fi reprezentat cauza cauzelor, substratul tuturor lucrurilor prin *apeiron*.

În sensul acesta trebuie să privim, de asemenea, și faptul că Anaximene nu apelează la zei pentru a da un fundament lucrurilor; și pentru el, ca și pentru Anaximandru, există un substrat fizic unic (μίαν ὑποκειμένον φύσιν)³⁵ pe care îl numește πνεῦμα (*pneuma*) «suflu», tradus de unii prin «aer» (după noi, în mod eronat).

În ceea ce privește concepția lui Xenophan din Koloophon, aceasta este bine cunoscută ca fiind opusă politeismului antropomorfic, pe care-l ia în derîdere. El ridiculizează părerea acelor care-i imaginează pe zei îmbrăcați omeneste, avînd o voce și o formă asemănătoare oamenilor și afirmă că, dacă «boii, caii și lei și-ar putea închipui zeii» și ar avea posibilitatea să le facă statui, «ei le-ar face corpurile fiecare după specia lui proprie».³⁶

Pentru Heraclit, totul se petrece nu conform voinței arbitrare a lui Zeus, sau a zeilor, ci conform λόγος-ului, rațiunii universale intrinsecă și lumii și omului.

Empedocle ne spune la rîndul lui: «Este imposibil a-l aduce pe Zeu în fața noastră sau a-l apuca cu mîinile,

³⁴ Diogene Laerțiu, *op. cit.*, II, 1.

³⁵ Aristotel, *Meteorologia*, I, 3, 984 a; Simplicius, *Comentarii la «Fizica» lui Aristotel*, 24.

³⁶ H. Diels, *op. cit.*, frag. 23.

căci corpul său nu este înzestrat cu trup omenesc; el este numai spirit sacru și inefabil ».³⁷

Începînd cu Anaxagora, problema nici nu mai e discutată; ordinea lumii, a *cosmos*-ului se datorește unui element deosebit de ea, care nu este *zeul*, ci *noûs*-ul, inteligența universală.

Ar fi inutil să mergem mai departe cu urmărirea documentației, fiindcă nimeni în filosofia grecească nu a așezat *zeii* sau *zeul* ca fundament și cauză a *cosmos*-ului. Este de ajuns să spunem că, pentru cel care sistematizează filosofia grecească, pentru Aristotel, în baza întregii tradiții elene, *zeul* nu este decît «gîndirea care gîndește gîndirea» (νόσις νοήσεως νόσις), act la care poate ajunge cîteodată și omul, posibilitate ce constituie pentru Aristotel un «caracter divin»³⁸ al intelectului uman. Nu este vorba în toată filosofia grecească de realizarea unui simulacru uman, care ar constitui un om superior, ci a unei stări «divine» (θεϊός), a *sophós*-ului.³⁹

Ceea ce ne interesează să subliniem aici este existența unei duble orientări, una care se îndreaptă spre *dicitur* și una spre *inesse*. Omul modern a considerat Ființa străină lui și a căutat să o cucerească vorbind. De fapt și omul civilizației moderne dorește să realizeze *zeul*: el vrea să domine — *kratein* — lumea, să stăpînească astrele, spațiul și timpul, să-și prelungească viața, dacă

³⁷ Empedocle, *Katharmoi*, 133—134.

³⁸ *Metafizica*, X, 7, 1072, b.

³⁹ Dealtfel, Cicero, în *De natura deorum*, face un bilanț al ideilor filosofice despre zei, din care rezultă că nu filosofilor le aparține concepția mitică. El spune că Platon afirmă în *Timeu* și în *Legi* că «zeul este incorporeal», ὁσώματος, cum spun grecii (*Quod vero sine corpore, ullo deum vult esse ut graeci dicunt, ὁσώματος* — *op. cit.*, I, 12.). Pasajul din *Timeu* (28 c) sună astfel: «Este o muncă să-l găsești pe autorul și tatăl tuturor lucrurilor și, cînd l-ai găsit, este imposibil să-l explici tuturor». Ceea ce reținem însă din cartea lui Cicero, ca fiind o interesantă mărturie pentru ceea ce am susținut mai sus, este faptul că Perseu, filosof și discipol al lui Zenon, crede că au fost considerați zei oamenii ce au realizat lucruri prin care viața a devenit mai ușoară; lucrurile înseși care sînt utile sau salutare sînt desemnate prin numele divinităților. Și Cicero adaugă: «El nu spune că le datorăm unor zei, care ar fi autorii lor, ci lucrurile sînt divine prin ele însele» (*ut ne hoc quidem diceret illa inventa esse deorum, sed ipsa divina* — *op. cit.*, I, 15).

s-ar putea să-i dea eternitate; ce este acest ideal, dacă nu idealul de a fi *zeu*?

Faptele arată că această cale este plină de succese și se poate spune, alegoric, că unele din puterile atribuite altădată zeilor aparțin astăzi omului; gîndirea grecească a avut însă o altă orientare, cum era și firesc, fiind produsul unui alt mediu social, urmărind realizarea *zeului*, substratul ultim al realității. Socotindu-se de aceeași natură cu Ființa, a căutat să o descopere și să o realizeze în omul însuși, pentru a-l aduce la starea de *sophós*, de *zeu*. *Sophós*-ul grec nu atacă o redută inamică, pe care vrea să o cucerească și să o supună puterii lui, ca savantul modern; ținta lui este să realizeze și să stăpînească ceea ce este proprietatea lui intimă, fondul lui cel mai adînc, *Ființa*.

Două direcții inverse: una avînd orientarea extravertită, spre cucerirea din afară a lumii, alta intravertită, avînd orientarea spre cucerirea lumii din interiorul ei. Am mai putea spune că aceste două direcții se deosebesc între ele și prin altceva: gîndirea grecească atacă realitatea în esența ei, adică în *universalele* care o fac inteligibilă, iar gîndirea modernă atacă realitatea prin *particularele* ei, care o fac sensibilă atît pentru simțuri, cît și pentru prelungirile lor, aparatele tehnice.

Această orientare explică, de altfel, în parte, de ce geniul grec nu a dus la realizarea unei tehnici avansate.

Această chestiune nu se punea pentru *sophós*-ul grec: a stăpîni lumea însemna pentru el a o poseda în ființa ei, a se așeza în ea; și făcînd așa, el pretindea — și contemporanii lui credeau că el dispunea de puteri asupra Ființei și manifestărilor ei.

*

Cum au putut grecii să ajungă la un asemenea ideal ciclopic pentru om? Aveau ei destulă pregătire, pentru ca de la epoca, să-i spunem homerică, și pînă la apariția primilor ionieni să construiască o asemenea concepție gigantică despre idealul omului?

S-ar părea că nu. Tradițiile grecești vorbesc despre civilizații anterioare, care ar fi fost superioare aceleia

la care ajunseră ei. Hesiod, într-un poem⁴⁰ de o rară frumusețe, arată că au existat patru epoci: *epoca de aur*, «cînd oamenii trăiau ca zei, cu inima liberă de neliniști, la adăpost de oboseli și de mizerie; bătrînețea lamentabilă nu-i amenința <...> apoi mureau ca îmbătrîniți de somn»; *epoca de argint*, cînd oamenii alcătuiau o rasă cu mult inferioară, care nu semăna cu prima «nici în formă, nici în spirit, cînd domnea pe pămînt Saturn»; *epoca de bronz*, în care a trăit a treia rasă de oameni, «care nu iubeau decît lucrările lui Ares, sursă de plîns și de opere de violență»; *epoca de fier*, cînd a trăit pe pămînt a patra rasă de oameni, «mai dreaptă și mai bună»; aceasta este rasa semizeilor, rasă divină de eroi: «ea este, spune Hesiod, rasa care ne-a precedat pe pămînt».⁴¹

Desigur ne putem opri la interpretarea comună a miturilor, și să aruncăm totul peste bord, toate vîrstele și toți zeii. Dar dacă s-ar fi oprit la o asemenea atitudine Schliemann, de pildă, n-ar mai fi descoperit Troia!

Cu atît mai mult nu putem face lucrul acesta, cînd avem la dispoziție o cantitate de informații impresionantă în această problemă, pe care, bine înțeles, nu am putut să o exploatăm în limitele acestei lucrări. Vom mai adăuga numai că Diogene Laerțiu ne transmite informația următoare: «Egiptenii cred că Hephaistos a fost fiul lui Neilos și că el a început filosofia. Hephaistos a trăit înainte de Alexandru Macedon cu patruzeci și opt de mii opt sute șaizeci și trei de ani, în care timp au avut loc trei sute șaptezeci și trei de eclipse de soare și opt sute treizeci și două de lună.»⁴²

Ceea ce ne interesează în toată această discuție este faptul cu dublu aspect, că zeii existau în legendele grecești — ca și în ale altor popoare — pe pămînt, și că au existat civilizații anterioare în care oamenii «trăiau ca zeii».⁴³

⁴⁰ Hesiod, *op. cit.*, 110–200.

⁴¹ V. descrierea celor patru vîrste și în Ovidiu, *Metamorfoze*, I, 3.

⁴² Diogene Laerțiu, *op. cit.*, I, 2. Hephaistos, zeul grec al focului și al metalului, numit de romani Vulcan, identificat cu zeul egiptean Ptah, din Memphis.

⁴³ Vorbind de filosofie, Cicero arată că «deși numele ei este recent, *sapientia*, adică *sophia*, este foarte veche» (*Quam rem antiquissimam*

Pare verosimil că grecii au preluat idealul magnific al realizării omului ca zeu de la o civilizație anterioară, mult superioară civilizației homerice, care a lăsat pe pământ monumentele megalitice ce le descoperim astăzi și nu știm să ni le explicăm, cum sînt acelea pe care le-am pomenit în prefața acestei lucrări.

Ce este posibil? Ce este imposibil? Ceea ce este posibil astăzi ar fi fost judecat imposibil, nu pe vremea grecilor, ci acum o sută de ani. Este posibil ca într-o civilizație anterioară grecilor, într-o « epocă de aur », omul, ca entitate să fi existat în stare de *sophós*, de zeu, stare pe care apoi a pierdut-o și o atinge numai din cînd în cînd, cum spune Aristotel?

Astăzi acest lucru poate apărea de-a dreptul imposibil, dacă nu absurd. Dar în această alegere dintre imposibil și posibil, îl vom lua drept ghid tot pe Maestrul din Stagira, așa cum l-am avut de-a lungul acestei lucrări, fiindcă el ne spune clar care trebuie să fie alegerea noastră: « *Trebuie să preferăm imposibilul care este verosimil posibilului care este incredibil* » (Προαιρεισθαί τε δεῖ ἀδύνατα εἰκότα μᾶλλον ἢ δυνάτα ἀπίθανα).⁴⁴

cum videamus, nomen tamen confitemur esse recens — Tusculanarum Disputationum liber, V, 3). Dar el remarcă, în continuare, că vechimea merge mult mai departe decît timpurile istorice: « Știm despre existența celor șapte înțelepți — sapientes, *sophoi* — recunoscuți în Grecia și știm, de asemenea, că multe secole înaintea lor, înainte de întemeierea Romei, în timpurile cînd a trăit Homer, un Lycurg, în timpurile eroice, un Ulyse, un Nestor au fost *înțelepți* și considerați ca atare. Tradiția după care Atlas susține cerul pe umerii lui și aceea care ni-l arată pe Prometeu legat de Caucaz, aceea care face din Cepheu, din soția, ginerele și din fiica lui constelații, n-ar putea fi acceptată dacă aceste personaje n-ar fi devenit ființe fabuloase, adică dacă ei nu ar fi fost capabili de o cunoaștere divină a corpurilor cerești (*Caelestium divina cognitio*). Același lucru îl susține Cicero și în *De natura deorum* (I, 15). În felul acesta, nici Evhemer (secolul al V-lea î.e.n.) nu mai apare chiar atît de fantezist. După cum se știe, acesta a scris *Istoria sacră* (din care s-au păstrat unele fragmente), unde arată că Zeus, Saturn și toți zeii din Olimp, nu erau decît regi din vechime sau personaje din suita lor, care ar fi trăit în insula Panchaia, aproape de coasta orientală a Arabiei.

⁴⁴ *Poetica*, 24, 1460 a.

Bibliografie

Texte.

- Aristoteles, *Ex recensione Immanuelis Bekkeri*, Edidit Academia regia Borussica, Berlin, 1831—1870 (vol. V conține un *Scholiorum Supplementum Index Aristotelicus*).
- Aristoteles, *Opera omnia graece et latine*, vol. I—IV, Parisiis, Didot 1848—1857.
- Aristoteles, *Opera Omnia*, vol. I—XVI, Editionis Hereotypae C. Tauchnitianae, Lipsiae, 1867—1868.
- Aristotel, *Metafizica*, trad. de Șt. Bezdechi. Studiu introductiv și note de Dan Bădăraș, Buc., Ed. Academiei, 1965.
- Aristotel, *Poetica*, studiu introductiv, traducere și comentarii de D. M. Pippidi, Buc., Ed. Academiei, 1965.
- Aristotel, *Despre suflet*, traducere și note de N. I. Ștefănescu. Studiu introductiv de Al. Boboc, Buc., Ed. științifică, 1969.
- Aristotel, *Etica nicomahică*, traducere din limba elină, precedată de un cuvânt înainte de Traian Brăileanu, Buc., Casa Școalelor, 1944.
- Aristotel, *Organon*, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, vol. I—IV, Buc., Ed. științifică, 1957—1963.
- Bonitz, Hermannus, *Index Aristotelicus*, Berlin, Akademie Verlag, 1955. (Ediție nouă).
- Platons, *Werke*, von F. Schleiermacher, I₁₋₂, II₁₋₃ Band, Berlin, 1804—1808.

- Platon, *Opera*, Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tom. I—V. Oxonii: E. Typographeo Claredoniano [1962—1967]. (Ediție nouă).
- Platon, *Opera Omnia*. Ad fidem optimorum librorum denuo recognovit et emendatius edidit Godofredus Stalbaumnis. Nova editio Stereotypa C. Tauchnitiana. Tom. I—VIII. Lipsiae, 1875—1877.
- Platon, *Oeuvres complètes*. Traduites par Victor Cousin. Tom. I—XIII, Paris, 1822—1840.
- Platon, *Oeuvres complètes*, Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'association Guillaume Budé, 20 vol., Paris, 1923—1936.
- Platon, *Opere*, I—III, traducere și introduce de Cezar Papacostea, Buc., Casa Școalelor, 1930—1935.
- Platon, *Oeuvres complètes*, Société d'édition « Les Belles Lettres », 20 vol., Paris, 1946—1952.
- Platon, *Dialoguri*. După traducerea lui Cezar Papacostea, revizuite și întregite cu două traduceri noi și cu *Viața lui Platon*, de Constantin Noica, Buc., E.L.U., 1968.
- Burnet, John, *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London, Mac Millan, 1960. (Ediție nouă).
- Capelle, Wilhelm, *Die Vorsokratiker*, Berlin, Akademie-Verlag, 1961.
- Diels, Hermann, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1900.
- Diels, Hermann, *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879.
- Willamowitz Moelendorf, Ulrich von, *Platon*, Band I—II, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1920.

Cultură grecească

- G. Aigrisse, *Psychanalyse de la Grèce antique*, Paris, 1962.
- F.A.G. Beck, *Greek education*, Londra, 1964.
- J. Burckardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Berlin, 1898—1902.
- A. Bonnard, *Le Tragédie et l'homme, étude sur le drame antique*, Paris, 1951.
- A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge, 1914.
- F. de Coulanges, *La Cité antique*, Paris, 1864.
- H. Toy Grawford, *Introduction to the History of Religions*, Cambridge-Mass., 1924.
- M. Delcourt, *Les Grands Sanctuaires de la Grèce*, Paris, 1947.
- M. Detienne, *La Notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963.
- W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, 1883.
- E. R. Doods, *The Greeks and the Irrational*, Los Angeles, 1951.
- Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, 1962.
- Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1964.
- G. Frazer, *The Golden Bough*, Londra, 1955. (Ediție nouă).
- A. Frenkian, *Le Monde homérique, Essai de protophilosophie grecque*, Paris, 1934.

- G. Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie*, Leipzig, 1911.
- O. Gigon, *Les Grands problèmes de la Philosophie antique*, Paris, 1961.
- R. Godel, *Essai sur l'expérience libératrice*, Paris, 1952.
- M. Gorce și R. Mortier, *Histoire générale des religions*, 5 vol., Paris, 1944—1949.
- R. Y. Hathorn, *Tragedy, Myth and Mysteries*, Indiana, 1966.
- Max Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg, 1872.
- W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin, 1933.
- K. Joel, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, 1906.
- K. Kerényi, *Die Heroen der Griechen*, Zürich, 1968.
- V. Magnien, *Les mystères d'Eleusis*, Paris, 1938.
- G. Milhaud, *Leçon sur les origines de la sciences grecque*, Paris, 1893.
- R. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Bologna, 1935.
- W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1942.
- H. Patzer, *Die Anfänge der Griechischen Tragödie*, Wiesbaden, 1967.
- D. M. Pippidi, *Formarea ideilor literare în antichitate*, București, 1946.
- M. Pohlenz, *La Liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie*, Paris, 1956.
- J. Richer, *Géographie du monde sacré grec*, Paris, 1967.
- Ridder și Deonna, *L'art en Grèce*, Paris, 1924.
- A. Rivaud, *Le Problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque*, Paris, 1906.
- Erwin Rhode, *Psyche*, Freiburg, 1928.
- P. M. Schuhl, *La formation de la pensée grecque*, Paris, 1934.
- W. Schultz, *Altionische Mystik*, Leipzig, 1907.
- W. Schultz, *Studien zur antiken Kultur*, Leipzig, Viena, 1905.
- E. Schuré, *La Genèse de la Tragédie*, Paris, 1926.
- R. Schaerer, *L'Homme antique et la structure du monde intérieur, d'Homère à Socrate*, Paris, 1958.
- A. J. Toynbee, *Hellenism, the History of a Civilisation*, Londra, 1959.
- C. H. Whitman, *Homer and the heroic Tradition*, Harvard, 1958.

Lucrări istorice

- A. W. Benn, *The Greek Philosophers*, Londra, 1882—1883.
- Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol. I, 1948.
- S. A. Byk, *Die vorsokratische Philosophie in ihrer organischer Gliederung*, Leipzig, 1875—1877.
- M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, 1923.
- Fr. Copleston, *Histoire de la Philosophie*, vol. I, Paris, 1964.
- Diogenes Laertios, *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum*, Amsterdam, 1692.
- D. Döring, *Geschichte der griechischen Philosophie*, Giessen, 1906.
- P. Deussen, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1911.
- Ph. Devaux, *De Thales à Bergson*, Liège, 1955.

- Pierre Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1913.
- F. Enriques și G. de Santillana, *Compendio di Storia del pensiero scientifico*, Bologna, 1932.
- R. Flacelière, *Histoire littéraire de la Grèce*, Paris, 1962.
- K. Gödel, *Die Vorsokratische Philosophie*, Bonn, 1910.
- T. Gomperz, *Griechische Denker*, Leipzig, 1893—1909.
- T. Kucharski, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, 1949.
- R. Münz, *Die Keime der Erkenntnistheorie in der vorsophistischen Periode der griechischen Philosophie*, Wien, 1880.
- R. Oehler, *Nietzsche und die Vorsokratiker*, Leipzig, 1904.
- H. Ritter și L. Preller, *Historia Philosophiae Graecae*, Editio octava quam curavit Eduardus Willmann, Gotha, 1898.
- Léon Robin, *La Pensée grecque*, Paris, 1923.
- S. Ruggiero, *Storia della filosofia*, Bari, 1948.
- A. Schwegler, *Geschichte der griechischen Philosophie*, Freiburg, 1882.
- L. Strümpel, *Die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1854—1861.
- W. F. Stache, *Critical History of Greek Philosophy*, Londra, 1924.
- Paul Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, 1887.
- F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1926.
- J. Walter, *Geschichte der Aesthetik im Altertum*, Leipzig, 1893.
- W. Windelband, *Geschichte der alten Philosophie*, München, 1923.
- Max Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik*, Leipzig, 1908.
- Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen, in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1923.

Comentarii

Pitagora

- A. Bökh, *Philolaos der Pythagoreer Lehren*, Berlin, 1819.
- J. Brun, *Les Présocratiques*, Paris, 1968.
- A. Ed. Chaignet, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, Paris, 1874.
- Erik Frank, *Platon und die sogenannten Pythagoreer*, Leipzig, 1923.
- G. Milhaud, *Le Concept de nombre chez les Pythagoriciens*, in *Revue de Méta et de Morale*, Paris, 1893.

Empedocle

- E. Bignone, *Empedocle*, Torino, 1916.
- Jean Biès, *Empédocle d'Agrigente. Essai sur la philosophie présocratique*, Paris, 1969.
- H. Diels, *Studia Empédoclea*, in *Hermes*, 1880.
- E. Gladisch, *Empedocles und die Aegypter*, Leipzig, 1858.
- E. Millerd, *On the Interpretation of Empedocle*, Chicago, 1908.
- J. Zafiropoulo, *Empédocle d'Agrigente*, Paris, 1953.

Platon

L. Couturat, *Les Mythes platoniciens*, Paris, 1894.

A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1950.

A. Fouillé, *Le Philosophie de Platon*, Paris, 1869.

É. Halévy, *La Théorie platonicienne des sciences*, Paris, 1896.

Mario Meunier, *La Légende de Socrate*, Paris, 1926.

N. Montargis, *De Platonis Musica*, Paris, 1886.

F. Neumann, *De locis aegyptianis in operibus platoniciis*, 1874.

Léon, Robin, *Platon*, Paris, 1937.

Léon, Robin, *Les Rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, P.U.F., Paris, 1957.

Aristotel

Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962.

É. Boutroux, *Aristote, Études d'Histoire de la Philosophie*, Paris, 1897.

M. de Corte, *La Doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, 1954.

É. Gilson, *L'Etre et l'Essence*, Paris, 1962.

O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1920.

O. Hamelin, *La Théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, 1953.

Felix Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, Paris, J. Vrin, 1953.

Abel Rey, *La Maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, 1929.

J. Vuillemin, *De la logique à la théologie*, Paris, 1967.

Cuprins

	<u>Pag.</u>
<i>Prefață</i>	5
1	
Ce este filosofia?	9
2	
Originea și semnificația cuvîntului « filosofie »	16
3	
Începutul filosofiei	24
4	
Filosofia acroamatică	33
5	
Școlile filosofice grecești	42
6	
Teorie, știință, sistem	58
7	
Cele trei filosofii	67
8	
Obiectul filosofiei theoretice	89
9	
Realizarea Ființei	106
10	
Kátharsis — Purificarea	128
11	
Sophós — Purtătorul de adevăr	142
12	
Încheiere	164
<i>Bibliografie</i>	185
190	

Philosophia Mirabilis

Essai sur une dimension inconnue
de la philosophie grecque

(Résumé)

Le fait que notre planète est parsemée de monuments mégalithique dont l'origine et la fonction sont absolument inexplicables, et qui doivent avoir appartenu à des civilisations depuis longtemps disparues, suggère à l'auteur l'idée que de tels monuments cyclopéens pourraient aussi être trouvés dans le monde des idées de ces civilisations. Des civilisations capables de telles performances techniques ne pourraient être l'oeuvre que des êtres supérieurs du point de vue intellectuel, donc capables aussi de construire des monuments gigantesques d'idées. Mais comment découvrir ces monuments abstraits, qui n'ont laissé aucune trace ?

L'auteur se propose de trouver un tel monument dans le monde grecque présocratique ou plutôt préhomerique, en partant de quelques textes des philosophes grecs, particulièrement d'Aristote, qu'il considère le plus grand systématisateur de la philosophie grecque qui le précède, donc le dépositaire des idées des anciens.

C'est d'ailleurs la seule possibilité de faire une exploration archéologique dans la galaxie d'idées des anciens Grecs, tenant compte que la pensée présocratique ne nous a laissé, malheureusement, que seuls quelques fragments.

Mais cette fouille archéologique dans le monde d'idées qu'il scrute, amène l'auteur à se poser un autre problème. La pénurie des textes est-elle due seulement aux vicissitudes des événements historiques — dont l'effet a été indiscutable — ou bien il y a encore une autre cause qui dépend directement de la nature même de la philosophie de cette époque ? C'est ce que l'auteur se propose de découvrir. On aura, à la fin du livre, une explication de ce fait qui semble, du premier abord, vraiment bizarre.

Redactor : RODICA PANDELE
Tehnoredactor CONSTANTIN IORDACHE

Bun de tipar 26.10.1974, *Tiraj*: 6300 ex. *Coli tipar*: 12,5



Tiparul executat sub comanda
nr. 1/374 la

Intreprinderea Poligrafică
„13 Decembrie 1918”,
Grigore Alexandrescu nr. 89—97,
București,
Republica Socialistă România

EB

Anton
Dumitriu



Philosophia
mirabilis

Eseul *Philosophia mirabilis* reprezintă o fermecătoare investigație în arheologia spiritualității umane, pornind și oprindu-se la entitatea *om*, la capacitatea minții lui de-a aborda și de a-și asimila plurivalențele lumii exterioare pe calea *inesse* sau *dicitur*. Încercarea prof. Anton Dumitriu este cu atât mai fascinantă, cu cât concepției sale asupra identității dintre gândire și existență, exprimată în doctrinele presocraticilor și în sistemele filosofice nesistematice cuprinse în spațiul cultural al civilizației homerice și prehomerice, îi vin în sprijin un număr foarte mic de texte antice conținând, fragmentar numai sau esoteric, un corpus de doctrine nefinalizat în concepte, și nici în formulare proprie. Dar argumentația se construiește pe o profundă asimilare a concepțiilor lui Platon și Aristotel, titani ai gândirii antice, a căror apariție de excepție se justifică tocmai prin Ipoteza existenței, anterior lor, a unor monumente ale gândirii umane, pierdute — deocamdată — în zonele cețoase ale istoriei filosofiei.

libris
15000