

11 461008

IOAN N. ROȘCA

FILOSOFIA
ANTICĂ, MEDIEVALĂ, RENASCENTISTĂ

EDITURA UNIVERSITĂȚII BUCUREȘTI
1995



BIBLIOTECA CENTRALĂ
UNIVERSITARĂ
București

Cota III 461008

Inventar 294649

IOAN N. ROȘCA

FILOSOFIA

ANTICĂ, MEDIEVALĂ, RENASCENTISTĂ

EDITURA UNIVERSITĂȚII BUCUREȘTI
1995

Biblioteca Centrală Universitară
BUCUREȘTI
Cota III 461008
Inventar 794649

Deblat

Referenți științifici : Prof. dr. ALEXANDRU BOBOC, membru
corespondent al Academiei
Conf. dr. NICOLAE CULIC

Toate drepturile sunt rezervate Editurii Universității București.
Orice reproducere sau traducere, fie și parțială, precum și contra-
facerile de orice tip, intră sub incidența Codului Penal.

ISBN 973-575-019-8

ARGUMENTUM

Înainte de a ne referi la *scopul* și *modalitatea* prezentei lucrării, ni se pare necesar să lămurim însăși sintagma „istoria filosofiei“, clarificând fiecare termen în parte și înțelesul care rezultă din îmbinarea lor.

Filosofia poate fi distinsă de alte forme ale cunoașterii atât prin obiectul ei, cât și prin modalitatea reflectării acestuia.

În legătură cu obiectul ei, filosofia și-a constituit, precum se știe, câteva mari domenii de reflecție, și anume: 1) *ontologia* (ontos = ființă, existență; logos = teorie); 2) *gnoseologia* (gnosis = cunoaștere), 3) *metodologia* și 4) *antropologia* (anthropos = cel ce vede departe = omul). Cu alte cuvinte, filosofia cercetează, în principal, 1) lumea (existența) sub aspectele ei cele mai generale, 2) procesul însuși al cunoașterii lumii (sub aspectele comune oricărui proces cognitiv), 3) metoda de a cunoaște ca ansamblu coerent re reguli care ghidează subiectul cognitiv, 4) omul ca existent exemplar, ca singura ființă aptă să răsfângă, prin cunoașterea și acțiunea sa, lumea în genere. Trebuie adăugat că, în plan ontologic, filosofia poate cerceta nu numai existența în genere, ci și un anumit domeniu, considerat însă în raport cu existența în genere. Ea se poate constitui, deci, nu numai ca filosofie generală, ci și ca filosofie aplicativă, de ramură. Astfel, cum marile domenii ale existenței sunt natura și societatea, există și o filosofie a naturii și o filosofie socială. Sau, în legătură cu diferitele compartimente ale societății, filosofia se poate constitui și ca *axiologie* (axia = valoare), ca *filosofie a culturii* ș.a.m.d., sau chiar, mai restrâns, ca filosofie a unei anumite forme a culturii, cum ar fi *etica (filosofia moralei)*, *estetica (filosofia artei)*, *filosofia religiei*, *filosofia dreptului* ș.a. Chiar și *antropologia filosofică* poate fi inclusă în rândul filosofiei aplicative. Dar, cum spunem, perspectiva filosofică presupune raportarea existentului abordat la restul existenței. Omul, bunăoară, va fi privit, pe de o parte, în integralitatea sa, ca unitate între trup și suflet, iar nu sub diferite aspecte izolate (anatomic, fiziologic, etc.), cum îl sudiază diversele discipline particulare (anatomia, fiziologia etc.), și pe de altă parte, ca ființă ambivalentă, naturală și socială, aflată în conexiune atât cu natura, cât și cu societatea. În concluzie, prin complexitatea obiectului ei, filosofia nu constă într-o singură disciplină, ci se constituie ca sistem al tuturor disciplinelor filosofice.

În ce privește modalitatea reflectării, filosofia se constituie ca discurs rațional, teoretic, apelând la categorii (noțiuni de maximă gene-

ralitate), judecăți și raționamente, pe care le integrează într-un sistem teoretic, adică într-un întreg coerent, consistent.

Aplicat la societate, termenul de *istorie* desemnează, de regulă, fie *evoluția reală a vieții* diferitelor grupări umane, cum ar fi un popor, un grup de popoare sau chiar omenirea, evoluție privită sau în general, în principalele domenii de activitate, sau parțial, într-un anumit domeniu (cum ar fi viața materială, viața spirituailă, un anumit domeniu spiritual), fie *disciplina istoriei* ca reconstituire a procesului istoric real. Istoria ca disciplină se poate constitui, la rândul ei, fie ca *istoriografie*, prin care înțelegem disciplina care reconstituie și descrie cât mai fidel faptele istorice cu toate amănuntele lor, fie *istoriologie*, prin care desemnăm disciplina care explică și interpretează faptele istorice, descoperind modul în care ele s-au conexasat și ierarhizat, cauzele care le-au produs, semnificația lor în istorie.

Unificând cei doi termeni, „istoria“ și „filosofia“, „istoria filosofiei“ poate desemna fie procesul istorico-filosofic real, adică succesiunea sistemelor filosofice așa cum s-a petrecut în realitate de la începuturi și până în prezent, fie *istoriografia filosofiei*, care reconstituie sistemele filosofice, fie *istoriologia filosofiei*, care nu numai reconstituie filosofii, ci le și explică și apreciază. Folosind distincțiile amintite, putem spune că lucrarea noastră este una de istoriologie a filosofiei.

Desigur, istoricul filosofiei (în calitate de istoriograf și, mai ales, de istoriolog) recompilează și comentează sistemele filosofice ghidat de anumite criterii. Ca istoriograf, trebuie să restabilească sistemele filosofice în motivele lor problematice și ideatice principale, nu și în cele secundare, nesemnificative, accidentale și, totodată, să deceleze instruirea și ierarhizarea elementelor selectate. Ca istoriolog, trebuie să explice concepțiile filosofice prin premisele lor practice și spirituale și să le aprecieze în funcție de adecvarea lor la cerințele progresului social-politic și cultural-științific. Există și alte criterii, dar cele amintite ni se par decisive.

Scopul acestei istorii a filosofiei este acela de a oferi celor cărora li se adresează, tineri studioși aflați în etapa formării unor convingeri ferme, sau și alți cititori interesați de filosofie, achiziții certe ce pot contribui la formarea sau perfecționarea propriei lor viziuni filosofice. În fond, nu există o concepție filosofică *ne varietur*. Nu există un anumit sistem filosofic despre care să se poată spune că este Filosofia sau că o epuizează. Filosofia are particularitatea de a prezenta o coloratură pregnant personală, diferită nu numai de la o comunitate umană la alta, ci și de la om la om, în funcție de orizontul cultural al fiecăruia, de preocupările, de interesele și aspirațiile sale, de factura lui sufletească și caracterială. Dar tot filosofia se distinge și prin faptul că principalele probleme ridicate de un anumit sistem filosofic și chiar soluțiile majore pe care le oferă prezintă, prin chiar generalitatea lor, o mare durabilitate. De regulă, problemele se repetă, iar soluțiile, chiar dacă se schimbă, rafinându-se, se integrează în rezolvările ulterioare și rămân mereu sugestive pentru orice nouă încercare teoretico-filosofică. Așadar, concepem istoria filosofiei nu numai și nu atât ca pe o

sursă de cunoaștere a istoriei de până acum în dimensiunea ei spirituală, în chintesența acesteia, ci și, mai ales, ca o îndrumare în filosofie, întru propriul nostru orizont filosofic.

În funcție de scopul urmărit și de specificul filosofiei și al istoriei ei, *modalitatea acestei lucrări* de istoria filosofiei este una care tematizează și logicizează. Maniera tradițională de a scrie istoria filosofiei, utilizată și la noi și în alte țări, este aceea de a prezenta și de a analiza concepțiile filosofice în succesiunea lor cronologică. Modalitatea are avantajul de a permite exegeza fiecărei concepții în parte, dar și dezavantajul de a nu surprinde în suficientă măsură conexiunea problematică și ideatică dintre diferitele concepții, continuitatea și discontinuitatea procesului istorico-filosofic pe secvențe mai mari, pe marile etape pe care le cuprinde. În ce ne privește, pentru a evita insuficiențele amintite, am întreprins o analiză pe etape (în acest prim volum, antică, medievală, renașcentistă) și subetape (în cazul filosofiei antice grecești), iar în cadrul fiecărei etape (subetape) — pe problemele ei majore. Totodată, în fiecare problemă am urmărit evoluția ideilor de la o concepție la alta în ordinea lor logică și istorică.

Precizăm că, datorită modalității practicate, dar, desigur, și în urma unei serioase documentări, am reușit să detaliem mai complet structura domeniului ontologic, a celui gnoseologic și a celui antropologic în cadrul filosofiei grecești. Astfel, am degajat principalele aspecte sub care au fost abordate existența, cunoașterea și omul, ideile oferite, precum și modul în care au fost conexe aceste motive problematice și ideatice. Am relevat, de exemplu, faptul că în domeniul ontologic filosofii greci s-au ocupat de următoarele motive strâns conexe: principiul (originea și esența tuturor celor existente), raportul dintre principiu și lucruri, geneza și devenirea lumii, ordinea (destinul) care guvernează lumea în structura și evoluția ei, raportul dintre principiu și divinitate. Menționăm că în lucrările de istoria filosofiei grecești realizate la noi ontologia este redusă la problema principiului, referirile la celelalte motive ontologice fiind foarte incomplete sau aproape inexistente, cum se întâmplă în privința destinului sau a divinității.

Totodată, lărgind gama interogațiilor examinate sau încercând o aprofundare a celor deja clasicizate, am ajuns și la unele interpretări care ne aparțin. Dintre aceste contribuții am semnalat: descifrarea celor patru înțelesuri ale principiului la preclasicii greci, reliefaarea celor două aspecte — substanțial și informațional — ale raportului dintre principiu și lucruri, analiza tentativelor făcute de Parmenides, Empedocles și Anaxagoras de a pune de acord conceptul de contradicție cu legile logice, degajarea celor două ipostaze ale destinului, disocierile privind principiu și divinitatea supremă la vechii greci, interpretările date „homomensurii“, raportului parmenidian dintre raționamentul de opinie și cel științific, metodei socratice, doctrinei platoniciene a reamintirii, analiza esenței și a destinului omului la preclasicii greci și altele pe care un cititor avizat le-ar putea sesiza.

În acest context, menționăm și faptul că, din filosofia orientului antic, am reținut numai filosofia indiană și pe cea chineză plecând de

la considerentul că numai acestea au reușit să se elibereze de forma mitologică și să se exprime într-un limbaj discursiv, noțional. Nu contestăm însă faptul că filosofia (mai ales ca prefilosofie sau protofilosofie) poate fi încifrată și în și descifrată și din miturile esențiale ale diferitelor popoare și că, în acest sens, putem reconstitui pentru Orientul antic și o filosofie mesopotamiană, egipteană, iraniană, ebraică.

În final, ne vom declara bucuroși dacă întreprinderea noastră îi va determina și pe alții, mai ales pe cei tineri, să se apropie de istoria filosofiei ca de un prieten de nădejde, care îi poate însoți pe drumul spre propriul lor adevăr. Prezenta carte este și o ofertă pentru un dialog.

I. FILOSOFIA ANTICĂ

1. FILOSOFIA INDIANĂ

În constituirea gândirii filosofice indiene se disting trei mari etape : a) vedică, b) upanișadică și c) etapa școlilor filosofice. Primele două etape cuprind o protofilosofie, iar nu o filosofie propriu-zisă.

a) Etapa vedică

Vedele (de la vede, s.m. = cunoaștere, ved = a vedea) sunt cele mai vechi texte mitice religioase de limbă sanscrită, elaborate între mijl. mil. II și mijl. mil. I î.e.n. Există patru *Vede* : *Rg-Veda* (*Veda imnurilor*, de la rc = strofă ; datează de la sfârșitul mil. II —înc. mil. I î.e.n. ; cuprinde imnuri dedicate zeităților, pentru a fi recitate în timpul riturilor vedice) ; *Sama-Veda* (*Veda melodiilor*, de la *sāman* = melodie ; pune pe note textele din *Rg-Veda*, pentru a fi cântate în timpul riturilor) ; *Yajur-Veda* (cuprinde formule sacrificiale murmurate în rituri) ; *Atharva-Veda* (*Veda vrăjilor*, de la atharvan = preotul vrăjitor ; cuprinde douăzeci de cărți cu peste șapte sute de imnuri magice : rugăciuni, descântece, invocații etc.).

În *Rg-Veda* întâlnim deja *motivul originii și pe cel al creației lumii*. În *Imn creațiunii* (din *Rg-Veda*, X, 129) se imaginează o creație a lumii în patru etape. Despre primul moment, originar, se afirmă : „Atunci nici Neființă n-a fost și nici Ființă“. Observăm că enunțurile „Neființă n-a fost“ și „Ființă (n-a fost)“ se exclud reciproc, pentru că fiecare din ele presupune contrariul celuilalt și, deci, îl exclude pe celălalt. „Neființa n-a fost“ implică „Ființa a fost“ și, deci, exclude „Ființa n-a fost“. Invers, „Ființa n-a fost“ implică „Neființa a fost“ și, deci, exclude „Neființa n-a fost“. Rezultă că începutul absolut este imaginat ca fiind contradictoriu („nici Ființă, nici Neființă“) și, prin urmare, inconceptibil. Considerăm că acest început lipsit de Ființă și Neființă echivalează cu Haosul, pentru că numai în Haos ca stare neinformată nu s-au conturat încă formele distincte sau chiar opuse, astfel încât nu

există nici una, nici alta. Într-adevăr, în poem se argumentează : „Atunci nici Neființă n-a fost și nici Ființă, / Căci nu era nici spațiu, nici cer, și nici stihie“. În același sens al inexistenței inițiale a celor opuse, se adaugă : „N-a fost nici Nemurire, căci Moartea nu-ncepuse. / Nu se născuse noaptea, căci nu fusese zi.“ (*Imnuri vedice*). În al doilea moment, din acest Haos se desprind apele întunecate („ocean de întuneric“) și focul purtător de căldură. În al treilea rând, din cuplul tensionat apă—foc și, mai ales, din foc, care constituie polul activ, se ivește Ceva-ul divin, Unicul. Aceste momente sunt redat astfel : „Era-nvelit în noapte adâncă Universul : „ — Ocean de întuneric pierdut în noaptea lui. / Dar ca-ntr-o carapace, ascuns în învelișuri, / Ceva — născu prin forță din chinul focului.“ Într-o posibilă interpretare, al doilea moment este identificat cu primul, acela al Haos-ului original (Gh. Vlăduțescu, *Introducere în filosofia Orientului antic*, p. 76), probabil pe motiv că apele și focul (focurile) sunt ele însele încă nediferențiate, nedeslușite. Ni se pare însă mai îndreptățit să socotim că perechea ape—foc constituie un moment distinct de cel original, întrucât, în raport cu starea de Haos, de totală indistinție, cuprinde, totuși, o primă diferențiere, și anume — o dedublare în elemente contrare. În Haos, opoziția nu putea fi decât latentă, potențială. Or, numai actualizată, încorporată în cele două elemente, opoziția poate deveni o forță motrice, poate genera Ceva, Unicul divin. Dacă admitem o identificare, am asimila cuplul foc—apă mai curând cu Unicul divin. Într-adevăr, ca și focul activ, autodinamic, Unicul divin se naște pe sine însuși, dar în opoziție cu ceea ce nu este el însuși, cu apa întunecată, care se conturează concomitent. Oricum, ivită fie din Haos, fie din întunecata apă sau cuplul foc—apă, Divinitatea supremă este Ceva care apare, care derivă din altceva. De reținut că Unicul este „Un sâmbure : iubirea — sămânță de lumină, / Pe care înțelepții în inimă îl găsiră, / Trecând din Neființă-n a Vieții rădăcini.“ Pătruns de iubire și, de aceea, „găsit“ de înțelepți prin iubire, în „inimă“, Unicul divin generează tot ce există, inclusiv zeii și oamenii. (Din imnurile dedicate diferitelor zeități rezultă că acestea sunt analogiate cu diferitele elemente și forțe ale naturii). Dar, în ultimele două strofe, poetul anonim se îndoiește de geneza imaginată și afirmă că, pentru om, creația e o enigmă : poate că lumea a fost făcută de Unicul divin, sau poate că nu. De aceea, singurul care ar putea ști cum s-a produs creația ar fi : „El, cel care-a făcut-o, sau poate n-a făcut-o. / El singur știe poate. Sau poate că nici El“. Opinăm că filonul scepticist final provine și din faptul că poemul interferează cosmogonia cu teogonia, procesul divin de naștere a zeilor și a lumii fiind dublat de unul cosmic, fizical și invers.

Motivul originii și genezei lumii este reluat și în alte imnuri. În *Imn lui Prajapati* se reafirmă că Haosul se află la originea lumii și că din Haos s-a ivit Zeul suprem, numit *Prajapati*. Dar și aici se susține că acesta trăia „Pe vremea când potopul cu ape tulburate / Foșnea în germen lumea și focurile toate“ (*Imnuri vedice*), de unde rezultă că Haosul ar putea fi echivalent cu, dar și deosebit întrucâtva de „apele tulburate“ și „focurile toate“, adică amestecate, involburate. Despre Zeul suprem, ca „sâmbure-aurit“ și „unic stăpân al lumii“, se afirmă

că „El a făcut pământul și cerul cel sublim“, că „El a creat oceanul ce-n Soare îl zărim“, precum și faptul că „El, tuturor viață ne dă“. În plus, Prajapati, Zeul suprem, este prezentat și ca ordonator al lumii divine, întrucât „De glasul Lui și zeii ascultă în tăcere; al celei cosmice și al celei umane, căci „El, cerul, adevărul și legea le-a făcut.“ În general, „El, numai El conduce a lumilor destine, / Și Moartea și Viața în mâna lui le ține, / Noi, om și vietate la ușa Lui cerșim.“

Ceilalți zei sunt, de regulă, asociați cu diferitele forțe ale naturii. Personalizate, aceste zeități sunt „nu neapărat antropomorfe“, ci „mai degrabă poliforme“ (Jean Filliozat, *Filozofiile Indiei*, p. 8). Și lor li se atribuie un rol important în creație. Despre zei, în *Către zei — Cântecul creațiunii* se spune: „Din aceștia, mai pe urmă lumea-ntreagă și pământul, / Tot ce ochiul deslușește, rând pe rând se zămislă, / Din pământ, târziu în vreme, a luat formă și văzduhul, / Din Aditi apoi Daksa, și din Daksa, Aditi“, Aditi fiind o zeităte polimorfă, a cerului și a văzduhului, iar Daksa — principiul masculin, ambele zeități având rol primordial în formarea lumii și a celorlalți zei. Se considera că din Aditi s-au născut și cele trei zeități principale, care constituie triada vedică: Mitra — zeul Soarelui, al luminii și al zilei, Varuna — zeul nopții și al apelor și Aryaman — protectorul tinerilor căsătoriți. De asemenea, multiplele zeități sunt puse și ele în raport cu o ordine cosmică, numită *ṛta* sau *dharma* (în persană, *arta*).

*Om*ul, ca microcosmos, este conceput ca o răsfrângere a marelui cosmos. Se considera că însuși corpul uman este alcătuit din aceleași elemente ca și natura. Uneori, se afirmă un izomorfism, o reciprocitate între om și marele univers, acesta din urmă fiind asemănat cu un om și denumit *Puruṣa*. Principalele corespondențe sau echivalențe erau următoarele: pământul = corpul cu părțile lui solide, apa = lichidele organice, aerul = suflul (cel expirator și cel interior), focul = căldura corporală. Din componentele lui *Puruṣa* ar fi provenit și cele patru categorii sociale: din cap — brahmanii, din brațe — războinicii, din pântec — agricultorii și din picioare — muncitorii. Ca răsfrângere a macrocosmosului, omul trebuia să respecte și el legea naturală/ *ṛta* sau

dharma. Acțiunile sale trebuia să fie conforme cu operațiile rituale din viața, cosmică și asociate cuvântului (*V̄c*) socotit un instrument al creației și acțiunii, mijloc utilizat pentru a invoca divinitățile. Se aprecia că, prin acțiunea sa ritualică și practic-sensibilă, omul preîntâmpina sau rectifica eventualele perturbări ale ordinii cosmice.

b) *Upanișadele*

Vedele au generat o multitudine de comentarii dintre cele mai diferite. În funcție de conținutul lor, acestea se împart în trei grupe: *Brahmana*, *Aranyaka* și *Upanișade*. Toate cele trei grupe de cărți cuprind filosofia și teologia brahmanismului. Toate admit ca principiu al lumii spiritul divin, numit Brahman. Există însă unele deosebiri în felul în care înțeleg raportul dintre Brahman și lume, dintre Brahman și om.

În *Brahmana* sunt incluse cele mai vechi comentarii la *Vede*. Se susține că zeul suprem, numit când *Brahman*, când *Prajapati*, când *Puruṣa*, este spiritul care a creat lumea și o menține. Se afirmă că și esența omului, sinele său absolut, numit *ātman*, este tot spirit și se admite posibilitatea unei coincidențe *ātman-Brahman* prin ritual (care cuprinde și tehnici de respirație etc.).

Aranyaka („cărțile pădurii“) cuprind învățătura destinată celor care, după ce și-au dedicat tinerețea studiului, iar apoi s-au căsătorit și au procreat îndeplinindu-și datoria față de strămoși și societate, se retrag la vârsta a treia în pădure pentru a se consacra în exclusivitate vieții religioase. Ca și *Upanișadele*, „textele pădurii“ pun accent pe asceză și pe viața interioară a omului.

Upanișadele marchează o trecere mai pronunțată de la reflecția teologică la cea filosofică. Termenul de „*upanisad*“ se traduce prin „așezarea alături de“. Ca atare, sugerează fie așezarea discipolului alături de maestrul său spiritual pentru a primi învățătura ezoterică, secrete, fie alăturarea unor ființe și lucruri între care se stabilesc tot felul de analogii întrucât sunt considerate a fi în legătură. Așadar, *Upanișadele* conțin învățătura destinată celor inițiați. Totuși, tainele *upanisadice* erau comunicate oriunde le putea înțelege.

Upanișadele au fost create aproximativ între anii 1000 și 500 î.e.n. De regulă, se apreciază că există un număr de 108 *Upanișade*, dar numai 14 sunt socotite a fi importante. Ele pot fi atașate la una sau alta din cele patru *Vede*. La *Rg-Veda* se referă *Aitareya* și *Kausitaki*; la *Sama-Veda* — *Chândogya* și *Kena*; la *Yajur-Veda* — *Katha*, *Taittiriya*, *Svetashvatara*, *Brhadaranyaka*, *Is'a*; la *Atharava-Veda* — *Mundaka* și *Mandukya*.

Upanișadele reafirmă esența spirituală (*Brahman*) a lumii, eul uman (*ātman*), precum și posibilitatea contopirii lui *ātman* cu *Brahman*. Dar, în opoziție cu vechiul brahmanism, afirmat în *Brahmana* și *Aranyaka*, textele *upanisadice* nu mai admit sacrificiul și retragerea omului din societate. Ele susțin că eliberarea (*mokṣa*) omului se obține mai ales prin cunoaștere, care este opusă ignoranței (*avidya*). Cunoașterea duce la salvarea în *Brahman*, ignoranța — la transmigrație. Identitatea *Brahman-ātman* va fi exprimată prin formulele „*tat tvam asi*“, care înseamnă „tu ești Acesta“ (*Chand.*, 6, 8, 7), adică tu, omul, cu *ātmanul* tău, ești Acesta, spiritul universal, și „*so 'ham*“, care se traduce prin „El este eu“ sau, invers, „eu sunt El“, adică eu, prin *ātmanul* meu, sunt Spiritul universal.

În legătură cu salvarea în *Brahman* sau, dimpotrivă, cu intrarea în ciclul transmigrațiilor, numit *samsara*, *Upanișadele* dezbat și ideea de *Karman* (act). Se consideră că, la om, inima, ca organ al vieții psihice, cum considerau și vechii greci, produce spiritul (*manas*), că acesta are ca rezultat vorbirea și că ultima generează actul (*karman*). Actul este identificat cu omul însuși, în al cărui suflet se află *Brahman*. Ca sinele uman să se unifice cu *Brahman*, trebuie ca spiritul omului să se elibereze de actele sale și să-și dea seama că actele depind de spirit și nu invers și că spiritul său este fundamental Spirit universal. Dacă

sufletul rămâne în ignoranță, rămâne dependent de *karman* și intră în ciclul transmigrațiilor (*samsara*). Actele din timpul vieții determină și soarta sufletului după disoluția trupului. Sufletul reintră în noua viață plin de antecedentele sale, de actele sale anterioare, noua viață fiind o continuare a precedentei. La greci, *Pythagoras* și *Platon*, care vor prelua ideea transmigrației, vor susține că, înaintea unei reîntrupări, sufletul uită de întâmplările din viața anterioară și că nu mai este marcat de acestea, ceea ce îl face să fie mult mai liber.

După cum s-a presupus (*J. Filliozat, op. cit., p. 18*), concepțiile upanișadice despre *karman* și *samsara* ar putea fi dependente de considerațiile din acel timp despre mecanismul psiho-fiziologic și despre raporturile corpului cu sinele și spiritul. În acest sens, cunoașterea este concepută în *Upanișade* ca o „apucare“ a obiectului de către subiect, dar și obiectul este gândit ca un „supra-apucător“ al subiectului. Organele de simț, de exemplu, sunt apucătoare de obiecte, dar și supra-apucate de către acestea. Vorbirea „apucă“ numele, care o „supra-apucă“. Concepția despre dubla dependență manifestată în relația dintre subiect și obiect este, într-adevăr, aptă să explice și faptul că subiectul (sufletul), deși are un rol predominant asupra faptelor, poate să fie și dependent de acestea.

În *Upanișade* există și unele concepții antivedantine sau antibrahmanice. În *Chândogya*, de exemplu, este expusă învățătura lui *Uddālaka Aruṇi* (sec. VII î.e.n.), care ar fi primul filosof materialist indian. El respinge teoria potrivit căreia inexistentul a precedat existentul (teorie prezentă în *Rg-Veda* (X, 72, 2) și susține că existentul (*sat*), pe care îl divinizează, este izvorul tuturor. Existentul, afirmă *Uddālaka*, a produs focul, apa și hrana (adică, potrivit comentatorilor, pământul), „apoi ar fi determinat numele și forma (nāmarūpa), cu alte cuvinte lucrurile particulare a căror formă e elementul material, iar numele expresia conceptului individualizat“ (*J. Filliozat, op. cit., p. 21*). Cele trei materii ar alcătui și organismul uman. Din foc ar proveni vorbirea, din apă — suflul, iar din hrană — spiritul. De aceea, atunci când omul trăiește numai cu apă și nu se hrănește (maximum două săptămâni), spiritul său își pierde luciditatea, iar vorbirea — căldura.

c) Școlile filosofice

Numite și *darsāna* (cale, punct de plecare), școlile filosofice se împart în *neortodoxe* (nāstika de la *na asti* = nu există) și *ortodoxe* (āstika). În prima categorie sunt incluse: *Lokāyata* (numită și *Cārvāka*), *Buddhismul* și *Jainismul*, iar în cea de a doua *Samkhya*, *Yoga*, *Vaiśeṣika*, *Nyāya*, *Mīmāṃsā* și *Vedānta*.

Școlile *neortodoxe* contestă caracterul revelat al *Vedelor*. Dintre ele, *Lokāyata* este o filosofie materialistă, iar *Buddhismul* și *Jainismul* sunt mai mult religii decât filosofii.

Lokāyata (*Cārvāka*) sugerează, prin denumire, însuși conținutul doctrinei. „*Lokāyata*“ provine de la „*loka*“ = lume și „*Khāyikū*“ = învățătură și, deci, semnifică învățătura despre lumea aceasta, ca singura

lume. *Cārvāka*, nume al unui vechi înțelept, este și un nume compus, provenit de la „*cār*“ = accesibil și „*vāk*“ = cuvânt, sau și de la „*car*“ = patru. Prin urmare, *Cārvāka* semnifică fie o învățătură populară, a poporului, fie o învățătură despre cele patru cuvinte, cele care desemnează cele patru elemente cosmice, socotite de către adepții școlii ca fiind primordiale. Așadar, *Cārvāka* este o doctrină materialistă sau fizicistă, care consideră că pământul, apa, aerul și focul — elemente pe care le vor diviniza și vechii greci — alcătuiesc tot ce există, inclusiv ființa umană, atât sub aspect corporal, cât și sub cel spiritual. De aceea, se susține că dezagregarea elementelor atrage după sine atât disoluția trupului, cât și pe aceea a sufletului.

Buddhismul, doctrină religioasă și filosofică, a fost întemeiată de prințul *Siddharta* (sec. 5—6 î.e.n.), care provenea din familia *Sakya*, așezată în apropierea muntelui Himalaia. După o tinerețe aventuroasă, prințul va deveni *Buddha* (Iluminatul, Trezitul) și va fi venerat ca *Sakya-muni* (înțeleptul sau ascetul din familia *Sakya*). În celebra sa predică de la *Benares* a susținut că suferința se originează în setea de existență, care îl atașează pe om de pieritor și îl îndepărtează de nepieritor. A declarat că suferința poate fi suprimată prin așa-numita „cale de mijloc“ (cale cu opt brațe). În esență, buddhismul reclamă retragerea omului din lumea iluzorie a suferinței în contemplația dublată de un ascetism sever. Idealul meditației buddhiste este de a atinge *Nirvana*, adică o stare de liniște absolută și fericire, prin care sufletul se cufundă în eternitate, în nemurire.

Inițial, buddhismul a susținut posibilitatea fiecărui om de a se salva în *Nirvana*. Ulterior, *buddhismul monarhic* a rezervat numai clericilor șansa de a se mântui. La începutul erei noastre, buddhismul monastic a fost contestat de *Marele car* (*Mahāyāna*), dar susținut de *Micul car* (*Hinayāna*). *Buddhismul Mahāyāna* renunță la ideea existenței lui *Brahman*, pe care îl înlocuiește cu *Buddha divinizat*. *Buddhismul mahāyānist* a cunoscut două oreintări.

Prima, numită *Mādhyamika* (*Școala de mijloc*), a fost întemeiată de *Nāgarjuna* (aprox. sec. II e.n.), cel mai important filosof *Mahāyāna*. Potrivit lui, realitatea absolută, principiul, nu este nici existența, nici non-existența, ci este *vidul*, care se situează între existență și non-existență. Fiind vacuitate, *Absolutul (Nirvana)* fuzionează cu iluzia, cu aparența.

A doua, este *Yogūcāra*, afirmată de *Asaṅga* (sau *Āryūsaṅga*) și *Vasubandhu* (sec. IV e.n.). *Asaṅga* a identificat *Absolutul* cu *Tatkatā* (ideea pură), ca substrat al aparenței și, de asemenea, a conferit și lucrurilor o anumită realitate.

Jainismul, curent religios și filosofic, a fost contemporan cu buddhismul. A fost întemeiat de *Vardhamāna* (sec. VI—V î.e.n.). Opus brahmanismului și, parțial, buddhismului, a susținut că există o opoziție originară între *animat (spirit)* și *inanimat (materie)* și că această opoziție se regăsește și la om. Ca și buddhismul, a admis posibilitatea ca omul să se elibereze de *karma* și să dobândească *Nirvana* prin curățirea sufletului de elementele corporale, inanimite.

Dintre școlile ortodoxe, *Sāmkhya* (= număr, enumerare, discriminare) datează din sec. VI î.e.n. Se distinge prin teoria celor 25 de principii și a celor trei tendințe (*guna*). Dintre principii, de fapt, numai două ocupă un loc fundamental: *Spiritul (puruṣa)* și *Natura (prakṛiti)*. Cele trei tendințe ale naturii în genere, inclusiv ale naturii umane, sunt *Rajas (spre acțiune)*, *Sattva (spre cunoaștere)* și *Tamas (spre inacțiune și ignoranță)*. Prin cele două principii și prin cele trei tendințe, lumea se explică după cum urmează. *Spiritul*, care există și independent de natură, intră în relație cu *natura*. Prin relaționare, *Spiritul* participă la procesele naturii, le cunoaște și se autocunoaște, iar *natura* neamnestă, participând la *Spirit*, începe să-și elibereze tendințele și, în primul rând, se manifestă ca *Intelect*, care este legat de tendința *Sattva*. La rândul său, *Intelectul*, cel de-al treilea element principial, generează. *eul*, care este al patrulea principiu. La nivelul naturii, inclusiv la acela al naturii umane, tendința *Rajas* se realizează prin cinci elemente: *măinile, picioarele, organele vorbirii, organele excreției și organele sexuale*. Tendința *Sattva* se înfăptuiește prin șase elemente: cele cinci simțuri externe și simțul intern. Tendința *Tamas* se concretizează în *cinci elemente subtile*, care corespund celor cinci simțuri, și anume: culoare, sunet, miros, savoare și tact, iar elementele subtile au drept corespondent cele *cinci elemente cosmice*, după cum urmează: culoarea — *focul*, sunetul — *eterul*, mirosul — *pământul*, savoarea — *apa*, tactul — *vântul*.

Morala samkhya susține, la rândul ei, eliberarea omului de fructul faptelor, dar nu mai este la fel de puristă ca buddhismul.

Yoga cuprinde mai mult tehnici de comunicare a sufletului cu divinitatea. Inițial, a fost o doctrină similară cu *samkhya*, apoi a căpătat un caracter tot mai religios. *Brahman* ar fi cel din care ar ieși atât *Spiritul*, cât și *Natura* cu cele trei tendințe ale sale. De aceea, tot ce întreprinde omul trebuie să-l aibă în vedere pe *Brahman*.

Vaiśeṣika a fost întemeiată de *Uluka*, supranumit și *Kanūda* („mâncătorul de grăunțe“, adică adeptul existenței atomilor), în sec. VII î.e.n. Este o școală atomistă. Adoptă logica *Nyūya*.

Nyūya se ocupă în special de logică. Adoptă atomismul *Vaiśeṣika*.

Mimansa a fost înființată în sec. II e.n. de *Jaimini*. La început, a fost mai mult o exegeză a ritualului. Cu sec. V, interpretează sistemul de reguli ale ritualului ca sistem semantic.

Vedānta a fost afirmată ca orientare sistematizată abia în sec. IX e.n. Revine la brahmanismul *Vedelor*. Sistematizator-fondator al școlii, *Saṃkara* (788—850) admite ca principiu pe *Brahman* și își reprezintă lumea sensibilă ca *Māyā* (iluzie). Alt vedatin, *Rāmānuja* (sec. XI), îl concepe pe *Brahman* ca izvor și substrat al lucrurilor și, ca atare, concludă că lumea sensibilă nu mai constituie o iluzie, ci reprezintă o anumită realitate. *Nimbarka* (sec. XII) îmbină monismul spi-

ritualist, după care Brahman este spiritul suprem, cu dualismul, potrivit căruia, alături de Brahman, există o lume inteligibilă (a sufletelor individuale) și una sensibilă (a lucrurilor). Dintre vedantini care au urmat, M ā d h v a (sec. XII—XIII) a continuat dualismul, concepându-l pe Brahman numai ca generator al celor două lumi, nu și ca substrat al acestora, iar V a l l a b h a (sec. XV) — monismul, accentuând pe unitatea dintre Brahman și lume. Deși vedantismul se afirmă pregnant și în filosofia indiană contemporană, totuși, prin chiar istoria ei, aceasta este mult mai variată și eterogenă.

2. FILOSOFIA CHINEZĂ

Filosofia chineză s-a afirmat în cea mai mare parte în perioada dinastiei Zhou (Djou), între secolele al XI-lea și al III-lea, î.e.n.

S-a cristalizat, mai întâi, în câteva cărți anonime, dintre care cea mai veche este *Yi jing* (Yi-ting) sau *Cartea transformărilor*. A fost dezvoltată de câțiva mari filosofi, cum au fost Lao zi (Lao dzi) sec. al VI-lea î.e.n., a cărui învățătură a fost expusă de discipoli în lucrarea sa *Dao de Jing* (Tao tă ting), Zhuang Zhou (Djuang Doju) sau Zhuang Zi (Djuang dzi), sec. IV—III î.e.n., daoist, a cărui operă este cunoscută tot sub numele de *Zhuang zi* (Djuang dzi), Kong Fu zi (Kong Fu dzi), cunoscut și sub numele de Confucius, sec. VI—V î.e.n., Mo zi (Mo dzi), sec. V—IV î.e.n.

Abordează probleme care țin de ontologie (principiul lumii, structura contradictorie a principiului și a tot ce există, ordinea imprimată de principiu evoluției lumii), de antropologie (condiția omului înțelept) și de gnoseologie.

Problemele abordate și rezolvările acestora se află, chiar dacă indirect, în legătură cu structura socială din acel timp. Alcătuită din aristocrație și obști țărănești, societatea era dominată ideologic de religie, de mitologia religioasă, cultivată de aristocrație, dar promova și mentalități laice, mai conforme cu aspirațiile obștilor sătești. Orientările filosofice vor fi și ele mai apropiate de una sau alta din cele două mentalități. În general, ele acceptă organizarea aristocratică a societății, dar fie sunt net favorabile aristocrației, fie manifestă o anumită simpatie și înțelegere față de năzuințele țărănimii.

a) *Cartea transformărilor*

În *Yi jing*, care conține mai degrabă o protofilosofie, se susține că principiul este alcătuit din cer (*tian*) și pământ (*kun*), precum și din alte șase elemente intermediare: tunetul (*zhen* = dzăn), muntele (*gān*), apa curgătoare (*kan*), vântul-lemnul (*shun* = șun), focul (*li*) și lacul sau apa stătătoare (*dui* = tui). Cerul, principiu activ, pozitiv, luminos, este alcătuit din particole *Yang* (*yeng*), iar pământul, principiu pasiv, negativ, întunecos, este compus din particole *yin*. Celelalte elemente arată ceea ce se petrece între cer și pământ. Tunetul semnifică factorul care agită, muntele — repaosul, stabilitatea, apa curgătoare — tensiunea, vântul-lemnul — penetrația, pentru că vântul risipește norii de pe cer,

iar copacul își înfige rădăcinile în pământ, *focul* — coeziunea, pentru că lumina unifică luminosul cer și luminatul pământ, iar *lacul* — rezolvarea, calmitatea, odihna. De observat că, în întregul său, principiul este reductibil la cer și pământ, pentru că celelalte elemente sunt mai atașate fie de cer, fie de pământ și oscilează între acestea, fiecare fiind alcătuit din polii *sus* și *jos*. De exemplu, tunetul coboară din cer pe pământ, muntele se înalță de pe pământ spre cer ș.a.m.d. Mai mult, unificând cele opt elemente, *yang* și *yin* par a se unifica ele însele într-un *Unu* originar, în *Tai zi* (Tai dzi), bârna care susține acoperișul, întrucât se presupun reciproc. Așadar, *Cartea transformărilor* sugerează că principiul se prezintă ca unitate originară și că din aceasta se naște *Diada* alcătuită din *Yang* și *Yin*, care, mai departe, generează o pluralitate de elemente constitutive.

Cartea transformărilor conține și ideea caracterului contradictoriu al principiului (fie ca factor unic, fie ca multiplicitate de elemente), ceea ce explică puterea acestuia de a se diferenția, de a trece în lucrurile actuale.

Yi jing este importantă și prin ideea de cale sau ordine, *Dao* (Tao), idee care decurge din concepția că principiul este contradictoriu. Într-adevăr, dat fiind că între contrariile *yang* și *yin* există o tensiune permanentă în care *yang* prevalează, rezultă că lumea parcurge un drum configurat de raportul dintre cele două forțe, drum care este sau trebuie să fie, pe ansamblul său, ascendent.

b) Daoismul

Lao zi (Lao dzi), primul mare filosof chinez, preia, între altele, și idei din *Yi jing*. El continuă și, totodată, modifică, în primul rând, ideea de *Dao* (Tao), fiind ctitorul *daoismului* (taoismului). În doctrina sa, expusă de discipoli în cartea *Dao de jing* (Tao tă țing). *Cartea despre Dao și putere*, *Dao* înseamnă nu numai cale, ci și, înainte de toate, temeii. Astfel, dacă în *Yi jing* calea prevala asupra temeii (principiului), care era lipsit oarecum de unitate și dizolvat în tensiunea dintre contrastele sale, în *Dao de jing* ea apare ca expresie sau ca funcție a acestuia. Așadar, ontologic, daoismul lui Lao zi cuprinde o concepție despre principiu și, corelativ, una despre ordinea lumii.

Ca principiu, *Dao* este „obârșia Cerului și pământului“ (Lao zi, *Dao de jing*, cap. 1). „nume neavând, este mama celor zece mii de lucruri“ (*ibidem*, 1). Început al Universului real (Cerul și pământul) și al tuturor lucrurilor din univers (cele „zece mii de lucruri“), *Dao* nu este ceva fizic, real, care să poată fi numit (prin termeni concreți, care particularizează, delimitează). *Dao* nu se reduce nici la ipostaza lucrurilor de a exista, nici la aceea de a nu exista (a nu exista în sensul că ele se nasc, se diferențiază și pier), ci trebuie să justifice ambele ipostaze. *Dao* este rădăcina existenței și nonexistenței, rădăcină situată dincolo de existențele sau nonexistențele determinate. De aceea, e nevăzut (*Yi*), neauzit (*Xi* = si), neatins (*Wei* = uei). Fuzionând aceste însușiri imperceptibile, este un *Unu* primordial, un izvor de contrarii în care acestea încă nu se disting, întrucât „în partea de sus nu e luminos, în partea de jos nu e întunecos“ (*ibid.*, 14).

Origine, obârșie, *Dao este și generator*. El generează, se înțelege, tocmai pentru că include în sine, în formă înfășurată, implicită, contrastele dintre existență și nonexistență, astfel încât este un factor dinamic, tensionat. *Dao* se afirmă, mai întâi, ca *zi* (dzi), care sunt particole nediferențiate. Apoi, particolele originare se separă în *yang-zi* și *yin-zi* și, astfel, apar Cerul (alcătuit din particole *yang*) și pământul (compus din particole *yin*). Din *Diada* Cer—pământ ia apoi naștere omul, format din *yang-zi* și *yin-zi*. Răstrângeri ale principiului, toate celelalte lucruri vor fi, la rândul lor, contrastante. „Astfel / existență și nonexistență una din alta se nasc, / greu și ușor unul pe altul se-implinesc, / lung și scurt unul altuia își dau formă, / sus și jos unul pe altul se sprijină. . .“ (*ibid.* 2). SaSu : „și-n gol și în plin / se află folosul carului. / Se frământă lutul / spre a face un vas : și-n gol și în plin / se află folosul vasului. / Se despică în ziduri / uși și ferestre / spre a face o casă : / și-n gol și în plin / se află folosul casei.“ (*ibid.*, 11).

Generând lumea, *Dao* o și ordonează. Ca principiu, el nici n-ar putea să dea naștere lumii fără să-și respecte și să-și impună propria ordine, imanentă. Aceasta se prezintă, înainte de toate, ca structură contradictorie, este o ordine a structurii contradictorii a lui *Dao*. Ca urmare, va fi și o ordine a apariției, structurării și desfășurării lumii reale. Origine a contrastelor, dar situându-se dincolo de ele, principiul se va afirma în chip concret ca *Monadă* compusă din *zi* nediferențiate. *Monada* va genera *Diada*, alcătuită din *yang-zi* și *yin-zi*, iar din aceasta se va naște *Triada* : Cer — pământ — om, ultimul fiind alcătuit din *yang-zi* și *yin-zi*. Odată ivite, cele existente trebuie să respecte calea impusă de *Dao*, pe *Dao* însuși în calitate de ordine. Corespunzător poziției lor, „omul urmează regula pământului, / pământul urmează regula Cerului, / Cerul urmează regula lui *Dao*, / iar *Dao* își urmează propria natură“ (*ibid.*, 25).

Numită *De* (tă), puterea lui *Dao* este tocmai aceea de a-și urma și menține propria ordine sau propriul *logos*, cum se va exprima aproximativ în același timp Heraclit. *De* este puterea de a conserva unitatea contrariilor și de a elimina dezechilibrele. Dat fiind că *Dao* și *de* se răsfrâng și în plan social, înțeleptul va fi cel care va urma calea firii, ordinea naturală și pe cea socială. În acest sens, se va caracteriza prin *nonacțiune* sau, mai exact, va cultiva acțiunea ca *nonacțiune*, adică nu va forța mersul firesc al lucrurilor, ci îl va proteja și favoriza. Așadar, „Înțeleptul fără făptuire își îndeplinește lucrările și fără cuvinte își oferă învățătura“ (*ibid.*, 2), deoarece, „când se înfăptuiește fără făptuire, toate sunt bine cărmuite“ (*ibid.*, 3). În același sens, ca și Cerul și pământul, „înțeleptul nu e omenos“ (*ibid.*, 5). El se împlinesc pe sine, pentru că „nu se iubește pe sine“ (*ibid.*, 7). Nu cultivă mândria, bogăția, onoarea, căci „A fi mândru, bogat și-n onoare ținut / a-ți aduce singur năpasta înseamnă“ (*ibid.*, 9). Cunoaște contrariile în unțiate și, astfel, „îmbrățișează Unul, devenind modelul Subceresoului“ (*ibid.*, 22). Este o cunoaștere diferită de cea obișnuită și, în acest sens, o necunoaștere.

Uneori, în *Dao de jing* se îndeamnă chiar la alungarea înțelepciunii și la părăsirea cunoașterii (*ibid.*, 19) și a învățaturii (*ibid.*, 20), dar se vizează, credem, pseudoînțelepciunea, din moment ce se adaugă că „înțeleptul se pricepe mereu să-i salveze pe oameni și niciodată nu-i părăsește, / se pricepe mereu să salveze lucrurile și niciodată nu le părăsește“ (*ibid.*, 27).

De orientare daoistă, *Zhuang Zi* (Djuang Dzi) sau, poate, *Zhuang Zhou* (Djuang Djou), aprox. 369—286 î.e.n., a absolutizat principiul și a relativizat lucrurile. A accentuat pe principiu ca *neființă* în sens de lipsă a formelor (esențelor) particulare ale lucrurilor, dar nu și de lipsă a substratului lor comun, ceea ce revine la faptul că a pus accent pe principiu ca *ființă cvasi-pură*, cam în felul în care procedase, la greci, Parmenides, dar cu altă finalitate. De aceea, afirmă că *Dao* informează, dar nu dă consistență formelor generate, pe care le recheamă la sine, absorbindu-le. Datorită egalizării lor în *Dao*, toate lucrurile se relativizează, își pierd contururile : „Nu există nici un lucru care să nu fie și „altul,, (= altceva, diferit de sine) și nici unul care să nu fie și „același“ (= identic cu sine)“ (*Zhuang Zi*, cap. 2). Relativizând existențele diferite sau chiar opute, *Zhuang Zi* nu va fi agreat societatea polarizată a timpului său, ci pare să fi avut nostalgia unei societăți prestatale, lipsită de legi și întemeiată pe egalitatea de la natură.

c) Confucianismul

Kong Fu zi sau, mai cunoscut, *Confucius*, aprox. 550—470 î.e.n., s-a inspirat din daoism, dar a inițiat propria sa orientare, *confucianismul*. Potrivit lui, esența lumii ar fi divină. De sorginte divină, ordinea universală o include și pe cea socială. Kong Fu zi se pronunță pentru menținerea rânduielilor sociale aristocratice. În acest scop, spre deosebire de Lao zi, recomandă nu numai satisfacerea trebuințelor materiale ale poporului, ci și ridicarea gradului său de cultură. Menirea omului ar fi perfecționarea morală, iar aceasta nu s-ar putea realiza decât prin respectarea cutumei (*li*), a conducătorilor politici, a familiei, a celor vârstnici. Totodată, pentru a se desăvârși moral, omul trebuie să-și alunge ignoranța și să-și apropie învățatura. El trebuie să cultive omenia, care înseamnă nu numai „iubirea celorlalți“, ca și cum toți oamenii ar fi frați, ci și respectarea stratificării sociale. Așadar, Lao zi incrimina omenia (*ren*) ca îndepărtare de *Dao*, de legea firii, de egalitatea de la natură a oamenilor și, deci, ca izvor al arbitrarului și nedreptății. În schimb, Kong Fu zi susține că omenia nu contravine legii Cerului ca ordine a stăpânului absolut, întrucât Cerul, care ar asigura condiția sau soarta omului (*ming*), ar predetermina ordinea socială aristocratică, iar nu egalitatea socială. Este însă evident că omenia ca fraternizare a celor inegali se va manifesta ea însăși inegal, mai mult față de cei din aceeași stare, mai puțin față de cei de altă condiție, metamorfozându-se, finalmente, dintr-o iubire comunitară într-un partizanat social, dacă nu, la limită, din generozitate în egoism.

Confucianist ortodox, Meng zi (Măng dzi) sau *Mencius* susține că omenia ar fi sădită în om de la natură și că înțeleptul trebuie să manifeste simpatie pentru popor.

Confucianist neortodox, Xun zi (Sün dzî), sec. III î.e.n., se va îndepărta de misticismul lui Confucius. Identificând principiul cu Cerul, va sublinia că principiul este imanent, iar nu transcendent lucrurilor. Susține că, de la natură, omul nu este nici puternic asemenea bouului, nici iute asemenea calului. Adaugă însă că omul este o ființă socială. În consecință, numai prin societate, unindu-se cu ceilalți, capătă forță și, tot numai prin societate, raportându-se la ceilalți, devine bun. În fine, tot numai în cadrul social, oamenii stabilesc și distincțiile dintre ei, în speță pe cele aristocratice. Definind omul ca ființă socială, Xun zi distinge în genere între ordinea socială (aristocratică) și cea naturală, nemaiprecizând-o pe prima prin cea de a doua, ci atribuindu-i un statut propriu, de organism creat de oamenii înșiși, potrivit unor reglementări specifice, sociale.

Ideile lui Xun zi au fost colportate de discipolii săi, în special de Han Fei zi, sec. III î.e.n. Continuând distincția operată de magistrul său între natură și societate, acesta face parte din școala legiștilor (*fa jia*), din generația târzie, fiind cel mai important teoretician legist. Ontologic, concepe principiul ca vid în sens de entitate lipsită de formă și, cu atât mai mult, de virtualele forme particulare. Accepția amintită îl va conduce nu la o diminuare a consistenței formelor particulare, ca în cazul lui Zhuang Zi, ci la o accentuare a demnității acestora. Accentuând pe distincții, în explicarea societății, pornește, ca și legiștii timpurii (din sec. IV sau chiar V î.e.n.), de la opoziția dintre *li* (ceremonie, datină, ritual, adică lege sau normă nescrisă) și *fa* (legea scrisă), acordând preferință lui *fa*. În acest spirit, ca și Xun zi, consideră că, de la natură, omul e rău și agresiv și că numai prin lege ajunge la ordine și viață autentic umană. Totodată, superiorizând legile, argumentează că obiceiurile nescrise (*li*), venerate de Confucius și chiar de Xun zi, nu oferă decât o ordine instabilă și care poate fi revolută în raport cu ordinea bazată pe legi explicite. În fine, arată că legea funcționează prin intermediul unui sistem de norme și susține îndreptățit că nici legea, nici normele nu se impun de la sine, ci, pentru a fi aplicate, trebuie cunoscute atât de către suveran și dregători, cât și de către ceilalți oameni.

După ce a fost învins în sec. III î.e.n. de legismul antitraditionalist, confucianismul tradiționalist va trece din nou pe prim plan în secolul următor. Din el însă vor fi preluate și tendințele mai puțin ortodoxe, divergente. Ontologic, ideile antimistice ale lui Xun zi vor fi sistematizate și dezvoltate de Wang Chun (Uang Ciun), sec. I e.n. Acesta concepe principiul ca *zi* și, la rândul său, pune accent pe imanența lui *zi* în *Cer* și *pământ*, despre care afirmă că, asemenea lui *zi*, nu se nasc și nu pier. Despre celelalte lucruri, consideră că se nasc din combinațiile care au loc între particolele Cerului și cele ale pământului. Prin concepția sa, Wang Chun iese de fapt din cadrele confucianismului și se apropie, mai curând, de moism.

d) Moismul

Mo zi (Mo dzi), 468 sau 479—377 sau 381 î.e.n., identifică principiul cu Cerul și-i atribuie o anumită finalitate favorabilă omului. De altfel, se preocupă mai mult de om ca subiect existențial și cognitiv. Spre deosebire de Confucius, se apleacă asupra omului în spirit democratic, iar nu aristocratic. Adept au organizării statale, consideră că legile i-au scos pe oameni din starea de anarhie și animalitate, asigurându-le o ordine necesară întrajutorării și propășirii. De aceea, recomandă și el respectarea ordinii existente, a legilor, a conducătorului aflat în fruntea imperiului și a miniștrilor săi, pe care îi consideră mai înțelepți și mai buni decât ceilalți oameni. Dacă nu disting între drept și nedrept, supușii trebuie să se adreseze suveranului. Când el zice da, toți zic da, când zice nu, toți zic nu. Mo zi justifică despotismul, dar un despotism luminat, proiectând un suveran înțelept, care să asigure dreptatea tuturor supușilor săi.

În legătură cu problematica socială, Mo zi a elaborat și *liniamentele unei teorii a cunoașterii*. Astfel, a pus problema criteriilor prin care adevărul poate fi deosebit de eroare. A considerat că adevărul poate fi identificat prin trei criterii, și anume *originea, temeiul și aplicabilitatea* acestuia în practică. Adevărul și-ar afla originea în scrierile vechilor înțelepți, temeiul în experiență, iar aplicabilitatea în justiție și administrație, în măsura în care, încorporat în legi, poate fi de folos statului, poporului, familiilor.

Mo zi a avut o serie de adepți, care vor contribui nu numai la perpetuarea, ci și la dezvoltarea moismului.

]

3. FILOSOFIA GREACĂ

3.1. Etapa preclasică

a) Preliminarii

În istoria ei, filosofia antică greacă a parcurs trei etape : 1) clasică (începutul sec. VI — mijlocul sec. V î.e.n.), 2) clasică (mijl. sec. V — sfârșitul sec. IV î.e.n.) și 3) etapa elenistică (sf. sec. IV — sec. I î.e.n.).

Filosofii preclasici greci au abordat cu precădere problematica ontologică. Ei s-au referit la principiu ca origine și esență a tuturor celor existente, la raportul dintre principiu și lucruri, la geneza și devenirea lumii, la ordinea sau destinul acesteia, la raportul dintre principiu și divinitate. În strânsă legătură cu semnalatele motive ontologice, în special cu acela al principului, s-au preocupat și de explicarea cunoașterii lumii și, mai ales, de înțelegerea omului, a esenței, a apariției sale și a destinului său.

Faptul că gânditorii preclasici au pus pe primplanul preocupărilor lor întrebările despre originea și esența lumii și, legat de acestea, pe cele despre natura, apariția și sensul ființei umane se explică atât sociologic, prin factori sociali, politici și ideologici, cât și prin premise de ordin științific.

În plan economico-social, viața economică sclavagistă dusesse la divizarea societății în două mari categorii : stăpânii de sclavi și sclavii. Clasa stăpânilor era alcătuită, la rândul ei, din două pături : aristocrația sclavagistă și democrația sclavagistă. Aristocrația era formată din marii proprietari funciari, care lucrau pământul cu ajutorul sclavilor. În componența demosului intrau : proprietarii de ateliere, armatorii, comerțianții și cămătarii. În plan politic, aristocrația se afla la conducerea polisurilor grecești, dar demosul, mai puternic în viața economică, aspira și la întâietate politică. Ideologic, pentru a-și justifica dominația politică, aristocrația apela la miturile religioase, potrivit cărora lumea ar fi de origine și esență divină și, prin urmare, natura omului, apariția sa și poziția sa socială s-ar datora, de asemeni, divinității. De aceea, pentru a-și susține pretențiile la conducere, membrii demosului trebuia să se confrunte și cu reprezentările mitico-religioase și să laicizeze concepția despre lume și om. Proveniți din rândurile stăpânilor de sclavi, filosofii vor fi și ei influențați de preocupările spirituale și de mentalitățile clasei și mediului lor social. Ei vor relua și vor discuta mai riguros, cu mijloace specifice, raționale, în primul rând, motivul principului și consecințele care rezultă din definirea acestuia pentru înțelegerea omului.

În plan cognitiv, favorizați și de frecvențele lor călătorii pe mare, vechii greci acumulaseră numeroase observații despre oamenii de alte neamuri cu care veneau în contact, despre alte ținuturi geografice sau despre bolta cerească, scrutată pentru a-și fixa puncte de reper în timpul drumurilor maritime. Aceste cunoștințe particulare evidențiau nu numai varietatea celor existente, ci și anumite similitudini. Sugerând existența unei unități în varietate, și ele au impus abordarea filosofică a motivului elementului primordial.

De regulă, în etapa preclasică, gânditorii care au inițiat doctrine filosofice și-au transmis învățătura unor discipoli, care au creat și ei doctrine similare, constituindu-se, astfel, școli filosofice. În ordine logică și, în genere, cronologică, școlile și filosofii care s-au afirmat în cadrul acestora sau în afara lor au fost: 1) Școala din Milet (Thales, cca. 640—550 î.e.n., inițiator al școlii, discipolul său, Anaximandros, cca. 610—546 î.e.n., elevul acestuia, Anaximenes, cca. 585—525 î.e.n.); 2) Heraclit din Efes, cca. 540—470 î.e.n.; 3) Școala pythagorică (Pythagoras, înc. sec. VI — înc. sec. V î.e.n., care a avut ca discipoli mai importanți pe Hippasos din Metapont, sf. sec. VI î.e.n. și Philolaos din Crotona, sec. V î.e.n.); 4) Școala eleată, în Italia de sud (Xenophanes, sec. VI—V î.e.n., inițiator; Parmenides, sec. VI—V î.e.n., fondator propriu-zis al școlii; Zenon din Elea, sec. V î.e.n., cel mai strălucit elev al lui Parmenides; Melissos, sec. V î.e.n.); Empedocles din Agrigent, în Sicilia, cca. 484—424 î.e.n.; Anaxagoras din Klazomene (Asia Mică), cca. 500—428 î.e.n., stabilit la akmé la Atena.

b) Principiul

Gânditorii preclasici au avansat, în ordine logică, dar și cronologică, următoarele patru puncte de vedere asupra principiului:

1) Principiul este corporal determinat, dar prezintă și însușirea de a fi însuflețit;

2) Principiul este incorporal determinat, dar manifestă și tendința de a genera corporalul;

3) Principiul este absolut nedeterminat, nefiind nici corporal, nici incorporal;

4) Principiul este absolut nedeterminat, dar manifestă și tendința determinării, a pluralizării și, în consecință, se materializează într-o pluralitate de elemente determinate constitutive.

1) Primul punct de vedere, după care principiul este corporal determinat, a fost susținut de milesieni și de Heraclit. Concret, Thales a asemănat principiul cu *apa*, Anaximandros — cu *apeironul* (de la a = fără, peras = limită), prin care a înțeles un amestec indistinct între pământ, apă, aer și foc, deci tot ceva corporal, Anaximenes cu *aerul*, iar Heraclit — cu *focul*.

Unii istorici ai filosofiei susțin că gânditorii amintiți ar fi *identificat* principiul cu elemente concret determinate cu care l-au pus în corespondență. Altfel spus, l-ar fi înțeles ca element care se distinge de altele prin însușiri calitative de ordin sensibil, perceptibil. Interpretarea amintită se întemeiază pe considerentul că primii filosofi greci

au definit principiul plecând de la observațiile lor asupra circuitului și răspândirii elementelor concret fizice în natură, astfel încât au desemnat ca originar unul sau altul din elementele cele mai răspândite. Așa cum aprecia Aristotel, Thales a conchis că apa este începutul celorlalte elemente plecând de la constatări cum sunt cele că pământul plutește pe apă și o conține sau că semințele plantelor și animalelor sunt umede. La fel, se poate spune că observațiile efectuate de Anaximenes indicau prezența aerului în alte elemente, iar cele generalizate de Heraclit denotau rolul căldurii degajate de foc de a condiționa viața plantelor și animalelor sau chiar alcătuirea oricărui alt existent. Anaximandros va fi remarcat faptul că fiecare din cele patru elemente cosmice trece în celelalte, de unde concluzia sa că amestecul tuturor acestora ar fi originar.

Alți istorici ai filosofiei susțin că primii filosofi greci ar fi ajuns deja la ideea că principiul este absolut nedeterminat, dar nu ar fi posedat termeni abstracți prin care să-l exprime și de aceea l-au redat prin denumirile elementelor cosmice cele mai răspândite, apte să sugereze un fond comun. Această interpretare pleacă de la faptul că primii filosofi au definit ei înșiși principiul ca element originar. Din definiția amintită rezultă că principiul cauzează toate celelalte existențe, fără a fi el însuși cauzat de alt factor. Din această consecință rezultă că principiul nu poate fi o existență determinată, pentru că orice entitate determinată este limitată, delimitată, cauzată, dependentă de alte existențe determinate.

În ce ne privește, situându-ne între cele două interpretări, fizicistă și logicistă, propunem o alta, considerând că, la milesieni și la Heraclit, principiul este corporal determinat, ceea ce înseamnă că el nu este nici concret determinat, nici absolut nedeterminat. Cu alte cuvinte, la filosofii amintiți, principiul este ceva de ordin fizic, indiferent însă de chipul concret pe care l-ar îmbrăca acest fond fizic. Principiul argument pe care-l aducem este acela că primii filosofi au considerat că elementul originar se consmotivează permanent. Or, dacă principiul trece în permanență în diferitele existențe concret fizice, înseamnă că el însuși nu este o existență concret fizică alături de celelalte, ci constă în fondul fizic comun tuturor acestora. De aceea, vechii filosofi au procedat nu la o identificare, ci la o analogiere cu elementele cosmice concret fizice. Prin analogiere, au asemănat principiul nu cu însușirile concret sensibile, ci cu starea de agregare a unuia sau altuia din cele patru elemente: pământul (= starea solidă), apa (= lichidă), aerul (= gazoasă), focul (= plasmatică), sau cu amestecul lor indistinct.

Limita concepțiilor afirmate de milesieni și a celei heraclitice a fost aceea de a nu fi ajuns la conceperea principiului ca absolut nedeterminat. În plus, în măsura în care au analogiat principiul cu o stare de agregare sau alta, n-au reușit să explice satisfăcător în ce fel un element originar apropiat de o anumită stare de agregare ar constitui esența altor elemente identice cu alte stări de agregare bine distincte sau chiar opuse. În ce fel apa, să zicem, ar constitui esența focului, sau, invers, focul — esența apei.

2) *Phytagoras* a afirmat un alt punct de vedere, după care principiul este determinat nu corporal, ci incorporal. El a avansat ideea,

care a făcut școală, că lucrurile diverse se aseamănă și se unifică mai profund nu prin însușiri calitative, existente atât la nivelul indivizilor, cât și la acela al speciilor, ci prin aspecte cantitative, prin excelență generice. Dat fiind că aspectele cantitative sunt măsurabile și numărabile, a susținut că lucrurile se aseamănă prin faptul că sunt expresii ale unui anumit număr. Și anume, de regulă, lucrurile de o anumită specie se întemeiază pe un anumit număr, cele de altă specie — pe alt număr.

Identificând numerele cu diferitele aspecte cantitative, pythagoricienii au argumentat că pe primele numere, adică pe primele aspecte cantitative, se întemeiază toate celelalte existențe. Primul număr ar fi nu 1, ci 2. Despre 1, au susținut că nu e număr, pentru că, fiind reprezentat de un punct, care este lipsit de dimensiuni, nu exprimă nici un aspect cantitativ. În schimb, lui 2 îi corespund două puncte și, deci, *linia* delimitată de acestea. 3 are drept corespondent trei puncte și, deci, *suprafața* rezultată din unirea acestora. 4 este reprezentat de patru puncte și, prin urmare, de *volumul* care ia naștere din unirea unei suprafețe (marcată de trei puncte) cu un punct din exterior. Din volume iau naștere cele patru elemente cosmice, întrucât acestea, fiind corporale, presupun volumele, suprafețele și liniile. Din combinarea în diferite chipuri a elementelor cosmice rezultă toate celelalte lucruri. Deci toate lucrurile sunt alcătuite din numere.

Elementul original, principiul întregii existențe, va fi acela din care izvorăsc numerele însele. Pythagoras a susținut că numerele, ca aspecte cantitative, provin din ceea ce în sine însuși este lipsit de dimensiuni, dar poate genera cantitativul. El numește acest factor *Monada*. Cifric, *Monada* este 1, este punctul adimensional, care, prin dedublare, generează numerele 2, 3 ș.a.m.d. Dat fiind că 1 (*Monada*) nu prezintă dimensiuni, Pythagoras concludă că *Monada* este ceva simplu, necompus, necorporal. Deoarece *Monada* generează numerele prin dedublare, prin care rămâne ea însăși, dar capătă și ipostaza opusă, *Dualitatea*, Pythagoras consideră că principiul rezidă în *Diadă*, prin care înțelege întregul alcătuită din *Monadă* și *Dualitate*, prima ipostază ca pol activ, iar cealaltă ca pol pasiv, ca efect al dinamismului monadic. Prin urmare, principiul este prin excelență incorporeal (*Monada*), dar prezintă și tendința obiectivării, a trecerii în ceva corporal (*Dualitatea*). Izvorâte din *Diadă*, numerele, ca aspecte cantitative, sunt ele însele entități corporale, dublate însă și de o latură corporală. Într-adevăr, un aspect cantitativ, de exemplu o formă geometrică regulată, fie un cerc, fie triunghi, este, înainte de toate, un obiect ideal și numai în mod secundar, un obiect real, material, care îl „copiază“, destul de imperfect, pe cel ideal.

Deși a conferit principiului o natură mai rafinată, bine distinctă de ceea ce este concret sensibil sau chiar corporal, totuși nici Pythagoras nu l-a înțeles ca entitate complet nedeterminată.

3) *Parmenides* este primul filosof care a conceput principiul ca absolut nedeterminat. Potrivt lui, lucrurile nu au în comun nici un aspect de ordin corporal, nici unul incorporeal. Ele nu se unifică decât prin faptul de a fi, indiferent de felul concret, determinat în care ființează. *Parmenides* numește principiul, astfel înțeles, *Ființă în sine*, prin „în sine“ sugerând tocmai situarea principiului „dincolo de“ orice discriminări reale, efective. Conceptul parmenidian de „*Ființă în sine*“ nu

desemnează, așadar, ceva real, pentru că orice existență reală este determinată, fiind sau corporală, sau incorporală. O *Ființă în sine*, independentă de ipostazele concret sensibile, este o *Ființă gândită, concepută*. Ea semnifică *unitatea posibilă* a tuturor lucrurilor, posibilitate din care decurge unitatea reală, efectivă a acestora, pentru că orice ființare, pentru a fi reală, trebuie, mai înainte, să fie posibilă. „Ființa în sine” poate semnifica și unitatea lumii reale, dar ca unitate dată nu de o anumită formă de existență, ci de izomorfismul dintre corporal și incorporal, adică de o anumită structură și anumite însușiri comune acestora și considerate ca independente de suporturile lor efective.

Absolut nedeterminată, distinsă net de existențele particulare, determinate, *Ființa parmenidiană* respectă pe deplin condiția principiului de a fi necondiționat. În acest fel, Parmenides a definit principiul în acord cu legile logice, în speță cu legea identității și legea contradicției. Potrivit legii identității, orice obiect trebuie gândit ca identic cu sine însuși și bine distinct de toate celelalte. Altfel, dacă obiectul de cunoscut ar fi confundat cu altele, atunci gândirea n-ar mai ști despre ce obiect este vorba și, la rigoare, nici nu s-ar mai putea exercita. Legea contradicției reclamă ca gândirea să nu admită că un obiect prezintă, în unul și același timp și sub unul și același aspect, atât o anumită însușire, cât și contrariul acesteia. Presupunând că, la un moment dat, un anumit obiect se înfățișează numai sub un anumit chip, iar nu și sub chipul opus, legea contradicției se bazează pe legea identității. De aceea, nerespectarea ei duce la aceeași confuzie și, la limită, la același blocaj al gândirii. Putem aprecia că, definind principiul în concordanță cu legile logice, Parmenides va fi și conștientizat problema conceptualizării principiului, a prinderii lui în concept în strict acord cu legile gândirii corecte.

În același mod riguros logic, Parmenides a atribuit principiului și alte însușiri care să-i respecte identitatea (caracterul necondiționat, nedeterminat) și caracterul noncontradictoriu. În principal, a adăugat că principiul este nenăscut, nepieritor, intransformabil, necesar. Pentru a demonstra existența acestor atribute, a folosit metoda reducerii la absurd. Precum se știe, prin amintita metodă se presupune că obiectul de cunoscut ar avea însușirea opusă celei de demonstrat; presupозиția duce însă la o consecință inacceptabilă pentru că dezice definiția deja acceptată a obiectului de cunoscut; în consecință, se respinge presupозиția și se acceptă însușirea a cărei existență era de demonstrat.

Impecabilă sub aspect logic-formal, definiția parmenidiană a principiului ca absolut nedeterminat nu este însă ireproșabilă sub aspect cognitiv, pentru că nu mai permite să se explice în ce fel principiul trece în lucruri din moment ce este identic cu sine, noncontradictoriu și intransformabil. Conceptul parmenidian de *Ființă în sine* justifică numai unitatea, iar nu și diversitatea lucrurilor. Conștientizând amintita insuficiență, Parmenides însuși va încerca să o surmonteze, dând principiului o a doua accepție, fizico-metafizică.

4) În explicația sa fizico-metafizică, *Parmenides* a avansat un nou punct de vedere, după care principiul este deopotrivă nedeterminat și determinat, unitate și pluralitate, *Ființă* și *Neființă*. Concret, a afirmat

că principiul rezidă într-un element dublu : în foc, pe care l-a considerat factor activ, și pământ, cărui i-a atribuit un rol pasiv. Totodată, a identificat focul cu Ființa, iar pământul cu Neființa. În această explicație, principiul trece în lucruri datorită opoziției dintre foc și pământ, ceea ce duce la combinarea acestora în variate proporții și, deci, în multiplele existențe determinate, delimitate unele față de altele. La nivelul realității, principiul își manifestă unitatea întrucât cele două elemente intră în constituția tuturor lucrurilor, focul — ca Ființă — rămânând identic cu sine și intransformabil, iar pluralitatea — prin faptul că, în fiecare lucru, ele se regăsesc într-o anumită proporție, specifică lucrului respectiv. Ca izvor posibil, principiul este unitate (Ființă) ca posibilitate a tuturor lucrurilor de a fi, indiferent de felul concret în care ființează, această posibilitate fiind asigurată de foc, iar pluralitate (Neființă) — ca posibilitate a lucrurilor de a fi variate, această ipostază virtuală fiind generată de pământ.

Se pune firesc întrebarea dacă nu cumva conceperea principiului ca unitate și pluralitate, ca Ființă și Neființă contravine legilor identității și contradicției. Parmenides însuși își va fi pus-o și va fi încercat un acord între această accepție a principiului și exigențele logice. Fără a oferi un răspuns explicit, fragmentele sale ne lasă să înțelegem că cele două ipostaze originare opuse nu intră în conflict și nu distrug identitatea principiului cu sine însuși, pentru că ele sau se succed, sau se manifestă la nivele distincte. Ca izvor posibil, gândit, conceput, principiul prezintă o succesiune logică a celor două ipostaze, întrucât este gândit, în primul rând (în sens logic de gând primordial, definitoriu), ca unitate și, în al doilea rând (în sens logic de gând derivat, secundar), ca pluralitate, pentru că gândul unității prin care se definește prin excelență principiul implică și gândul pluralității celor ce se unifică. Ca factor real, principiul este gândit ca identic cu sine și noncontradictoriu, întrucât se consideră că își manifestă cele două ipostaze opuse la nivele distincte — unitatea (focul, Ființa) — la nivelul cel mai profund, cel mai îndepărtat de diversitatea lucrurilor, iar pluralitatea (pământul, Neființa) — la un nivel mai puțin profund, mai apropiat de varietatea acestora.

Ultimii doi preclasiци, Empedocles și Anaxagoras concep și ei principiul după modelul explicației fizico-metafizice date, mai înainte, de Parmenides. Ambii gânditori susțin că principiul se prezintă, pe de o parte, ca unitate nediferențiată a mai multor elemente constitutive, fie patru — cele patru elemente cosmice, cum afirmă Empedocles, fie o infinitate, așa cum infinite numericește sunt lucrurile actuale, cum considera Anaxagoras. Ambii gânditori adaugă că, pe de altă parte, principiul se prezintă și ca pluralitate, mai întâi posibilă, apoi reală, întrucât din amestecul indistinct inițial se desprind elementele constitutive. Ei consideră că, în plan fizic, real, principiul continuă să fie unitate și pluralitate : unitate — prin faptul că elementele constitutive nu se desprind niciodată complet unele de altele, ci ființează împreună ca un întreg, ca o totalitate, care intră în constituția oricărui existent, iar pluralitate — prin aceea că ele intră în fiecare lucru într-o altă proporție. Însușindu-și lecția parmenidiană, ei își pun de acord în mod

explicit accepția dată principiului cu exigențele logice. Afirmă în mod expres că principiul se manifestă, mai întâi, ca unitate nediferențiată (care nu poate fi decât posibilă), iar apoi, ca diversitate, ceea ce înseamnă că unitatea posibilă este străbătută și de tendința posibilă spre pluralizare. Așadar, ca izvor posibil al lumii, principiul se manifestă mai întâi ca unitate și apoi ca pluralitate în ordine logică, în succesiunea și importanța gândurilor prin care este „prins“, conceput, iar nu în ordine real-cronologică. În plan real, principiul este gândit, de asemenea, ca fiind simultan unitate și pluralitate, dar este gândit ca fiind prima ipostază la nivelul cel mai profund al lucrurilor, iar cea de-a doua la un nivel mai puțin profund. În acest fel, principiul este conceput ca rămânând identic cu sine și noncontradictoriu și în calitatea sa de izvor real.

Așadar, marile descoperiri cu care se încheie etapa preclasică privesc definirea principiului ca absolut nedeterminat, și, astfel, punerea de acord a conceptului său cu legile logice, precum și admiterea și justificarea logică a contradicției originare, adică a dedublării principiului și trecerii sale în lucruri. Valorizabile, achizițiile amintite vor avea ecou atât în etapa imediat următoare a filosofiei grecești, cât și în întregul proces istorico-filosofic.

c) Raportul dintre principiu și lucruri

Considerând că toate lucrurile provin dintr-un element originar, care constituie esența comună a tuturor, vechii filosofi s-au întrebat și despre raportul dintre principiu și lucruri. Ei s-au preocupat de 1) ipostazele, 2) natura (esența) și mecanismul raportului amintit.

1) În ce privește *ipostazele*, raportul dintre principiu și lucruri se prezintă și ca legătură între *unitate și multiplicitate (pluralitate, diversitate)*, între *general și individual*, între *esențial și fenomenal*. Într-adevăr, principiul, ca factor din care izvorăsc toate cele existente și care se regăsește în toate, constituie unitatea. În schimb, lucrurile, diferite unele de altele și distincte față de principiu, formează multiplicitatea. La fel, principiul, comun tuturor, reprezintă generalul (comunitarul), iar lucrurile bine distincte — individualele (individualul). În fine, principiul constituie și esența (esențialul) lucrurilor în sensul că reprezintă nivelul lor cel mai profund, stabil și repetabil. În acest sens, el este temelul lucrurilor, este cel care le întemeiază, le asigură existența. Întemeiate, lucrurile sunt existențe fenomenale sau fenomene, în sensul că sunt manifestări de suprafață, instabile și irepetabile ale principiului.

Trebuie să operăm o distincție între cuplurile general-individual și esențial-fenomenal. În primul rând, generalul și esențialul nu se confundă, nu sunt identice. Este adevărat că orice esențial este și general. Esența (temelul) nu caracterizează o singură existență individuală, ci este comună tuturor existențelor de același fel, unei întregi clase sau specii. În schimb, nu orice general este și esențial. Pot exista aspecte comune unei întregi clase sau specii (sau, oricum, mai multor exemplare), dar neesențiale (fenomenale), pentru că sunt nedefinitorii, întemeiate. De exemplu, la om, culoarea ochilor, tenul etc. În al doilea rând, individualul și fenomenalul nu sunt nici ele identice. Orice individual este

fenomenal, dar nu și invers, întrucât, după cum rezultă și din distincția și exemplul date anterior, pot exista și însușiri fenomenale, adică de suprafață etc., dar comune mai multor sau tuturor cazurilor similare.

Dat fiind că existențele individuale, fenomenale se grupează în specii și genuri, raportul dintre principiu și lucruri este intermediat de cel dintre principiu și specii. Deci principiul se află în raport direct cu speciile, iar speciile cu speciimenele.

Primii filosofi, *milesienii* și *Heraclit*, nu prea au distins între specii și specimene, altfel spus între „formele“ sau „tipurile“ de existență și exemplarele lor. De aceea, nu prea au discriminat nici raportul dintre principiu și lucruri de cel dintre principiu și specii. Ulterior, începând cu Pythagoras, preclasicii fac distincția amintită și, prin urmare, analizează mai nuanțat și relația dintre principiu și lumea tuturor celor existente. *Pythagoras* afirmă cu claritate că o anumită formă particulară de existență este expresia unui anumit număr și că, de regulă, speciile diferite se întemeiază pe numere diferite. În concepția sa, principiul, *Diada*, generează numerele și, prin urmare, se raportează nemijlocit la esențele numerice, iar nu la lucrurile individuale și fenomenale. La *Parmenides*, în explicația sa fizico-metafizică, potrivit căreia principiul este alcătuit din foc și pământ, formele de existență se disting prin proporția în care conțin cele două elemente originare. Similar, *Empedocles* și *Anaxagoras*, admitând și ei că principiul trece din sfera posibilului în cea a realului într-o multitudine de elemente, consideră că fiecare specie se caracterizează printr-o anumită proporție a elementelor constitutive. Așadar, și ei au în vedere raportul dintre principiu și tipurile de existență. În plus, la *Anaxagoras* este prezentă și ideea unei gradații a proporției elementelor constitutive în interiorul fiecărei specii în funcție de exemplarele sale.

2) Relativ la *natura (esența) raportului dintre principiu și lucruri*, filosofii preclasici au avansat mai multe puncte de vedere corespunzătoare punctelor lor de vedere despre natura (esența) principiului.

Milesienii și *Heraclit*, înțelegând principiul ca substanță corporală, au considerat că și raportul acestuia cu lucrurile este, de asemeni, *substanțial corporal*, astfel încât principiul trece ca substanță corporală în lucruri. În această explicație, lucrurile ca existențe individuale cu însușirile lor individualizatoare sunt lipsite de consistență, sunt privite ca simple epifenomene, reductibile la substratul lor comun, corporal. Pline de substanță ca fond generic, ele sunt desubstanțializate ca existențe individuale și chiar ca tipuri de existență. Acest punct de vedere reduționist nu este convenabil tocmai pentru că sacrifică personalitatea fiecărei existențe în parte. De exemplu, în ce-i privește pe oameni, ar rezulta că nu numai calitățile lor individuale, prin care, de fapt, se personalizează, sunt privite ca insignifiante în raport cu esența generică, ci și aceasta este „dizolvată“ în esența lumii în genere.

Pythagoras avansează un alt punct de vedere. În primul rând, consideră că principiul este prin excelență incorporeal și, prin urmare, susține că întreține cu lucrurile un *raport substanțial incorporeal*. El adaugă că, întrucât *Monada* orginară manifestă și tendința încorporării, a *Dualității*, raportul acesteia cu lucrurile conține și un aspect corporal. În

al doilea rând, susține că principiul se raportează în mod direct nu la lucrurile individuale, ci la esențele lor numerice, cantitative. În al treilea rând, nu mai concepe diferitele forme de existență, în cazul său numerele în calitate de tipuri ontice, ca reductibile la substratul lor general (la *Monada* incorporală), ci conferă fiecărei forme o distincție consistentă, substanțială și, deci, personalitate și demnitate ontică. Astfel, susține că *Monada* se regăsește în orice esență numerică, dar, în fiecare, dedublată (multiplicată) de un anumit număr de ori, specific respectivei forme numerice. Ea se modulează diferit de la o formă de existență la alta. În numărul 2 apare de două ori, în numărul 3 — de trei ori ș.a.m.d. Așadar, principiul generează nu doar distincții individuale, fenomenale, de suprafață, superflue, ci și, mai profund, tipuri sau tipare distincte de existență, în care el însuși se structurează, în fiecare, în alt chip. În această explicație, oamenii, de exemplu, nu se mai contopesc în *Unul* originar asemenea lucrurilor, ci se raportează la acesta în mod aparte, potrivit propriului lor gen, căruia i se subsumează și care constituie propria lor ordine, universul uman.

Un nou punct de vedere privind natura raportului dintre principiu și lucruri întâlnim la *Parmenides*, în concepția sa metafizică. Înțelegând principiul ca entitate absolut nedeterminată, ca *Ființa în sine*, nici corporală, nici incorporală, el nu mai poate admite că acest principiu ar trece ca substanță în lucruri, în esența acestora. Dar, caracterizând atât *Ființa în sine*, cât și esențele particulare prin unele și aceleași atribute, și anume prin identitate, caracter noncontradictoriu, intransformabilitate ș.a., ne permite să apreciem că între cei doi termeni există totuși un anumit raport, pe care îl vom numi *informațional*. Prin raport *informațional* înțelegem relația dintre doi termeni, prin care unul îi transmite celuilalt anumite însușiri, fără ca acest transfer să fie însoțit și de un schimb de substanță. Altfel, fără admiterea unui raport de tip informațional, nu ne-am putea explica în cel fel diversele specii (tipuri) de existență răsfrâng în sine însușirile unui principiu desubstanțializat și, ca atare, imutabil substanțial. Acceptarea unui raport pur informațional nu ne permite însă să înțelegem prin ce mijloace sunt transmise și receptate informațiile, mai ales în cazul unor forme de existență nereflexive. De aceea, sau și din acest motiv, într-o a doua explicație, fizico-metafizică, în care va concepe principiul și ca substanță. *Parmenides* va reveni la ideea că raportul acestuia cu formele particulare este substanțial, ceea ce nu exclude însă existența și a unui schimb de tip informațional.

Ultimii doi preclasiци, *Empedocles* și *Anaxagoras* sunt cei care au gândit destul de explicit că între principiu și lucruri există un *dublu raport*: și *informațional și substanțial* și că ultimul constituie un vehicul, un purtător al celui dintâi. Raportul este substanțial, principiul, alcătuit din multiple elemente constitutive, intrând în totalitatea componentelor sale în constituția fiecărei specii. Este și informațional, fiecare specie având, ca și principiul, propria sa identitate (prin proporția proprie a elementelor constitutive), caracter noncontradictoriu (prin faptul că laturile sale contrare nu se ciocnesc, ci se manifestă la nivele dife-

rite) și chiar caracter inamovibil (fiecare specie fiind dată de la început și de neschimbat în natura și structura elementului originar).

3) Prin *mecanismul de realizare a raportului dintre principiu și lucruri*, filosofii preclasici au încercat să explice *cum* se realizează trecerea de la principiu la lucruri, sau, altfel spus, în ce fel unul și același element originar reușește să rămână identic cu sine și, în același timp, să întemeieze o diversitate de lucruri.

Definind principiul ca factor fizical, apropiat de o stare de agregare sau *alta*, *milesienii și Heraclit* au considerat că acesta se schimbă cantitativ (ca grad de coeziune sau consistență) și că acumulările sale cantitative nu-l afectează calitativ, dar au ca efect formele calitativ distincte din lumea lucrurilor. Deci modificările cantitative ale principiului sunt însoțite și de schimbări calitative, dar nu la nivelul acestuia, ci la acela al lucrurilor. *Anaximandros*, care a inițiat această concepție, a susținut că apeironul își diminuează sau sporește consistența prin încălzire și, respectiv, răcire și că, prin aceste modificări cantitative, trece în principalele elemente cosmice calitativ distincte. *Anaximenes* a considerat că aerul originar se schimbă cantitativ prin rarefiere și comprimare, prin dilatare trecând în foc, iar prin compresare — în vânt, nor, apă, piatră și în toate celelalte existențe. Deci, și potrivit lui, modificările cantitative principale se finalizează în diferitele forme calitativ distincte de existență. *Heraclit* a susținut că focul originar trece în principalele elemente cosmice pe „drumul în jos“ : de la foc la aer, de la aer la apă și de la apă la pământ, ceea ce echivalează, de asemenea, cu o creștere progresivă a gradului de consistență a elementului originar.

Din altă perspectivă, înțelegând principiul ca eminentamente incorporeal, *Pythagoras* va considera că acesta nu se schimbă cantitativ, ci se răsfrânge în alter-ego-ul său în mod repetat, ceea ce are ca rezultat diversele structuri cantitative, numerice, care constituie modelele lucrurilor. Deci, dedublările principiului nu-l schimbă de acesta cantitativ, dar sunt însoțite de modificări cantitative în sfera numerelor, ca esențe particulare.

O poziție aparte este implicată de *Parmenides*, care, întrucât desubstanțializează principiul, nu poate explica în cel fel acesta își transmite principalele însușiri (informații) asupra esențelor particulare.

În fine, alt punct de vedere afirmă același *Parmenides*, apoi *Empedocles* și *Anaxagoras*, toți trei susținând că principiul, întrucât rezidă într-o multiplicitate de elemente, fie două, fie patru, fie nenumărate, rămâne identic cu sine și, totodată, întemeiază diversele specii de existență prin schimbarea proporției dintre componentele sale. Prin acest mecanism al unor variații de pondere, procentuale și, deci, cantitative, izvorul originar unitar și multiplu intră ca atare în constituția speciilor și le imprimă unele din caracteristicile sale, cum ar fi identitate cu sine, caracterul noncontradictoriu (care nu este anulat de contrastele ce se manifestă la diferite laturi componente ale principiului) și chiar imutabilitatea (și, implicit, caracterul nenăscut și nepieritor). Sub acest ultim aspect, principiul, ca amestec indistinct de elemente (combinat, eventual, în aceeași proporție), conține în sine în stare latentă fiecare constituent. *Anaxagoras*, de exemplu, afirmând că amestecul indistinct este al unei infinități de elemente, a susținut evident că orice tip de element

real (orice specie de lucruri reale) este conținut de la început de către principiu în mod virtual.

Așadar, toți preclasicii greci au explicat distincțiile calitative dintre lucruri prin faptul că principiuul se schimbă cantitativ, fie ca grad de coeziune, fie prin dedublare, fie în ce privește modul de structurare a componentelor sale. Explicația dată va fi reafirmată și mai târziu. Hegel va argumenta existența legii trecerii acumulărilor cantitative în transformări calitative.

Prin aspectele sale (ipostazele, natura și mecanismul său), problema raportului dintre principiu și lucruri este, prin excelență, aceea a raportului dintre esența lumii și om. Într-adevăr, prin specificul său, raportul dintre om și lume este unul în care unitatea genului uman și a lumii în genere se răsfrânge în multiplicarea indivizilor umani, astfel încât ceea ce este general și esențial există numai în și prin oameni, prin existența lor obiectivă și subiectivă. La fel, un raport de tip informativ este, în cel mai înalt grad, acela dintre lume și omul care și-o însușește cognitiv. În fine, o relație în care cantitatea acumulată se transformă în calitate îl caracterizează cu precădere pe om, întrucât logosul propriu, sufletului, cum spunea Heraclit, „se sporește pe sine însuși“.

d) Geneza și devenirea lumii

Preclasicii greci au înțeles geneza și devenirea lumii ca diferențiere a elementului originar în lucrurile actuale și, respectiv, ca trecere a acestora unele în altele și revenire a lor la izvorul primordial. În legătură cu metamorfozarea principiuului și a lucrurilor, ei s-au întrebat, mai ales, asupra cauzei care o generează. Ei au originat această forță motrice în contradicția lăuntrică principiuului sau fiecărei forme de existență în parte.

Milesienii și *Heraclit* au argumentat că principiuul nu se poate diferenția dând naștere lumii decât printr-o cauză lăuntrică, imanentă. Altminteri, dacă ar fi admis o cauză din exterior, nu ar fi respectat condiția principiuului de a nu fi condiționat sau cauzat de alt factor. Recunoscând că principiuul se diversifică prin sine însuși, primii filosofi au conchis că acesta este contradictoriu. Contradicția sa este aceea dintre tendința spre identitate cu sine, spre distincție de toate celelalte lucruri și tendința opusă, de anulare a identității și de metamorfozare în lucruri. Așadar, opoziția originară, imanentă principiuului este forța motrice a nașterii lumii. *Anaximandros*, primul care a afirmat existența și rolul contradicției originare, sau, oricum, primul de la care ni s-a transmis o asemenea afirmație, a spus că *apeironul* este traversat de procesele contrare de *dreptate* și *nedreptate* și că datorită acestora trece în principalele elemente cosmice. *Anaximenes* a susținut și el că *aerul originar* este tensionat de procesele opuse de *rarefiere* și *comprimare*, prin primul proces devenind foc, iar prin cel de al doilea — vânt, nor, ploaie, pământ, piatră, din care se formează apoi toate celelalte. La rândul său, *Heraclit* a denumit contradicția originară „luptă“ sau „război“, afirmând că „toate se nasc din luptă și necesitate“, sau că „războiul e părintele tuturor“. Detaliind, va spune că *focul originar* este animat de tendințe

contrare, pe care le va denumi, de regulă, *dreptate și nedreptate, moarte și viață, stingere și aprindere*. Dreptatea înfăptuită de foc, moartea și stingerea sa echivalează cu nașterea lucrurilor, iar nedreptatea, viața și aprinderea înseamnă revenirea lucrurilor la focul originar.

Milesienii și Heraclit au inițiat și concepția potrivit căreia nu numai principiul, ci și fiecare formă de existență se schimbă datorită contradicției sale interne. Altfel spus, au susținut că opoziția este universală, întrucât acționează nu numai la nivelul principiului, ci și la acela al oricărui existent. Ei au gândit că orice lucru este contradictoriu deoarece conservă, în fondul său, izvorul originar și, implicit, contradicția originară. Totodată, a fost necesar să admită caracterul contradictoriu al tuturor celor existente și pentru a le putea explica simpla existență sau ființare. Într-adevăr, orice lucru există, ființează, se manifestă, viețuiește în măsura în care este activ, autoactiv. Și el este dinamic, autodinamic în măsura în care este dinamizat, tensionat de existența unor laturi (însușiri) constitutive contrare. *Anaximandros*, cel care a afirmat pentru prima dată universalitatea contradicției, sau cel dintâi de la care ni s-a păstrat o asemenea afirmație, a spus că elementele cosmice desprinse din apeiron sunt activizate de procesele opuse de răcire și încălzire. Caldul ar caracteriza focul și aerul, iar recele — apa și pământul, astfel încât cele două perechi de elemente se opun reciproc și chiar fiecare în parte există în opoziție cu celelalte. *Anaximenes* va gândi similar că procesele contrare ale rarefierii și comprimării, care frământă și diferențiază aerul originar, se transmit și se concretizează în opoziția dintre principalele elemente cosmice. Dintre filosofii *ionieni*, Heraclit este cel care a argumentat mai amplu existența contradicției în sfera lumii lucrurilor. El a arătat că, în lume, opoziția se manifestă nu numai între elementele cosmice, ci și la nivelul fiecăruia în parte și chiar în interiorul oricărui alt existent. Detaliind alcătuirea contradictorie a fiecărui factor cosmic, menționează că pământul se împarte în munți și câmpii, apa — în apă dulce și apă sărată, clima — în primăvară și vară, în toamnă și iarnă. Asemenea oricărui alt existent, omul însuși este contradictoriu. În noi se îmbină permanent veghea și somnul, viața și moartea, tinerețea și bătrânețea. În același sens, Heraclit afirmă că nu ne putem scufunda de două ori în același râu“, pentru că, se subînțelege, atât apele râului, cât și noi ne schimbăm permanent. Pentru a sublinia că schimbarea se produce în orice moment, filosoful adaugă : „coborâm și nu coborâm în aceleași ape curgătoare, suntem și nu suntem“. De aici, nu rezultă însă că el ar fi fost un relativist, în sensul că ar fi relativizat complet stabilitatea lucrurilor (și ar fi absolutizat mișcarea). Un punct de vedere relativist va afirma abia discipolul său, *Cratyl*, care îl va influența și pe Platon în conceperea lucrurilor sensibile ca umbre palide și instabile ale modelelor lor ideale. Heraclit însuși admite că lucrurile prezintă o stabilitate relativă, că, în anumite limite, ele rămân neschimbate. De exemplu, în unul și același moment, noi înșine „suntem“, adică rămânem neschimbați sub anumite aspecte, cum sunt cele fundamentale, definitorii, și „nu suntem“, adică ne schimbăm sub alte aspecte, mai puțin temeinice sau definitorii.

Pythagoras și discipolii săi au reluat și aprofundat ideile filosofilor ionieni despre caracterul contradictoriu al principiului și universalitatea contradicției.

În concepția sa despre principiu, *Pythagoras* a susținut că *Monada* originară generează numerele datorită tensiunii sale interioare dintre tendința spre identitate cu sine și aceea de a se dedubla și a ieși din sine însăși. Dat fiind că ultima tendință este o ipostază permanentă, numită *Dualitate*, a conchis că, de fapt, principiul se prezintă ca *Diadă* și că aceasta joacă un rol generator prin faptul că rezidă în unitatea contradictorie dintre *Monadă* și *Dualitate*.

Pythagoras a susținut, de asemenea, că opoziția originară dintre *Monadă* și *Dualitate* se răsfrânge și în numere și, prin urmare, în lucruri. *Discipolii săi matematicieni* au stabilit că fiecare număr prezintă nu mai puțin de zece perechi de contrarii, și anume: 1) finit—infinit, 2) nepereche—pereche, 3) unitate—pluralitate, 4) dreapta—stânga, 5) masculin—feminin, 6) repaos—mișcare, 7) drept—curb, 8) lumină—întuneric, 9) bine—rău, 10) pătrat—oblong.. Orice număr este *finit* ca expresie a *Monadei*, care este ceva necomput, simplu, indivizibil și, în acest sens, finit, totodată, este *infinit* datorită *Dualității*, care presupune dedublarea *Monadei* de un număr indefinit de ori. De exemplu, numărul 2 este finit întrucât conține în sine *Monada*, Unul originar și, totodată, infinit pentru că presupune repetiția *Monadei*, a Unului, această repetiție având un caracter deschis și neîncheindu-se odată cu generarea numărului 2. Orice număr este *Nepereche* ca răsfrângere a *Monadei*, care este unică ; este și *pereche* ca reflex al *Dualității*, care înseamnă tocmai depășirea unității și unicității monadice, dedublarea acesteia. Orice număr este *unitate* prin *Monadă* și *multiplicitate* datorită *Dualității*, prin care unitatea monadică se diversifică. Orice număr conține în sine și *dreapta* și *stânga*, pentru că este un aspect cantitativ, iar acesta, începând cu cel mai simplu, cu linia, prezintă două capete, care pot fi situate la dreapta și la stânga. Orice număr este *masculin* în sens de factor activ, generator ; este și *feminin* în sens de factor pasiv, generat. Este masculin datorită *Monadei*, pentru că aceasta are caracter autodinamic, ea este cea care se dedublează și generează *Dualitatea* ; este feminin datorită *Dualității*, care este un efect, un rezultat al dedublării monadice. Orice număr este *repaos* ca expresie a *Monadei*, care rămâne identică sieși, stabilă, deși are capacitatea de a mișca, fiind un fel de mișcător nemișcat ; este și *mișcare* ca expresie a *Dualității*, care se schimbă, sau, mai bine spus, este schimbată, asigurând diversitatea prin repetarea unității monadice. Orice număr este *drept* în măsura în care tinde către *Monadă* ; este și *curb* întrucât înclină spre *Dualitate*. Într-advâr, ca aspect cantitativ configurabil prin puncte, în măsura în care distanța dintre punctele succesive se reduce la minimum, tinzând către un singur punct, către Unul monadic, originar, numărul nu poate fi redat decât de drumul cel mai scurt, de către cel drept ; totodată, întrucât nu se reduce la un punct, ci se îndepărtează de acesta, el poate fi redat și de opusul drumului drept, de cel *curb*. Orice număr este *lumină* în sens cognitiv, prin caracterul său inteligibil, care provine din *Monada* incor-

porală, înzestrată cu putere de a cunoaște; este și *întuneric* în sens cognitiv, prin caracterul său sensibil, rezultat din Dualitatea care alterează (opacizează, întunecă) întrucâtva idealitatea și puterea monadică de reflexie. Orice număr semnifică *binele* prin latura lui inteligibilă, ca răsfrângere a spiritului monadic; exprimă și *răul* prin componenta sa sensibilă, izvorâtă din Dualitate, ca îndepărtare de spirit. În fine, orice număr este și *pătrat* și *oblong* (dreptunghi) în sens valoric de perfect și, respectiv, imperfect, iar nu pur geometric. Este pătrat ca întrupare a Monadei, a neperechii, iar oblong — ca purtător al Dualității, al perechii. Într-adevăr, ca aspect cantitativ, reprezentabil prin puncte, orice număr nepereche (fără soț) poate fi redat printr-un număr corespunzător de puncte dispuse sub forma unui pătrat (pe laturile unui pătrat), iar orice număr pereche (cu soț) — printr-un număr corespondent de puncte dispuse sub forma unui dreptunghi (pe laturile unui dreptunghi).

X

X

De exemplu, numărul 3 = xx, iar numărul 4 = xxx. Dar, întrucât rezultă atât din Nepereche (Monada), cât și din pereche (Dualitatea), orice număr este și pătrat și oblong, adică și perfect și imperfect. Pythagoricienii au superiorizat contrariile care provin din Monadă. În viziunea lor, *finitul*, *neperechea*, *unitatea*, *dreapta* (opusul stângii), *masculinul*, *repaosul*, *dreptul* (opus curbului), *lumina*, *binele* și *pătratul* au un sens axiologic superior, culminează cu binele și perfecția (pătratul). De altfel, perfecția nu este decât un corolar al tuturor celorlalte contrarii plasate pe prim plan. În schimb, *infinitul*, *perechea*, *pluralitatea*, *stânga*, *femininul*, *mișcarea*, *curbul*, *întunericul*, *răul* și *oblongul*, rezultate din Dualitate, sunt, asemenea contrariilor spre care converg, un fel de rău necesar, de imperfecție, menite mai curând a fi repere în raport cu care să se delimiteze și să contrasteze entitățile orientate spre bine, către perfecție.

Pythagoricienii vor pune accent pe echilibrul laturilor contrare. Alcmaion, medic pythagorician, susținea, destul de îndreptățit, că la om, de exemplu, starea de sănătate constă într-o repartitie egală a unor forțe contrastante, cum ar fi umiditate—uscăciune, răceală—căldură, amar—dulce și toate celelalte, iar boala — în predominarea unuia din opuși. În același timp, pythagorismul va susține că omul, ca ființă practică și spirituală, trebuie să tindă către desăvârșire, ținând, mai ales, adevărul (lumina) și binele.

Scoala eleată a adoptat o poziție aparte în problema genezei și devenirii lumii reale.

Mai întâi, *Parmenides* a pus și a respectat condiția definirii și caracterizării principiului în acord cu legile logice. El a atribuit în mod riguros logic principiului (Ființei în sine) identitate, noncontradicție și intransformabilitate, dar, în acest fel, nu a mai putut explica trecerea de la principiu la lucruri.

Zenon, cel mai strălucit parmenidian, a extins cerința respectării legilor logice la explicarea lucrurilor, a trecerii de la unele la altele. El a adus mai multe argumente numite *aporii* (încurcături ale gândirii), prin care a încercat să demonstreze că mișcarea nu poate fi concepută. Cele mai cunoscute sunt: 1) *aporia* mobilului, 2) *aporia* „Ahile și broască țestoasă” și 3) *aporia* săgeții. *Prima* afirmă că un mobil nu poate să

străbată niciodată distanța dintre două puncte, A și B , pentru că, mai întâi, va trebui să parcurgă jumătatea distanței, AB' , mai înainte de

$B'' B'$

aceasta, jumătatea jumătății, AB'' ș.a.m.d. la infinit : $A \text{---} \text{---} \text{---} B$.
 A doua susține că Achille cel iute de picior nu poate ajunge din urmă o țestoasă, pentru că în timp ce parcurge distanța AB care-l separă de broască, aceasta se deplasează în B' , iar în timp ce străbate și el distanța BB' , ținta urmărită se deplasează din B' în B'' , astfel încât zăbavnicul va rămâne mereu în urmă, ca în figura următoare :
 $A + \text{---} \text{---} + B - -B' - B'' \dots$ A treia concludă că săgeata zvârlită stă pe loc, pentru că, dacă s-ar deplasa, ar însemna ca în unul și același moment să se afle în locul inițial AB și într-un alt loc $A'B'$, ceea ce este imposibil, fiind de neconceput. Aporia ar putea fi redată

$A' \dots B'$

prin figura : $A \text{---} \text{---} B$.

Primele două aporii sunt similare și înconșistente, deoarece confundă spațiul real, care este finit, cu cel ideal (gândit, conceput), care este infinit, fiind conceput ca divizibil la infinit. Or, spațiul real, delimitat de două puncte, fiind finit, poate fi parcurs într-un timp real, finit. Dacă însă spațiul dintre două puncte este conceput ca spațiu ideal și, deci, divizibil la infinit, atunci el trebuie raportat nu la timpul real, finit, cum procedează Zenon, ci la un timp ideal, conceput și el ca divizibil la infinit în momente temporale, astfel încât se va putea concludă că infinitul spațial poate fi acoperit de un infinit temporal. Aporia săgeții ridică însă o dificultate reală, foarte greu de surmontat logic. Aporia argumentează că orice obiect care se schimbă este contradictoriu : este el însuși, cel care se modifică și, totodată, altceva, întrucât se transformă. Or, logica nu poate să admită că un obiect este într-un anumit fel și, în același timp, este în alt fel, opus. Totuși, așa cum a gândit destul de explicit chiar Parmenides în înțelegerea fizico-metafizică a principiului, contradicția poate fi admisă și pusă de acord cu legile logice, dacă gândim că laturile contrare ale obiectului supus mișcării se manifestă în planuri diferite, iar nu în unul și același plan. În acest caz, juxtapunându-se, contrariile nu se mai ciocnesc între ele și nu mai distrug identitatea obiectului căruiua îi aparțin.

După lecția de logică pe care a oferit-o magistrul însuși, *Parmenides*, apoi *Empedocles* și *Anaxagores* vor admite existența contradicției atât la nivelul principiului, cât și la acela al lucrurilor. Ei vor gândi că principiul este contradictoriu întrucât, ca izvor posibil, prezintă atât tendința spre unitate, cât și cea spre pluralitate, iar ca izvor real, este alcătuit din două sau mai multe elemente contrastante. În consecință, vor admite că și tipurile de lucruri sunt contradictorii întrucât conțin elementele constitutive și, deci, și contradicția dintre acestea. Dar ei vor respecta și exigențele logice, considerând că laturile contrare privesc componente diferite ale principiului sau/și ale lucrurilor, iar nu una și aceeași componentă.

Concret, *Parmenides* a considerat că principiul real, încorporat prezintă contradicția dintre foc și pământ. Socotind că focul este activ, a concluzionat că autoactivitatea acestuia este cauza ultimă a lumii și

a numit-o Eros (Iubire). Aceasta este forța care dezbină focul cu sine însuși și îl determină să intre în diferite combinații cu opusul său. Deci, aplicată unui singur termen, Iubirea îl învrăjbește.

Empedocles a susținut că principiul real, corporal este tensionat de forțele contrare *Philia* (Iubirea) și *Neikos* (Ura). Prima este o forță atractivă, care unifică cele patru elemente cosmice, iar cea de-a doua — o forță repulsivă, care le dezbină. Cea dintâi este identificată cu acțiunea apei și a pământului, pentru că acestea leagă, cimentează, iar ultima — cu acțiunea focului și a aerului, întrucât acestea separă, despart. Așadar, cele două forțe contrare pot fi admise logic, pentru că se consideră că se exercită la nivele distincte, juxtapuse, iar nu la unul și același nivel. În schimb, fiecare forță în parte acționează contradictoriu. Iubirea reunește cele patru elemente într-un tot indistinct și, totodată, separă particolele fiecăruia pentru a le amesteca printre celelalte. Ura separă elementele între ele și, în același timp, unifică particolele de același fel în cadrul elementului din care fac parte. Deci, deși fiecare forță motrice se exercită contradictoriu, totuși fiecare poate fi cunoscută logic, rațional, pentru că își aplică acțiunile opuse la obiecte diferite, fie la elementele cosmice în întregul lor, fie la particolele lor componente.

Anaxagoras a gândit că principiul ca unitate și pluralitate de elemente este scindat de opoziția dintre *Nous* (Inteligența universală) și diferitele tipuri de homoimerii fizice, adică dintre incorporal și corporal. În concepția sa, dintre cele două contrarii, *Nous*-ul este activ, iar restul homoimeriilor — pasiv. Prin urmare, *Nous*-ul pătrunde celelalte homoimerii și determină combinarea lor în diferite forme de existență. *Nous*-ul nu intră însă în constituția tuturor lucrurilor, regăsindu-se numai la om și, poate, la celelalte vietuitoare. De aceea, la nivelul lucrurilor neînsuflețite, contradicțiile sunt de tip fizical, cum ar fi opozițiile cald—rece, umed—uscat.

Preclasicii greci au susținut permanenta trecere de la principiu la lucruri și invers, dar, prin felul în care au explicat structura contradictorie a acestora, au argumentat și identitatea și stabilitatea lor relativă.

e) Destinul

Mitologic, destinul, numit, de regulă, *Moiră*, era reprezentat ca o forță supraumană și chiar supradivină, care prestabilește viața oamenilor și pe aceea a zeilor. Tot mitologic, se mai imagina că zeii ar putea să preîntâmpine sau să influențeze întrucâtva soarta, în timp ce oamenii s-ar afla la discreția acestei forțe, pentru ei de neînduplecat.

În filosofie, preclasicii greci au înțeles destinul ca ordine necesară, care guvernează nu numai viața oamenilor, ci lumea în genere. Ei au conceput această ordine ca o funcție sau fațetă a elementului originar. Întrucât au gândit că principiul se cosmotizează permanent, nu au mai situat destinul deasupra lumii oamenilor și zeilor, ci l-au considerat ca factor intramundan.

Preocupându-se de destin, vechii filosofi s-au întrebă despre 1) sfera sa de acțiune, 2) formele sale de manifestare și 3) izvorul acestuia.

Relativ la *sfera de acțiune*, au susținut să destinul acționează atât la nivelul principiului, cât și la acela al esențelor particulare și al lucrurilor individuale.

În ce privește *formele de manifestare* sau ipostazele destinului, au gândit că acesta se exercită, pe de o parte, ca ordine necesară a structurării contradictorii a principiului și a lumii, iar pe de altă parte, ca ordine necesară a devenirii, adică a trecerii de la principiu la lucruri și invers.

Despre *izvorul destinului*, toți preclasicii au considerat că acesta provine din elementul originar. Unii din ei au admis că destinul depinde întrucâtva și de formele de existență pe care le guvernează, de domeniul în care se manifestă.

Ipostaza destinului de necesitate a structurării contradictorii a fost abordată de filosofi odată cu argumentarea contradicției ca forță motrice a genezei și devenirii lumii reale. În context, ei au raționat, reamintim, că principiul *trebuie* să fie animat de contrarii pentru a putea trece în lucruri și că acestea *trebuie* să aibă și ele o alcătuire contradictorie pentru a-și asigura însăși existența, adică pentru a se manifesta, a fi active, dinamice, vii.

În *ipostaza de ordine necesară a devenirii*, destinul stăpânește atât metamorfozarea principiului, cât și pe aceea a lucrurilor. Principiul trece în lucruri după o ordine necesară, care să se soldeze cu diferitele tipuri de existență. Diferențierea sa este orientată finalist, este pătrunsă de finalitate. Altfel, dacă preschimbarea sa s-ar produce haotic, la întâmplare, n-ar putea conduce la cosmotizare, la formarea tipurilor de lucruri bine distincte unele de altele. Lucrurile ivite devin și ele după o anumită ordine. Ele nu se schimbă oricum, la întâmplare, ci potrivit speciei din care fac parte. Un anumit tip de existent nu trece în oricare altul, ci se transformă numai în cel, sau în cele cu care e compatibil. Altminteri, s-ar produce un melanj, un amestec indistinct, în care s-ar șterge granițele dintre lucruri și s-ar ajunge de la cosmos la haos. În general, preclasicii au susținut că lumea cunoaște o evoluție ciclică: de la principiu la elementele cosmice, de la acestea la lucrurile mai simple, neînsuflețite, apoi la cele mai complexe, însuflețite și invers. Ei au afirmat că în acest univers pulsatil există, în mare, o ordine cosmică și una umană, cea din urmă subsumându-se celei dintâi.

Schițând ideea unei ordini a trecerii de la principiu la lucruri, *Anaximandros* a afirmat că din apeiron se ivesc pământul, atmosfera și o sferă de foc ce învelește aerul, precum scoarța acoperă tulpina copacului. Ulterior, prin spargerea acestei sfere, s-au format soarele, luna și stelele. *Anaximenes* adaugă că există o ordine și în succesiunea elementelor cosmice. Și anume, prin rarefiere, aerul originar devine foc, iar prin comprimare, vânt, nor, apă, pământ, piatră și toate celelalte existențe care se formează din acestea. *Heraclit* va formula mai precis existența unei ordini de succesiune, afirmând că principiul urmează

a numit-o Eros (Iubire). Aceasta este forța care dezbină focul cu sine însuși și îl determină să intre în diferite combinații cu opusul său. Deci, aplicată unui singur termen, Iubirea îl învrăjbește.

Empedocles a susținut că principiul real, corporal este tensionat de forțele contrare *Philia* (Iubirea) și *Neikos* (Ura). Prima este o forță atractivă, care unifică cele patru elemente cosmice, iar cea de-a doua — o forță repulsivă, care le dezbină. Cea dintâi este identificată cu acțiunea apei și a pământului, pentru că acestea leagă, cimentează, iar ultima — cu acțiunea focului și a aerului, întrucât acestea separă, despart. Așadar, cele două forțe contrare pot fi admise logic, pentru că se consideră că se exercită la nivele distincte, juxtapuse, iar nu la unul și același nivel. În schimb, fiecare forță în parte acționează contradictoriu. Iubirea *reunește* cele patru elemente într-un tot indistinct și, totodată, *separă* particolele fiecăruia pentru a le amesteca printre celelalte. Ura *separă* elementele între ele și, în același timp, *unifică* particolele de același fel în cadrul elementului din care fac parte. Deci, deși fiecare forță motrice se exercită contradictoriu, totuși fiecare poate fi cunoscută logic, rațional, pentru că își aplică acțiunile opuse la obiecte diferite, fie la elementele cosmice în întregul lor, fie la particolele lor componente.

Anaxagoras a gândit că principiul ca unitate și pluralitate de elemente este scindat de opoziția dintre *Nous* (Inteligența universală) și diferitele tipuri de homoimerii fizice, adică dintre incorporal și corporal. În concepția sa, dintre cele două contrarii, *Nous*-ul este activ, iar restul homoimeriilor — pasiv. Prin urmare, *Nous*-ul pătrunde celelalte homoimerii și determină combinarea lor în diferite forme de existență. *Nous*-ul nu intră însă în constituția tuturor lucrurilor, regăsindu-se numai la om și, poate, la celelalte vietuitoare. De aceea, la nivelul lucrurilor neînsuflețite, contradicțiile sunt de tip fizical, cum ar fi opozițiile cald—rece, umed—uscat.

Preclasicii greci au susținut permanenta trecere de la principiu la lucruri și invers, dar, prin felul în care au explicat structura contradictorie a acestora, au argumentat și identitatea și stabilitatea lor relativă.

e) Destinul

Mitologic, destinul, numit, de regulă, Moira, era reprezentat ca o forță supraumană și chiar supradivină, care prestabilește viața oamenilor și pe aceea a zeilor. Tot mitologic, se mai imagina că zeii ar putea să preîntâmpine sau să influențeze întrucâtva soarta, în timp ce oamenii s-ar afla la discreția acestei forțe, pentru ei de neînduplecat.

În filosofie, preclasicii greci au înțeles destinul ca ordine necesară, care guvernează nu numai viața oamenilor, ci lumea în genere. Ei au conceput această ordine ca o funcție sau fațetă a elementului originar. Întrucât au gândit că principiul se cosmotizează permanent, nu au mai situat destinul deasupra lumii oamenilor și zeilor, ci l-au considerat ca factor intramundan.

Preocupându-se de destin, vechii filosofi s-au întrebat despre 1) sfera sa de acțiune, 2) formele sale de manifestare și 3) izvorul acestuia.

Relativ la *sfera de acțiune*, au susținut să destinul acționează atât la nivelul principiului, cât și la acela al esențelor particulare și al lucrurilor individuale.

În ce privește *formele de manifestare* sau ipostazele destinului, au gândit că acesta se exercită, pe de o parte, ca ordine necesară a structurării contradictorii a principiului și a lumii, iar pe de altă parte, ca ordine necesară a devenirii, adică a trecerii de la principiu la lucruri și invers.

Despre *izvorul destinului*, toți preclasicii au considerat că acesta provine din elementul originar. Unii din ei au admis că destinul depinde întrucâtva și de formele de existență pe care le guvernează, de domeniul în care se manifestă.

Ipostaza destinului de necesitate a structurării contradictorii a fost abordată de filosofi odată cu argumentarea contradicției ca forță motrice a genezei și devenirii lumii reale. În context, ei au raționat, reamintim, că principiul *trebuie* să fie animat de contrarii pentru a putea trece în lucruri și că acestea *trebuie* să aibă și ele o alcătuire contradictorie pentru a-și asigura însăși existența, adică pentru a se manifesta, a fi active, dinamice, vii.

În *ipostaza de ordine necesară a devenirii*, destinul stăpânește atât metamorfozarea principiului, cât și pe aceea a lucrurilor. Principiul trece în lucruri după o ordine necesară, care să se soldeze cu diferitele tipuri de existență. Diferențierea sa este orientată finalist, este pătrunsă de finalitate. Altfel, dacă preschimbarea sa s-ar produce haotic, la întâmplare, n-ar putea conduce la cosmizare, la formarea tipurilor de lucruri bine distincte unele de altele. Lucrurile ivite devin și ele după o anumită ordine. Ele nu se schimbă oricum, la întâmplare, ci potrivit speciei din care fac parte. Un anumit tip de existent nu trece în orice altul, ci se transformă numai în cel, sau în cele cu care e compatibil. Altminteri, s-ar produce un melanj, un amestec indistinct, în care s-ar șterge granițele dintre lucruri și s-ar ajunge de la cosmos la haos. În general, preclasicii au susținut că lumea cunoaște o evoluție ciclică: de la principiu la elementele cosmice, de la acestea la lucrurile mai simple, neînsuflețite, apoi la cele mai complexe, însuflețite și invers. Ei au afirmat că în acest univers pulsatil există, în mare, o ordine cosmică și una umană, cea din urmă subsumându-se celei dintâi.

Schițând ideea unei ordini a trecerii de la principiu la lucruri, *Anaximandros* a afirmat că din apeiron se ivesc pământul, atmosfera și o sferă de foc ce învelește aerul, precum scoarța acoperă tulpina copacului. Ulterior, prin spargerea acestei sfere, s-au format soarele, luna și stelele. *Anaximenes* adaugă că există o ordine și în succesiunea elementelor cosmice. Și anume, prin rarefiere, aerul originar devine foc, iar prin comprimare, vânt, nor, apă, pământ, piatră și toate celelalte existențe care se formează din acestea. *Heraclit* va formula mai precis existența unei ordini de succesiune, afirmând că principiul urmează

„drumul în jos“ : de la focul original la aer, de la aer la apă și de la apă la pământ. În plus, admitând și el ciclicitatea lumii, susține că există și un „drum în sus“, exact opus celui „în jos“, adică o ordine necesară în revenirea la elementul original : de la pământ la apă, la aer, la foc. Dat fiind că mișcarea se petrece în timp, concludem că ciclicitatea lumii guvernată de necesitate presupune o durată necesarmente determinată, pe care o aproximează la 1800 de ani. Desigur, nu cifra presupusă importă, ci ideea că există o ordine temporală. Heraclit numește ordinea ființării și devenirii lumii *logos*. Consideră că există un *logos* universal unic, unul și același, dar care se modulează diferit de la o formă de existență la alta. Pentru om, distinge un *logos al sufletului*, pe care îl particularizează prin faptul că „se sporește pe sine însuși“. Rezultă că are în vedere un *logos* cognitiv, dat de cunoștințele ordonate, coerente, care se diferențiază și se integrează neîncetat. Despre acest *logos*, adaugă că „este atâta de adânc, încât nu ajungi niciodată la hotarele sufletului, oricare ar fi cărarea pe care ai merge“, ceea ce înseamnă că *logosul* subiectiv îl reflectă pe cel obiectiv tot mai profund, fără a-l epuiza însă vreodată. Consideră că *logosul* cognitiv întemeiază și unul moral și unul politic. Într-adevăr, pentru a urma atât binele și regulile morale prin care poate fi atins, cât și dreptatea și, în genere, legile politice, omul trebuie să cunoască ce e bine și ce e rău, ce e drept și ce e nedrept etc. Prețuind *logosul* moral, Heraclit spunea că „Educația este, pentru cei care au primit-o, ca un al doilea soare“, sau că „Depășirea conduitei cuvenite trebuie înăbușită mai degrabă decât un incendiu“. La fel, îi îndemna pe oameni să respecte legalitatea, afirmând că „Poporul trebuie să lupte pentru legile cetății întocmai ca pentru zidurile ei“. Distingând o ordine umană, unică prin sporirea ei și, totodată, diversă, Heraclit a deslușit, implicit, și o ordine a naturii. Și în concepția sa, prima respectă pe cea de a doua, din moment ce *logosul* subiectiv îl reflectă pe cel obiectiv, iar diferitele ordini particulare se subsumează *logosului* unic, universal.

Pythagoras a accentuat nu atât pe lupta contrariilor, cât pe echilibrul sau „armonia“ acestora. De aceea, a conceput destinul mai mult ca ordine a ființării stabile, decât ca una a devenirii. A distins și el între armonia cosmică și cea umană. Cosmosul ar fi organizat perfect. În primul rând, ar fi alcătuit din zece corpuri, deci dintr-un număr perfect. Nouă dintre acestea sunt vizibile : 1) pământul, care, potrivit lui *Pythagoras*, s-ar afla în centru, iar după unii din discipolii săi, ar gravita în jurul unui foc central, 2) soarele, 3) luna, 4) Mercur, 5) Venus, 6) Marte, 7) Jupiter, 8) Saturn, 9) orbita stelelor fixe. Al zecelea ar fi invizibil, fiind presupus și numit *Antihton* (*Antipământ*), pentru că s-ar afla în simetrie cu pământul față de centrul lumii. În al doilea rând, corpurile cerești s-ar situa la distanțe perfect armonizate față de orbita stelelor fixe. Astfel, ele s-ar deplasa cu viteze invers proporționale cu distanța față de cerul stelelor și, de aceea, sunetele pe care le-ar emite ar fi de intensități diferite (corespunzătoare vitezelor), care s-ar armoniza astfel încât ar compune o muzică a sferelor, celestă, divină, dar imperceptibilă pentru om, cel puțin pentru auzul obișnuit.

În schimb, armonia din ordinea umană este imperfectă, dar perfectibilă. Ordinea umană, *eu-kosmia*, tinde să o răsfrângă pe cea cosmică. Omenirea ar evolua în mod necesar, destinal, spre adevăr, bine, perfecție. Sufletele oamenilor ar avea șansa unei purificări și după moartea trupului, prin transmigație, care, la rândul ei, ar dura 216 ani, ciclul încheindu-se cu renașterea sufletului în forma sa inițială. În corelație cu devenirea determinată a lumii umane, pythagoricienii au admis și existența unui timp determinat, numit *Kairos*, prin care ea înțelege un timp potrivit, oportun, sau un timp critic, fie favorabil, fie defavorabil omului. Ei au exprimat acest timp prin numărul 7. În stabilirea amintitei corespondențe, au plecat și de la următoarele constatări: indivizii umani se pot naște și supraviețui după minimum, șapte luni de la concepere; ei suferă schimbări importante la 7 ani (le cresc dinții), la 14 ani (se află în plină pubertate), la 21 de ani (la tineri le crește barba etc.); cea de-a șaptea zi de la contractarea unei boli este decisivă pentru ameliorarea, sau pentru agravarea acesteia. Așadar, noțiunea pythagoriciană de *kairós* este o intuiție a ideii actuale de bioritm. Pythagoricienii au conferit *kairós*-ului și un sens general ontologic, considerând că numărul 7, întrucupând un aspect cantitativ, ar fi un factor cosmic și poziționându-l aproape de centrul lumii, probabil alături de Soare, care, în cosmologia pythagoriciană, se afla pe cea de-a șaptea orbită. Astfel, au sugerat dependența proceselor vitale de căldura solară și, desigur, faptul că originea umană se circumscrie ordinii cosmice, inclusiv sub aspect temporal.

În Școala eleată, la *Parmenides*, întâlnim două concepții asupra destinului. În *viziunea sa metafizică*, în care definește principiul ca ființă în sine, identică, concontradictorie și intransformabilă, concepe destinul numai ca necesitate a stabilității, a imuabilității acestuia. Întrucât admite că trăsăturile destinului se regăsesc și la esențele particulare, consideră că destinul înseamnă și necesitatea invariabilității acestora. În *concepția sa fizico-metafizică*, în care identifică principiul cu cuplul de elemente opuse foc-pământ, revine la accepțiile anterioare, potrivit cărora destinul este o ordine necesară atât a alcătuirii contradictorii, cât și a devenirii lumii în genere. În ce privește devenirea, afirmă și el ciclicitatea, spunând că soarta stăpânește nu numai apariția, ci și pieirea lumii. În fine, susține că, în funcție de formele de existență, soarta prezintă mai multe ipostaze, dintre care cele mai cuprinzătoare sunt ordinea cosmică și cea umană. Rânduiala cerului este dată de faptul că, pe acesta, „nevoia l-a legat ca să păzească hotarele stelelor“, constând, așadar, într-o anumită alcătuire, care culminează cu stelele. Ordinea umană este conferită de anumite repere valorice spre care aspiră oamenii, cum ar fi Dreptul, Frumosul și Binele.

Ultimii doi preclasici, *Empedocles* și *Anaxagoras* reafirmă viziunea asupra destinului ca dublă ordine.

Concret, *Empedocles* susține că, în ipostaza sa de ordine a evoluției ciclice, soarta lumii este asigurată în mod preponderent, mai întâi de *Neikos*, apoi de *Philia*. La începutul formării universului, *Ura*, care separă, duce la formarea lucrurilor mai simple, neînsuflețite. Ulterior,

desăvârșind geneza, *Iubirea* care unifică, generează formele de existență mai complexe, adică plantele și animalele, inclusiv oamenii. Așadar, principiul trece succesiv în regnul anorganic, în cel vegetal și în cel animal. *Iubirea* determină reîntoarcerea tuturor celor existente la unitatea indistinctă a elementelor originare.

Anaxagoras corelează necesitatea cu *Nous*-ul (Inteligența) care se degajă din izvorul primordial. *Nous*-ul separă elementele neasemănătoare și le adună pe cele asemănătoare. Prin exercițiul său, el însuși necesar, imprimă o anumită ordine lumii în stare născândă. Prin acțiunea sa, pământul și apa s-au adunat în mijlocul universului, iar aerul și focul — în regiunile superioare, unde s-au format și soarele, luna și stelele ca pietre care ard, antrenate de mișcările circulare ale văzduhului. Odată formate elementele cosmice și corpurile cerești, se constituie și celelalte forme de existență. Animalele, de exemplu, se nasc din umiditate, căldură și pământ, apoi se înmulțesc prin acțiunea lor reciprocă. Potrivit lui *Anaxagores*, *Nous*-ul declanșează procesul de cosmizare, dar nu mai intervine în desfășurarea ulterioară a lumii, aceasta desfășurându-se potrivit ordinii ei imanente. De altfel, după cum susține filosoful din Klazomene, *Nous*-ul nici nu intră în constituția tuturor celor existente. El se regăsește numai la om, sau, poate, și la celelalte viețuitoare, dar ca o copie palidă a celui cosmic, originar.

În *problema originii destinului*, ideea derivării acestuia din elementul primordial a fost afirmată încă de milesienii *Anaximandros* și *Anaximenes*. Primul afirma, de exemplu, că „de acolo de unde se produce nașterea lucrurilor, tot de acolo le vine și pieirea, potrivit cu necesitatea“. Ideea că destinul depinde și de formele de existență pe care le guvernează a fost susținută, mai întâi, de *Heraclit* și *Pythagoras* prin concepția lor că ordinea unică, universală se manifestă prin ordini particulare, specifice. Apoi, *Empedocles* și *Anaxagoras* vor relua și accentua ideea că necesitatea atârnă și de domeniile cârmuite. Mai mult, vor considera că, datorită afectării ei de către lucruri, necesitatea nu exclude nici întâmplarea.

Empedocles a susținut că *Philia* unifică în mod necesar existențele neasemănătoare, dar că un anumit lucru se învecinează întâmplător cu anumite lucruri și nu cu altele. Potrivit lui, întâmplarea rezultă atât din manifestarea necesității prin intermediul existențelor concret-fenomenale, cât și din încrucișarea a două necesități divergente, incompatibile. Cele două situații prin care survine întâmplarea sunt ilustrate de concepția lui privind nașterea animalelor. Geneza acestora ar fi cuprins patru etape. În prima, s-au format membrele separate ale viețuitoarelor. În cea de a doua, diferitele membre, învecinându-se întâmplător, s-au asociat la întâmplare, rezultând fie ființe viabile, fie făpturi monstruoase. În cea de-a treia, s-a produs o selecție în urma căreia ființele monstruoase au dispărut. În ultima etapă, ființele care au supraviețuit au început să se reproducă pe cale sexuală. Este evident că în a doua etapă, cea a formării organismelor, ființele dezagreabile sunt contingente și pentru că rezultă din joncțiunea unor elemente necesare unui organism, dar incompatibile, cum ar fi trup de bou cu cap de om sau invers. Etapa selecției denotă și faptul că necesitatea este

mai puternică decât întâmplarea, întrucât ființele armonioase, cele ale căror componente necesare sunt convergente, se conservă, iar cele dizarmonice pier.

Anaxagoras a adăugat că întâmplarea rezultă și din faptul că, la om, există liberul arbitru. Potrivit lui, fiind voluntare, actele umane ar fi doar întâmplătoare. În acest sens, afirma: „Toate cele omenești se fac potrivit întâmplării“.

Așadar, gândirea preclasică asupra destinului a suferit o anumită evoluție, de la absolutizarea necesității și până la admiterea întâmplării și chiar trecerea acesteia pe prim plan în explicarea faptelor umane. Sub influența filosofiei, o evoluție similară a cunoscut și viziunea despre destin intruchipată în tragediile grecești. Dacă în operele primilor tra-gediografi, *Eschil* și *Sofocle*, soarta îl stăpânește complet pe om, în creația lui *Euripide*, autor influențat de *Anaxagoras*, oamenii au pu-terea să o înfrunte și, chiar dacă sunt învinși, ei sunt, în felul lor, și învingători.

f) *Divinitatea*

Vechii filosofi au trăit în plin politeism, au fost influențați de credințele timpului lor și, în consecință, a fost necesar să încerce un *modus vivendi* între concepția lor filosofică despre lume și viziunea lor religioasă.

În general, ei au distins în interiorul lumii divine între o zeitate supremă, atemporală și numeroșii zei derivați, subordonați, temporali. De altfel, distincția fusese realizată și în credințele mitologico-religioase, în care se imaginase o anumită ierarhizare a zeilor din Olimp sub patronajul lui *Zeus*, ca șef suprem, dar filosofii vor conferi distincției o mult mai mare rigoare. Pe de altă parte, în explicațiile lor filosofice, preclasiicii greci au discriminat principiul de principalele elemente cos-mice, ca și de toate celelalte lucruri care provin din acestea. Încercând să concilieze cele două viziuni asupra lumii, ei au analogiat principiul cu divinitatea supremă și principalele elemente sau forțe cosmice cu zeitățile derivate, temporale.

Precum se știe, analogierea a doi termeni presupune atât stabilirea unor asemănări, cât și identificarea unor deosebiri. În ce privește raportul dintre principiu și divinitatea supremă, atât similitudinile, cât și diferențele reliefate de filosofii greci s-au referit la natura (esența) și funcțiile (rolurile) celor doi factori. Ei au gândit că, prin esența ei, divinitatea supremă este preponderent incorporeală, în timp ce princi-piul este preponderent corporal, fizical. La fel, au gândit că Zeul su-prem îndeplinește, prin excelență, funcțiile de 1) cauză formală, pre-figurând diferitele forme de existență, 2) cauză eficientă, producând efectiv variatele tipuri de lucruri și 3) cauză finală, care introduce o anumită ordine finalistă în lume. În schimb, au socotit că principiul exercită, mai ales, rolul de cauză materială, adică de substanță (substrat) care intră în constituția lucrurilor. De regulă, discriminările amintite n-au fost absolutizate, ci înțelese mai curând ca diferențe de pondere. În general, s-a considerat că, fiind coetern și coextensive, principiul și

divinitatea se afectează reciproc atât în natura, cât și în funcțiile lor. Preponderent spirituală, divinitatea nu există, de regulă, independent de dimensiunea fizicală a elementului principial, iar acesta, la rândul său, deși fizical, se caracterizează și prin atributul spiritualității, fiind o natură însuflețită sau înzestrată cu inteligență. Similar, în ce privește atribuțiile, exceptând rolul de cauză materială, acordat în exclusivitate principiului, celelalte trei cauze (formală, eficientă, finală), deși sunt puse, înainte de toate, pe seama divinității, totuși sunt recunoscute ca importante și definitorii și pentru acțiunea principiului.

Principalele idei despre raportul dintre divinitatea supremă și principiu și dintre zeitățile derivate și forțele cosmice au fost afirmate de chiar primul filosof grec, *Thales*. El este cel care a distins, mai riguros decât în mitologie, între un zeu primordial și numeroși zei secundari. Caracterizând divinitatea supremă, a afirmat înnoitor (în opoziție cu mitologia) că aceasta este atemporală, fiind nenăscută și nepieritoare, sau că „nu are nici început și nici sfârșit“. Ca esență, a definit-o drept „rațiune a universului“. În consecință, i-a atribuit funcția de a fi plăsmuit lucrurile din apă, ceea ce implică, de fapt, atât rolul de a le fi pregândit forma, de a le fi preformat prin gândire, cât și pe acela de a le fi generat efectiv. *Thales* n-a separat însă nici natura și nici atribuțiile divinității de cele ale principiului. Pe de o parte, prin natura ei, rațiunea divină coexistă cu apa originară și ființează în legătură cu dimensiunea fizicală a acesteia, care, la rândul ei, capătă ceva din însuflețirea divină. Pe de altă parte, divinitatea îndeplinește funcția de a plăsmui lucrurile din apă prin intermediul umedului, care pătrunde totul și, deci, joacă același rol formativ și generativ.

Despre zeii temporali, considerăm că *Thales* i-a analogat cu forțele cosmice, bizuindu-ne pe două motive. Mai întâi, el va fi presupus că forțele naturale sunt însuflețite, deoarece afirma că piatra magnetică posedă suflet, pentru că mișcă fierul. Apoi, el va fi pus în corespondență aceste forțe însuflețite cu zeii, din moment ce afirma că „lumea este însuflețită și plină de zei“. Forțe însuflețite sau asemenea lor, zeii ar urma să se nască și să piară odată cu ele.

Anaximandros, discipol al lui *Thales*, a preluat ideile dascălului său despre zeul suprem și celelalte divinități, racordându-le la sistemul său filosofic și aducându-le unele modificări. Zeitatea supremă a fost pusă de el în corespondență cu apeironul, despre care a afirmat că „este divinul“. Pe zeii temporali, pe care i-a socotit a fi nenumărați, i-a identificat nu cu forțele însuflețite ale naturii, ci cu lumile fără număr, fiecare lume fiind un fel de vietate divină. Cum lumile au o existență ciclică, și zeii temporali „își au începutul și sfârșitul în mari intervale de timp“, răsărind și apunând odată cu lumile reprezentate.

Anaximenes a conceput zeitatea atemporală anaximandrian, iar divinitățile temporale, se pare, thalesian. Și el a susținut că principiul, înțeles ca aer originar, este divin. Despre celelalte zeități, a spus că „nu zeii au creat aerul, ci aerul este acela din care se nasc zeii“.

Heraclit a comparat divinitatea supremă cu focul originar atât în privința esenței, cât și a funcțiilor exercitate. A spus că, în natura ei,

divinitatea „*ε* spirit”. Funcțional, i-a atribuit mai ales un rol ordonator. În acest sens, a susținut că ea introduce o ordine divină unică și universală, care își subsumează toate ordinele particulare. De exemplu, în natură, „animalele sălbatice și cele domestice... se ivesc, cresc și pier după rânduielele divine” și „orice târâtoare este mânată spre hrană de bici”, care, se subînțelege, este divin. În societate, „toate legile omenești se nutresc din unica lege divină”. Divinitatea și-ar extinde rolul legislator și asupra vieții sufletului de după moartea trupului. Ea ar judeca sufletele în funcție de faptele lor și tot ea le-ar asigura și reînvierea. Dar Heraclit a considerat că nici natura spirituală a divinității, nici funcția ei ordonatoare nu se manifestă în afara principiului fizical, sau a lumii izvorâte din el, din focul originar. Astfel, divinitatea este spirit, dar ea se manifestă prin intermediul lucrurilor existente și, dat fiind că acestea sunt structurate contradictoriu și se grupează în perechi de contrarii, divinitatea însăși este „zi și noapte, iarnă—vară, război—pace, săturare—foame”. Chiar dacă nu se reduce la cuplurile existente, ea își schimbă totuși înfățișarea în funcție de formele contrastante generate de focul originar. Deci, spiritul divin este afectat de ipostazele fizicale ale principiului. În același timp, și despre acesta se spune că este înzestrat cu inteligență, având deci ceva din natura spiritului divin. Sub aspect funcțional, rolul ordonator al divinității este dublat de rolul similar, de *logos*, jucat de principiu. Înzestrat cu inteligență, focul originar ar dubla divinitatea chiar și în funcția sa de judecător al sufletelor.

Heraclit este inovator și în concepția sa despre zii temporali. În primul rând, insistă asupra faptului că imaginile despre ei trebuie dezantropomorfizate. De exemplu, consideră că nu trebuie reprezentați ca ființe care ar auzi rugile oamenilor și i-ar absolvi de păcate, sau le-ar da ori le-ar cere ceva, pentru că ei nu au un comportament uman. De aceea, ei nici nu trebuie plânși, cum procedau egiptenii față de Osiris, pentru că, spune gânditorul efesian, „de-i plângeți, atunci nu-i mai socotiți zei”. În al doilea rând, și el îi pune în corespondență cu principalele forțe ale naturii, dar, în viziunea sa, un zeu exprimă nu o singură putere a naturii, ci un cuplu de energii contrare. Concret, el afirmă că Hades este unul și același cu Dionysos.

Pythagoras reia ideile majore din concepțiile anterioare despre divinitate, dar le adaugă și multe idei inedite.

El consideră că divinitatea supremă este o natură în exclusivitate spirituală. Ca atare, o pune în corespondență cu *Monada*, care constituie nucleul spiritual al principiului. Totodată, introduce concepția potrivit căreia divinitatea se prezintă și ca trinitate. Consideră că zeitățile trinitare sunt Zeus (care este zeul suprem, *inceputul* tuturor lucrurilor), Hera (soția sa, care, dând naștere, mijlocește existențele, este *mijlocul* lor) și Athena sau Dionysos (copiii lor preferați, care reprezintă sfârșitul sau finalitatea creației). El dă celor trei zeități și o expresie aritmetică. Zeus este exprimat prin numărul 1, care, ca număr divin, încreat, dar creator, semnifică *inceputul* tuturor celor existente, Hera este asociată cu numărul 2, ca mijloc al lucrurilor, iar Athena sau Dionysos

au drept corespondent numărul 3, ca sfârșit al acestora, nu în sens de dispariție, ci de încheiere, de finalitate a lor.

Pythagoras caracterizează divinitatea supremă și prin triplul rol de factor formator, generator și ordonator, cele trei funcții fiind atribuite de el și Monadei, ca pol activ al principiului. Se pare însă că acordă numai zeului suprem nu și Monadei unul din aspectele rolului ordonator, și anume pe acela de diriguitor al sufletelor, al transmigrației acestora. Își va imagina însă că Zeus este ajutat în exercitarea acestei atribuții de un zeu temporal, de Hermes. Dintre cele trei funcții, aceea de ordonare a întregului univers va fi exprimată și ea aritmetic, prin numărul 10 (prin *Decadă*). În stabilirea acestei corespondențe, școala pythagorică avea în vedere faptul că Decada rezultă din însumarea primelor patru numere, începând cu numărul 1, divin ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$) și că acestea intră în constituția elementelor cosmice și a tuturor celorlalte lucruri, astfel încât, ele, suma lor, Decada, asigură liantul tuturor celor existente și, deci, ordinea, armonia universală.

Pythagorismul identifică zeii temporali cu astrele. Consideră că astrele sunt un fel de ființe vii, capabile să dea viață, datorită faptului că în ele predomină căldura, izvor al vieții. Într-un text pythagorian se afirmă : „Soarele și luna dimpreună cu celelalte astre sunt zei, căci în ele predomină căldura, iar aceasta e cauza vieții“. Chiar despre om se spune că este înrudit cu zeii pentru că are parte ca om de căldură. Doctrina pythagoriciană atribuie zeilor rolul de a-i priveghea pe oameni cu gândul. Lui Hermes îi atribuie și rolul de a însoți sufletele omenești, odată desprinse de trupuri, către Hades. Pe cele curate Hermes le-ar duce în tărâmul cel mai de sus, iar pe cele impure le-ar lăsa să fie legate de Erinnyi cu lanțuri ce nu se pot frânge. Sufletele ar suferi un proces de transmigrație în alți oameni sau în animale care ar dura un ciclu de 216 ani (cifra care rezultă din ridicarea la cub a numărului 6). Înaintea unei reîncarnări, sufletele ar fi obligate să bea din apa râului Lethe, ceea ce l-ar face să uite de întâmplările precedente. După parcurgerea unui ciclu de reîncarnări, sufletele ar ajunge la palingeneză, adică la renașterea în forma lor umană inițială. Pentru a da mai multă credibilitate doctrinei, Pythagoras le spunea discipolilor săi că el însuși ar fi străbătut două cicluri de reîncarnări, că inițial sufletul său ar fi aparținut lui Aithalid, fiul zeului Hermes și că ar fi primit în dar de la acesta din urmă memoria celor întâmplate în viețile sale anterioare. Prin concepția sa despre divinitate și despre soarta sufletelor, Pythagoras a anticipat unele din ideile doctrinei creștine.

Spre deosebire de concepțiile anterioare, Școala eleată va contribui cel mai mult la caracterizarea argumentată, riguroasă a divinității supreme.

Xenofan, inițiatorul eleatismului, nu a mai analogiat zeitatea supremă cu principiul, ci a identificat-o cu acesta. Distingând net divinitatea de existențele fizice, i-a atribuit o esență exclusiv spirituală. A spus că zeul suprem „în întregimea lui vede și în întregimea lui aude, dar nu respiră“, ceea ce înseamnă că nu e corporal, ci „e tot numai inteligentă și înțelepciune“. A argumentat că zeul suprem se caracterizează și prin caracter nenăscut și nepieritor, unicitate, unitate, sfericitate, precum și prin faptul că nu este nici mărginit, nici nemărginit,

nici în mișcare, nici în nemișcare. Este *nenăscut* și *nepieritor*, pentru că superiorul nici nu provine din inferior, nici nu trece în inferior. Este *unic*, pentru că este mai presus de toate. Este *unitar*, adică este la fel în toate părțile lui, pentru că e unic. Dacă n-ar fi la fel peste tot, ci unele părți ar fi superioare, altele — inferioare, ar însemna că s-ar mai fi unic, ci s-ar divide în componentele sale. Deci, unitatea provine din unicitate. Este *sferic*, adică este la fel în orice punct, pentru că e unitar. Deci sfericitatea, nu în sens spațial, ci de identitate perfectă cu sine, provine din unitate. *Nu-i mărginit* pentru că mărginirea presupune o pluralitate de existențe care se limitează reciproc, or zeul suprem e unic. *Nu-i nici nemărginit* pentru că nemărginirea caracterizează Neființa care n-are început, mijloc, sfârșit, nefiind nicăieri, or zeul suprem ființează, este Ființă. *Nu-i în mișcare* pentru că aceasta implică trecerea de la ceva la altceva, deci o pluralitate, or zeul suprem e unic. *Nu-i nici în nemișcare* pentru că aceasta este proprie Neființei care nu-i nicăieri.

Xenofan a încercat să caracterizeze și ceilalți zei după modelul zeului suprem. În consecință, a susținut un fel de egalitate între zei, spunând că ar fi nelegitim ca un zeu să aibă stăpân, sau să ducă lipsă de ceva. Prin concepția sa, a criticat antropomorfizarea zeilor practică, sub influența mitologiei, de Homer și Hesiod. A arătat că procedeul antropomorfizării extinde asupra divinilor nu numai calități, ci și defecte ale oamenilor, astfel încât zeii apar ei înșiși ca imperfecti și plini de păcate. În plus, cum oamenii trăiesc în comunități naționale, și reprezentările lor antropomorfe asupra zeilor au un caracter național. Astfel, „Etiopienii spun că zeii lor sunt cârni și negri, tracii — că au ochi albaștri și părul roș...”. Mai mult, dacă alte viețuitoare ar avea reprezentări religioase și ar putea să le redea grafic, atunci, de exemplu, „caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor”.

Parmenides a preluat caracteristicile atribuite de Xenofan zeității supreme, cu două excepții. Potrivit lui, Ființa divină nu mai exclude atât mărginirea, cât și nemărginirea, atât mișcarea, cât și nemișcarea, ci este *mărginită* și *nemișcată*. Este mărginită nu în sens spațial, ci logic, întrucât, gândită, Ființa este cuprinsă de către gândire, definită, delimitată. Este nemișcată, pentru că, dacă am presupune că se află în mișcare, ar rezulta că este contradictorie, ceea ce este de neconceput, contravenind legilor logice ale identității și contradicției. Așadar, *Parmenides* concepe divinitatea într-un mod riguros logic. În acest spirit, distingând ferm divinitatea supremă de toate celelalte existențe, i-a atribuit mai ales predicate negative, prin care a negat faptul că i-ar aparține diferitele însușiri ale lucrurilor corporale și schimbătoare. De aceea, a și fost apreciat ca precursor al teologiei negative (*apofatice*), care îl caracterizează pe Dumnezeu nu prin ceea ce este, ci prin ceea ce nu este. Dar, în viziunea sa fizico-metafizică, *Parmenides* a admis nu numai separația, ci și conexiunea dintre divinitate și lume, astfel încât a afirmat și o teologie pozitivă (*catafatică*). Astfel, a identificat Ființa divină cu focul originar, ca factor activ, generator, divinitatea căpătând ea însăși ipos-

taza de Eros divin, zămisitor. În această viziune, a susținut că zeii se nasc, ca și lumea în genere, din Iubirea divină.

Empedocles a afirmat existența a patru, sau chiar a șase zeități originare. De aceea, s-ar părea că ar fi renunțat la henoteism. Cele patru divinități sunt analogiate cu cele patru elemente cosmice, astfel că focul devine *Zeus*, aerul — *Aidoneus*, apa — *Nestis* și pământul — *Hera*. Celelalte două sunt *Philia* (Iubirea) și *Neikos* (Ura). Și, totuși, *Empedocles* afirmă și el un henoteism sui generis. El admite o divinitate supremă prin însuși faptul că atribuie celor patru sau șase divinități un rang egal. Or, ideea egalității celor divini, sau, cum spunea Xenofan, ideea că nu se cade ca un zeu să aibă stăpân, derivă din punctul de vedere henoteist, potrivit căruia există o divinitate unică, mai presus de orice altă realitate. *Empedocles* este henoteist și prin faptul că tinde să reducă cele șase divinități la una singură. Pe de o parte, asimilează *Philia* cu apa și pământul, iar *Nikosul* cu focul și aerul și consideră că cele două perechi de forțe opuse predomină alternativ, ceea ce înseamnă că, la un moment dat, există un singur cuplu suprem. Pe de altă parte, separă *Philia* și *Neikos-ul*, cărora le atribuie nemurirea, de cei patru zei cosmici, pe care îi consideră muritori, și susține că *Ura* și *Iubirea* predomină alternativ, ceea ce conduce la aceeași concluzie, că, la un moment dat, există un singur factor divin suprem.

În caracterizarea esenței divinității, *Empedocles* a oscilat între a admite o esență pur spirituală și una incorporeal-corporală. În măsura în care a asimilat *Philia* și *Neikos-ul* celor patru zei cosmici, a conchis că orice zeități, divinitatea în genere, prezintă o natură incorporeal-corporală. În măsura în care a separat *Iubirea* și *Ura* de cei patru zei cosmici, a atribuit primelor două forțe divine o natură pur spirituală, iar celor din urmă — una incorporeal-corporală. Dar, și în acest caz, cele două forțe spirituale nu se pot exercita decât dacă există și cele patru elemente cosmice divinizate, pentru că, altfel, *Iubirea* n-ar avea ce să unifice, iar *Ura* — ce să separe.

Empedocles s-a referit și la rolul divinității în viața omului și, mai ales, în viața sufletului după moartea trupească. A susținut că sufletele curate și drepte ar fi adunate de *Philia* într-un univers inteligibil, deci contopite într-o singură unitate. În schimb, sufletele celor care au păcătuit prin crime, rătăcirii, jurăminte strâmbe etc. ar fi pedepsite de către *Neikos* de trei ori zece mii de soroace. În cele din urmă, *Philia* s-ar îndura și de aceste suflete și le-ar lua sub ocrotirea ei. Sufletele ar avea și șansa purificării prin transmigrație, care ar avea loc nu numai în trupuri de oameni sau animale, ci și în plante. Dat fiind că toate viețuitoarele ar fi înrudite prin sufletul lor, *Empedocles* recomanda și el abținerea de la consumarea animalelor și chiar a frunzelor de dafin. El era de părere că sufletele celor înțelepți, cum ar fi profetii, tâlmăcitorii de vise, medicii, regii, care ar ajunge la desăvârșire în cursul acestei vieți, ar urma să devină zei. Despre sine însuși, susținea că sufletul său ar fi părăsit cândva casa lui *Zeus*, ajungând să fie un exilat prin voința divină și supus „smintitului *Neikos*“. Prin transmigrație, ar fi fost „o dată băiat și apoi fată, / plantă și pasăre, pește de mare ce-i mut“. Crede că ar fi ajuns să se purifice și să atingă condiția zeificării.

Se spune că, simțindu-și sfârșitul aproape și vrând să acrediteze zvonul pe care-l lansase că va fi ridicat la cer, s-a aruncat în craterul vulcanului Etna, dar lava i-ar fi aruncat afară una din cunoscutele lui sandale de bronz, astfel că gestul său a fost divulgat. Dincolo de legendă, rămâne important faptul că, prin concepția sa, a anticipat, ca și Pythagoras, unele din ideile doctrinei creștine despre suflet.

Anaxagoras, ultimul filosof preclasic, pare să fi fost primul gânditor grec ateu, întrucât a fost acuzat și judecat de *asebeia* (impietate), pe motiv că a afirmat că soarele este o piatră incandescentă, iar nu un zeu. Risca pedeapsa capitală, dar, apărat de Pericle, discipolul său, ar fi fost doar amendat și exilat. Din afirmația sa despre soare, nu rezultă însă o concepție ateistă. În mod cert, rezultă că a contestat caracterul divin al astrului dătător de viață. În măsura în care a susținut că și celelalte corpuri cerești sunt pietre incandescente, a contestat și divinitatea acestora. Din concepția sa de ansamblu nu reiese însă că ar fi negat și existența divinității supreme. Dimpotrivă, afirmă că există un *Nous* ca Inteligență cosmică, universală. Or, atât prin natura (esența), cât și prin funcțiile sale, *Nous*-ul joacă rolul factorului divin, suprem. Ca esență, se distinge de toate celelalte elemente originare, fiind mult mai fin, mai subtil. Este o entitate spirituală din moment ce „are cunoștință despre toate și e plin de forță“. Funcțional, are un rol generator și ordonator. De altfel, în epocă, Socrate, așa cum menționează Platon în dialogul *Phaidon*, a înțeles *Nous*-ul anaxagorian ca factor divin, fiind nemulțumit doar de faptul că Anaxagoras nu i-a atribuit și omniprezență.

Distingând între un zeu suprem, atemporal și zeii derivați, temporali, preclasicii greci au anticipat monoteismul creștin de mai târziu. Analogiind divinitatea supremă cu principiul și zeitățile temporale cu elementele sau forțele cosmice, ei au putut să afirme ca relativ autonome atât o viziune filosofică despre lume, cât și una religioasă. Interferente, cele două forme ale cunoașterii au sporit mai ales prin cultivarea trăsăturilor lor distinctive.

g) Cunoașterea

Preocupându-se de lume sub principalele sale aspecte, vechii filosofi s-au întrebat și despre modul în care aceasta poate fi cunoscută.

Primii filosofi greci, gânditorii Școlii din Milet, n-au ajuns încă să elaboreze o teorie asupra cunoașterii. La *Thales*, de exemplu, întâlnim doar câteva reflecții disparate despre subiectul cunoscător, cum ar fi îndemnul „Ascute-ți mîntea!“, sau despre obiectul de cunoscut, cum ar fi maxima, afirmată și de înțeleptul milesian, „Cunoaște-te pe tine însuși!“, sau adagiul potrivit căruia „A te cunoaște pe tine însuși este cel mai dificil lucru“.

În schimb, *Heraclit* conturează deja *liniamentele unei gnoseologii*. Concepția sa despre cunoaștere este corelată viziunii lui ontologice. Distingând între lucrurile individuale și fenomenele și principiu ca esență a acestora, a discriminat, corespunzător, între simțuri și gândire. A menționat că simțurile sunt ancorate în lucruri și că gândirea vizează fondul comun al acestora. Totodată, a diferențiat între o „gândire proprie“ și

„gândirea comună“. Prima, legată de simțuri și comparând datele sensibile, poate să surprindă unele note comune, dar superficiale, de suprafață. A doua, transgresând datele sensibile, are menirea de a surprinde natura profundă, ascunsă din lucruri.

Heraclit s-a preocupat și de *valoarea de adevăr a cunoștințelor* obținute. Despre *cunoștințele sensibile* a spus că *sunt incerte* din două motive : lucrurile sunt schimbătoare și nu oferă o imagine stabilă, emblematică, iar simțurile prezintă particularități diferite de la om la om, astfel încât fiecare își formează o imagine personală despre unele și aceleași lucruri. Rezultatele gândirii proprii sunt și ele nesigure, pentru că sunt dependente de cunoștințele sensibile. Opinia personală ar fi un fel de „boală sacră“ (epilepsie), adică o stare lipsită de luciditatea adevărului. Dar, potrivit lui Heraclit, atât cunoștințele sensibile, cât și cele ale gândirii proprii nu sunt complet eronate, ci oferă un anumit grad de verosimilitate, atât cât să le permită oamenilor să se orienteze în viața de zi cu zi, în care „cei mulți trăiesc ca și cum ar avea doar gândirea lor proprie“. În schimb, cunoștințele gândirii comune pot constitui adevăruri indubitabile, „convingeri“, pentru că, potrivit concepției heraclitice, numai ele dezvăluie esența profundă a lucrurilor și sunt identice la toți oamenii. De altfel, ele sunt comune (universale) în dublu sens : atât prin obiect, întrucât „se sprijină pe ceea ce este comun tuturor lucrurilor“, cât și prin subiect, deoarece „o judecată sănătoasă este comună tuturor“. Dar, arată Heraclit, gândirea în genere întâmpină mari piedici, unele foarte greu de depășit, dacă nu chiar insurmontabile. O primă serie de dificultăți provine *din partea trupului*, care perturbă gândirea prin datele sensibile eronate, prin pasiuni (mai ales prin cele prea puternice), precum și prin anumite stări corporale defavorabile (cum ar fi boala, oboseala, relaxarea, care nu-i permit omului să se controleze rațional, ca în cazul în care bea un pahar de vin). Alte obstacole sunt ridicate de *natura lucrurilor* prin două din caracteristicile sale, și anume : 1) „naturii lucrurilor îi place să rămână ascunsă“, fiind invizibilă, imperceptibilă și, deci, neputând fi decât presupusă și 2) este contradictorie, prezentând ipostaze contrare, încât e greu de știut care e adevărata sa față. În fine, un impediment major decurge chiar *din gândire*. Aceasta se exercită potrivit legilor logice ale identității și contradicției, potrivit cărora este constrânsă să conceapă orice obiect ca identic cu sine însuși și noncontradictoriu. De aceea, ea nu poate să accepte contradicția fără a se dezice pe sine însăși, fără a intra în conflict cu propriile ei legi. De regulă, mintea umană concepe contrariile numai în opoziția și separația, iar nu și în unitatea și joncțiunea lor. Concluzia lui Heraclit este că omul trebuie să treacă de la „gândirea proprie“ la „gândirea comună“ și, totodată, să manifeste nădejde că va descoperi adevărul și credința prin care să-și apropie „multe din cele divine“.

În legătură cu gândirea comună, Heraclit se referă și la înțelepciune, considerând că aceasta presupune, în principal, 1) „să ai capacitatea de a cunoaște ceea ce cârmuiește toate (lucrurile) prin mijlocirea tuturor (lucrurilor)“ și 2) „ca în vorbă și în faptă să te conformezi adevărului“. Cum cele două condiții sunt mai degrabă pe măsura zeului, omul nu poate fi decât un filosof, adică un iubitor de înțelepciune.

Pythagoras distinge și el între *simțuri* și *gândire* și consideră că gândirea se divide în *rațiune (nous)*, care ar fi dependentă de simțuri, și *minte (phrenes)*, cvasi-independentă. Alteori distinge între simțuri și suflet, ultimul incluzând, pe lângă rațiune și minte, *pasiunea (thymos)*. A localizat rațiunea și mintea în oreier, iar pasiunea în inimă. A considerat că, dintre cele trei facultăți, rațiunea și pasiunea ăr aparține și altor viețuitoare și ar fi pieritoare, iar mintea ar fi proprie omului și nepieritoare. Sufletul cu facultățile sale ar proveni, ca și simțirea, din același suflu cald pe care l-ar conține sămânța ființei.

Spre deosebire de Heraclit, *Pythagoras* se ocupă nu atât de valoarea de adevăr a cunoștințelor, cât de mecanismul producerii lor, mai ales a celor sensibile. Consideră că *producerea senzațiilor* presupune atât asemănarea, cât și *deosebirea dintre simțuri și obiectele de cunoscut*. Asemănarea ar consta în faptul că ambii termeni au în substanța lor constitutivă căldură, iar diferența ar fi dată de gradul deosebit în care o conțin. Vederea, de exemplu, se realizează prin faptul că ochiul conține un suflu, un eter deosebit de cald, care intră în contact și se află în contrast cu eterul rece din aer. Despre suflet, ca pasiune, rațiune și minte, afirmă că este legat de simțuri atât prin elementul eteric, care le este comun, cât și prin vene, artere și nervi. Din această legătură, *Pythagoras* va fi dedus, probabil, că simțurile și sufletul se înrauresc reciproc, ceea ce înseamnă că procesul cognitiv se poate realiza atât prin inducție, plecând de la cunoștințe empirice particulare și ajungând la idei generale, cât și prin deducție, pornind de la premise generale și derivând concluzii particulare, care pot fi testate empiric. *Pythagoras* și discipolii săi n-au teoretizat nici una din cele două modalități cognitive, dar le-au practicat pe amândouă. După cum aprecia Aristotel, pythagoricienii au concluzionat că „elementele numerelor sunt (implicit) elementele tuturor lucrurilor și cerul întreg este armonie și număr“ atât prin contemplarea numerelor ca fiind asemănătoare lucrurilor, cât și „observând că modificările de sunete și raporturile armoniei muzicale sunt exprimate prin numere“. Cu alte cuvinte, au procedat și deductiv și inductiv. Un exemplu celebru de deducție pythagoriciană, pe care îl redă Aristotel, este acela prin care s-a emis ipoteza că, pe lângă cele nouă corpuri vizibile, (pământul, luna, soarele, cele cinci planete cunoscute pe atunci și cerul stelelor fixe), ar exista și un al zecelea, numit de ei *Antihthon* și descoperit de astronomia din zilele noastre. Ei au plecat de la premisa majoră că numărul perfect este numărul 10 și de la premisa minoră potrivit căreia Cosmosul este perfect, de unde au dedus concluzia că Universul trebuie să fie alcătuit din zece corpuri și, pentru că numai nouă erau vizibile, l-au presupus pe cel de-al zecelea. Totodată, într-una din cele două ramuri ale pythagorismului, în secta *acusmaticilor* (ascultătorilor), se utiliza și *metoda axiomatică*, potrivit căreia cunoștințele, prezentate sub formă de *acusmate* (precepte de ascultare), erau considerate ca fiind nedemonstrabile și, de aceea, erau admise ca adevărate oarecum prin evidența lor. De exemplu, maxima „Trebuie să faci copii!“ era înșușită ca atare, fără nici un raționament. Uneori, pentru a face *acusmatele* mai credibile, se apela și la sacralizarea lor sau la argumentul autorității. În acest caz, o anumită maximă era admisă

ca adevărată pe motiv că a fost afirmată de însuși Pythagoras. Așadar, pythagoricienii foloseau ca argument formula „El însuși a spus-o“, formula care la romani va căpăta expresia „Magister dixit“.

Școala eleată a elaborat, în special prin *Parmenides*, cea mai complexă concepție despre cunoaștere din întreaga perioadă preclasică.

Ca și Heraclit și Pythagoras, *Parmenides* a distins și el între *simțuri* și *rațiune*, iar în cadrul acesteia, între *raționamentul de opinie* și *cel științific*. S-a preocupat atât de mecanismul cunoașterii, cât și de valoarea de adevăr a cunoștințelor.

În *explicarea mecanismului cunoașterii*, spre deosebire de Pythagoras, a susținut că atât cunoașterea senzorială, cât și gândirea se întemeiază pe asemănarea dintre subiect și obiect. În viziunea sa fizico-metafizică, cei doi termeni se aseamănă întrucât conțin în substanța lor cele două elemente originare, foc și pământ, cunoașterea fiind dată de elementul preponderent. În cazul cunoașterii senzoriale, elementul focului produce senzațiile de lumină, căldură, sonoritate etc., iar pământul pe cele de întuneric, frig, tăcere etc. Lipsit de elementul focului, cel mort nu posedă senzațiile corespunzătoare, dar resimte frigul, tăcerea ș.a. datorate pământului. *Parmenides* adaugă că simțurile intră în contact cu lucrurile fie direct, fie indirect. De exemplu, vederea se realizează prin faptul că „din ochi pornesc raze ale căror extremități — asemenea atingerii unor mâini — vin în contact cu corpurile externe și procură văzului percepția lor“. El susține și teza unei adevări între porii organelor de simț și cei ai lucrurilor. Fiecare din cei doi termeni ar prezenta o anumită porozitate și, de aceea, cunoașterea sensibilă ar presupune o adecvare a porilor obiectului simțit la cei ai analizatorului. Și gândirea ar presupune asemănarea de substanță cu lucrurile, întrucât și ea ar conține elementele originare, foc și pământ. Și ea depinde de elementul preponderent, pentru că, „după cum precumpănește caldul sau recele, gândirea e alta, mai bună și mai curată fiind cea prilejuită de cald“.

Relativ la *veridicitatea cunoștințelor*, consideră și el că „senzațiile sunt înșelătoare“ datorită variabilității fenomenale a obiectului de cunoscut. Dependente de senzații, ideile empirice obținute prin raționamentul de opinie sunt apreciate ca „părelnice“. Dar, ca și Heraclit, *Parmenides* argumentează că părerile nu sunt complet eronate, ci trebuie „să fie și ele în chip verosimil“ în măsura în care surprind aspecte empirice comune, repetabile și, deci, întrucâtva stabile. În schimb, concluziile raționamentului științific sunt pe deplin veridice, pentru că ele concordă cu legile logice ale identității și contradicției, fiind independente de faptele variabile. Precum se știe, potrivit acestor legi, orice obiect trebuie conceput ca identic cu sine și noncontradictoriu. El este gândit ca identic cu sine, dacă nota specifică prin care e definit nu mai este atribuită și altor obiecte. Este gândit ca noncontradictoriu, dacă celelalte însușiri prin care e caracterizat nu contrazic nota care îi este definitorie și nu se contrazic între ele. De exemplu, principiul este gândit ca identic cu sine prin faptul că, spre deosebire de toate cele existente, este conceput ca nedeterminat. El este conceput și ca noncontradictoriu întrucât este individualizat prin caracter nenăscut, intrasfor-

mabilitate, eternitate și alte însușiri care concordă cu faptul de a fi nedeterminat.

După cum reiese din fragmentele sale, Parmenides a admis că unele concluzii ale raționamentului de opinie respectă și ele legile logice, fiind deci adevărate nu numai din punct de vedere empiric, ci și logic. Potrivit lui, cele mai generale observații și concluzii empirice sunt următoarele: 1) observația că lucrurile există, fiind perceptibile și, prin urmare, concluzia „*Existența există*“ („*Ființa este*“), 2) observația că lucrurile nu există înainte de naștere și după moarte ei, deci, concluzia „*Nonexistența există*“ („*Neființa este*“), 3) constatarea că lucrurile se schimbă, adică există și nu există, de unde concluzia „*Existența și Nonexistența există*“ („*Ființa și Neființa sunt*“). Plecând de la faptele de observație menționate, cele trei concluzii prezintă o anumită veridicitate empirică. Pentru a stabili dacă ele sunt valabile și din punct de vedere logic, adică dacă respectă legile logice, trebuie să precizăm în prealabil sensurile termenilor pe care îi conțin: „*Existență*“ și „*Ființă*“, „*Nonexistență*“ și „*Neființă*“. În prima și a doua concluzie „*Existența*“ înseamnă *prezența* lucrurilor, iar „*Ființa*“ — *temeiul existenței*. În aceleași concluzii „*Nonexistența*“ semnifică *absența* lucrurilor, iar „*Neființa*“ — *temeiul nonexistenței*. În schimb, în ultima concluzie, „*Existența*“ se referă la *aspectele stabile* ale lucrurilor care devin, iar „*Nonexistența*“ — *la aspectele instabile*, schimbătoare ale acestora. Termenii de „*Ființă*“ și „*Neființă*“ își păstrează sensurile inițiale. Date fiind sensurile amintite, prima concluzie este valabilă în oricare din formulările sale pentru că este noncontradictorie, predicatul (există, este) afirmând însușirea prin care se definește subiectul (Existența, Ființa). A doua concluzie este falsă în ambele exprimări ale sale pentru că este autocontradictorie, noțiunea predicat (există, este), care semnifică prezența, contrazicând noțiunea subiect (Nonexistența, Neființa), care exprimă absența, faptul de a nu exista, de a nu fi. A treia concluzie este adevărată în varianta „*Existența și Nonexistența există*“ pentru că aici „*Nonexistența*“ desemnează aspectele instabile, dar existente ale lucrurilor, latura fragilă a existenței acestora. În schimb, în varianta „*Ființa și Neființa sunt*“ concluzia este falsă pentru că despre Neființă nu se poate spune logic decât că nu este, așa cum și despre Nonexistență ca lipsă în genere nu se poate admite logic decât că nu există.

Empedocles și *Anaxagoras* au reluat distincțiile anterioare dintre simțuri și gândire, dintre gândirea empirică și cea logică, problema mecanismului cunoașterii și pe cea a adevărului.

În *privința mecanismului cunoașterii*, ambii gânditori au susținut, ca și Parmenides, că senzațiile se formează pe *temeiul asemănării* dintre simțuri și lucruri. Explicând „*apariția senzației pe bază de asemănări*“, *Empedocles* consideră că toate cele patru sau șase elemente originare se regăsesc în diferite proporții în simțuri și că, prin intermediul unui anumit element, se percepe elementul identic din lucruri. El afirmă: „*Prin pământul (din noi) pământ vedem și prin apă / Apa, iar prin eter eterul de esență divină / Și prin foc noi focul zărim ce totul distruge / Prin iubire iubirea, cearta prin cearta cea tristă*“. În ochi,

de exemplu, fie predomină focul prin care se percep obiectele albe, fie predomină apa prin care se percep obiectele negre, fie ambele elemente se află în aceeași proporție, fapt care ar asigura ca mai bună vedere. Ca și Parmenides, Empedocles admite că senzațiile presupun și o *potrivire între porii simțurilor și cei ai lucrurilor*. El adaugă și *teoria efluvilor*, potrivit căreia din obiecte se degajă emanații care se adaptează la porii proprii fiecărui organ de simț. Dat fiind că toate lucrurile au pori și toate produc emanații, toate ar avea proprietatea de a percepe și de a fi percepute. Empedocles consideră că și gândirea, care ar proveni din sânge sau ar fi chiar sângele din jurul inimii, unde și-ar avea sediul, conține cele patru elemente, dar în aproximativ aceeași proporție și, deci, cunoaște prin asemănarea elementelor ei cu cele ale lucrurilor, ignoranța izvorând din neasemănarea elementelor, adică din faptul că gândirea nu se recunoaște în lucruri. Dat fiind că toate lucrurile se aseamănă prin elementele constitutive, „toate pe lume putere adastă de a gândi“.

În legătură cu veridicitatea cunoștințelor, ultimii doi preclasici au considerat că senzațiile, dat fiind și mecanismul producerii lor, oferă anumite indicii asupra adevărului. Potrivit lui *Empedocles*, „ceea ce este perceput de fiecare simț este vrednic de crezare“, astfel că simțurile „deschid o cărare spre ale cunoașterii (țărături)“. *Anaxagoras* evidențiază și o anumită slăbiciune a simțurilor, care nu pot distinge homoiomeriile din cauza micimii acestora, sau nuanțele infime, ce rezultă din combinarea a două culori. Dar, și potrivit lui, „cele vizibile sunt punctul de plecare al cunoașterii celor invizibile“. În consecință, ambii gânditori au acordat o demnitate sporită gândirii empirice. *Anaxagoras*, de exemplu, afirma că omul își procură cele necesare pentru că se folosește de „experiență, de memorie, de istețime și meșteșug“. În sfârșit, chiar dacă nu expres, ambii au superiorizat gândirea pur logică. În acest sens, au admis numai Ființa, nu și Neființa, a cărei admitere ar contrazice legile logice. În consecință, au negat atât nașterea, cât și pieirea elementelor originare, admitând doar o reunire sau despărțire a lor.

Considerând că principiul (esența) ființează în și prin lucruri, preclasiicii greci au admis că gândirea esenței trebuie să se întemeieze pe experiență. Întrucât au conceput esența ca identică cu sine, invariabilă și noncontradictorie, au conchis că ea poate fi cunoscută în mod riguros de gândirea pur logică. În consecință, au încercat să pună de acord gândirea empirică și cea pur logică, dar fără a reuși pe deplin pentru că în ultima ipostază gândirea e invariabilă, iar în prima e influențată de fluctuația experienței, de pasiuni și stări corporale etc. De aceea, în etapa imediat următoare. Platon va presupune că esențele sunt rupte de lucruri și că gândirea le-ar putea surprinde direct într-o viață proprie, anterioară, în care și ea ar fi independentă de trup.

h) Omul

Filosofia preclasică s-a preocupat nu numai de cosmos sau de modul în care acesta poate fi cunoscut, ci și de om. Ea a fost *nu numai cosmologică*, așa cum se susține de obicei, *ci și antropologică*. Mai mult.

În conceperea celor doi termeni, ea a explicat nu numai omul prin analogie cu totul cosmic, ci și cosmosul prin analogie cu ființa umană. De altfel, cosmosul și omul nu se pot cunoaște decât prin comparație, prin asemănările și deosebiriile lor, ceea ce presupune raportarea reciprocă a unui termen la celălalt. Așadar, filosofia preclasică a fost *nu numai cosmocentrică și cosmomorfică*, așa cum, consideră, din nou, cei mai mulți interpreți, *ci și antropocentrică și antropomorfică*.

Antropologic, preclasicii greci s-au preocupat de *esența, geneza și destinul ființei umane*.

În *definirea esenței umane*, vechii filosofi au gândit că omul se distinge de celelalte viețuitoare nu atât prin corp, cât prin suflet, înțeles ca suflet rațional. Ei au înțeles această esență spirituală ca fiind, asemenea oricărei alte esențe particulare, o concretizare specifică a principiului ca esență a întregii existențe.

Comentatorii care apreciază că preclasicii au definit principiul ca element pur fizical conchid că aceștia au redus și sufletul la un substrat pur fizic. În schimb, cei care opinează că vechii filosofi au conceput principiul ca entitate spirituală susțin că aceștia au înțeles și sufletul ca spirit pur, detașabil de trup.

În realitate, după cum am arătat anterior, cei mai mulți preclasici au înțeles principiul ca element preponderent fizical, dar înzestrat și cu atributul spiritualității, iar unii din ei au ajuns să-l conceapă ca preponderent sau chiar exclusiv spiritual. Prin urmare, nici unul din ei n-a redus sufletul la un suport pur fizic, ci toți l-au analogiat cu spiritualitatea principiului, cei mai mulți considerându-l ca incorporal—corporal, iar unii — și ca detașabil de trup.

Prin analogie cu principiul, preclasicii au atribuit sufletului uman nu numai o natură mai rafinată, incorporal—corporală sau chiar exclusiv incorporală, ci și un rol cognitiv-formativ și, totodată, cauzal și ordonator. Deci, ei au definit omul prin suflet având în vedere fie natura mai subtilă a acestuia, fie rolul său cognitiv, prin care prefigurează ideal lucrurile de cunoscut, fie pe cel cauzal, prin care conduce trupul și diferitele acte umane, fie pe cel ordonator, care conferă un sens existenței umane.

Este de remarcat însă și faptul că, asemănând sufletul uman cu principiul, vechii filosofi l-au analogiat și pe cel din urmă cu cel dintâi. Astfel, în spiritualizarea principiului, ei au procedat nu numai *teomorfic*, analogiindu-l cu divinitatea, ci și *antropomorfic*, asemănându-l cu sufletul omului. În același dublu mod, *teomorfic* și *antropomorfic*, au procedat și în caracterizarea multiplelor funcții ale principiului.

Afirmând reciprocitatea dintre sufletul omului și principiul lumii, preclasicii au conferit sufletului natura mai simplă și nepieritoare și, prin urmare, forța cognitiv-formativă, producătoare și ordonatoare a principiului, iar acestuia — deosebita finețe și subtilitate a celuilalt.

Milesienii sunt cei dintâi care au definit omul prin suflet întrucât au conceput sufletul ca ipostază directă sau indirectă a principiului și, în consecință, l-au considerat simplu și nemuritor, precum și automișcător (eficient, cauzal). Or, prin atributele și rolul acordat, i-au justificat statutul de esență a omului, pentru că numai ceea ce este esențial este

unitar (simplu) și persistent (ohiar veșnic) și are rolul de a stăpâni (de a conduce, de a cauza).

În spirit hilozoist, *Thales* a înțeles sufletul ca însușire a tuturor lucrurilor (inclusiv, se subînțelege, a omului) de a produce mișcare, spunând că piatra magnetică posedă suflet întrucât mișcă fierul și că universul este însufletit. Deci, a atribuit sufletului un rol cauzal. Totodată, a susținut că sufletele sunt nemuritoare. *Anaximandros* a atribuit sufletului o natură aeriană, care derivă direct din apeironul original. *Anaximenes* a susținut și el că sufletul „este de natura aerului“, acesta fiind investit de el, precum se știe, cu statut de principiu. În plus, a susținut explicit că sufletul are un rol cauzal și, deci, esențial în viața omului, afirmând că „sufletul nostru... ne stăpânește pe noi toți“.

Heraclit a conceput sufletul ca exhalatie a umidității, deci ca natură deosebit de fină, provenită, indirect, din focul original. L-a caracterizat mai ales prin rol ordonator, ceea ce implică și un rol cognitiv-formativ. În acest sens, a vorbit despre „logosul propriu al sufletului“, care, dobândit prin cunoaștere, „se sporește pe sine însuși“. A arătat că acest logos se răsfrânge și în plan moral și politic. Deci, a gândit omul ca gândire ordonatoare, care își pune amprenta și pe viața sa practic-atiudinală.

Pythagoras a raportat și el sufletul la principiu, dar și la numerele dependente de principiu și la elementele cosmice rezultate din numere. Potrivit lui, ca și principiu, sufletul este ceva incorporeal, dar care are tendința de a se întrupa, de a se încorpora. Fiind simplu, sufletul este exprimat, ca și Monada, de numărul 1 ca număr încrețit, original. Totodată, ca suflet inteligent, care se dedublează și se pliază asupra obiectelor de cunoscut, este exprimat și prin numărul 2, primul număr care rezultă din dedublarea Unității originare. În raport cu elementele cosmice, sufletul este înțeles ca „sufu“ sau „eter“ cald, deci ca un element deosebit de subtil. Pe lângă considerațiile amintite despre natura sufletului, *Pythagoras* atribuie și el sufletului mai ales un rol cognitiv și donator de sens, ordonator. Astfel, precum am arătat în alt loc, consideră că, dintre cele trei facultăți ale sufletului, numai mintea este proprie doar omului și nepieritoare.

Parmenides consideră și el că sufletul rezidă în elementele originare și că este prin excelență gândire, care tinde să se elibereze de simțuri.

Similar, *Empedocles* și *Anaxagoras* gândesc că sufletul omului răsfrânge în sine natura izvorului primordial, că este nemuritor și că se distinge prin rolul său cognitiv și prin cel cauzal. *Anaxagoras* a adăugat că, având rol cognitiv, sufletul posedă și liber arbitru.

În problema genezei omului, spre deosebire de concepțiile mitologice, filosofii preclasici nu vor mai considera că oamenii ar fi fost creați de zei, ci vor susține că, asemenea tuturor celor existente, inclusiv a zeilor temporali, apar datorită metamorfozării principiului. Potrivit lor, elementul primordial conține, direct sau indirect, semințe ale tuturor formelor de existență, de la lucrurile neînsuflețite și până la ființele vii.

O primă explicație a apariției viețuitoarelor, inclusiv a omului, a fost dată de *Anaximandros*. Acesta a presupus că animalele s-au născut

în mediul acvatic „din umezeala evaporată de căldura soarelui“ și că, maturizându-se, s-au adaptat la mediul terestru. Primii oameni s-ar fi născut în pești, unde, neputând să se hrănească la început singuri, ar fi stat până au devenit femei și bărbați maturi.

O altă explicație, similară, îi aparține lui *Paramenides*, după care „dintru început, oamenii s-au născut din nămol“, în ei întâlnindu-se „caldul și recele din care toate sunt alcătuite“.

Precum am arătat deja, *Empedocles* a conceput o geneză a diferitelor viețuitoare, inclusiv a celor umane, în patru etape, în care: 1) s-au format membrele separate, 2) acestea s-au reunit la întâmplare, 3) s-au selectat formele viabile și 4) acestea au început să se reproducă pe cale sexuală. În zoogeneza și antropogeneza sa, a considerat că necesitatea s-a împletit cu hazardul, prima fiind mai puternică și impunându-se.

În fine, în spiritul înaintașilor, *Anaxagoras* a presupus că orice tip de ființă, inclusiv omul, a existat în embrion în propria-i sămânță desprinsă din elementul originar, nașterea nefiind decât o actualizare sau, mai curând, o creștere a ființei miniaturale și invizibile.

Plecând de la concepția lor despre esența umană și despre geneza omului, preclasicii au admis și existența unui destin al acestuia. Au înțeles acest destin atât ca necesitate a alcătuirii contradictorii a omului, ca trup și suflet, cât și ca necesitate a evoluției sale în sensul desăvârșirii lui sufletești. Altfel spus, destinul omului ar consta în permanență confruntare dintre suflet și trup și în tendința irepresibilă a sufletului de a se purifica în viața de aici sau și în presupusa viață de dincolo.

La alcătuirea necesarmente contradictorie a omului filosofii preclasicii s-au referit odată cu afirmarea concepției lor despre suflet ca esență umană afectată de trup, dar și bine distinctă și chiar separabilă de acesta.

În ipostaza de sens al existenței umane, destinul a fost înțeles de preclasicii ca menire a omului de a se afirma în spiritul adevărului, binelui și dreptății. Definind omul ca ființă socială, iar valorile ca entități comunitare, general-umane, ei au gândit că împlinirea destinului înseamnă atât desăvârșirea individului, cât și propășirea comunității. Mai mult. Dat fiind că ordinea socială o răsfrânge pe cea cosmică, afirmarea întru destin presupune și armonia dintre om și natură. Mai mult încă. Întrucât esența și ordinea lumii au și caracter divin, destinul reclamă și încercarea omului de a deveni tot mai divin.

Heraclit a argumentat că omul se poate orienta potrivit logosului comun, obiectiv în primul rând prin cunoaștere. Potrivit lui, adevărul, comun tuturor, fundează și binele și dreptatea. Totodată, alături de cunoaștere, recomanda și valorile speranței și pe cele ale credinței. Așadar, soarta omului depinde de spiritul omului în integralitatea sa.

Phythagoras a reluat ideile privind menirea omului de a se afirma prin cunoaștere, moralitate și religiozitate. El a elaborat o serie de maxime care să orienteze conduita umană, urmând să-și transforme propria etică într-o morală a adeptilor săi. A introdus și concepția potrivit căreia sufletele ar avea șansa unei perfecționări și prin metempsihoză. Pe de altă parte, intuind existența bioritmurilor, a considerat că, în viața

de aici, omul trebuie să fructifice prilejurile favorabile și să acorde atenție momentelor critice.

Parmenides a susținut că ordinea umană și cosmică este prezidată de Iubirea divină. Aceasta guvernează omul ca ființă integrală. Ea mână „femeia să se împerecheze cu bărbatul și, dimpotrivă, bărbatul cu femeia“. *Parmenides* a gândit că, inspirat de Erosul divin, omul trebuie să aspire la Drept, Frumos, Adevăr și a pus accent pe rațiunea pură ca mijloc de acces la Ființa în sine, divină.

Empedocles a adăugat că destinul este stabilit nu numai de *Iubire* (*Philia*), ci și de *Ură* (*Neikos*), altfel spus, nu numai de bine, ci și de rău. A pus însă accent pe *Iubire*, prin care sufletul omului se poate apropia de esența lumii, de divinitate. După cum am arătat referitor la concepția sa despre divinitate, a susținut, ca și *Pythagoras*, că există o soartă a sufletelor post-mortem, inclusiv o transmigrație, în funcție de faptele din timpul vieții.

Anaxagoras a pus și el accent pe normele colective, dar a evidențiat și existența liberului arbitru, subliniind astfel că, pentru om soarta depinde nu numai de comunitate și, în genere, de lumea exterioară, ci și de interioritatea proprie fiecăruia.

Potrivit filosofiei preclasice, destinul omului izvorăște atât din armonia universală, cât și din năzuința spre puritate a sufletului uman.

3.2. Etapa clasică

a) Preliminarii

Filosofii clasici au preluat marile probleme ale perioadei anterioare, dar le-au conferit accente noi, ponderi diferite și le-au adăugat și noi motive de reflecție. În domeniul ontologic, se preocupă nu atât de originea lucrurilor, cât de esența lor. În acest context, acordă o atenție sporită raportului dintre principiu și lucruri, dintre general și individual, dintre esențial și fenomenal. În particular, discută raportul dintre indivizii umani și stat, dintre ei și societate. În legătură cu devenirea și ordinea care o guvernează, angajează o dezbateră amplă despre distincția dintre *physis* (natură) și *nomos* (convenție, lege socială). În plan gnoseologic, au aprofundat analiza procesului cognitiv în ambele direcții abordate deja de preclasici. Pe de o parte, prin doctrina reamintirii, *Socrate* și *Platon* vor teoretiza o anumită detașare a gândirii de simțuri, a științei de experiență; pe de altă parte, *Aristotel* va argumenta pe larg existența unei conexiuni intime între cele două modalități cognitive. Noile abordări gnoseologice și cele ontologice presupun și sunt implicate de o *explicare a omului* ca individ apt să acceadă cognitiv și existențial la universal. Totodată, clasicii discută și elaborează pentru prima dată și *teorii despre esența și apariția statului și societății*.

Deplasările problematice amintite se explică în principal prin noul context social-politic. În urma războaielor medice (în 490 la Maraton, sub conducerea lui *Miltiade* și 480 la *Salamina*, sub *Temistocle*), *Atena*, care se angajase cel mai mult în luptă și învinsese la *Salamina*, va dobândi un imens prestigiu și va grupa în jurul ei orașele *Egeei*, prin liga de la *Delos*. Dat fiind că victoria fusese obținută cu ajutorul oame-

nilor din popor, din care se recrutau vâslașii, Atena va evolua ulterior spre un regim democratic. Din 461 î.e.n., partidul democraților (ai cărui șefi sunt Efialte și Pericle) parvine la conducere în locul partidului aristoidilor (al lui Cimon). Democrația triumfă pe deplin în timpul în care Pericle este ales strateg, timp de 15 ani consecutiv, din 443 î.e.n. și până în 429 î.e.n., când moare răpus de o epidemie de ciumă. Discipol al lui Anaxagoras, îndrăgostit de Aspasia, o învățată milesiană, prieten cu artiști și gânditori ca Fidias, Sofocle, Hipodamos din Milet (filosof pythagorician și arhitect care proiectează în Milet și Pireu străzi tăiate în unghi drept, dispuse ca pe o tablă de șah). Protagoras și Herodot, energie în fruntea unor expediții militare, orator strălucit și om politic de anvergură, Pericle a instituit un sistem politic de amploare, care a antrenat practic pe toți cetățenii la viața publică. La Atena funcționa, având un rol suveran, Adunarea poporului, la care avea datoria să participe fiecare cetățean. Exista, subordonat Adunării, și un Consiliu reprezentativ (*Bule*), format din 500 de membri, aleși în fiecare an prin tragere la sorți dintre cetățenii care au împlinit vârsta de 30 de ani. Consiliul cuprindea zece secții, alcătuite din câte 50 de membri (pristani) de fiecare trib, având o activitate permanentă. Mai existau și funcțiile principale de arhonți (care instruiau procesele) și de strategii (care asigurau puterea executivă), precum și o serie de funcții secundare (în poliție, în controlul economic, în finanțe). Trebuie spus că democrația ateniană era și serios limitată pentru că excludea din corpul civic femeile, metecii, sclavii, și admitea dictatul Atenei asupra celorlalte orașe asociate. Atena ajunsese să ia toate hotărârile și să judece toate procesele mai importante din imperiul grec (liga de la Delos), să ridice contribuția bănească a orașelor la patrimoniul comun și să rețină a 60-a parte din tribut, să impună propriul regim politic altor orașe. Din cauza hegemonismului practicat, dar și datorită rivalității cu Sparta, Atena a și stârnit războiul peloponezic (431—404), în urma căruia, învinsă, a fost obligată să renunțe la imperiu. Mai mult, în anul 404 î.e.n. regimul democratic e înlocuit cu oligarhia celor „30 de tirani“, dar în 403 î.e.n. democrația va fi restabilită. Cu toate limitele amintite, democrația ateniană va marca un progres social-politic. La Atena „întregul demos lua parte la viața publică“, iar „pentru Pericle democrația înseamnă egalitatea tuturor în fața legii, dar, de asemenea, și mai cu seamă, posibilitatea ca toți cetățenii să ducă o viață decentă“ (Pierre Lévêque, *Aventura greacă*, vol. I, p. 377). Democrația ateniană, cu înnoirile și limitele ei, constituie principala premisă a specificului problematic și ideatic al gândirii filosofice clasice grecești. Atragerea oamenilor la conducerea societății și schimbarea regulilor ce reglementează viața politică impun și în filosofie trecerea pe prim plan a problematicii antropologice și a filosofiei sociale și abordarea celorlalte probleme, a celor ontologice și a celor gnoseologice, în strânsă corelație cu problematica omului. Filosofii se întreabă dacă legile sociale sunt o prelungire a naturii (*physis*) sau o convenție (*nomos*), dacă oamenii pot schimba ordinea socială, dacă aceștia pot cunoaște și în ce fel ordinea umană și pe cea cosmică. Ca urmare a momentelor de avânt democratic și social, vor pune accent pe om ca ființă socială, comunitară, capabilă de cunoaștere și creație, iar sub influența fazelor sau împrejurărilor de

reflux al democrației, vor accentua și pe individualitatea omului și pe limitele sale cognitive și creative.

În soluționarea problemelor amintite, gândirea filosofică din perioada clasică a înregistrat o evoluție care a cuprins câteva momente distincte : *atomismul, sofistica, Socrate, Platon, Aristotel*.

Atomismul a fost afirmat de *Leucipp* din *Abdera* (sau, poate, din *Eleea*, sau din *Milet*), aprox. 550—440 î.e.n., și de *Democrit* din *Abdera*, aprox. 460—370 î.e.n. Existența lui *Leucipp* a fost menționată de *Aristotel*, dar mai târziu a fost pusă la îndoială. În mod cert, din opera sa nu s-a păstrat nimic. Se presupune că ideile sale de bază au fost preluate de *Democrit* și, de aceea, se vorbește de atomismul lui *Leucipp* și *Democrit*. Despre *Democrit* din *Abdera* se știe că a întreprins mai multe călătorii în Orient (în Egipt, Persia, Babilon, India, Etiopia), după care s-a stabilit la Atena, dedicându-se reflecției filosofice. La bătrânețe a orbit sau, potrivit legendei, și-ar fi scos singur ochii și ar fi spus că preferă situația pentru că mintea nu-i mai este împiedicată de vedere. A scris multe cărți, în care a tratat o multitudine de subiecte. Din lucrările sale s-au păstrat doar fragmente.

Sofistica (de la *sophia* înțelepciune) este *sophia* predată de *sophistes*. Așadar, sofistii sunt nu atât filosofi, cât profesori. Ei sunt primii educatori plătiți ai tinerilor, mai ales ai celor avuți, înstăriți. Filosofii de până atunci își expuneau concepțiile lor la diferiți discipoli fără a le pretinde vreun onorariu. Pretinzând bani și considerându-se omniștienți, sofistii au provocat și unele reacții ironice și, ca urmare, termenul de sofist a căpătat un sens peiorativ. În afara profesiei, sofistii au în comun, din punct de vedere filosofic, propensiunea asupra problematicii omului și umanismul, adică încrederea în capacitatea individului uman de a progresa prin educație, prin propria sa rațiune. Altminteri, sunt filosofi de diferite orientări, fie materialiste, fie idealiste, cu contribuții teoretice bine distincte. Cei mai importanți au fost *Protagoras* din *Abdera* (Grecia de Nord), 481—411 î.e.n., *Gorgias* din *Leontinoi* (Sicilia), 405—380 î.e.n. și *Prodicos* din *Iulis* (insula *Cheos*), n. 465/460 î.e.n. *Protagoras*, elev al lui *Democrit*, a venit la Atena, devenind celebru prin teza *homomensurii* care afirmă că omul este măsura tuturor lucrurilor, iar nu zeul. (Teza est redată de *Platon* în *Teetet*, de *Aristotel* în *Metafizica* și de *Sextus Empiricus* în *Schițe pyrrhoniene*). Datorită lucrării sale *Despre zei*, a fost acuzat, judecat și condamnat la moarte pentru *asebeia* (impietate), dar a reușit să scape prin fugă. *Gorgias* din *Leontinoi* a venit la Atena în 427 î.e.n. ca ambasador și a strălucit ca orator, cultivând discursul alcătuit din antiteze. Printre discipolii săi s-a numărat și istoricul *Tucidide*. Filosofic, în scrierea sa intitulată *Despre non-existență* sau *Despre natură* dezvoltă următoarele trei teze : 1) nu există nimic ; 2) dacă ar exista ceva, ar fi necunoscut pentru oameni ; 3) dacă ar putea fi cunoscut, nu ar fi comunicabil celorlalți oameni (cf. *Sextus Empiricus*). *Prodicos* din *Iulis*, elev al lui *Protagoras*, condamnat, ca și acesta, pentru *asebeia*, s-a remarcat prin analiza limbajului sub aspect semantic și etimologic, precum și prin învățătura morală expusă în fabula *Heracles la răspântie* (redactată de *Xenofon* în *Memorable*). Dintre ceilalți sofisti,

ji mai menționăm pe Critias, 450—403 î.e.n., unchi al lui Platon, renumit prin explicarea credinței în zei prin nevoia socială de a înfrâna pornirile rele prin frica față de forțe supraumane, divine. (Critias a fost și unul din cei „30 de tirani“ care au triumfat în 404 î.e.n., alături de Sparta și au fost înfrânți un an mai târziu, odată cu Sparta, în lupta de la Pireu, în care a și murit), pe Hippias din Elis (sec. V), care a excelat și ca geometru și istoric, fiind apreciat și de Platon pentru vastitatea cunoștințelor sale, precum și pe Thrasymachos din Calcedon (sec. V—VI î.e.n.), retor, elev al lui Platon. În general, sofistii au susținut că oamenii sunt egali, fiind „părinți, rude, concetățeni de la natură, dacă nu conform legii“ (Hippias, cf. Platon, *Protagoras*, 337 c) și puterea fiecăruia de a supune orice teză propriei sale rațiuni, dar au și relativizat cunoașterea și cunoștințele și, implicit, criteriile morale.

Socrate, 469—399 î.e.n., a reorientat cel mai hotărât filosofia dinspre ontologie spre problematica omului. În acest sens, Cicero afirma că Socrate a coborât filosofia din cer pe pământ și a adus-o în căminele noastre. Analizând subiectivitatea umană, s-a opus însă relativismului afirmat de sofisti. Atenian de spiță, fiu al sculptorului Sophroniscos și al moașei Fenareta, la începutul activității a urmat profesia tatălui său, apoi a preluat de la mama sa *maieutica* (arta moșitului), aplicând-o însă nu trupului, ci sufletului, pentru a-l ajuta să dea la iveală adevărurile pe care le-ar conține în stare latentă. Obișnuia să aplice metoda oricărui atenian dornic să-l asculte în agora sau pe ulițele cetății. Prin intermediul dialogului practica și îi determina și pe interlocutori să urmeze principiul cunoașterii de sine. De altfel, a adoptat maxima „Cunoște-te pe tine însuși“, care figura pe frontispiciul oracolului de la Delfi, în deviza propriei sale filosofii. Prin întrebările sale iscoditoare și prin remarcile sale ironice i-a deranjat pe mulți atenieni, obișnuiți cu o tihnă plină de suficiență și ignoranță. Faptul nu a rămas fără urmări asupra sa. În anul 399 î.e.n., la vârsta de 70 de ani, la numai câțiva ani după ce Atena pierduse imperiul, suportase un an de tiranie și abia reușise să readucă la conducere partidul democraților, care căuta vinovați, i s-a intentat un proces nedrept, în urma căruia a fost condamnat la moarte și a sfârșit prin a bea cucută. Nu întâmplător cei trei acuzatori care introduseră textul plângerii la tribunal reprezentau cele trei categorii sociale cărora Socrate le rânise orgoliul, dovedindu-le ignoranța. Anytos îi reprezenta pe meșteșugari și pe oamenii politici, Lycon era retor, iar Meletos — poet. Ei l-au învinuit pe Socrate de *asebeia* și de coruperea tineretului. Concret, prima acuză îl învinuia pe Socrate de „refuzul de a recunoaște zeii cetății... și de introducerea altor divinități“ (Diogene Laerțiu). Ce-i drept, Socrate critica zeii cetății, dar nu de la stânga, de pe o poziție atee, ci de la dreapta, pentru că erau reprezentați ca ființe imperfecte, iar nu ca modele de perfecțiune. Totodată, el vorbea de un *daimon* al său, o ființă semidivină, care îi apărea în vis și îl împiedica de la fapte rele, spunându-i ce trebuie să nu facă, iar nu ce trebuie să facă. Or, aceste idei, deși nu erau ateiste, puteau totuși să tulbure credințele încetățenite și să producă o instabilitate spirituală și, prin urmare, o destabilizare politică. Oricum, concepția socratică despre zei fusese deformată de acuzatori și răstălmăcită în sens ateist. Ce-a de-a doua acuză viza

faptul că Socrate ar fi nutrit unele idei filo-aristocratice și pleca, probabil, de la aceea că discipolii săi aparțineau mai ales aristocrației și că, printre aceștia, se numărau și Alcibiade și Critias, care se ridicaseră împotriva democrației. Dar, din nou, se exagera, întrucât Socrate se dovedise un bun cetățean și, chiar de va fi împărțit și unele idei filo-aristocratice, nu și-a redus acțiunea educativă la propagarea acestora. Trebuie spus că, la proces, Socrate s-a apărat singur, destul de convingător pentru noi, dar nu și pentru judecători. Împotriva invinuirii de ateism, a susținut că împărtășește credința în zeii din moment ce recunoaște existența unui daimon al său, acesta, ca semizeu, provenind, potrivit reprezentărilor din acel timp, din unirea unui zeu cu o pământeană. La acuza de corupere a tineretului, a adus două principale contraargumente. Mai întâi, a menționat că nici unul din tinerii pe care i-a educat sau nici un părinte al acestora nu s-au plâns de educația dată de el. Apoi, a argumentat că nu putea să îndemne vreun discipol la fapte rele, pentru că îndemnul s-ar fi întors, în primul rând, împotriva lui însuși, ca dascăl. În plus, a arătat că nu și-a adus la proces soția, pe Xantipa, și copiii să-i imploră pe judecători, așa cum se obișnuia, tocmai pentru că nu era vinovat. Condamnat la moarte și având dreptul, ca inculpat, să propună o altă pedeapsă, a cerut să fie hrănit în pritanu pentru serviciile aduse cetății, ceea ce a nemulțumit o mare parte din judecători. În fine, în zilele scurse între pronunțarea și executarea sentinței, ar fi putut evada, dar n-a făcut-o, spunând că, dacă ar fugi, înseamnă că și-ar recunoaște vinovăția.

Socrate n-a lăsat nimic scris. Ideile sale au fost consemnate de discipolii săi, Xenofon și Platon, primul, cum s-a spus, prea nerod, iar al doilea prea genial. Primul (în *Amintiri despre Socrate*) i-a expus ideile mai fidel, dar fără o înțelegere mai profundă a conținutului lor. Al doilea i-a redat ideile în profunzime, dar le-a și modificat, dezvoltându-le. El și-a expus ideile sub forma unor dialoguri în care Socrate, introdus ca personaj principal, este, de fapt, purtătorul lui de cuvânt, încât, cel puțin în dialogurile de tinerețe, este greu de distins ce aparține unuia și cât celuilalt. Informații puține, dar de substanță despre doctrina socratică oferă *Aristotel*, care, în *Metafizica* sa, îi atribuie lui Socrate „două descoperiri în domeniul cercetării filosofice: procedeul inducției și definiția generală“ (*Metafizica*, XII, 4). Există și unele mărturii, cele ale comedialografului *Aristofan*, în care, la două decenii după moartea sa, Socrate este persiflat ca om și filosof. În comedia *Norii*, de pildă, el apare ca personaj care se laudă că ar poseda arta levitației sau că ar ști toate cele care se petrec pe pământ și în cer. Adversitatea lui *Aristofan* provine însă și dintr-o optică diferită asupra vieții sociale ateniene.

În posteritate, doctrina socratică avea să fie viu disputată și diferit interpretată de către urmași. De la ea se revendică și marele Platon, dar și unii discipoli și filosofi minori, „micii socratici“, inițiatori, totuși, de școli filosofice. Cele mai importante școli socratice au fost: 1) *școala cinică*, 2) *școala cirenaică* și 3) *școala megarică*.

Școala cinică a fost inițiată de *Antisthenes* din Atena, aprox. 444—368 î.e.n., continuată de *Diogenes* din Sinope, 404—323 î.e.n.,

venit și el la Atena, unde a dus o viață austeră, neavând avere și casă, iar prin ultimii cinici a ajuns să fuzioneze cu stoicismul. Denumirea sugerează atât locul unde funcționa, numit *Kynosarges* (Câinele alb sau gras), lângă muntele Lycabet, cât și viața de câine, adică o conduită aspră și, eventual, lipsită de norme morale. Într-adevăr, *Antisthenes* a admis numai individualul, nu și generalul sau universalul și, în consecință, a afirmat un punct de vedere etic relativist.

Scoala cirenaică (hedonistă) a fost fondată de *Aristippos* din Cyrene (colonie greacă din Africa de Nord), aprox. 435—350 î.e.n. Acesta a considerat că scopul vieții îl constituie plăcerea, dar recomandă și cumpătarea. Nefăcând din om un slav al plăcerii sensibile, hedonismul cirenaic a anticipat epicureanismul.

Scoala negarică a fost întemeiată de *Euclides* din Megara, aprox. 450—380 î.e.n. și continuată de *Eubulides* din Milet. Este numită și *eristică* (de la *ëris* = dispută, dezbateri) sau *dialectică* (de la *dialecticos* = arta de a discuta, de a dialoga). *Euclides* a îmbinat eleatismul cu socratismul, identificând Unul parmenidian cu Binele socratic. *Eubulides* s-a preocupat nu de morală, ci de *eristică* și *dialectică*. A rămas cerebru prin paradoxurile sale, formulate sub formă de întrebare. Printre acestea se numără și faimosul paradox al mincinosului. Dacă cineva spune că minte, el minte sau spune adevărul? Întrebarea comportă, evident, două răspunsuri: că persoana minte sau că nu minte, dar fiecare generează un paradox. Dacă minte când spune că minte, înseamnă că nu este adevărat ce spune, deci înseamnă că nu minte. Dacă nu minte când spune că minte, înseamnă că minte.

(*Platon*), 429/27—347 î.e.n., cel mai strălucit elev al lui Socrate, a dus socratismul la ultimele lui consecințe, depășindu-l. A considerat că *ideile* prin care se definesc lucrurile există nu numai *in mente*, ci și obiectiv, ca modele (forme, esențe) ale acestora. Provenea dintr-o străveche și ilustră familie ateniană. Prin mamă, se înrudea cu Solomon, unul din cei șapte înțelepți. Arborele său genealogic cuprindea și câțiva bazilei (*basileus* = rege; în Grecia homerică conducător de trib; în republică — înalt magistrat, arhonte). *Platon* și-a început activitatea ca autor de ditirambi, apoi de poeme lirice și tragedii. La vârsta de 20 de ani l-a întâlnit pe Socrate, l-a audiat și s-a convertit definitiv la filosofie. Sub influența dascălului său, a început să scrie o serie de dialoguri filosofice, prin care a ajuns să-și expună propria concepție și care sunt de o deosebită valoare și prin măiestria lor artistică. După moartea lui Socrate, a întreprins o lungă călătorie în Orient (în Egipt, Cyrene ș.a.) și în Occident, unde, în 388, în Sicilia, la Siracuza, tiranul *Dioysios* îl provoacă la discuții pe teme de filosofie politică. Reîntors la Atena, își deschide propria sa școală filosofică, devenită celebră sub numele de *Academie* pentru că funcționa pe un loc vecin cu dumbrava (grădinile) lui *Academos* sau *Hecademos*, un erou grec, protector legendar al Aticii. A mai efectuat două călătorii la Siracuza, în 367/66 pentru a-i cere lui *Dionnysios* cel tânăr, care succedase la tron tatălui său, pământ pe care să organizeze o republică ideală, cerere rămasă fără răspuns, apoi, în 361, pentru a încerca, dar fără succes, să-l îm-

pace pe Dionysios cel tânăr cu Dion, un fost elev la Academie, angajat în lupta pentru putere. În continuare, s-a consacrat reflecției filosofice și perfecționării propriei filosofii. De la el s-au păstrat 28 de dialoguri. Interpretii le grupează, de obicei, în trei categorii: 1) de tinerețe, 2) de maturitate și 3) de bătrânețe. Incadrarea unora din texte într-o grupă sau alta se află încă în discuție, nefiind stabilită definitiv. *Dialogurile de tinerețe* ar cuprinde următoarele titluri: *Apărarea (Apologia) lui Socrate*, *Criton* (Despre datorie), *Alcibiade* (Despre natura omului), *Charmides* (Despre înțelepciune), *Lahes* (Despre curaj), *Gorgias* (Despre retorică), *Protagoras* (Sofiștii), *Hippias minor* (Despre minciună), *Hippias maior* (Despre frumos), *Ion* (Despre Iliada), *Lysis* (Despre prietenie), *Euthyphron* (Despre pietate). *Dialogurile de maturitate* sunt următoarele: *Menexenos* (Discursul funebru), *Menon* (Despre virtute) (vol. II), *Euthydemos* (Eristicul), *Cratylus* (Despre dreapta potrivire a numelor) (vol. III), *Phaidon* (Despre suflet), *Phaidros* (Despre frumos) (vol. IV), *Republica* (Despre drept) (vol. V). *Dialogurile de bătrânețe* cuprind: *Parmenide*, *Theaitetos* (Despre cunoaștere), *Sofistul* (Despre ceea ce ființează), *Omul politic* (Despre regalitate) (vol. VI), *Timaios*, *Critias*, *Philebos* (VII), *Legile* (VIII). (Clasificarea dialogurilor este dată după Ion Banu, *Studiu introductiv* la Platon, Opere, I, iar ordinea este aceea în care acestea sunt publicate în cele șase volume apărute până acum din Platon, Opere). În dialogurile de tinerețe, Platon este tributar socratismului, în cele din perioada de mijloc își cristalizează propria concepție filosofică, iar în cele din ultima perioadă revine critic la concepția sa anterioară. Așadar, critica platonismului efectuată de Aristotel este începută de Platon însuși. După moartea lui Platon, Academia îi continuă tradiția de gândire până în 264 î.e.n., dată până la care instituția poate fi numită Academia veche. Ulterior, Academia de mijloc care va urma păstrează doar numele, dar nu și spiritul platonismului.

Aristotel, 384—322 î.e.n., *Nous*-ul Academiei platonice, s-a opus concepției lui Platon despre o lume a esențelor pure, reabilitând lucrurile sensibile și considerând că esențele nu există decât *in re*. S-a născut la Stagira, colonie ioniană de pe coasta calcidică a Traciei, de unde și pseudonimul de Stagiritul. Provenea dintr-o familie de medici, care își trăgeau originea din Esculap și de aceea se numeau Asclepiazi. Tatăl său, Nicomach, a fost medicul regelui macedonean Amyntas II, bunicul lui Alexandru cel Mare. Viitorul filosof va fi și el pasionat de observarea cvasi-medicală a realității. Prin 367/66 tânărul Aristotel a venit la Atena și a început să-l audieze pe Platon la Academie, unde a rămas circa 20 de ani. În această perioadă a scris o serie de dialoguri de factură socratică, din care nu s-au păstrat decât fragmente. În 348/47 părăsește Academia, nemulțumit de faptul că Platon, deși îl considera și numea „inteligenta școlii“, nu îl desemnase ca succesori, ci îl preferase pe un nepot, Speusippos. Pentru câțiva timp se află la Assos (colonie greacă), apoi pleacă la Pella, chemat de Filip al Macedoniei pentru a se ocupa de educația lui Alexandru Macedon. La Assos și, apoi, la Pella își conturează propria concepție filosofică și predă cursuri care vor constitui punctul de plecare al unor viitoare lucrări. În 334,

după ce va fi oferit viitorului rege cunoștințele teoretice necesare, a revenit la Atena, unde și-a deschis propria sa școală filosofică, devenită celebră sub numele de Liceu (*Lykeion*) pentru că funcționa într-un local situat într-un loc (un crâng) sacru, dedicat lui Apollon, unde se aflase și un templu al lui Apollon Lykeios. Dat fiind că, filosoful obișnuia să-și expună ideile plimbându-se cu discipolii săi, învățământul aristotelic va fi denumit *peripatetic* (de la *peripatein* = a se plimba), iar elevii săi vor fi numiți *peripaticeini*. La Atena, Aristotel și-a revizuit cursurile predate la Assos și Pella și a elaborat cursuri noi. Desfășura atât un învățământ exoteric, pentru un auditoriu mai larg, cât și unul *esoteric* (*acroatic* sau *acroamatic*), numai pentru un cerc restrâns de inițiați. În anul 323, când moare Alexandru Macedon, este suspectat de reacțiunea din acel timp de atitudine pro-macedoneană și constrâns să se refugieze la Chalcis, în Eubeea, unde un an mai târziu a și murit în împrejurări enigmatice (otrăvit, sau înecat, sau bolnav). Liceul își va continua activitatea până în secolul I e.n. În secolele următoare aristotelismul va intra într-un con de umbră, dar va fi redescoperit în Evul Mediu, mai întâi de arabi (în sec. IX—XI), apoi și de europeni, *Thomas din Aquino* dându-i o amplă sistematizare și resemnificându-l. Va fi influent și în Renaștere și mai departe, trecând în ceea ce se poate numi *philosophia perennis*. Principala operă filosofică a lui Aristotel este *Metafizica*. A fost intitulată astfel de către *Andronicos din Rodos* (sec. I î.e.n.), al unsprezecelea scolarh al Liceului. Editând lucrările aristotelice, acesta a așezat cartea de filosofie după o altă carte, *Fizica*, de unde a rezultat denumirea de *Metafizică* (meta = după). Totuși denumirea nu a fost chiar întâmplătoare, pentru că *Metafizica* cercetează Ființa primă, de maximă generalitate, adică ceea ce se află dincolo de fizică, în spatele lucrurilor. (Hegel va conferi termenului de metafizică și sensul de concepție care neagă devenirea). Minte enciclopedică, Aristotel a fost un creator și în alte domenii decât metafizica. În logică este întemeietorul logicii formale prin lucrarea *Organon*, care cuprinde șase cărți: *Categoriile*, *Despre interpretare*, *Analiticele prime*, *Analiticele secunde*, *Topica*, *Respingerile sofistice*. În astrologie, a argumentat geocentrismul în cartea *Despre cer*. În biologie a scris lucrările *Despre naștere și distrugere* și *Istoria animalelor* și a dat o clasificare a regnului animal în opt genuri: 1) animale vivipare (bipede și patrupe), 2) ovipare (cu opt specii de păsări), 3) reptile, 4) pești, 5) cefalopode, 6) crustacee, 7) gastropode, 8) insecte (cu nouă specii). În etică a elaborat o doctrină a echilibrului și căii de mijloc, socotind că binele este fericirea ca activitate conformă naturii umane; a scris *Etica nicomachică* și *Etica eudemică*. În teoria politică a scris *Politica*; a studiat constituțiile existente și a clasificat diferitele regimuri politice, relevându-le atât meritele, cât și limitele: monarhia duce la tiranie, aristocrația la oligarhie, iar democrația la demagogie. A scris și despre retorică (*Retorica*) și poezie (*Poetica*, lucrare în care realizează o distincție și între poezie și istorie).

b) Principiul de la Democrit la Aristotel

Filosofii clasici au înțeles principiul ca esență a lucrurilor actuale și nu ca element originar.

Democrit a susținut că toate lucrurile sunt formate din *atomi* și *vid*. A conceput atomii ca particole indecompozabile. Denumirea de *atom* a fost dată ulterior de Aristotel în referirile sale la doctrina lui Democrit (de la *a* = fără; *tomein* = tăiere). Echivalentul în limba latină al termenului de atom este cel de individ. Fiind ceva insecabil, individul este un întreg ce trebuie privit în integralitatea sa. Potrivit lui Democrit, atomii sunt atât de mici încât își pierd însușirile calitative, neavând calitatea nici unuia din cele patru elemente cosmice sau a vreunui alt element determinat. Ei se caracterizează doar cantitativ, prin formă, fiind de diferite forme. Atomismul democritian este unul cantitativist, iar nu calitativist.

Stabilind ca elemente primordiale „plinul și vidul, pe care le numește existentul (*to on*) și nonexistentul (*to me on*)“ (Democrit, *Viața și învățătura*, A, 38) sau ființa și neființa, Democrit valorifică atât accepția dată principiului de școala eleată, în special de Parmenides, cât și pe cele afirmate de Empedocles și Anaxagoras, care, la rândul lor, au fructificat perspectiva eleată și au încercat să o completeze. Ca și Parmenides, admite ființa (atomii) ca nenăscută, nepieritoare, necesară și, mai ales, ca nedeterminată calitativ și intransformabilă. Dar, pentru a putea explica nașterea lucrurilor dintr-o ființă intransformabilă, se deosebește de Parmenides și se apropie de Empedocles și Anaxagoras, considerând că ființa nu este continuă, ci se divizează într-o înfinitate de fragmente indivizibile, separate prin neființă. Cu alte cuvinte, alături de ființă, admite și neființa (presupusă de pluralizarea ființei). Pe de altă parte, Democrit se deosebește și de ultimii doi preclasici atât prin faptul că atomismul său este cantitativist, iar nu calitativist, cât și, mai ales, prin ideea că ființa nu se divide la un moment dat, ci este dintotdeauna divizată și, deci, dintotdeauna dublată de neființă. În acest ultim sens, el ridică neființa de la condiția de determinație ulterioară sau, mai bine zis, secundară a ființei la același nivel cu ființa. Și el înalță neființa la nivelul ființei întrucât coboară ființa de la o unitate nedeterminată, dar care urmează să se determine și pluralizeze calitativ, la o ființă care este dintotdeauna determinată și pluralizată cantitativ, ca atomi caracterizați numai prin formă (*shema*), dar lipsiți de orice conținut calitativ. Puse pe același plan, ființa și neființa democritiene se relativizează reciproc. Ființa nu mai este absolută, ca la Parmenides, fiind limitată de neființă, iar aceasta nu este nici ea absolută, fiind limitată de cea dintâi. De altfel, o neființă absolută ar fi și inconceptibilă.

Sofiștii nu s-au ocupat în mod deosebit de esența lumii.

Socrate s-a preocupat, ca și sofiștii, îndeosebi de problema omului și de cea a cunoașterii, dar la el întâlnim și o concepție ontologică, despre care ne informează Xenofon și Diogene Laerțiu.

Potrivit lui Xenofon, Socrate a admis ca principiu divinitatea supremă. El a conceput divinitatea prin analogie cu sufletul uman. I-a atribuit o natură spirituală, definind-o ca rațiune sau inteligență cosmică, universală, dar și ca iubire. I-a acordat un rol creator și ordo-

nator. Potrivit lui Socrate, divinitatea a creat și ordonat lumea prin rațiune și din iubire pentru ființele vii în general și pentru oameni în special. Prin rațiune, a prefixat un scop sau folos pentru fiecare din organele viețuitoarelor și pentru fiecare tip de ființă vie în integralitatea sa. La oameni, de exemplu, le-a dat spre folosință organe cu care să perceapă lucrurile. Prin iubire a prestabilit o anumită finalitate a creației, favorabilă viețuitoarelor și, mai ales, omului. Din iubire pentru ființele vii, le-a sădit setea de a se înmulți, dragostea de viață și frica de moarte, ultima având și ea o funcție conservativă, protectoare. Din iubire pentru oameni, i-a înzestrat cu stațiune bipedă, mâini, grai articulat, plăceri neîntrerupte ale dragostei, precum și spirit prin care să perceapă minunile din univers. Astfel, „totul pare opera desăvârșită a unui creator înțelept, a tot ceea ce este viu“ (Xenofon, *Convorbiri memorabile*, I, 4, în vol. *Amintiri despre Socrate*, p. 22).

Pe lângă divinitatea supremă, Socrate a admis și existența zeilor, care s-ar îngriji și ei de om. Și Diogene Laerțiu consemna că Socrate l-ar fi combătut pe Anaxagoras pentru că acesta susținuse că soarele ar fi o piatră incandescentă, iar nu un astru divin.

Dar Socrate nu se preocupă mai mult de esența divină a lumii sau de tainele naturii, socotind că ar comite o impietate și că „nu este cu putință ca asemenea lucruri să fie dezvăluite oamenilor, căci, gândind și fălindu-se ca vorbesc despre acestea, ei nu au aceleași păreri, ci li se par unii altora nesăbuiți“ (Xenofon, *Convorbiri memorabile*, I, 1, în vol. cit., p. 7). Astfel, „unii socot că ființa universului este una și unitară, alții că este multiplă și nedeterminată; unii afirmă că toate se nasc și pier, alții că nici nu se naște, nici nu piere nimic“ (Xenofon, *lucr. cit.*, I, 1, în vol. cit., p. 7). În schimb, Socrate „cerceta numai lucrurile care îi privesc pe oameni: ce e pios și ce nu; ce e frumos și ce e rușinos, ce-i drept și ce-i nedrept, ce-i curajul și ce e lașitatea, ce e statul și cine îl guvernează și toate câte socotea că știindu-le noi devenim buni și virtuoși“ (Xenofon, *lucr. cit.*, I, 1, în vol. cit., p. 7—8). Cercetând esența acestor fapte, a analizat și sufletul uman, pe care l-a conceput ca principiu incorporeal și nemuritor al omului, al faptelor sale raționale.

Platon se ocupă, ca și Socrate, atât de esența lumii în genere, cât și de esențele particulare, corespunzătoare diferitelor specii de existență. Identifică esența lumii cu *ideea de Bine*, numită și *Bine suprem* sau *Dumnezeu*. Ca și Socrate, acordă Binelui atât un rol creator, cât și unul ordonator. Demiurgul ar crea esențele particulare, pe care Platon le numește *Idei*, sau *Forme*, sau chiar *Esențe*. Acestea ar constitui modele (paradigme, prototipuri) ideale atât pentru cunoașterea, cât și pentru existența lucrurilor individuale, pe care le întemeiază. Platon compară rolul Binelui în raport cu obiectele ideale cu rolul soarelui în raport cu cele vizibile. În acest sens, în *Republica* el afirmă: „ceea ce Binele este în locul inteligibil în raport atât cu inteligența, cât și cu inteligibilele, același lucru este soarele față de vedere și de lucrurile vizibile“ (*Republica*, partea a III-a, p. 308). El precizează că Binele rămâne mai presus de orice ființă particulară și, în acest sens, consideră că nu are ființă, adică nu se reduce la fondul comun al ființelor particulare.

Astfel, „obiectelor cognoscibile le vine din partea Binelui nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci și cea de a fi, ca și ființa lor; acestea purced tot de la el, dar Binele nu este ființă, ci o depășește pe aceasta prin vârstă, rang și putere“ (*Republica*, partea a III-a, p. 309). Reluând problema creației în dialogul *Timaios*, susține că Demiurgul a imprimat lumii și o anumită finalitate. Acesta, *identical cu sine însuși*, lipsit de invidie și din bunătate, a creat lumea ordonând și asimilând *diferitul*, adică un material haotic alcătuit din pământ, apă, aer și foc, după propriul său chip. În consecință, a făurit un singur univers ca pe ceva viu, sferic, în al cărui corp a turnat suflet, în care a pus spirit. Acestui suflet universal i-a subordonat sufletele celorlalte vietăți și, în primul rând, pe cele ale corpurilor cerești, care ar fi zeități. Apoi, ar fi plăsmuit și sufletul uman, mai puțin pur decât cel zeiesc, l-ar fi împărțit în atâtea fragmente câți zei erau, dând fiecăruia câte un fragment, și i-ar fi lăsat pe aceștia să le creeze și trupuri cu care să le unifice. Naturi intermediare, situate între identic și diferit, între divin și nedivin, sufletele umane au și rațiune, dar și senzații și pasiuni telurice. Dacă sunt conduse de rațiune, ajung în post-viață în zeitățile-astre din care s-au desprins, iar dacă sunt dominate de senzații și pasiuni, suferă un proces de metempsihoză. Zeitățile astre ar produce și ar avea în grijă și celelalte ființe vii (păsări, pești, fiare). Concepția platoniciană despre Binele suprem va fi reluată de Plotin (204—270 e.n.), inițiator al neoplatonismului, după care Absolutul divin emană sufletul lumii, iar acesta — sufletele lucrurilor.

- Despre idei ca esențe ale lucrurilor, Platon susține că există cel puțin atâtea câte specii de lucruri există. Dar admite *idei* și pentru diferitele însușiri ale uneia și aceleași specii. Pentru specia om, bunăoară, există și ideea de „om“, dar și ideile de „bine“, „rău“, „drept“ etc. Mai mult, ar exista *idei* și pentru relațiile dintre lucruri, cum ar fi cele de „micime“, „mărime“ etc. Platon caracterizează ideile în opoziție cu lucrurile. *Ideile sunt incorporale, intrasformabile* (incoruptibile, imobile, imuabile, stabile), *etern* (veșnice, nepieritoare), *inteligibile* (cuprinse de gândire, imperceptibile, invizibile, intangibile). *Lucrurile sunt corporale, schimbătoare* (coruptibile, mobile, muabile, mișcătoare, instabile), *pieritoare* (muritoare, trecătoare), *perceptibile* (vizibile, tangibile). Ca un corolar al caracteristicilor lor, ideile sunt *perfecte*, iar lucrurile *imperfecte*.

În stabilirea opozițiilor amintite dintre *idei* și lucruri, Platon pleacă de la existența unor deosebiri reale între *esența* lucrurilor și *fenomenalitatea* acestora, între fondul lor *general* și caracterul lor *individual*. Într-adevăr, esențele sunt socotite incorporabile pentru că, fiind mai profunde, ascunse, nu se văd, nu se percep prin simțuri așa cum se întâmplă cu lucrurile corporale. Sunt considerate intrasformabile pentru că sunt mai stabile decât lucrurile cu trăsăturile lor indivizibile, fenomenale. Par eterne pentru că speciile sunt mai persistente și supraviețuiesc exemplarelor lor. Genul uman, de exemplu, nu pierie odată cu indivizii umani. Așadar, prin concepția sa că lumea se scindează într-o lume a ideilor suprasensibile și una a lucrurilor sensibile, dintre care prima ar ființa independent și ar constitui temeiul și cauza celei de-a

două, Platon are cea mai clară conștiință a distincției nete dintre universal și individual, dintre esență și fenomen, încât concludă că între cele două trepte de existență s-ar afla un hiatus, Filosofii anteriori distinseseră și ei între cele două trepte de existență, dar destul de neclar. Primii filosofi greci susținuseră că lucrurile individuale sunt reductibile la principiu, întrucât însușirile lor individuale ar fi simple aparențe sau epifenomene, iar ultimii preclasiți și Democrit, dimpotrivă, că principiul se dizolvă în lucruri, întrucât principalele deosebiri dintre acestea ar exprima însușiri principale, cum ar fi o anumită pondere sau o anumită formă a elementelor primordiale. Între aceste extreme, Platon afirmă specificitatea ireductibilă și, deci, separația celor două trepte ale realității, dar, după cum vom arăta ulterior, va întâmpina dificultăți similare în încercarea de a le explica și în corelația lor.

Aristotel înțelege și el principiul atât ca esență a întregii existențe, cât și sub forma esențelor particulare, corespunzătoare diferitelor tipuri de existență. Dar, spre deosebire de Platon, nu va mai separa esența de existență. Își va concentra ontologia pe lucrul individual, pe care îl numește *substanța primă*.

În definirea principiului, Aristotel pleacă de la premisa că lucrurile individuale se grupează în specii și genuri și că acestea prezintă o anumită unitate din moment ce alcătuiesc împreună o lume. În aceste coordonate, arată că un anumit lucru (o anumită substanță) provine dintr-o anumită *materie* și se distinge printr-o anumită *formă*. *Materie* a ceva este „lucrul din care provine ceva“ (*Metafizica*, VII, 7, a, Ed. Academiei, 1965, p. 232), pentru că „devenirea e peste puțină dacă nu există mai înainte ceva care să devină“ (*Ibidem*, VII, 7, 1032 b, p. 235). *Forma* a ceva, a unei ființe, este „esența unei ființe“ (*Ibidem*, VII, 7, 1032 b, p. 233), este „un lucru determinat“, „separabil numai printr-o distincție logică“ (*Ibidem*, VIII, 1, a, p. 268). Cu alte cuvinte, forma unui anumit lucru constă în esența sa specifică, în ansamblul însușirilor lui esențiale, prin care se distinge de lucrurile de alte specii. Dat fiind că dintr-un anumit lucru ca suport material pot proveni lucruri (substanțe) de diferite feluri (forme, specii), rezultă că, pentru un anumit lucru, materia constituie *genul* acestuia, iar forma — *specia* sa. De exemplu, cercurile de bronz au ca materie bronzul și „acesta este genul în care sunt așezate mai întâi acestea (cercurile de bronz)“ (citată din vol. *Aristotel*, Ed. de Stat, 1951, cuprinzând texte traduse de Aram Frenkian; a se vedea și *Metafizica*, VII, 7, 1033 a, ed. cit., p. 235, în traducerea lui Mircea Florian) Aristotel precizează că: „În genere, aparține naturii atât acel ceva care ființa provine, cât și forma pe care o ia prin devenire, căci ceea ce devine are o natură, cum e, de pildă, planta sau animalul“ (*Metafizica*, VII, 7, a, ed. cit., p. 233). Așa cum o anumită materie nu permite orice formă, tot așa o anumită formă nu provine din orice materie. Există o unitate inseparabilă între o anumită materie și formele care îi sunt inerente.

Având în vedere că materia unui lucru are o sferă mai largă decât forma acestuia, Aristotel a concluzionat că prima asigură posibilitatea lucrului respectiv, iar ultima — existența sa actuală. În acest sens, menționează: „numesc materie nu ceea ce este un lucru concret actual,

ci ceea ce este un lucru concret în posibilitate de a fi“ (citată din vol. *Aristotel*, ed. cit.; a se vedea și *Metafizica*, VIII, 1, a, ed. cit., p. 268) Această deosebire dintre sfera materiei și cea a formei se reflectă și în definiția lucrurilor. Definirea lucrului prin componentele sale privește materia și existența sa virtuală, iar definirea prin diferențele proprii lucrului respectiv se referă la forma și la existența lui actuală. De exemplu, când definim casa prin faptul că e formată din pietre, cărămizi și lemne, „arătăm numai ceea ce este o casă în starea de putință, căci lucrurile amintite alcătuiesc doar materia casei“, iar „când o definim ca un adăpost menit să ocrotească bunuri și persoane și altele de acest fel, scoatem în relief momentul numit act“ (*Metafizica*, VIII, 2, ed. cit., p. 271). Stagiritul adaugă însă că forma, înainte de a fi reală, există și ea ca posibilitate în substratul său material.

Aristotel definește materia și forma nu numai ca determinații mai mult, sau, respectiv, mai puțin generale ale unui anumit existent, ci și ca determinații universale, aplicabile oricărui lucru, lumii în genere. În această perspectivă de maximă generalitate, definește *materia ca potență pasivă*, iar *forma ca potență activă*. Cu alte cuvinte, *ființa în sine* (principiul, izvorul tuturor celor existente) cuprinde o dublă ipostază: *Materia* — ca posibilitate a lucrurilor de a fi, indiferent de chipul concret în care ființează — și *forma* — ca posibilitate a acestora de a fi de o anumită specie sau alta.

Aristotel atribuie ființei în sine, pe lângă rolurile de *materie* (sau *cauză materială*) și *formă* (sau *cauză formală*), și pe cele de *eficiență* (sau *cauză eficientă*, producătoare) și *scop* (sau *cauză finală*, finalitate). Finalmente, pe ultimele două le reduce la formă. Într-adevăr, forma este cea care produce efectiv un anumit lucru prin autoactivizarea sa, prin trecerea sa din starea virtuală în act. Tot forma imprimă lucrului produs și o anumită finalitate ca adecvare între o anumită materie și forma dată.

Dacă Aristotel ar fi explicat lucrul individual numai prin materia (genul) și forma (specia) acestuia, fără să precizeze raportul celor două determinații generale cu lucrul respectiv, n-ar fi depășit platonismul. În fond, prin formă el înțelege ceea ce Platon numea Idee, iar materia este și ea ceva general, este genul care poate deveni și el formă, dacă se încadrează într-o unitate mai largă. Dar Stagiritul argumentează că materia și forma fuzionează nu numai reciproc, ci și cu lucrurile individuale pe care le întemeiază, substanța fiind tocmai lucrul cu determinația sa materială și cea formală. Ambele atribute joacă un rol individualizant, materia pentru că permite un anumit lucru concret, iar forma pentru că, sălășluind în materie, trece din potență în act, actualizând fizionomia lucrului respectiv. Pe de altă parte, individualul (substanța) asigură unitatea dintre materie și formă, joacă rolul de subiect al celor două determinări. *Hilemorfismul* aristotelician, adică orientarea care susține unitatea dintre materie (*hýle*) și formă (*morphe*), ar fi de neconceput fără centrarea sa pe conceptul de „substanță prin excelență“. Prin *hilemorfismul* axat pe „substanță“, Aristotel poate să explice și faptul că *forma* (*Ideea*, cum ar fi zis Platon) are un rol generator. Neexistând în afara materiei, adică a unui lucru real ca suport al mai

multor posibilități, forma este o posibilitate care se actualizează sub chipul unui alt lucru, circumscris celui dintâi ca specie față de gen.

Prin accepția dată ființei în sine, Aristotel depășește nu numai idealismul platonician, care rupea principiul de existență sensibilă, ci și concepțiile fiziciste, care reduceau principiul la un substrat fizical. Într-adevăr, așa cum am spus, ființa în sine, ca posibilitate universală (U), atât pasivă, cât și activă, există numai în unitate cu substanța, ca realitate individuală (I), cu o materie și o formă determinate, particulare (P). Schematic, coeziunea amintită poate fi redată în felul următor:

$$\text{Ființa în sine (U)} = \begin{array}{l} \text{materie (U) — materie (P)} \\ \text{formă (U) — formă (P)} \end{array} = \text{substanța (I)}$$

Or, Aristotel nu reduce realitatea (substanța) care provine din posibilitate nici la o entitate incorporeală, nici la una corporală. Ce-i drept, el consideră că substanța se prezintă, prin excelență, ca substanță sensibilă, dar aceasta nu le exclude pe cele spirituale, care, la rândul lor, au o materie și o formă. Materia, de exemplu, poate fi și un substrat spiritual, ca gen al mai multor specii de fapte sufletești. Deci noțiunea aristoteliciană de materie nu implică un punct de vedere materialist în sensul său actual. Aristotelismul se apropie de materialism în înțelesul actual al acestuia numai întrucât consideră că ideile adevărate dezvăluie felul de a fi al lucrurilor corporale, sensibile.

Definind ființa în sine ca potență, deci ca entitate nedeterminată, dar determinabilă corporal sau incorporeal, Aristotel ridică noțiunea de principiu pe cea mai înaltă treaptă logică și, de aceea, o raportează la întreaga realitate. Anterior, Platon afirmase și el că ființa în sine este nedeterminată, dar, divinizând-o, o caracterizase mai mult ca entitate spirituală. Chiar și unii preclasici gândiseră că principiul este nedeterminat, dar îl analogiaseră cu un substrat fizical. Parmenides îi atribuiseră continuitate și infinitate, iar Empedocles și Anaxgoras îl concepuseră ca amestec indistinct al unor elemente calitativ distincte. În viziunea lui Aristotel, ființa ca potență justifică orice substanță, fie corporală, fie incorporeală, pentru că, potrivit lui, orice potență poate să treacă în act și orice lucru, pentru a fi real, actual, trebuie să fie, mai înainte, posibil atât ca materie, cât și ca formă.

c) Raportul dintre principiu și lucruri

Definind statutul principiului, filosofii clasici au abordat și raportul dintre acesta și lucruri.

Democrit a argumentat că lucrurile, alcătuite din atomi și vid, se diferențiază unele de altele, de la o specie la alta, prin trei deosebiri între atomii lor constituenți: „măsura (rysmós), orientarea (direcția) (tropi) și conexiunea (diathigi), cu alte cuvinte: configurația (shéma), poziția (thésis) și ordinea (táxis)“. (Democrit, *Viața și învățătura*, A, 38). Așadar, în primul rând, lucrurile unei specii se pot distinge de altele de alte specii prin forma atomilor lor. De exemplu, potrivit lui Democrit, sufletul se diferențiază de orice altă realitate prin faptul că este alcătuit din atomi sferici, ceea ce face să fie mult mai mobil și să se poată plia după forma celorlalte realități. În al doilea rând, dacă tipurile

de lucruri sunt alcătuite din atomi de aceeași formă, atunci se vor deosebi prin poziția acestora. De exemplu, un atom piramidal poate fi așezat pe baza sa sau pe vârf, pozițiile diferite generând realități diferite, cum ar fi litera A sau litera V. În al treilea rând, dacă lucrurile de specii diferite sunt formate din atomi de aceeași formă și aceeași poziție, atunci vor diferi prin ordinea atomilor. De exemplu, două înlanțuri atomice alcătuite din atomi sferici și atomi cubici se vor diferenția prin faptul că locurile marginale (de la început și sfârșit) vor fi ocupate în primul lanț de atomii cubici, iar în celălalt de cei sferici. Aristotel exemplifică toate cele trei diferențe dintre atomi și, corespunzător, dintre lucruri prin analogie cu deosebiriile dintre literele care intră în componența cuvintelor: „A diferă de N prin formă, AN de NA prin ordine, iar N și Z prin poziție“ (*Metafizica*, I, 4, 985 b, ed. 1965, p. 65).

Din explicația dată, rezultă că Democrit înțelege raportul dintre principiu și lucruri ca fiind atât substanțial, cât și informațional. Este substanței întrucât orice lucru are ceva din substanța principului, fiind alcătuit din atomi și vid. De observat însă că substanța principului nu intră integral în lucrurile de un anumit tip, ci se regăsește în acestea numai printr-un anumit număr de atomi și, mai ales, prin atomi care se disting fie prin formă, fie prin poziție, fie prin ordine. Este și un raport informațional, întrucât principul transmite lucrurilor, odată cu o parte din substanța sa, și unele din caracteristicile sale, cum ar fi indecompozabilitatea atomilor, sau contradicția dintre atomi și vid, deci o structură contradictorie și, în genere, însușiri care țin de forma, poziția și ordinea atomilor.

Prin concepția sa, Democrit reușește să explice foarte convingător diferențele dintre lucrurile de o anumită specie față de cele de alte specii. El nu justifică însă și însușirile individuale și fenomenale, prin care un anumit lucru se distinge de altele de același fel. În plus, consideră că dintre proprietățile („calitățile“) lucrurilor, numai unele ar ține de substratul lor atomic și ar fi obiective, în timp ce altele, cum ar fi mirosul, culoarea și gustul, ar depinde de raportul dintre lucruri și subiectul care le percepe. Deși recunoaște că și acestea se întemeiază pe particularitățile atomilor, aciditatea, de exemplu, depinzând de atomii mai ascuțiți și mai mici, totuși înclină să le conteste existența ca atare și, deci, conținutul obiectiv.

Sofiștii au relativizat și mai mult calitățile lucrurilor, punându-le în dependență de subiect. De regulă, ei pun accent nu pe esența lucrurilor, ci pe individualitatea acestora.

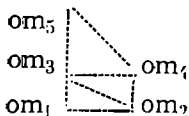
Socrate s-a preocupat de sufletul uman în genere, considerându-l ca fond comun al diferitelor suflete individuale. L-a conceput ca sediu al adevărului și al binelui. Potrivit lui, binele se întemeiază pe adevăr, așa cum răul rezultă din ignoranță. Dar, întrucât adevărurile ar sălășlui în suflet în stare latentă, ele n-ar putea fi descoperite decât prin anamneză, prin efortul fiecărui suflet individual de a se cunoaște pe sine însuși. Diferențele sufletești de la om la om ar fi date de gradul în care aceștia se apropie de adevăr și, deci, de moralitate.

Platon s-a referit la raportul dintre ideea (esența) supremă și ideile particulare, dintre acestea și lucrurile individuale corespunzătoare, pre-

cum și, în acest context, la relația dintre ideea de suflet (sufletul generic) și sufletele umane individuale.

Platon a conceput raportul dintre Binele suprem și idei ca fiind mai degrabă informațional decât substanțial. Binele suprem generează ideile, conferindu-le unele din caracteristicile sale, cum ar fi caracterul intransformabil și nepieritor.

În ce privește raportul dintre idei și lucruri, Platon avansează două explicații: *teoria lucrurilor umbre sau copii palide* și *teoria participării*. Prima, avansată în dialogurile de tinerețe, afirmă că lucrurile sunt umbre sau copii palide ale ideilor. Cea de-a doua, expusă în dialogurile de maturitate și în cele de bătrânețe, susține că lucrurile participă la idei. Prima desubstanțializează lucrurile, tinzând a le reduce la simple aparențe în raport cu ideile. Deci, este o teorie care, asemenea concepțiilor primilor filosofi, absolutizează principiul în detrimentul lucrurilor, în care se manifestă. Lucrurile capătă atribute complet opuse ideilor, orice existent sensibil fiind privit cratylean ca absolut instabil și inconsistent și, ca atare, evanescent. Teoria participării corectează explicația anterioară, susținând merituos că lucrurile, participând la idei, capătă ceva din esența acestora, se esențializează. În această perspectivă, ele nu mai sunt simple epifenomene, ceva suprefluu, ci capătă o anumită demnitate ontică, existențială. Teoria participării ridică însă oel puțin două dificultăți. În primul rând, dacă lucrurile participă la idei și se esențializează, rezultă că ele pot exista și de sine stătător, pe „propriile lor picioare”, având drept temei sau suport propria lor esență, care acum le este lăuntrică, inerentă. Or, dacă lucrurile pot exista de sine stătător, rezultă că lumea ideilor, ca lume independentă, devine de prisos. Așadar, admiterea „participării” duce la o consecință ruinătoare pentru teoria ideilor. În al doilea rând, teoria participării implică dificultatea cunoscută sub numele de „argumentul celui de-al treilea om”. Acest argument (raționament) a fost formulat chiar de Platon, fiind reluat de Aristotel în *Metafizica* sa (I, 9). Raționamentul pleacă de la considerentul, specific teoriei participării, după care două sau mai multe existențe individuale se aseamănă prin faptul că participă împreună la o idee (esență) exterioară, proprie speciei din care fac parte. Această premisă se aplică la om. Astfel, doi oameni se aseamănă întrucât participă împreună la un model de om ideal, exterior, care poate fi numit „al treilea om”. Din faptul că cei doi oameni reali participă la model, rezultă că fiecare din ei capătă ceva din natura modelului și se aseamănă cu acesta. Potrivit teoriei participării, asemănarea dintre omul real și modelul ideal de om se explică prin faptul că ambii termeni participă la un model ideal, exterior lor, care poate fi numit „al patrulea om” ș.a.m.d. Generalizând, teoria participării duce la concluzia că orice om din planul real (primul om) se aseamănă cu modelul ideal (al doilea om) pentru că participă împreună la un model situat într-un al treilea plan (omul al treilea) ș.a.m.d. Schematic, implicațiile pot fi redate astfel:



La nivelul lumii în ansamblu, „participarea“ duce la concluzia că lumea reală (prima lume) se aseamănă cu cea ideală (a doua lume) nu pentru că aceasta ar fi temeiul ultim, ci pentru că a doua lume s-ar fundamenta pe o a treia, a treia pe a patra ș.a.m.d. Așadar, în loc să explice lucrurile individuale, multiple printr-o esență comună, unică, „participarea“ ajunge să implice nenumărate esențe, prin regresivitate la infinit. Astfel, teoria platoniciană nu respectă condiția oricărei explicații științifice, aceea de a reduce multiplicitatea la unitate. Orice știință explică multiplicitatea faptelor dintr-un anumit domeniu printr-o singură cauză (sau lege (sau, cel mult, printr-un număr restrâns de legi) care guvernează toate cazurile asemănătoare. Platon, dimpotrivă, în loc să explice diversitatea printr-o esență comună, ajunge să implice existența a nenumărate unități esențiale. În ce ne privește, apreciem că argumentul celui de-al treilea om relevă nu numai dificultatea platonismului de a concilia teoretic două regiuni distincte ale lumii, ci și faptul real că esența lucrurilor este deosebit de profundă și de complexă. Este deosebit de profundă, lucrurile de același fel prezentând multiple grade de profunzime. Astfel, orice lucru individual prezintă, pe o primă treaptă, însușiri strict individuale, care îl diferențiază de exemplarele similare, pe o treaptă mai profundă prezintă însușirile speciei din care face parte, pe una mai înaltă — pe cele ale genului, iar pe cea mai înaltă — trăsăturile comune întregii existențe. Esența este și deosebit de complexă, lucrurile de același fel prezentând multiple însușiri esențiale la unu și același nivel de profunzime. Omul, de exemplu, se definește prin rațiune, capacitatea vorbirii, facultatea de a se bucura, de a se întrista, de a utiliza uneltele etc.

Aristotel a înlăturat de la început insuficiența teoriei platoniciene a participării în a explica unitatea lumii, postulând că trăsăturile generale și esențiale ființează numai în și prin lucrurile individuale și fenomenale. De aceea, el nu mai are nevoie să presupună nenumărate esențe particulare prin care să justifice joncțiunea celor două trepte de existență. Stagiritul își dezvoltă punctul lui de vedere despre unitatea dintre principiu și lucruri, sau, mai larg, dintre planul general și esențial și cel individual și fenomenal prin concepția sa despre *substanță* și despre *categorii*.

Într-o caracterizare mai cuprinzătoare, Aristotel împarte substanțele în primare și secundare. *Substanțele primare* sunt, așa cum am spus, *lucrurile individuale*, iar *cele secundare* sunt *speciile* și *genurile*. Ambele au ca „proprietate comună oricărei substanțe faptul de a nu exista într-un subiect“ (Aristotel, *Categoriile*, cap. 5, 2a11—4b19; citat din vol. *Aristotel*, 1951, p. 104). Cele două tipuri de substanțe se disting prin faptul că „substanța primară nu există într-un subiect și nici nu se poate afirma despre un subiect“ (*ibidem*, în *vol. cit.*, p. 104), în timp ce „Dintre substanțele secundare, specia este afirmată despre individ, iar genul este afirmat despre specie și despre individ“ (*ibidem*, în *vol. cit.*, p. 104). Într-adevăr, substanța primară, identificându-se cu lucrul individual, există de sine stătător și, în acest sens, este ea însăși subiect și nu stă într-un subiect. În consecință, fiind subiect, ea este cea despre care se afirmă diferite atribute sau predicate (însușiri), ea însăși neafir-

mându-se despre un alt subiect, ca atribut al acestuia. În schimb, substanțele secundare, speciile și genurile, nu există într-un subiect nu în sensul că ar exista de sine stătător, independent de lucruri, ci în sensul că nu se epuizează într-un anumit individ. Iată un exemplu dat chiar de filosof : „Într-adevăr, „omul“ se poate afirma despre un anumit om luat ca subiect, dar nu există în subiect. Căci „omul“ nu face parte dintr-un om oarecare“ (*ibidem*, în vol. cit., p. 104). Specia om, am zice noi, nu se regăsește ca atare, integral, în Ion sau Dumitru. Reluând aceeași idee și nuanțând-o, Aristotel afirmă că și despre substanțele secundare s-ar putea spune că există într-un subiect, dar nu în sensul că „ele ar exista în subiect ca parte din el“ (*ibidem*, în vol. cit., p. 104). Așadar, numai substanțele primare există de sine stătător, iar celelalte există în și prin ele, „căci dacă n-ar exista substanțele primare n-ar putea exista niciunul din celelalte (attribute sau predicate)“ (*ibidem*, în vol. cit., p. 103). Speciile și genurile sunt numite și ele substanțe, și anume secundare, „căci dintre toate predicatele acestea singure determină substanța primară“ (*ibidem*, în vol. cit., p. 104). Într-adevăr, orice substanță se definește prin genul proxim din care face parte și prin diferența specifică. De aceea, apreciem că, în raport cu substanța primară, substanțele secundare nu sunt altceva decât materia (genul) și forma (specia). Sub aspect existențial, lucrurile individuale sunt mai tari, mai puternice decât materia (genul) și forma (specia), pentru că ele sunt subiecte (suporturi) ale determinărilor materiale și ale celor formale. Sub aspect valoric, materia (genul) și forma (specia) sunt mai importante, pentru că ele reprezintă temeiul pe care se sprijină lucrurile cu proprietățile lor individuale, fenomenale. Așadar, Aristotel înțelege într-un chip nou raportul dintre principiu și lucruri. El nu mai absolutizează nici unul din cei doi termeni, ci consideră că aceștia există în unitate și că fiecare din ei primează dintr-un anumit punct de vedere.

Categoriile sunt determinații (attribute, predicate) generale ale substanței, altele decât cele de materie și de formă. Aristotel afirmă existența a zece categorii : 1) *substanța*, 2) *calitatea*, 3) *cantitatea*, 4) *relația*, 5) *locul*, 6) *timpul*, 7) *poziția*, 8) *posesia*, 9) *acțiunea*, 10) *pasivitatea*. (Aristotel, *Categoriile*, cap. 4). 1) *Substanța* este considerată categorie nu în sensul că ar putea fi atribut al altei substanțe, ci în sensul că este suportul tuturor celorlalte categorii, constituindu-se ca un fel de sinteză a acestora. 2) Prin *calitate* Aristotel înțelege fie o însușire sau alta, fie ansamblul însușirilor prin care ceva „este într-un fel sau altul“ (*Categorii*, 8, 8b). Calități, arată el, sunt, de exemplu, „alb“ sau „gramatician“. (Aceste exemple și cele pentru celelalte categorii sunt date în *Categoriile*, cap. 4). 3) Prin *cantitate* desemnează însușirile măsurabile, numărabile, pe care le numim cantitative, cum ar fi „lung de doi coți“ sau „de trei coți“. 4) Prin *relație* înțelege legătura a ceva cu alte lucruri. În formularea sa : „Se cheamă relative acele lucruri care sunt concepute în comparație cu altele, sau prin raportare la alte lucruri...“ (*Categoriile*, 7, 6a-b). Exemple de relații date de el sunt „dublu“, „jumătate“, „mai mare“. 5) „*Locul* este... ce ea ce cuprinde lucrul al cărui loc este“, dar „nu face parte din lucrul conținut“ (Aristotel, *Fizica*, Ed. șt., 1966, p. 87), căci lucrul poate fi despărțit de locul respectiv. Ca exemple de loc

Aristotel indică „în Lykeion“, „în piață“. Din definiție și exemple, rezultă că înțelege locul (spațiul) nu atât ca limită sau graniță a lucrului, ci mai ales ca mediu exterior sau ca sistem de referință în care lucrul este plasat. Totuși, afirmă o anumită solidaritate între lucru și locul ocupat, susținând că locul nu e dat niciodată fără lucruri și că fiecare lucru, din natura sa, are un loc propriu spre care tinde. Astfel, în structura universului, pe care, geocentrist, îl consideră finit și sferic, „toate locurile au un sus și un jos“ și „fiecare lucru, în mod natural, este purtat prin natură să rămână în locurile proprii fiecăruia“ (*Fizica*, ed. cit., p. 87). 6) *Timpul* este, în principal, „numărul (măsura) mișcării în raport cu anteriorul sau posteriorul“ (*Fizica*, IV, cap. 11), adică este intervalul dintre o stare anterioară a ceva și una posterioară. Aristotel concepe timpul în corelație cu mișcarea și anume ca *durată* măsurabilă a mișcării unui corp. Dar el nu confundă timpul cu mișcarea, pentru că, dacă mișcarea se petrece în timp, nu tot ceea ce este în timp este și în mișcare. Astfel, într-un alt sens, secundar, „timpul fiind măsura mișcării, va fi prin accident și măsura repausului, pentru că orice repaus este în timp“ (*Fizica*, ed. cit., p. 113). 7) *Poziția* reprezintă orientarea lucrului față de altele, modul în care el este plasat, situat, un exemplu aristotelician de poziție fiind „este culcat“. Am observa că poziția pare o categorie oarecum secundară, dar uneori ea se dovedește decisivă, ca în cazul poziției pământului față de soare, care, dacă s-ar schimba cu un singur grad, ar duce la dispariția vieții. 8) *Posesia* constă în acele atribute pe care o substanță le dobândește în cursul existenței sale. Este o categorie esențială, pentru că orice existență se caracterizează nu numai prin atributele înnăscute, ci și prin cele dobândite. Astfel, despre om se poate spune că „e încălțat“, „e înarmat“ și, în genere, am adăuga noi, că se caracterizează în mod important prin cultura lui spirituală. 9) *Acțiunea* este proprietatea unui lucru de a fi activ, de a exercita o influență asupra celorlalte, cum ar fi cele exprimate prin „taie“ sau „arde“. 10) *Pasiunea* (pasivitatea, pătimirea, suferința) este proprietatea a ceva de a recepta (suporta) acțiunea (influența) exercitată asupra sa, cum ar fi însușirile redată prin expresiile „este tăiat“ sau „este ars“. Ca și „materia“ și „forma“, categoriile sunt determinații care nu există decât în și prin lucrurile individuale. De aici rezultă că fiecare categorie se prezintă într-un chip diferit de la o specie de existență la alta și chiar de la un specimen la altul. De exemplu, calitatea unui lucru cuprinde atât caracteristicile speciei din care face parte, cât și însușiri strict individuale, prin care lucrul respectiv diferă de altele de același fel. De aceea, calitatea ca ansamblu de însușiri distinctive a ceva nu se confundă cu forma acelui ceva, aceasta fiind dată numai de trăsăturile esențiale, care constituie însușirile de specie ale obiectului respectiv. Ca și materia și forma, categoriile depind ontic de lucruri, dar primează valoric asupra acestora, constituind atribute nedefinitorii, dar caracteristice, care asigură lucrurilor consistență și stabilitate. Prin referențialul ei ontic, filosofia aristoteliciană este o ontologie a substanței, iar prin cel valoric, una a materiei, a formei și a categoriilor.

d) Geneza și devenirea lumii

În etapa clasică, se susține că Universul, cel puțin în forma sa actuală, apare fie datorită în exclusivitate unui principiu natural, fie și cu ajutorul divinității.

Democrit încearcă să explice geneza lumii numai prin cauze naturale, plecând de la premisa că lucrurile sunt alcătuite din atomi și vid. În acest scop trebuia să admită că atomii se mișcă din vecie prin vid, încălcându-se și alcătuiind conglomerate diferite prin forma, ordinea și poziția lor. Un comentator, Simplicius, consideră că, din punct de vedere fizic, atomii democritieni s-ar deplasa prin vid fiindcă ar poseda greutate, ceea ce i-ar face să cadă în gol. Dar toți comentatorii sau doxografii, inclusiv Simplicius, menționează că, în viziunea lui Democrit, atomii, fiind reduși la aspectul lor cantitativ, la formă (sau chiar și la greutate), sunt lipsiți de autodinamism, sunt inerti; de aceea, se pun în mișcare datorită ciocnirii lor. Într-adevăr, în lipsa greutății și a vieții interioare, orice atom cade, se mișcă numai dacă este ciocnit de un alt atom din exterior, acesta — dacă e frapat de un altul ș.a.m.d. Dar, presupunând regresivitatea la infinit, „ciocnirea“ nu relevă cauza ultimă a deplasării atomice. Din punct de vedere metafizic, al cauzei ultime, „atomiștii spun că mișcarea se produce datorită vidului“ (Aristotel, *Fizica*, VIII, 9, 265 b24). Mai exact, mișcarea atomilor este generată de contradicția, de tensiunea dintre atomi și vid, dintre plin și gol, dintre ființă și neființă. Vidul nu este chiar cauza mișcării, ci constituie doar un contrariu, un termen al contradicției, celălalt fiind asigurat de atomi.

Explicând mișcarea, Democrit subliniază și caracterul ei necesar. Dat fiind că atomii și vidul contrastează prin chiar natura lor, rezultă că toți atomii se mișcă în mod necesar. Mișcarea lor se supune necesității și pentru că respectă principiul conform căruia asemănătorul atrage asemănătorul, lucrurile înrudite înclinând unele către altele. Democrit insistă asupra faptului că, odată formate, lucrurile se supun în continuare necesității.

Din concepția că mișcarea atomică e veșnică și necesară, rezultă că lumea însăși este întotdeauna cosmotizată. Democrit afirmă că universul este infinit și că include o infinitate de lumi, asemănătoare cu, dar și diferite de sistemul nostru cosmic, unele având soare și lună, altele nu, în unele existând plante și animale, în altele nu, unele aflându-s-e abia în momentul apariției sau al creșterii lor, altele fiind pe cale de dispariție. În forma sa actuală, universul s-ar fi format în urma unui „vârtej“ produs din întâmplare. Apreciem însă că Democrit admitea că întâmplarea ar fi prezidat geneza lumii numai în sensul că „big bang“-ul („vârtejul“) n-ar fi nici opera divinității, a unei finalități divine, nici efectul unor cauze necesare particulare, de genul celor care produc o formă de existență sau alta, cum ar fi o plantă sau un animal. Altminteri, și el va fi gândit că „întâmplarea“ că a apărut lumea este o necesitate, dar una naturală, nedivină și mult mai complexă, ireductibilă la o necesitate particulară sau alta. În coordonatele viziunii democritiene, destrămarea unei lumi și reorganizarea ei trebuie să fie guvernate de

necesitate, cel puțin din două motive. În primul rând, anterior cosmotizării în forma actuală, atomii se mișcau dintotdeauna în mod necesar, de unde rezultă că *geneza este ea însăși necesară ca efect al necesității anterioare*. În al doilea rând, ulterior cosmotizării, lucrurile sunt rânduite în mod necesar, de unde rezultă că *geneza a fost ea însăși necesară ca izvor al ordinii necesare ulterioare*. Într-adevăr, nu se putea ajunge la o lume ordonată decât printr-un proces de apariție ghidat de ordine, apt să conducă la rânduielile ulterioare.

Socrate a admis un Dumnezeu creator și ordonator.

Platon, influențat de Socrate, a susținut că Dumnezeu a creat ideile ca modele ideale ale lucrurilor în mod conștient, prin rațiune și din iubire. (Platon, *Timaios*, în *Opere*, vol. VII). Ideile ar genera lucrurile sensibile, corporale, dar Platon nu explică acest proces. De altfel, problema generării corporalului de către ideal este insolubilă, pentru că cele două tipuri de existență sunt de naturi complet diferite.

Platon abordează problema mișcării, a devenirii lumii, mai ales sub forma trecerii lucrurilor sensibile unele în altele. El explică devenirea sensibilă prin contradicțiile dintre lucruri, iar aceste contraste — prin cele dintre ideile la care lucrurile participă. De exemplu, ideile se gâupează în perechi de contrarii, cum ar fi frumos-urât, drept-nedrept, bine-rău ș.a.m.d. „cu miile de realități”. (Platon, *Phaidon*, în *Opere*, vol. IV). În aceleași cupluri de contraste se împart și lucrurile sensibile, care apar prin participare la respectivele idei cuplate. Detaliind trecerea de la un lucru la altul, Platon argumentează că orice contrariu se naște din contrariul său. De exemplu, mai marele provine din mai mic, mai slabul din mai tare, răul din bun, dreptul din nedrept. În acest din urmă caz, pentru a se institui un act de dreptate, trebuie ca în prealabil să se fi comis o nedreptate și ca aceasta să cedeze locul dreptății. Platon adaugă că între contrarii există două procese de trecere reciprocă: de la cel dintâi la cel de-al doilea și invers. Astfel, în trecerea de la veghe la somn există procesul de așipire, iar în trecerea inversă — cel de trezire. La fel, între alte contrarii există procesele de micșorare-creștere, descompunere-compunere, răcire-încălzire etc. Dar trecerea de la un lucru la altul nu înseamnă transformarea unuia în celălalt. Un lucru provine din contrariul său doar în sensul că succede contrariului său. Faptul că lucrurile contrare se succed, „se leagă la capete”, dar nu se contaminează și nu se transformă reciproc, se explică, la Platon, prin concepția sa că ideile contrare reproduse de lucruri sunt intransformabile.

Dat fiind că o pereche de idei opuse nu presupune o coexistență a acestora și, cu atât mai puțin, o preschimbare a uneia în cealaltă, rezultă că un lucru nu poate participa la două idei contrare decât succesiv, pentru că, dacă le-ar primi simultan, ar însemna să se distrugă, cele două idei fiind incompatibile. Astfel, zăpada, care conține recele, nu poate primi, totodată, căldura, ci, la apropierea acesteia, fie se retrage, fie se nimicește. Platon arată că există și lucruri care, deși nu se opun pentru că participă la idei (specii) ce nu se contrazic, totuși nu trec unele în altele deoarece aparțin unor idei mai cuprinzătoare (de gen), contrare. De exemplu, numerele cu soț 2, 4, 6 etc. nu sunt

contrare celor fără soț : 1, 3, 5 etc., dar primele au ca gen soțul (perechea), celelalte — fără soțul (neperechea). De aceea, triada, deși nu e contrară perechii, n-o primește, iar diada, deși nu e contrară fără soțului, nu-l primește. Similar, focul, deși nu este opus recelui, nu-l acceptă.

Conceptia platoniciană despre devenirea lumii sensibile este merituosă în primul rând prin teza perechilor de contrarii ca sursă a trecerii de la unul la celălalt. Mai mult, după cum am văzut, Platon susține că opozițiile sunt universale întrucât există nu numai în lumea sensibilă, ci și în domeniul esențelor. Mai mult încă, prin teza că opozițiile sensibile le reproduc pe cele suprasensibile, conferă o anumită esențialitate și devenirii sensibile. În fine, este remarcabil și faptul că, în explicarea opozițiilor sensibile și a celor inteligibile, Platon respectă legile logice ale identității și contradicției, considerând că unul și același lucru (sau unul și același prototip ideal) rămâne identic cu sine și nu prezintă simultan atât o anumită însușire, cât și contrariul acesteia. Dar, absolutizând stabilitatea esențelor, concepându-le ca entități intransformabile, el înțelege contradicția numai ca juxtapunere sau succesiune de contrarii, nu și ca afectare reciprocă și trecere a unui contrariu în celălalt.

Spre deosebire de Socrate și Platon, de care este totuși influențat, *Aristotel* nu mai admite creația lumii, a formelor sale de existență. El consideră ca date dintotdeauna atât natura, cât și formele sale care ar exista fie în potență, fie în act. De aceea, susține că la nivelul formelor (esențelor) nu există un proces propriu-zis de naștere sau pieire. Date dintotdeauna în stare virtuală, acestea ar urma doar să se actualizeze, să treacă de la potență la act. În consecință, *Aristotel* este preocupat de cauzele prin care apar lucrurile (substanțele) de o formă sau alta. În acest scop, elaborează celebra *teorie a cauzelor*.

Prin „cauze“, *Aristotel* înțelege toți factorii care concură la constituirea unui lucru și care nu se reduc la forța care produce lucrul respectiv. În acest sens, afirmă existența a patru cauze : 1) cauza materială (materia), 2) cauza formală (forma), 3) cauza eficientă (eficiența), 4) cauza finală (scopul, finalitatea). În formularea sa din *Fizica*, cele patru cauze sunt indicate astfel : „materia, forma, mișcarea, motivul“ (*Fizica*, I, 7, 198 a). Ultimele două vor fi denumite și eficiența și, respectiv, scopul. În *Metafizica*, se precizează : „Aceste cauze sunt de patru feluri : una din aceste cauze afirmăm că este substanța formală sau quidditatea ; în acest caz întrebarea privitor la pricina unui lucru se referă la noțiune ca la un termen ultim... ; a doua cauză este materia și substratul, a treia e aceea de la care pornește mișcarea, iar a patra, opusă acesteia, este scopul și binele, care este țelul oricărei deveniri și mișcări“ (*Metafizica*, I, 3, 983 a 25, ed. cit., p. 57—58).

La *primele două cauze, materia și forma*, ne-am referit, arătând că ele sunt ipostaze ale principiului, întrucât nici un lucru nu se poate constitui în absența unui substrat material, ce urmează a fi modelat, și a unei forme, care dă speciul lucrului respectiv.

A *treia cauză, eficiență sau producătoare*, este aceea care provoacă actualizarea unei anumite forme și, deci, nașterea lucrului corespunzător.

Aristotel consideră că, în mod nemijlocit, forma unui lucru se actualizează prin ea însăși. De exemplu, la om, forma acestuia (specia sa cu

toate însușirile sale) ar fi dată în mod embrionar în foetus, nașterea omului însemnând nu nașterea formei sale, ci doar creșterea unor însușiri incipiente până la stadiul în care individul uman se conturează ca existent real, efectiv. Această concepție este preformistă : afirmă că apariția unei anumite substanțe ar presupune existența anterioară a formei sale în stare potențială într-un anumit substrat și trecerea acesteia de la potență la act.

Preformismul ridică însă întrebarea de ce o anumită formă se actualizează numai la un anumit moment dat. Sub influența platonismului, Aristotel consideră că o anumită formă începe să modeleze un anumit substrat material numai sub imboldul *non-formei sale*, adică sub acțiunea coercitivă a unei alte forme, diferite, bine distincte. Principala cauză eficientă rămâne însă forma, care este stimulată de acțiunea *non-formei*. Non-forma unui anumit om, bunăoară, poate fi un alt om, sau sămânța produsă de alt om, dar individul care se naște provine nemijlocit din foetus-ul existent latent în sămânță și actualizat în anumite condiții favorabile.

Concepția că forma este pusă în mișcare de *non-formă* duce la o regresie la infinit, căci ridică întrebarea asupra cauzei care acționează asupra *non-formei*, apoi despre cauza acestei cauze ș.a.m.d. Înțelegând universul ca finit, Aristotel consideră că prima formă din univers care se actualizează este dinamizată de o altă formă din exterior, și anume din afara lumii naturale. Acest „prim motor“ ar fi Dumnezeu. Aristotel îl concepe pe Dumnezeu ca „mișcător nemișcat“, ca factor identic cu sine și imobil, dar care, totuși, induce mișcarea în universul material printr-un fel de contaminare a acestuia, care începe să tindă către divinitate.

A *patra cauză* care contribuie la constituirea a ceva, *scopul* sau *finalitatea*, este înțeleasă ca adecvație între o anumită materie și o anumită formă, dar la aceasta ne vom referi ulterior, deoarece implică o discuție aparte, despre ordinea sau finalitatea din univers.

În cadrul statuat de teoria cauzelor, Aristotel înțelege mișcarea nu numai ca trecere de la o calitate la alta, ci și ca schimbare cantitativă și ca deplasare în spațiu.

Teoria aristoteliciană a mișcării are, ca și concepția platoniciană, atât meritul de a releva contradicția (dintre formă și *non-formă*), cât și limita de a concepe contrariile numai ca succesive, nu și simultane.

e) *Destinul ca necesitate și finalitate*

Filosofii clasici au continuat să cerceteze destinul sub aspectul formelor sale de manifestare și al izvorului său. În ce privește formele de manifestare ale destinului, au distins și ei două ipostaze : de ordine a structurării lumii și de ordine a devenirii acesteia. Ultima a fost privită mai ales ca finalitate. Relativ la izvorul destinului, au susținut mult mai pregnant decât preclasicii că acesta depinde de principalele forme de existență : de natură și de societate. În acest context, au operat celebra distincție dintre *phýsis* și *nomos*.

Destinul ca structurare necesarmente contradictorie a principiului și a lumii a fost pus în evidență în special de Democrit, Platon și Aris-

total. *Democrit* a susținut că principiul și, prin urmare, substratul oricărui lucru prezintă contradicția dintre atomi și vid, sau, altfel spus, dintre plin și gol, dintre ființă și neființă. *Platon*, identificând principiul cu Binele suprem sau Divinitatea, a încercat să-i confere identitate cu sine și caracter noncontradictoriu. Dar și el implică ideea unei lipse, a unei tensiuni a Binelui cu sine însuși din moment ce acesta creează ideile ca prototipuri ideale ale lucrurilor. În plus, gândește că lumea, în esența ei, prezintă mai multe surse de tensiune. În primul rând, ideile, considerate în ansamblu, închid în ele contrastul dintre unitate (provenită din izvorul comun sau/și din faptul că alcătuiesc împreună o lume) și multiplicitate și, deci, dintre ființă și neființă (A se vedea și Ion Banu, *Platon heracliticul*, p. 77). În al doilea rând, ideile se polarizează în perechi de contrarii, cum ar fi bine-rău, frumos-urât, drept-nedrept etc. În al treilea rând, pentru a informa lucrurile, ideile au nevoie de un loc (*hóra*), care, după cum interpretează Gh. Vlăduțescu (în *Filosofia în Grecia veche*, p. 278), ar putea echivala cu un fel de material sau materie, astfel încât s-ar contura și opoziția dintre idei ca principiu activ și materie ca factor pasiv. La *Aristotel* tensiunea care animă ființa în sine și, prin urmare, și lucrurile este tocmai aceea dintre materie ca potență pasivă și formă ca potență activă.

Referitor la *destin ca ordine necesară a devenirii lumii*, filosofii clasici au continuat, pe de o parte, viziunea anterioară, potrivit căreia lumea cunoaște o devenire orientată către actualele forme de existență, de la cele cosmice, neînsuflețite până la plante și animale și, mai departe, la om. Chiar și *Democrit*, care admitea o infinitate de lumi, recunoștea lumea noastră ca model pentru celelalte, care ar fi mai puțin sau tot atât de complete. Pe de altă parte, unii din ei, îndeosebi *Platon* și *Aristotel*, au încercat, mai mult decât înaintașii lor, să descifreze și mecanismul necesar prin care lucrurile trec unele în altele. Cei doi au originat acest mecanism în structura contradictorie a existenței, care face ca un contrariu să rezulte din contrariul său, cum argumenta *Platon*, sau ca o formă să provină din non-forma ei, cum teoretiza *Aristotel*. Dar clasicii se deosebesc de preclasicii în problema ordinii lumii mai ales prin ideea unui scop generalizat, a unei finalități existente atât în societate, cât și în natură. În această privință, *Democrit* face excepție, atribuind scop numai activității umane. În schimb, *Socrate* și *Platon*, admitând un Dumnezeu creator și ordonator, susțin că natura ar fi fost orientată finalist în favoarea omului. Mai mult, zeii sau astrele divine ar avea grijă de om și l-ar supraveghea în permanență. Dar, gândea *Platon*, soarta sufletului după moartea trupului depinde de faptele omului din viața lui pământească. Așadar, finalitatea exterioară omului, chiar dacă îi e favorabilă, nu exclude cătuși de puțin importanța scopurilor umane, a sensului pe care și-l dă însăși ființa umană. *Aristotel* extinde și el acțiunea finalității de la om la natură, dar nu în sensul că în natură ar exista intenții și scopuri de tip uman. Pe de altă parte, el nu-i mai atribuie finalității o sorginte divină. De aceea, are în vedere nu o cauză finală care să orienteze într-un anumit chip întreaga lume, ci una proprie fiecărei forme de existență în parte. Sensul cel mai cuprinzător în care înțelege *Aristotel* „cauza finală“ este acela

de adecvație între o anumite materie și o anumite formă. Precum se știe, în concepția sa, o materie determinată și o anumită formă se cheamă reciproc, una pe alta. Așadar, scopul sau binele către care evoluează fiecare tip de existență constă în cât mai desăvârșita armonizare și împlinire a formei și a materiei sale. La om, la care există mai multe scopuri, „desăvârșit în mod absolut este scopul urmărit întotdeauna pentru sine și niciodată pentru altceva“, iar „un asemenea scop pare să fie fericirea“ (Aristotel, *Etica nicomachică*). În concepția aristoteliciană, fericirea constă în activitatea virtuoaasă a omului, deci în activitatea sa ca fiindă spirituală și socială, dublată însă și de o dimensiune naturală și individuală.

În legătură cu dependența destinului de formele de existență și cu distincția dintre *phýsis* și *nomos*, filosofii clasici au ajuns să elaboreze pentru prima dată concepții propriu-zise despre stat și drept, de care ne vom ocupa însă în cadrul unei teme aparte. Menționăm aici doar faptul că ei au distins între un *drept natural*, întemeiat nemijlocit pe firea naturală a omului și, deci, pe *phýsis*, și un *drept pozitiv*, întemeiat pe *nomos* (convenție) și stabilit de cetate în funcție de opinia sa (relativă) despre ceea ce este drept. Au susținut că rânduielile politice și juridice ale cetății trebuie să concorde cu natura umană. Dar au înțeles această natură diferit, ajungând la concluzii politice divergente. Dintre sofisti, bunăoară, unii au susținut egalitatea oamenilor de la natură și, deci, rânduieli democratice (*Protagoras, Lycophron, Alkidamas, Phaleas*), alții — inegalitatea și, deci, o organizare aristocratică (*Callikles, Thrasy-machos*). O inegalitate naturală (în primul rând, între liberi și sclavi, dar și între cei liberi) au susținut și Platon și Aristotel, dar nu cu aceeași finalitate politică. Așadar, destinul omului, au gândit clasicii, depinde și de cetate, dar trebuie să fie de acord cu natura umană și cu natura în genere.

f) Divinitatea

În perioada clasică s-au înmulțit procesele de *asebeia*, de care au fost învinuiți și unii filosofi. În aceeași etapă s-a făcut însă și un nou pas spre monoteism. *Democrit* oscilează în a admite existența zeilor, *Protagoras* se arată sceptic și este judecat și condamnat pentru *asebeia*, discipolul său *Prodicos* ar fi avut parte de un proces similar, *Socrate*, fără a fi ateu, primește ocuta și pentru că ar fi renegat zeii cetății, în timp ce *Platon* și *Aristotel*, ca și *Socrate* de altfel, vor admite o divinitate supremă. Pe acest parcurs ideatic se va rafina și analiza critică a religiei, dar și conceptul monoteist al Dumnezeuului unic.

Democrit pare să distingă și el între o divinitate supremă și zeii temporali, derivați, dar „șovăie când vorbește despre natura zeilor“ (*Democrit, Viața și învățătura*, A, 74). De regulă, el își corelează ideile despre zei cu teoria sa despre existența simulacrelor. Ar exista simulacre extrem de mari, care ar cuprinde din exterior lumea în totalitatea ei, astfel încât ar părea să ateste o divinitate supremă. Despre celelalte efigii, „obișnuite“ prin mărimea lor, nu se pronunță ferm dacă provin de la zeii reali, sau doar de la suflete care ne prevestesc binele și răul. Dat fiind că mulajele se desprind din realitățile alcătuite din atomi,

uneori divinizează principiile atomice, „numindu-le divinități“ (*ibidem*, A, 74). Finalmente, s-ar părea că reduce zeitățile la mulaje, care „sunt mari, de statură impozantă și se destramă greu, fără a fi propriu-zis nemuritoare“ și care „prevestesc oamenilor viitorul, făcându-și apariția, pronunțând cuvinte“ (Democrit, *Fragmente*, B, 166). În afara acestora, n-ar exista divinități nemuritoare. În orice caz, Democrit a contestat divinitatea astrelor, a căror substanță ar fi alcătuită din „stânci de piatră“ (Democrit, *Viața și învățătura*, A, 85). De exemplu, credea că Soarele este „o masă incandescentă de metal sau de piatră“ (Idem, A, 86). A încercat și o explicație psihosociologică a divinizării fenomenelor naturale de către oamenii primitivi. El spune: „când oamenii primitivi au văzut fenomenele meteorologice, cum ar fi tunetul și fulgerul, trăsnetele, aglomerările de stele și eclipsele de soare și lună, s-au speriat cumplit și au crezut că zeii sunt pricina tuturor acestor fenomene“ (Idem, A, 75). Așadar, divinizarea unor fenomene ale naturii se explică prin ignoranță și teamă.

Dintre sofisti, *Protagoras* s-a îndoit și el de existența zeilor, căci a spus: „despre zei nu poți ști nici că există, nici că nu există“ (*Protagoras*, *Viața și învățătura*, A, 3). Mai explicit, a afirmat: „despre zei nu pot spune nici dacă sunt, nici ce fel sunt; căci multe mă împiedică“ (Idem, A, 12). Scepticismul său va fi fost provocat atât de motive ontologice privind presupusa natură subtilă a zeilor, cât și de motive gnoșologice, legate de accentul pe care l-a pus pe cunoașterea sensibilă a ceea ce este dat nemijlocit, fizical. Considerând că omul e măsura tuturor lucrurilor, o măsură pe potriva sa, în limitele umanului, a exclus o cunoaștere supra-umană, revelată, dată de zei și, implicit, existența acestora. Teza homomensurii implică, așadar, și un scepticism față de religie, dacă nu chiar o ireligiozitate.

Prodicos, elev al lui *Protagoras*, va fi gândit despre divinitate în mod similar de vreme ce i s-ar fi intentat și lui un proces de *asebeia* și ar fi fost condamnat la moarte. Despre procesul său nu se știe însă nimic precis. Prin afirmațiile sale despre divinitate a inițiat „teoria funcționalistă a miturilor“ (Michel Meslin, *Știința religiilor*, p. 25). Și anume, a susținut că mai întâi au fost socotite divinități și venerate lucrurile capabile să-i hrănească (pe oameni) și să-i ajute și apoi descoperitorii fie ai unei surse de procurare a hranei, fie ai unui adăpost, fie ai celorlalte îndeletniciri, ca de exemplu, *Demeter* și *Dionysos*...“ (*Prodicos*, *Fragmente*, B, 5). De aceea, „pâinea a fost considerată zeița *Demeter*, vinul *Dionysos*, apa *Poseidon*, focul *Hephaistos*“ (Idem, B, 5). El însuși ar fi numit zei cele patru elemente, apoi Soarele și Luna, „căci de la acestea spunea el au toate forța vitală“ (Idem, B, 5). Peste un secol, concepția sa „a fost dezvoltată de *Evhemerios*, iar apoi răspândită în Occident de *Ennius* și *Varron*“ (Michel Meslin, op., cit., p. 25).

Socrate, *Platon* și *Aristotel* admit o divinitate supremă. Primii doi îi atribuie rol creator și ordonator, ultimul — numai pe acela de „prim motor“ (*Metafizica*, XII, 8 și *Despre cer*, II). Dumnezeuul socratic și platonician au multe din atributele celui creștin (veșnicie, rațiune atotcuprătoare, iubire, caracter creator, perfecțiune), Dumnezeuul aristotelic — mult mai puține (veșnicie și rol cauzativ). Și totuși, nu ar putea fi

redus la o semnificație pur metafizică pe motiv că înțelesul său teologic „înseamnă o degradare a aristotelismului” (Gh. Vlăduțescu, *Filosofia în Grecia veche*, p. 328) de vreme ce, îndeosebi prin Thoma d'Aquino, a pătruns în filosofia creștină, așa cum și Dumnezeu platonician fusese creștinizat, cu mult mai devreme, în special de Plotin și Augustin.

g) Teoria cunoașterii

Filosofii din perioada clasică au abordat problema cunoașterii în toată complexitatea și profunzimea ei.

La începutul etapei clasice, Democrit consideră că obiectul cunoașterii consistă atât în aspectele sensibile, fenomenale ale lucrurilor, cât și în elementele, însușirile și relațiile mai profunde, nevizibile, esențiale ale acestora. În consecință, gândește că subiectul cunoașterii cuprinde atât simțurile, cât și rațiunea. Într-o altă dihotomie, mai largă, afirmă că sufletul (subiectul) cuprinde o parte irațională, răspândită în tot corpul, și una rațională, care și-ar avea sediul în piept sau în creier (a se vedea Democrit, *Viața și învățătura*, A, 105).

Relativ la *mecanismul cunoașterii*, susține că senzațiile se produc prin contact (cf. Aristotel). Ele ar fi posibile și datorită unor simulacre (imagini, mulate, chipuri miniaturale) emanați de corpuri, dar și de suflete, precum și datorită porilor organelor de simț prin care simulacrele pătrund în noi (cf. Plutarh). Prin ideile sale despre contact, emanație și pori, chiar dacă ele sunt eronate, Democrit exprimă faptul real că senzațiile presupun, în principal, asemănarea dintre subiectul perceptiv și lucrurile de perceput. Despre mecanismul rațiunii, spune că „gândirea rațională și capacitatea de percepție sunt unul și același lucru și că aceste funcții își au izvorul într-o singură însușire” (Democrit, A, 105). Cu alte cuvinte, gândirea este un proces analog cu senzațiile pentru că ambele sunt funcții ale unuia și aceluiasi suflet și rezidă în activitatea atomilor-suflet. Gândirea ar fi și ea o percepție, dar una a ceea ce este mai profund în lucruri, a substratului lor atomic. Deosebit de mici, atomii pot fi „văzuți” numai cu ochii minții.

În ce privește valoarea de adevăr a celor două facultăți și a cunoștințelor dobândite, Democrit oscilează între a recunoaște și simțurilor un anumit rol cognitiv și a susține că numai rațiunea ajunge la adevăr. Posibila ruptură dintre simțuri și gândire corespunde disjunției operate de el între calitățile sensibile ale lucrurilor și substratul atomic al acestora. Întrucât concepe calitățile sensibile ca aparențe, este înclinat să nege veridicitatea simțurilor. La fel, întrucât susține că numai atomii și vidul există în mod obiectiv, concludă că numai gândirea poate furniza cunoștințe adevărate. Se pare însă că distincțiile democritiene au fost absolutizate de unii comentatori. De exemplu, Simplicius, adept al scepticismului, afirmă tranșant: „cei care aparțin școlii lui Democrit neagă adevărul celor percepute prin simțuri” (Democrit, A, 110). Același notează: „adeptii lui Platon și ai lui Democrit erau de părere că numai lucrurile cunoscute prin mijloace raționale sunt adevărate” (Democrit, A, 59). Dar Democrit nu va fi denegat senzației orice adevăr de vreme ce, potrivit lui, calitățile sensibile se află în corelație cu forma, ordinea și poziția atomilor care constituie fondul lucrurilor. Dulcele ar depinde

de atomii rotunzi, acru — de cei ascuțiți (Democrit, A, 129), „culorile apar în funcție de schimbarea poziției (atomilor)” (Democrit, A, 123). Așadar, pe de o parte, Democrit susține îndreptățit că adevărul presupune dezvăluirea esenței aflate în spatele fenomenelor și, deci, că nu poate fi atins decât prin gândire. Pe de altă parte, admitând o corelație între nivelul esențial și cel fenomenal, va fi recunoscut că există o anumită conlucrare și între gândire și simțuri și, deci, că și experiența, ca activitate sensibilă, se apropie întrucâtva de adevăr. Simțurile nu exprimă cu exactitate lucrurile, dar oferă indicii despre specificul acestora.

Dintre sofisti, *Protagoras* s-a distins în cea mai mare măsură ca teoretician al cunoașterii. El și-a concentrat întreaga concepție în teza homo-mensurii. Teza afirmă că „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor care există, în ce fel există, a celor care nu există, în ce fel nu există” (*Protagoras, Fragmente*, B, 11). În alte traduceri s-a preferat: a celor ce sunt că sunt, a celor ce nu sunt că nu sunt. Teza are un triplu sens: 1) axiologic sau valoric; 2) praxiologic sau acțional, 3) gnoseologic sau cognitiv. 1) În sens axiologic, omul măsoară toate lucrurile întrucât le apreciază și le ierarhizează potrivit aprecierilor date. 2) Acțional, omul este măsura tuturor lucrurilor prin faptul că el este cel care, prin actele sale, ia în posesie și umanizează lucrurile naturale și le creează pe cele artificiale. 3) Cognitiv, omul măsoară lucrurile prin cunoștințele sale prin care atestă că unele există și în cel fel, că altele nu există și în ce fel. În acest sens, le măsoară cu semnul adevărului sau cu acela al falsului. Înțelesul gnoseologic primează asupra celui axiologic și a celui praxiologic pentru că aprecierile și acțiunile omului se întemeiază pe cunoștințele sale.

Abordând teza homo-mensurii, comentatorii s-au întrebat dacă omul din această teză este înțeles de Protagoras ca om individual, sau ca subiect generic, sau ca om deopotrivă individual și generic. Dacă teza ar avea în vedere omul individual, atunci ar căpăta un caracter individualist, ducând la concluzia că există atâtea adevăruri, atâtea perspective adevărate asupra lumii câți oameni sunt. Fiecare individ uman fiind măsura cognitivă a lucrurilor, acestea ar fi așa cum îi apar fiecăruia, diferite de al om la om. Dacă teza se referă la un subiect generic, atunci ea afirmă că adevărul despre un anumit lucru este identic, unul și același pentru toți oamenii. Omul generic nu este altceva decât esența umană comună tuturor indivizilor umani. În măsura în care oamenii se raportează cognitiv la lume prin fondul lor generic, prin substratul lor comun, ei vor înțelege lumea în același fel, adevărurile dobândite de ei vor fi identice pentru toți. Dacă teza înțelege omul ca fiind deopotrivă generic și individual, atunci ea concludă că adevărurile obținute vor fi, la rândul lor, deopotrivă identice pentru toți și particularizate de la om la om.

Interpretarea tradițională, avansată de Platon (în dialogurile *Cratylos*, 385 e, *Theaitetos*, 166 D ș.a.) și susținută de Aristotel (în *Metafizica*, IV, 4 și 5, XI, 6 ș.a.), apoi de majoritatea comentatorilor, consideră că teza lui Protagoras ar fi subiectivistă. În această interpretare se pune accent pe om ca subiect senzorial, perceptiv sau ca intelect de-

pendent de senzații. În primul caz, se observă că senzațiile despre unele și aceleași lucruri diferă nu numai de la om la om, ci chiar la unul și același, „în funcție de vârstă și de celelalte stări ale corpurilor“, sau „din cauza dispozițiilor sale“ (Protagoras, A, 14). De exemplu, „pentru un om bolnav mâncărurile par și sunt amare, în timp ce pentru unul sănătos ele par și sunt invers“ (Idem, A, 21 ; citat din Platon, *Theaitetos*, 166 D). În cel de al doilea caz, se relevă că și în intelect „există o varietate a opiniilor și (de aici) divergențe“ (Protagoras, A, 30) cu privire la unele și aceleași lucruri. Plecându-se de la premisa că Protagoras admite variabilitatea cunoștințelor de la subiect la subiect, se conține că teza om—măsură înseamnă că, „prin urmare, așa cum imi apar lucrurile așa sunt pentru mine, și așa cum îți apar ție, tot așa sunt pentru tine“ (Protagoras, A, 13 ; citat din Platon, *Cratylos*). Interpretând teza om—măsură ca subiectivistă, Aristotel o respinge pentru că duce la acceptarea oricărei păreri, inclusiv a celei contradictorii, cum ar fi părerea cuiva că „omul ar fi și corabie“, și, în genere, pentru că implică identificarea adevărului cu falsul, întrucât ceea ce unora li se pare adevărat, altora li se poate părea fals (*Metafizica*, IV, 4 și 5). El susține că nu omul, ci lucrul este măsura cunoașterii (*Metafizica*, X, 1).

După aprecierea noastră, Protagoras consideră omul atât ca om generic, cât și ca om individual. Pornim de la considerentul că teza lui Protagoras concepe că omul măsoară lucrurile raportându-și cunoștințele sale la lucruri. De aici rezultă că omul nu rămâne pur și simplu la părerile sale, ci caută să le verifice, să le confrunte cu lucrurile. De altfel, însuși un adept al interpretării tradiționale, Sextus Empiricus, delimitând concepția lui Protagoras de poziția sceptică, precizează că, pentru aceasta, „rațiunile lucrurilor care ne apar nouă se află în materie, pe când pentru noi (scepticii) acestea sunt non-evidente și cauză de suspendare a judecății“ (Protagoras, A, 14). Or, acceptând că lucrurile există ca termen independent de om, de cunoaștere, Protagoras este constrâns logic să admită că, oricât de diferite ar fi părerile oamenilor, ele trebuie să aibă și ceva comun din moment ce se referă la una și aceeași realitate. Rezultă că subiectul cognitiv este și individual și generic.

La aceeași interpretare ajungem și dacă raportăm teza om—măsură la spiritul epocii. Pe de o parte, la Protagoras nu e vorba despre un om strict individual pentru că în epoca respectivă (la începutul perioadei clasice) nu se ajunsese la o concepție individualistă despre om. În acel timp se gândea că omul este și se afirmă ca om-cetate, ca om social, generic, nu ca ființă singulară, situată în afara cetății. Pe de altă parte, considerăm că Protagoras nu înțelege omul nici numai ca ființă generică pentru că în contextul spiritual al timpului său și chiar în etapa precedentă filosofii susțineau și încercau să justifice nu numai esența lumii, ci și substanțialitatea lucrurilor individuale. Ei au gândit că, pe lângă esența generică, oamenii prezintă și o individualitate bine distinctă.

Teza „om—măsură“ ridică și întrebarea dacă Protagoras concepe omul numai ca subiect perceptiv sau și intelectual. În această privință, împărtășim ideea lui Aristotel, potrivit căreia sintagma „om—măsură“

desemnează și „pe omul care are cunoașterea sensibilă și pe acela care are știința“ (Aristotel, *Metafizica*, X, 1, 1053 a 31 ; citat din Protagoras A, 13 b). Într-adevăr, dat fiind că își testează cunoștințele prin raportare la lucruri, subiectul trebuie să aibă o anumită experiență a acestora, trebuie să fie perceptiv. Totodată, trebuie să fie și intelectual, căci cunoștințele propriu-zise se formează prin intelect, dar un intelect ancorat perceptiv, astfel încât cunoștințele să poată fi verificate empiric. Perceptiv și intelectual, subiectul trebuie să fie individual și generic pe fiecare din treptele lui cognitive. Este individual prin faptul că datele senzoriale și cele intelectuale variază de la subiect la subiect ; este, totodată, generic prin (relativa) constanță și invariabilitate a unor cunoștințe sensibile sau intelectuale. De observat că, în conturarea acestui invariant cognitiv, simțurile și intelectul se corectează în mod reciproc. În raport cu ideile speculative, acest numitor comun se poate afla în simțuri, pe care, se spune într-un text doxografic, „le socotim sigure prin caracterul lor natural“ (Protagoras, A, 30), deci prin conaturalitatea lor cu lucrurile. În măsura însă în care datele sensibile sunt fluctuante, numitorul comun va fi dat de intelect, care selectează notele comune și invariante din variabilele sensibile. De altfel, omul se manifestă ca subiect generic mai ales prin gândire, pentru că aceasta caută ceea ce este comun și este ghidată de legi identice la toți oamenii. Așadar, în orice propoziție adevărată, Protagoras distinge un înțeles universal și invariant și unul individual și variabil de la om la om. Pentru a exemplifica acest punct de vedere, să spunem că propoziția „Acest trandafir este roz“ înseamnă, pentru orice om, că floarea numită „trandafir“ are culoarea numită „roz“, dar, în același timp, poate să sugereze fiecăruia și un gând propriu, cum ar fi acela că este vară, sau că rozul este simbolul iubirii pline de speranță ș.a.m.d.

Prodicos din Iulis a extins analiza semantică de la nivelul subiectului și al cunoașterii la nivelul cuvintelor. Cum termenii sunt polisemici, astfel că unul și același poate fi utilizat cu sensuri diferite de la om la om, el a încercat să degajeze sensul cel mai propriu al termenilor de care s-a ocupat. Printre altele, a făcut și următoarele distincții terminologice, redată de Platon în dialogurile sale : 1) între „o bucurie intelectuală“ și „o plăcere de rând“, ultima fiind „ceva la nivelul trupului, ca de pildă, o mâncare sau vreo senzație plăcută“ (Prodicos, *Viața și învățătura*, A, 13) ; 2) între „a vroi“ și „a dori“ ; 3) între „a deveni“ și „a fi“ (Idem, A, 14) ; exemplele de mai sus se găsesc la Platon, în dialogul *Protagoras* ; 4) între „a învăța“, când nu ai știința anterioară a unui obiect, și „a înțelege“, „când, înzestrat deja cu această cunoaștere, te folosești de ea pentru a cerceta același obiect, fie prin fapte, fie prin spuse“ (Idem, A, 16 ; citat din Platon, *Euthydemos*) ; 5) între „lipsa de frică“, sau „cutezanța“, sau „îndrăzneala“, care sunt lipsite de prevedere, și „curaj“, care presupune prevederea (Idem, A, 17 ; citat din Platon, *Laches*) ; 6) între „a face“ și „a lucra“, sau între „a face“ și „a săvârși“, adică între „faptă“ („făptuire“), pe de o parte, și „lucru („lucrare“) și „săvârșire“, pe de alta, astfel : „uneori fapta poate ajunge de ocară dacă nu se însoțește cu frumosul, lucrul însă nu poate fi hulit niciodată“, cele „bine făcute și de folos“ fiind „lucrări“ și „să-

vârșiri“ (Idem, A, 18 ; citat din Platon, *Charmides*) ; între „desfătare“, „bucurie“, „încântare“, „numind *desfătare*, plăcerea urechilor, *bucuria*, pe cea a sufletului, *încântare*, pe cea a ochilor“ (Idem, A, 19 ; citat din *Scholii* la Platon, *Phaidros*). Într-un loc, Prodicos reda unele deosebiri calitative prin diferențe cantitative : „Dorința când devine de două ori mai mare este iubire, iar iubirea îndoită devine nebunie“ (Prodicos, *Fragmente*, B, 7).

Socrate) este cel care, susținând ferm că există un adevăr bine definit al lucrurilor de același fel, a pus în circulație *vestita doctrină a reamintirii* adevărilor înnăscute în suflet, dar uitate de om.

Potrivit doctrinei socratice, *obiectul cunoașterii* nu-l constituie lumea fizică, exterioară. Creată și dirijată de divinitate, lumea fizică n-ar putea fi cunoscută, sau, dacă ar fi descifrabilă, n-ar trebui descifrată, pentru că s-ar comite o impietate și, în plus, s-ar obține cunoștințe pur spectaculare, fără vreun folos practic, ba chiar, dacă s-ar aplica, distructive, pentru că ar putea declanșa forțe dezlănțuite ale naturii. Obiectul care i-ar rămâne omului de cunoscut l-ar constitui propria viață interioară, propria subiectivitate. Aceasta, la rândul său, n-ar fi de cercetat, de explorat în latura ei fenomenal-sensibilă, generată de contactul cu lumea externă. Omul trebuie să sondeze nivelul profund și stabil al sufletului său, acela în care se află adevărurile morale, transpozabile în precepte referitoare la comportamentul uman. Adevărurile morale nu s-ar dobânda prin relația omului cu semenii săi, ci ar fi înnăscute și, odată reamintite, ar călăuzi experiența și raporturile interumane. Pe de altă parte, *subiectul* cunoscător, care trebuie să se replieze asupra lui însuși pentru a-și reaminti adevărurile înnăscute, dar existente în stare latentă, virtuală, este eminentemente rațional. Așadar, doctrina reamintirii presupune că atât obiectul, cât și subiectul cunoașterii sunt detașate de ceea ce este sensibil, fenomenal.

Metoda socratică a reamintirii cuprinde două etape : *ironia* și *maieutica*. Metoda se aplică, de regulă, în cadrul unui dialog purtat de către cel care este mai inițiat în descifrarea adevărului cu discipolii sau cu interlocutorii săi. În dialogurile scrise de Platon, discuția are loc între Socrate, care apare ca personaj principal, și diferiți discipoli. Metoda poate căpăta și forma unui monolog sau a unui dialog interior.

Ironia constă într-un sistem de întrebări și răspunsuri privitoare la esența faptului cercetat. Se pleacă de la diferite accepții mai mult sau mai puțin complete ale faptului examinat și se ajunge la o accepție mai cuprinzătoare, integratoare, care echivalează cu o definiție. De exemplu, se cercetează esența dreptății, adică esența faptelor care pot fi considerate drepte. Unii pot susține că dreptatea este fapta utilă celor puternici. Se va observa însă că un asemenea înțeles este particular, nu general, întrucât nu corespunde tuturor exigențelor de dreptate ; cea ce este util celor puternici poate fi dăunător celor slabi. Socrate concludă că dreptatea trebuie să fie fapta folositoare tuturor.

Maieutica rezidă în darea la iveală a adevărului în urma întrebărilor și răspunsurilor privitoare la adevăr. În limba greacă, *maieutica* înseamnă arta moșitului (de la *maieutiké* = moașă). În plan filosofic, este arta de a da la iveală adevărul.

Referindu-se la cele două etape, Aristotel a precizat că de la Socrate ne-au rămas inducția și definiția. Dintre etapele metodei socratice, *ironia* echivalează cu *inducția*, iar *maieutica* poate fi pusă în corespondență cu *definiția*. Ca și inducția, ironia socratică pleacă de la accepții particulare date faptului cercetat și, prin examinarea lor, ajunge la o concluzie generală, care se potrivește tuturor faptelor de același fel. Ca și definiția, maieutica se finalizează cu formularea adevărului dezvăluit.

Platon continuă și, totodată, dezvoltă doctrina socratică a reamintirii. În sistemul său filosofic, gnoseologia se află într-o strânsă articulație cu ontologia. Așa cum, *ontologic*, susține că lumea se scindează în lumea ideilor (sau adevărata existență) și lumea lucrurilor (sau cvasi-nonexistența), tot așa, *gnoseologic*, consideră că și procesul cunoașterii se împarte într-o adevărată cunoaștere (a ideilor) și o pseudo-cunoaștere (a lucrurilor). Prima are ca rezultat știința (*epistème*), a doua — opinia (*doxa*). Știința se realizează, în principal, prin rațiune independent de experiență și, deci, printr-o reamintire a adevărilor innăscute, opinia — prin simțuri.

În ce privește adevărata cunoaștere, *reamintirea*, *concepția* platoniciană este asemănătoare, dar și deosebită de doctrina socratică. *Subiectul* cognitiv (sufletul) este înțeles tot sub aspectul său intelectual, rațional. Rațiunea este concepută ca independentă de simțuri, sau, cel mult, ca influențată de acestea, dar fără a fi determinată în conținuturile ei strict logice. Desigur, este vorba despre acea rațiune care ajunge la adevăr. Altminteri, simțurile și trupul tulbură gândirea în multe chipuri. Simțurile, chiar și cele mai limpezi, văzul și auzul, nici nu exprimă realitatea exact și nici nu pot ajunge la esențe, care sunt invizibile, imperceptibile. Trupul împiedică și el gândirea în drumul ei spre adevăr prin nevoia de hrană, prin boală și prin afecte, cum ar fi patima dragostei, dorințe, temeri, închipuiri, flecăreli, patima pentru bunuri trupești, pentru înavuțire. Presupunând o îndepărtare cât mai mare de simțuri, *reamintirea* platoniciană capătă anumite particularități.

În *primul rând*, Platon susține că anamneza primește din partea experienței numai un prim impuls, fără a mai presupune o întreagă inducție de tip socratic, prin care să se compare mai multe cunoștințe particulare (sensibile), să se abstractizeze și generalizeze. Potrivit lui, pentru declanșarea reamintirii unei idei generale ar fi suficientă o singură cunoștință sensibilă, subsumată ideii respective. De exemplu, simpla vedere a unei ființe hominide ne retrezește în suflet (minte) ideea de om, de esență umană. Mecanismul reamintirii se declanșează prin asemănarea lucrului perceput cu prototipul său ideal și, deci, a cunoștinței sensibile cu cunoștința rațională, adevărată. Desigur, în plan cognitiv, se relaționează nu lucrul sensibil cu prototipul său ideal, ci numai cunoștințele corespunzătoare acestora.

În *al doilea rând*, în concepția platoniciană, anamneza sau, mai exact, procesul cognitiv nu se încheie cu redeşeptarea ideilor generale. Platon insistă asupra faptului că, odată reamintite, ideile generale constituie premise orientative pentru desfășurarea cunoașterilor sensibile subsumate acestora. De exemplu, retrezită în suflet, ideea de egalitate

servește la cunoașterea sensibilă a două lucruri, cum ar fi două bucăți de lemn, ca fiind egale (cf. Platon, *Phaidon*, II). Într-adevăr, pentru a ne da seama pe cale observațională dacă cele două lucruri sunt egale sau nu, trebuie să avem deja dată ideea egalității (o anumită definiție a egalității), în lumina căreia să comparăm obiectele.

Pe ansamblu, există, deci, potrivit lui Platon, un dublu sens al raporturilor dintre cunoștințele sensibile și ideile (cunoștințele raționale) corespunzătoare. Cunoștința sensibilă constituie un prim impuls, un excitant pentru reamintirea ideilor similare, iar ideea, odată reamintită, servește la orientarea și aprofundarea cunoștinței sensibile. Acest dublu sens se manifestă în cadrul unuia și aceluiași proces cognitiv.

În dialogurile *Republica* și *Theaitetos*, Platon își revizuieste părerea, față de experiență și opinie, considerând că și opinia permite un anumit adevăr întrucât surprinde un anumit fond comun, chiar dacă nu și esențial. Totodată, susține că între *opinie* și *epistème* se află *matematica*, așa cum între lucruri și idei se situează aspectele sensibile ale lumii sensibile. Matematica se aproprie atât de *doxa*, întrucât cercează lucrurile sensibile, cât și de *epistème*, întrucât se ocupă de ceea ce este cantitativ și, deci, inteligibil.

Deși pe ansamblu inacceptabilă, doctrina platoniciană a reamintirii surprinde câteva aspecte reale ale procesului cognitiv.

Mai întâi, Platon evidențiază existența unui drum dinspre intuiția sensibilă spre cea de tip intelectual. Considerăm că, întrucât admite cunoștința sensibilă ca stimulent pentru rememorarea ideii, el s-ar putea referi la un proces de tip inductiv (de la particular la general). Constatăm că la el este vorba de un fel de inducție eliptică, incipientă, în care punctul de plecare poate fi redus la o singură cunoștință sensibilă. La limită, acest demers inductiv embrionar iese din tiparul inducției propriu-zise și se prezintă ca aot în care elementul general, adică ideea, este „citit“, „văzut“ intelectual, altfel spus surprins dintr-o dată în interiorul elementului particular, adică în planul cunoștinței sensibile. Este un act în care subiectul vede idei în senzațiile și cunoștințele sale sensibile. Or, nu putem contesta argumentat existența unui asemenea act cognitiv. Dimpotrivă, recunoaștem că, în anumite cunoașteri, cum sunt mai ales cele artistice, întâlnim asemenea treceri directe, intuitive de la sensibil la intelectual (rațional). Platon ar fi teoreticianul unei cunoașterii intuitive de tip intelectual, care însoțește cunoștințele sensibile și este condiționată de către acestea.

Apoi, doctrina platoniciană este merituosă și prin faptul că pune în evidență rolul orientativ al ideilor generale pentru diferitele cunoașteri sensibile, particulare. Într-adevăr, la om aproape că nu există cunoștință sensibilă care să nu fie orientată de o noțiune corespunzătoare. În mod cert, în măsura în care senzația, percepția, reprezentarea sunt exprimate, denumite, în aceeași măsură sunt și conștientizate, deci pătrunse de ideile corespunzătoare. Una e să văd un copac și altceva să spun că văd un copac.

Reproșul de fond care s-ar putea aduce doctrinei reamintirii este acela că nu acordă întreaga însemnătate sensului cognitiv dinspre actele și cunoștințele sensibile spre intelect și cunoștințele sale. De aceea,

Platon și ajunge să susțină că, în esență, treapta intelectuală ar fi ruptă de cea sensibilă. În spirit aristocratic, elitist, el considera că, de la natură, unii oameni sunt înclinați spre știință (*epistémē*), iar alții — capabili doar de opinie (*doxa*). Sau, cum spune el, de la natură, unii ar fi „amicii cerului“, iar alții „amicii pământului“. Să nu uităm însă nici încercarea sa din *Republica* de a dialectiza raportuldintre cele două trepte ale procesului cognitiv.

Aristotel este cel care a susținut și argumentat amplu unitatea dintre treapta sensibilității și cea a intelectului, dintre cunoștințele empirice și cele teoretice, fără să ignore sau să sacrifice specificul nici unuia din cei doi termeni. Concepția sa despre unitatea procesului cognitiv se întemeiază pe viziunea sa ontologică, în care susține unitatea dintre general și individual, dintre esență și fenomen.

În *Metafizica*, distinge mai multe trepte sau forme ale cunoașterii, și anume : 1) *senzația*, 2) *experiența*, 3) *arta (téchne)*, 4) *știința*, 5) *filosofia*. Distincțiile sunt făcute în funcție de facultățile subiective implicate, de aspectele sau treptele obiectivului de cunoscut și de scopul cunoașterii.

Senzația solicită în special văzul. considerat cel mai important analizator, urmat de auz. De altfel, ființele lipsite de, văz și auz nici nu ar fi apte de cunoaștere. Senzația exprimă aspectul sensibil, fenomenal, corespunzător simțului folosit. Prin văz se obțin senzații de formă, culoare, mărime.

Experiența presupune, pe lângă simțuri, și memorie. Redă lucrurile individuale în integralitatea aspectelor lor individuale, fenomenale. Se obține nu prin exercitarea unui simț izolat de celelalte, ci prin conlucrarea acestora. Necesită și memorie, care permite să fie reținute, stocate și reamintite diferitele informații sensibile obținute în diferite momente.

Arta este înțeleasă ca *téchne*, adică sub forma cunoașterii empirice, meșteșugărești. Spre deosebire de experiență, presupune și inteligență poetică, o facultate care compară datele experienței și descoperă anumite similitudini. Exprimă însușiri generale, dar neesențiale. Acestea se prezintă sub forma unor însușiri sensibile, individuale, dar, totodată, iterative, deci generale. Pentru a-și exercita meșteșugul, rotarul, de pildă, trebuie să știe cum sunt alcătuite toate roțile, care sunt elementele lor comune, dar nu are nevoie și de cunoștințe mai profunde, cum ar fi cele privind structura atomică a materialului prelucrat.

Știința și *filosofia* se obțin, prin excelență, prin intelect sau gândire. Ambele exprimă aspecte generale și esențiale. Există însă și deosebiri. Pe linia obiectului, știința, care se prezintă sub forma unei multitudini de științe particulare, redă aspecte de o generalitate mai restrânsă, privind un domeniu sau altul de fenomene. În schimb, filosofia exprimă maxima generalitate, iar atunci când abordează un anumit domeniu al realității îl raportează la restul existenței. De exemplu, filosofia înțelege omul, pe de o parte, în integralitatea lui, iar nu pe fragmente, cum îl explică științele particulare, iar pe de altă parte, ca ființă aflată în conexiune cu natura și societatea. Pe scurt, este conceput ca existent exemplar, singurul care poate dezvălui existența

în genere. Diferența de obiect dintre cele două forme cognitive implică și o deosebire pe linia subiectului. În științele particulare intelectul se ridică la un grad mai mic de abstractizare și generalizare, corespunzător cunoașterii diferitelor domenii particulare, în filosofie operează cu cele mai înalte abstracții și generalități.

În fine, în ce privește scopul cunoașterii, senzația, experiența, arta (*téchne*), știința ar urmări un folos practic, în timp ce filosofia ar fi o cunoaștere pur spectaculară.

Spre deosebire de Platon, Aristotel nu mai consideră formele cunoașterii ca rupte unele de altele. Cele mai înalte, argumentează el, le presupun și le includ pe cele mai puțin elaborate. În mare, cele cinci trepte cognitive pot fi clasificate în două, și anume: 1) *experiența* (care include și senzația și *téchne*-ul) și 2) *știința* (care cuprinde și filosofia ca știință supremă). În viziune aristotelică, știința și filosofia nu trebuie rupte de experiență, pentru că ele nu pot crește viguros și nu pot înflori decât pe solul acesteia.

Odată cu cunoașterea teoretică, științifică și filosofică, Stagiritul a pus în evidență și valoarea demersului deductiv, demonstrativ. Știința, a arătat el, se constituie dintr-un ansamblu coerent de idei, în care, dintr-un anumit număr de principii (idei fundamentale) se deduc toate celelalte. El a argumentat că principiile însele rămân indemonstrabile, axiomatice, întrucât într-o „demonstrație“ a lor ar însemna ca acestea să fie și premise și consecințe, astfel încât un asemenea raționament nu ar fi valid. Principiile nu pot fi cunoscute decât intuitiv, printr-o intuiție de tip intelectual. În consecință, pe lângă *intelectul pasiv*, dependent de experiență, Aristotel admite și *intelectul activ*, care, prin spontaneitatea sa, oferă principiile științei. Prin teza unui intelect activ, Aristotel susține îndreptățit că subiectul are și un rol constructiv, creativ.

h) Omul

Filosofii clasici se preocupă și ei de *esența, geneza și destinul* ființei umane. În legătură cu esența și destinul omului, abordează și *raportul dintre individ și societate*.

În definirea omului, *toți clasicii reafirmă esența sufletească a ființei umane*. Democrit susține că „sufletul ar avea și capacitatea de a mișca corpul în care se află, întocmai cum se mișcă el însuși“, căci, atomii sufletului fiind sferici și extrem de mobili, „din cauza proprietății lor de a nu rămâne niciodată în stare de repaos, antrenează astfel și mișcă întregul corp“ (Democrit, *Viața și învățătura*, A, 104). El pune accent pe latura rațională, generică, prin care omul instituie norme și reguli comunitare, afirmându-se ca ființă socială. În schimb, *sofiștii* subliniază coloratura pregnant individuală a omului ca subiect cognitiv și valorificator. În replică, *Socrate concepe omul ca suflet generic, rațional, detașabil de trup*. Platon definește și el omul prin rațiune, dar nu-i neglijează nici dorințele și voința. Aduăgă, ca atribut defintioriu, și însușirea omului de a fi un om-cetate, un viețuitor politic (*zoon politikon*). Aristotel reiterează definirea omului ca ființă rațională și socială, afirmând că „omul este din natură o ființă socială, pe când

antisocialul din natură, nu din împrejurări ocazionale, este ori un supraom, ori o fiară...“ (Aristotel, *Politica*, ed. apărută la Cultura națională, fără dată, p. 22). Stagiritul nu ignoră însă nici individualitatea omului, pe care o concepe ca sinteză a diferitelor determinări sociale, nici faptul că omul „se compune din suflet și corp, și sufletul, din rațiune și dorințe“ (*Politica*, p. 102)

În explicarea antropogenezei, Democrit continuă ipotezele preclasice (întâlnite la Anaximandros, Empedocles, Anaxagoras) privind apariția pe cale naturală a omului. El „era de părere că mai întâi oamenii au fost creați din apă și lut“ și că „s-au răspândit ieșind din pământ, întocmai unor viermișori, fără că cineva să-i fi creat, fără nici o rațiune“ (Democrit, *Viața și învățătura*, A, 139). Socrate și Platon susțin însă că geneza omului ar fi fost prezidată de divinitate. Platon, care și-a expus concepția sa despre antropogonie și zoogonie în *Timaios*, a presupus că Dumnezeu ar fi creat sufletele oamenilor, iar zeitățile astre — trupurile acestora. Aristotel revine însă la explicația naturalistă și argumentează (în lucrarea sa *Despre nașterea animalelor*) că apariția omului încununează o scală a naturii în care diferitele forme de viață se înlanțuie în mod gradual.

Filosofii clasici admit și existența unui *destin al omului*, dar îi fixează izvorul, în principal, în om. Democrit, care nu admite o finalitate a lumii în genere, afirmă că „sufletul este sălașul destinului nostru (daimon)“ (Democrit, *Fragmente*, B, 171). Susține că menirea omului este de a alege „bunurile sufletești, nu pe cele trupești“ (Idem, B, 37) și este convins că „educația desăvârșește formarea omului“, modelând astfel și natura acestuia (Idem, B, 33). În sentințele sale, îl îndeamnă pe om să fie bun, sau măcar să se prefacă a fi bun (Idem, B, 39) pentru că simularea bunătații constituie și ea un fapt bun, să cugete la ce trebuie (B, 42), să săvârșească dreptatea (B, 45), să năzuiască spre tot ce e frumos (B, 73). Așadar îi propune omului un ideal clasic, axat pe valorile de adevăr, bine, frumos. Subliniază atât dimensiunea comunitară a omului, cerându-i acestuia să respecte legea (B, 47), cât și pe cea personală, intersubiectivă, arătând că, fără prietenie și fără iubire, viața nici nu ar merita să fie trăită (B, 98—101, 103, 106—7, 109 ș.a.). Democrit prețuiește cel mai mult „liniștea sufletească“ (B, 189) și, în acest scop, recomandă „măsura în plăceri“ și „cumpătarea în modul de viață“ (B, 191), cu atât mai mult cu cât, spre deosebire de animal, omul „nu cunoaste măsura nevoilor sale“ (B, 198). În concluzie, în viziunea democritiană, destinul omului privește viața de aici și stă în puterea acestuia. *Sofiștii*, îndeosebi prin Protagoras, prin teza „om—măsură“, au originat și mai hotărât destinul omului în omul însuși. Socrate și Platon au susținut că soarta omului depinde atât de acesta, cât și de divinitate. Ultima l-ar supraveghea în viața de aici și i-ar fixa soarta sufletului post-mortem. Dar ambii filosofi sunt de părere că viața de dincolo este în funcție de puritatea morală a omului în viața sa de aici. Platon își dezvoltă considerațiile despre metempsihoză în dialogurile *Phaidon* și *Theaitetos*. În dialogul *Republica*, prin mitul peșterii, arată că omul trebuie să aleagă adevărul (a cărui condiție este

însă libertatea) și, în funcție de acesta, să înfăptuiască binele pe pământ. În același dialog, prin mitul lui Er, susține că sufletul are posibilitatea de a alege și în viața de dincolo, dar în funcție de gradul de adevăr și curățenie cu care ajunge acolo. În fine, *Aristotel*, susținând că fiecare gen de existență își are propria sa finalitate, consideră că omul ajunge la binele său suprem, care îi asigură fericirea, nu automat, ci prin activitățile lui spirituale, pe care le urmărește ca scop în sine. Omul nu-și primește de la nimeni destinul ca pe un dat, ci și-l face el însuși.

i) Statul

Preclasicii (Heraclit, Pythagoras ș.a.) distinseseră ordinea socială de cea a naturii, fără să elaboreze o teorie socială. Plecând de la distincția dintre *physis* și *nomos*, clasicii au și teoretizat ordinea politică și juridică. Ei au arătat că ceea ce este just sau injust nu există de la natură, ci constituie o convenție (*nomos*). Teoriile lor politice sunt, implicit, și juridice, întrucât legile teoretizate de ei ca structurând viața polis-ului sunt cele instituite de oameni în funcție de aprecierile acestora despre ceea ce este drept sau nedrept.

Democrit oferă câteva premise pentru o teorie politică și juridică. El cere ca oamenii să respecte legile sociale din convingere, iar nu din constrângere. Astfel, sugerează că ordinea politico-juridică trebuie să se întemeieze pe cea morală, iar dreptatea pe ceea ce constituie binele. De altfel, nici nu distinge expres cele două forme de existență umană, lăsând impresia că le confundă. În același sens, adaugă că „legile nu împiedică pe individ să-și trăiască viața după pofta inimii, dacă nu face nici un rău semenului său“ (*Democrit, Fragmente*, B, 245). Cu alte cuvinte, legile trebuie să asigure libertatea și demnitatea morală fiecăruia, interzicând numai faptele rele, dăunătoare celorlalți. Dat fiind că statul „bine condus“ asigură libertatea și ființa morală a fiecărui cetățean, „dacă statul are un organism sănătos, toate merg bine, iar dacă este distrus, totul piere odată cu el“ (*Idem*, B, 252). Ca un corolar al ideilor amintite privind menirea legii și a statului „bine condus“, *Democrit* blamează tirania și optează pentru o orânduire democratică (*Idem*, B, 251).

Sofiștii au circumscris legile sociale în sfera *nomos*-ului. Dar, pentru a sustrage *dreptul pozitiv* (instituit de cetate) arbitrarului, ei l-au raportat nu la normele morale, ci la așa-numitul *drept natural*, prin care au înțeles un drept nescris, care trebuie să fie conform naturii umane, conform firii pe care omul o are de la natură. Distingând între dreptul natural și cel pozitiv, *Protagoras* l-a conceput pe cel din urmă ca autoritate supremă pentru că oamenii (care alcătuiesc cetatea și edictează legi) legiferează în funcție de cunoștințele lor despre drept și nedrept, iar acestea, potrivit gnoseologiei sale, sunt, în primul rând, pe „măsura“ omului, iar nu pe potriva lucrurilor naturale, a naturii în genere. Dat fiind că omul, ca subiect cognitiv și legislativ, este deopotrivă individual și generic, cunoștințele sale, în special cele juridice, pe care urmează să se fundeze legi valabile pentru toți, trebuie să întrunească o adeziune nu doar individuală, ci și comunitară. De aceea, deși

legile pot fi inițiate și de un singur om, totuși ele trebuie votate de către popor. Așadar, „dreptul se întemeiază pe voința popoarelor, pe hotărârile conducătorilor, pe sentințele judecătorilor ; acestea sunt aprobate de voturile sau hotărârile poporului“ (Protagoras, *Viața și învățătura*, A, 50). Prin concepția sa despre procesul elaborării legilor, Protagoras se pronunță, evident, pentru un regim democratic, în care legile să fie votate de către toți și să urmărească binele tuturor. El justifică rânduielele democratice nu atât printr-o egalitate de la natură, pe care totuși o presupune, cât prin convingerea sa umanistă că fiecare om poate ajunge la adevăr prin propria sa rațiune și, totodată, printr-un acord rațional cu semenii săi. Ceilalți sofști vor afirma explicit că dreptul pozitiv trebuie să se întemeieze pe cel natural, pe natura dată omului de la natură. Așa cum am menționat în legătură cu destinul uman, *unii* vor susține *egalitatea de la natură* și, în consecință, vor milita pentru rânduielele democratice, *alții* — *inegalitatea naturală* și, deci, drepturile celor mai puternici (chipurle, de la natură) asupra celor mai slabi (zice-se, tot de la natură).

Principalii sofști egalitariști și predemocratici au fost, în afară de Protagoras, următorii : Antipon Sofistul (sec. V î.e.n.), Hippias din Elis (sec. V—IV î.e.n.), Lykophron (sec. IV î.e.n.) și Alkidamas (sec. IV î.e.n.). *Antiphon Sofistul* a susținut că „din natură cu toții suntem întru totul egali, fie barbari, fie greci“ (Antiphon Sofistul, *Fragmente*, B, 44). *Hippias din Elis* a pus preț și pe dreptul pozitiv, considerând că „legal“ și „drept“ înseamnă „ceea ce au stabilit cetățenii când de acord asupra a ce anume trebuie să facă și de la ce trebuie să se abțină“ (Hippias din Elis, *Viața și învățătura*, A, 14), dar a prețuit și mai mult legile nescrise, „acelea care acționează la fel în orice ținut“ și despre care opinează că „le-au instituit zeii pentru oameni“ (Idem, A, 14). De aceea, el nu admite orice lege, ci observă că „(legea) este făcută spre folosul (Cetății) ; numai că atunci când este rău alcătuită, îi pricinuieste neajunsuri“ (Idem, A, 140). Prin concepția sa politico-juridică, a fost un adept al democrației. *Lykophron*, elev al lui Gorgias, a considerat că noblețea revendicată de aristocrație „este lipsită de orice conținut“, întrucât „cei cu naștere obscură și cei cu naștere nobilă nu se deosebesc deloc potrivit adevărului“ (Lykophron, fr. 4). În aceste condiții, a văzut în *nomos* o posibilitate de înlocuire a privilegiilor aristocratice cu legi stabilite de comun acord, prin care oamenii își fixează îndatoririle reciproce. După cum se exprima el, „legea devine un contract și... o garanție a obligațiilor reciproce“ (Lykophron, fr. 3). Dar el nu a acordat *nomos*-ului o putere absolută, ci a susținut că legea „nu este capabilă să-i facă pe cetățeni buni și drepți“ (Idem, fr. 3), considerând, probabil, că firea omului și profilul său moral ar fi mai puternice. *Alkidamas*, un alt discipol al lui Gorgias, a extins egalitatea de la natură nu numai asupra oamenilor liberi, ci și la sclavi, căci „pe nimeni natura nu l-a făcut sclav“ (Alkidamas, *Fragmente*, B, 1). Cu acest argument i-a justificat pe locuitorii Messenei, care se revoltaseră și se eliberaseră de slavia impusă de Sparta. Admițând preeminența dreptului natural, a conchis că dreptul pozitiv trebuie să-l calchieze pe cel natural. A socotit că, în acest scop, „filosofia este, în privința legilor, o redută“ (Idem, B, 4), care, se subînțelege, poate fi folosită fie împotriva

legii care nu respectă dreptatea și libertatea naturală, fie în apărarea celei conforme cu natura. Recurgând la exemple istorice, a arătat că cetățile au înflorit și cetățenii au fost fericiți atunci când au avut legistatori înțelepți ca Solomon și Lycurg, sau atunci când au avut în frunte conducători filosofi, cum a fost cazul cetății Theba.

Printre sofistii adepți ai inegalității naturale și ai aristocrației s-au numărat Callikles, personaj incert, probabil unul din cei „treizeci de tirani“, alături de Critias, și *Thrasimachos*, retor din sec. V î.e.n. La ambii sofisti s-a referit Platon în două din dialogurile sale. În dialogul *Republica*, Platon îi atribuie lui *Thrasimachos*, care apare ca personaj, ideea dreptului ca folos al celui mai tare, idee care o implică, evident, pe aceea a inegalității de la natură. În dialog cu Socrate, *Thrasimachos* afirmă : „în orice cetate, dreptatea este același lucru : a pune folosul stăpânirii constituite“. Și el adaugă : „Or, cum acesta are puterea, . . . , pretutindeni, dreptatea este același lucru : folosul celui mai tare“ (Platon, *Republica*, I, 338 e — 339 a). Astfel concepută (ca folos al celui mai tare) dreptatea celui mai puternic echivalează cu nedreptatea celui mai slab. Cum cel puternic este cel aflat la putere, rezultă că pentru stăpânitor este drept să-i nedreptățească pe supuși, profitând de pe urma lor, iar pentru supus este drept să-și respecte stăpânul și legile care-l nedreptățesc și este nedrept să-și urmărească propriul său folos. Așadar, *Thrasimachos* transformă dreptatea într-un fel de specie a nedreptății. Nedreptatea ar fi o tendință a oricărui om, „căci oamenii ocărăsc nedreptatea fiindcă se tem nu să o facă, ci să o îndure“ (*ibid.*, 344 c). El susține că „nedreptatea este mai puternică și mai potrivită omului liber și stăpânului decât dreptatea“ (*ibid.*, 344 c), aceasta din urmă fiind înțeleasă aici, desigur, în sensul său obișnuit, acela de folos reciproc. În final, fără să-și contrazică poziția inițială, reafirmă că „dreptatea este folosul celui mai puternic, în timp ce nedreptatea înseamnă profit și folos pentru sine însuși“ (*ibid.*, 344 c). Se înțelege însă că, potrivit lui, această nedreptate generalizată se transformă în dreptate când este vorba de intersul celui mai puternic, rămânând însă nedreptate în cazul în care ar urmări folosul celui mai slab. Exprimându-și plastic concepția despre relația dintre stăpân și supus, o compară cu aceea prin care păstorul își păstorește oile nu în folosul acestora, ci în vederea propriului său profit, obținut prin faptul că le sacrifică sau le vinde. În dialogul *Gorgias*, Platon pune idei similare pe seama sofistului *Callikles*, pe care îl pune să spună că „însăși natura ne arată că drept este ca omul mai vrednic să aibă mai mult decât nevolnicul, iar cel mai tare mai mult decât cel mai slab“ (Platon, *Gorgias*, 483 d ; citatul este redat după *Callikles, Fragmente*, 1). Într-o altă formulare, *Callikles* afirmă că natura „ne arată că hotărât este ca dreptatea să fie așa : cel mai tare stăpânește pe cel slab și are mai mult decât el“ (*Callikles, Fragmente*, 1). Dreptul natural va fi, deci, un drept al forței. În virtutea acestui principiu, justifică faptul că o cetate atacă o alta, sau că „pentru a trăi cum drept este, trebuie să lași să se dezvolte nestingherit cele mai aprige dorinți, fără să le pui frâu, să fii în stare să le satisfaci, prin îndrăzneală, dar și prin inteligență, oricât ar fi de nemăsurate și să le procuri tot ceea ce poate

să le ațâțe“ (Idem, *Fragmente*, 2). Tot în virtutea dreptului forței, încheia aprobând privilegiile aristocratice și recuzând legile democratice. Pentru un fiu de rege sau pentru cel ce „are de la natură puterea necesară de a întemeia o conducere, o tiranie sau altă formă de guvernământ“ ar fi cel mai „rușinos“ și mai „rău“ să fie „cumpătat“ și „să-și facă singur un stăpân din legea, părerea și cărteala mulțimii“ (Idem, *Fragm.*, 2). În schimb, era de părere că „cei slabi și mulți“ „redactează legile pentru ei în folosul lor permanent“, pentru a-i împiedica „pe cei mai tari, capabili să aibă mai mult decât ceilalți, pentru a-i împiedica de a-i întrece“ (Idem, *Fragm.*, 1). În acest caz însă el confunda egalitatea juridică, o egalitate în fața legii, cu egalitatea practică, socială. Or, legile generale, identice pentru toți, excluzând privilegiile și recunoscând că fiecare are dreptul să se afirme, nu împiedică pe nimeni să se afirme mai mult sau mai puțin și, deci, să obțină un câștig mai mare sau mai mic în funcție de meritele sale.

Ca și sofistii, *Socrate* a considerat că dreptul pozitiv trebuie să se întemeieze pe legile nescrise, pe care însă le-a divinizat. Acestea ar constitui un drept natural și, totodată, divin întrucât natura ar fi orientată finalist de către divinitate. De aceea, a caracterizat legile nescrise și prin faptul că nerespectarea lor atrage după sine o pedeapsă de neînălțurat, ca în cazul relațiilor incestuoase, care duc la degenerarea speței (datorită, opina el, diferenței prea mari de vârstă). În disputa privind egalitatea sau inegalitatea de la natură, *Socrate* a fost mai curând egalitarist în sensul că a susținut că de la natură orice om este înzestrat cu un suflet rațional, în care ar fi depozitate adevăruri latente și care ar avea capacitatea de a și le reaminti. Dar, din egalitatea de la natură în sensul amintit, el n-a dedus că legile trebuie să ducă la o egalitate economică și social-politică între stăpâni și sclavi, între bărbați și femei, ci a conchis că acestea trebuie să urmărească binele tuturor. Comparând și el arta de a conduce cu păstoritul, susține, în opoziție cu *Callikles*, că „indeletnicirea de păstor nu se preocupă de altceva decât de obiectul ei, încercând să aducă asupra acestuia cât mai mult bine“ (*Platon, Republica*, I, 345 c—d). Explicându-și comparația, afirmă că „orice stăpânire, în măsura în care este stăpânire, urmează cel mai mare bine pentru nimeni altcineva decât pentru cel care și este supus spre îngrijire, și aceasta deopotrivă în viața publică, cât și în cea privată“ (*ibid.*, I, 345 d). Potrivit lui, funcția de conducere trebuie să aducă nu privilegiu, ci griji suplimentare. De aceea, „cei de ispravă“ „apucă ei frânele puterii, nu ca unii ce s-ar îndrepta spre vreun bine sau ce ar urma să o ducă bine având-o, ci o fac siliti, fiindcă nu au pe alții mai buni decât ei, sau măcar pe potrivă, cărora să le încredințeze puterea“ (*ibid.*, 347 c—d), iar dacă ar exista o cetate formată numai din oameni de ispravă, acolo „există riscul ca oamenii să se lupte între ei să scape de dregătorii, așa cum la noi, ei se luptă să le aibă“ (*ibid.*, 347 d). Considerând că dreptul urmărește binele, *Socrate* a pus un deosebit preț pe respectul față de legi. Respectând legile, cetățeanul își înfăptuiește propriul său bine, devenind fericit. Dacă nu ar urmări înfăptuirea binelui și nu s-ar întemeia pe rațiune, viața nici n-ar merita să fie trăită, căci ar fi lipsită de importanță. În dialogul platonician *Criton*, în care personajul cu același nume îi

propune lui Socrate să fugă din închisoare, acesta arată că, dacă ar încălca legea cetății (care îl osândește la moarte), ar comite o nedreptate. Or, susține Socrate, un cetățean nu trebuie să răspundă cu o nedreptate la una suferită de el, ci trebuie să fie supus față de stat la fel ca sclavul față de stăpân. Dat fiind că legile căsătoriei contribuie la crearea individului, iar cele ale educației (prin artă și gimnastică) — la educarea lui, nesupunerea individului față de legi ar constitui o întreită vină față de legi și de stat : 1) pentru că ele l-au creat, 2) pentru că l-au educat și 3) pentru că el le-a acceptat (le-a mărturisit credința și supunere), dar nu li s-ar supune. În același timp, Socrate a fost de părere că legile care contravin binelui trebuie supuse criticii și dezaprobării.

După cum mărturisește în *Scrisoarea a VII-a*, Platon ar fi dorit încă de tânăr să participe activ la viața politică, mai întâi în timpul celor „treizeci de tirani“, printre care se aflau și unchii săi Critias și Charmides, apoi în timpul democrației restabilite în 403 î.e.n., dar, constatănd că ambele conduceri au comis mari nedreptăți, tirania împotriva unor foști demnitari democrați, democrația față de Socrate, a conchis că „toate cetățile de până acum erau prost cărmuite“ (Platon, *Scrisoarea a VII-a*) și că numai prin filosofie poate afla în ce constă dreptatea în viața cetăților și a înșilor. Prin decizia sa, viața politică a pierdut, poate, un bun conducător, dar filosofia s-a îmbogățit sigur cu încă o capodoperă.

În dialogul *Republica*, Platon a distins între statul real și cel ideal. El a preluat ideea socratică a unui posibil stat și drept cu caracter moral. Statul ideal este acela care ar înfăptui dreptatea pentru toți, ceea ce echivalează cu binele cetății. În concepția lui Platon, statul ideal se întemeiază pe însăși natura umană și reciproc. Plecând de la considerentul că cetatea este mai mare decât individul și, deci, mai ușor de examinat, Platon cercetează ce este dreptatea în cetăți, ca apoi, prin analogie, să o examineze și în indivizi. Probabil că din acest motiv (expus de Platon în *Republica*, II, 369 a), Constantin Noica susține că o primă temă a Republicii este „primatul cetății asupra individului“ (Constantin Noica, *Cuvânt prevenitor*, în Platon, *Opere*, V, p. 11). Dar, tot după aprecierea lui, dialogul platonician arată că „Platon nu-și propune în el să ofere un tip ideal de stat, ci un tip ideal de om“ (*ibid.*, p. 9) și că statul ideal nu e decât „o modelare a sufletului“ (*ibid.*, p. 10). Rezultă că tema „primatul statului asupra individului“ trebuie înțeleasă în sensul că, la om, latura socială prevalează asupra celei individuale întrucât omul e o ființă socială. Altminteri, Platon afirmă o reciprocitate între esența omului și esența statului ideal. Dat fiind că și elementul mai mic, omul, ne ajută să-l descriem pe cel mai mare, statul, vom reda, mai întâi, concepția sa despre structura și virtuțile sufletului uman.

Omul, premisă și rezultat ale cetății, se definește prin suflet, care prezintă trei facultăți : rațiunea, voința, dorința. Fiecare din cele trei facultăți se caracterizează printr-o anumită virtute : rațiunea — prin înțelepciune, voința — prin curaj, iar dorința — prin cumpătare. Dan

oamenii nu ar fi într-o totală egalitate de la natură, la ei putând să predomină una sau alta din facultățile și virtuțile amintite. De aceea, pentru om, virtutea supremă, situată deasupra celorlalte, este dreptatea, care presupune, pe de o parte, activitatea sa în domeniul pentru care este înzestrat de natură, iar pe de altă parte, o armonizare a celor trei virtuți în cadrul unui și aceluiași suflet.

Statul ideal, care ar fi un fel de organism însuflețit, ar avea o structură tripartită, ca și sufletul. El ar cuprinde trei categorii sociale: *filosofii, gardienii și clasa agricultorilor și meșteșugarilor*, la fiecare predominând o anumită facultate și o anumită virtute, prin care joacă un anumit rol social. Filosofii se definesc prin rațiune și înțelepciune, ceea ce îi impune la conducerea societății. Gardienii s-ar caracteriza prin voință și curaj. Ei au rolul de a apăra cetatea de dezordine și de a-i asigura ordinea aplicând legile sau ordinele date de conducători. Agricultorii și meșteșugarii ar fi dominați de dorințe și, de aceea, virtutea prin care s-ar distinge ar fi cumpătarea, care le-ar permite să asculte de conducători și de gardieni. Rolul lor s-ar rezuma la acela de a produce bunurile necesare subsistenței fizice a tuturor cetățenilor. Dreptatea sau binele cetății ideale presupune armonizarea elementelor ei componente, astfel ca fiecare categorie socială și fiecare cetățean să-și valorifice pe deplin calitățile. Dreptatea „care ar face cetatea în cea mai mare măsură bună, virtute întâlnită și la femeie, și la copil, și la omul liber, și la sclav, și la meșteșugar, și la cărmuitor, și la supus“, este, va spune Platon, „ca fiecare, fiind el unul singur, să nu facă decât ceea ce e al său propriu și nu mai multe“ (*Republica*, II, 433 d). Dimpotrivă, „în situația când /în cetate/ există trei clase, a face mai multe lucruri deodată și a schimba între ele condițiile fiecărei clase reprezintă cea mai mare vătămare pentru cetate și pe drept așa ceva ar putea fi numit cea mai mare fărădelege“, iar „aceasta este deci nedreptatea“ (ibid., II, 434 b). De observat că dreptatea și nedreptatea existente la nivel social sunt concepute ca o generalizare a corespondențelor lor individuale. În acest caz însă ele sunt gândite ca aparținând nu doar inșilor, ci și categoriilor din care aceștia fac parte. Astfel, fiecare categorie trebuie să desfășoare activitatea care îi e proprie, iar fiecare însă să se ocupe de treburile rezervate clasei sale. Trebuie adăugat însă că, nici la nivel social, dreptatea și nedreptatea nu sunt reduse, așa cum nu fuseseră restrânse nici la nivelul insului, la aspectul lor exterior, acțional, ci sunt concepute și ca armonizare, sau, respectiv, dizarmonie a funcțiilor sufletești ale fiecărei categorii sociale în parte și, implicit, ale tuturor (sau, cel puțin, ale majorității) membrilor lor. Ele presupun, deci, în primul rând, o dimensiune spirituală, legată de educație, de grad de cultură și de moralitate.

Tot pentru realizarea unei depline armonii sociale și evitarea conflictelor, în *Republica* sa Platon avansează ideea ca paznicii (prin care îi înțelege și pe conducători și pe gardieni) „să nu posede avere proprie, afară de strictul necesar“ (*Republica*, II, 416 d), ci să aibă în comun locuința și hrana, „căci atunci când ei ar dobândi pământ propriu, locuințe și bani, vor fi preocupați de casă și pământ, și nu de pază“ (ibidem, II, 417 a). La fel, este de părere că, la vârsta aptă pentru pro-

creație (între 30 și 55 de ani la bărbați și între 20 și 40 la femei), paznicii ar trebui să posede în comun femeile pentru a nu se ivi rivalități între ei pentru cele mai frumoase, iar copiii rezultați să fie educați de stat, de „anumite magistraturi destinate lor“ (ibid., III, 460 b). În fine, Platon nu inferiorizează femeile, ci consideră că de la natură ele sunt egale bărbaților și de aceea susține că trebuie să le revină aceeași educație (prin artă și gimnastică), aceleași drepturi (de exemplu, de a se ocupa de magistratură) și aceleași îndatoriri (inclusiv în apărarea cetății). În dialogul *Legile*, Platon va renunța la ideea comunizării și, în genere, la proiectul unui stat ideal, pe care încercase, dar fără succes, să-l organizeze la Siracuză.

Intemeindu-și prospectul statului ideal pe natura umană, Platon a crezut că, de la natură și de la Dumnezeu, oamenii ar fi întrucâtva egali întrucât ar prezenta aceleași funcții sufletești, dar și inegali întrucât în ei ar predomina una sau alta din cele trei facultăți. Ca urmare, în statul său ideal, a susținut atât o împlinire și o armonizare a tuturor categoriilor sociale, cât și o ierarhizare, în care conducătorii să-și subordoneze gardienii și, împreună cu aceștia, pe agricultori și meșteșugari. El a încercat, într-un fel, o reabilitare a aristocrației, dar „prin aristocrație a înțeles nu una de avere (a respins o asemenea aristocrație), ci una de merit, a valorii, a demnității și moralității“ (Gh. Al. Cazan, *Introducere în filosofie*, p. 241). Ideea platoniciană a aristocrației de merit ar fi întru totul salutară, dacă n-ar accentua prea apăsător pe diferențierile de la natură dintre oameni, ignorând faptul că înși cu aptitudini aproximativ identice și le valorifică în măsuri diferite în funcție de educație și împrejurări.

În lucrarea sa *Politica*, Aristotel a susținut că „Statul este o instituție naturală și că omul este din natură o ființă socială“ (*Politica*, Cartea I, cap. I, § 9). Totodată, a pretins că „din natură Statul este anterior familiei și fiecăruia din noi; căci corpul trebuie să existe mai înainte de organe; și suprimându-se corpul nu va mai fi nici picior, nici mână...“ (ibid., Cartea I, cap. I, § 12). Mai clar, „Statul este din natură anterior individului, căci întrucât individul nu-și este suficient, el este față de Stat ca mădularele unui corp față de acesta“ (ibid.). În cuvintele noastre, statul este o instituție naturală în sensul că decurge din natura omului, nefiind rezultatul unei pure convenții, iar omul e de la natură o ființă socială (*zoon politikon*) în sensul că prezintă tendința înnăscută a socialității. Deci, omul trăiește de la început în stat (în cetate), sau, altfel spus, statul a apărut odată cu omul. Totuși Aristotel afirmă că statul e „anterior“ individului asemenea corpului față de organele sale, dar în aserțiunea sa termenul de „anterior“ are un sens valoric, iar nu cronologic. Fără stat, individul nu și-ar manifesta o dimensiune definitorie, indispensabilă și, deci, nu s-ar afirma ca om, ci ar fi „ori o fiară, ori un zeu“ (ibid., Cartea I, cap. I, § 9).

Aristotel consideră că, pe lângă socialitate, omul se caracterizează și prin alte tendințe de la natură, care îi prefixează locul în stat, în cetate. În mare, a susținut, ca și Platon, că „din natură unii sunt liberi și alții sclavi“ (ibid., Cartea I, cap. II, § 15). El distinge însă între sclavii de la natură și cei „prin convenție“, cum ar fi legea ca „cei prinși în război să fie proprietatea învingătorilor“ (ibid., Cartea I, cap. II, § 16).

Mai larg, de la natură unii ar fi înclinați spre virtute, alții spre muncă. În ultima categorie, pe lângă sclavi, se includ și agricultorii, meșteșugarii, comercianții. În consecință, Aristotel a susținut că, în sens restrâns, statul ar cuprinde numai pe cei înclinați spre virtute, din care s-ar recruta conducătorii și militarii, iar în sens larg — și celelalte categorii, inclusiv sclavii, dar, cel puțin ultimii, nu în calitate de cetățeni, ci numai de oameni care muncesc la producerea celor necesare vieții pentru stăpân și fără de care statul nu ar exista. Întrucât „caracteristica adevăratului cetățean este să ia parte la funcțiunile de judecător și magistrat“ (*ibid.*, Cartea a III-a, cap. I, § 4), rezultă că „și cetățeanul, așa cum l-am definit, este mai ales cetățeanul democrației“ (*ibid.*, Cartea a III-a, cap. I, § 6). Totuși, autorul *Politicii* admite că orice om, fie și sclav, este capabil de o anumită virtute sau destoinicie, dar nu de „una și aceeași“ (*ibid.*, Cartea a III-a, cap. I, § 4). În genere, guvernării se caracterizează prin prudență, iar guvernații — prin supunere. Sclavul are nevoie „de puțină virtute, anume numai de atâta, ca să nu-și părăsească treburile fie din neînfrânare, fie din lene“ (*ibid.*, Cartea I, cap. V, § 9). De aceea, și ei trebuie educați și trebuie „să fim omenoși cu ei“ (*ibid.*, Cartea a V-a, cap. V, § 11).

Aristotel susține că, tot de la natură, oamenii au sădite încă două simțăminte : „proprietatea și dorul“ (*ibid.*, Cartea a II-a, cap. I, § 17) și, de aceea, spre deosebire de poziția platoniciană afirmată în *Republica*, nu conține ca cetățenii să-și comunizeze copiii, femeile și averile.

În tradiție socratică și platoniciană, Aristotel a gândit că statul asigură dreptatea în sens larg, ca virtute a virtuților, dacă oferă fiecăruia un loc de activitate în conformitate cu însușirile lui naturale. A constatat însă că statul real pretinde cetățenilor și unele virtuți care nu sunt întotdeauna conforme idealului de dreptate. De aceea s-a străduit să proiecteze nu atât un stat ideal, cât unul care să fie mai desăvârșit și, totodată, realizabil. El a indicat unele din condițiile unui asemenea stat, cum ar fi : o întindere medie, o olimă nici prea rece (care dezvoltă numai curajul), nici prea caldă (favorabilă doar inteligenței) ș.a. Într-un guvernământ perfect, cetățenii s-ar ocupa numai de însușirea virtuții și de treburile publice, așa încât plugarii și meseriașii ar fi lipsiți de drepturi cetățenești și ar trebui să fie „sau sclavi, sau barbari, sau străini domiciliați“ (*ibid.*, Cartea a IV-a, cap. VIII, § 5). Rezultă că forma de guvernământ ar fi un amestec între democrație și aristocrație spirituală. Arătând că fiecare formă de guvernământ prezintă virtuți în funcție și de condițiile în care se exercită, dar poate și să se degradeze (monarhia în tiranie, aristocrația în oligarhie și democrația în demagogie), afirmă că tirania și, apoi, oligarhia sunt cele mai greu de suportat, în timp ce „demagogia este cel mai suportabil dintre guvernămintele rele“ (*ibid.*, Cartea a VI-a, cap. II, § 2). Implicit se recunoaște superioritatea democrației. Pentru ca guvernământul democratic să nu se degradeze, trebuie să respecte în mod strict legile. În concluzie, Aristotel se pronunță pentru egalitate politică și legalitate.

3.3. Etapa elenistică

a) Preliminarii

Etapa elenistică a filosofiei grecești se cuprinde, convențional, între 336 î.e.n., anul urcării lui Alexandru pe tronul Macedoniei, și 30 î.e.n., când Egiptul, ultimul stat elenist, este cucerit de romani.

Economic, este o perioadă de disoluție a sclavagismului. În spațiul cuprins de cucerirea macedoneană, comerțul se amplificase și necesita o gamă mai largă de bunuri materiale. Dar, lipsiți de cultură și mijloace tehnice, sclavii nu pot spori producția peste un anumit nivel. Industria și comerțul din Grecia continentală sunt stimulate pentru scurt timp de cuceririle lui Alexandru, dar foarte repede regatele din Orient încep să-și fabrice singure produsele necesare. De aceea, în Grecia continentală „bogătașii nu mai investesc decât în bunuri funciare” (Pierre Levéque, *Aventura greacă*, vol. 2, p. 120—121). Doar câteva centre insulare prosperă de pe urma comerțului cu Orientul. Așa sunt insula Cos, orașul Corint, care până în 166 î.e.n., când e contracarat de Delos, ridicat de romani, joacă rolul Pireului din perioada clasică, apoi Delosul până în 88 î.e.n. În agricultură se extind marile proprietăți, încât cei bogați sunt tot mai puțini, iar cei săraci — tot mai mulți. De aceea, în Sparta are loc și o mișcare de lichidare a datoriilor și de reimpărțire a pământurilor.

Politic, este perioada crizei democrației, a formării imperiului macedonean și a descompunerii acestuia pe fondul luptei pentru putere și al crizei economice de subproducție. Alexandru imprimase lumii cucerite o unitate mai mult culturală decât politico-administrativă. La doi ani după moartea lui prematură, *diadohii* (succesorii lui direcți) îi împart imperiul în cinci provincii, fiecare având în frunte un rege: Macedonia pe Antipatros, Egiptul pe Ptolemeu, Tracia pe Lisimach, Asia Mică pe Antigonos cel Chior și Babilonia pe Seleucos. Atât între regate, cât și în interiorul lor au loc războaie și lupte pentru putere, în care diadohii cad victime. După patru decenii de la prima împărțire a imperiului, se formează trei mari regate: Egiptul ptolemeilor (sub Ptolemeu al II-lea), Asia seleucizilor (sub Antioh, fiul lui Seleucos) și Macedonia antigonizilor (sub Antigonos Gonatas). Conflictele continuă însă și în sau între acestea până când vor fi cucerite de către romani. Macedonia, care cuprinde și o bună parte din Grecia continentală, inclusiv Atena, este cucerită de Roma în 168 î.e.n. Grecia Mare, din sudul Italiei, căzuse sub romani încă din 212 î.e.n. Regatul seleucid se dezmembrează progresiv, iar centrul său, Siria, este cucerit de Pompei în anul 64 î.e.n. Egiptul este și el cucerit de romani în anul 30 î.e.n., în timpul reginei Cleopatra. La nivelul imperiului macedonean, apoi în diferitele state create pe ruinele sale se instaurează monarhia ereditară, în care „regele este legea vie” (ibid., p. 153). Ajutat în anumite domenii și de consilieri, își rezervă funcțiile de conducător al armatei și de pontif suprem. La noua formă de guvernământ au condus mai mulți factori, între care cei militari (armata necesitând un șef suprem), tradiția teocratică din Orient, conform căreia regele ar descinde direct din zei, cât și faptul că „filosofii, îndeosebi pythagoricenii și stoicii, dezvoltă concepția omului puternic

și providențial, concepție apărută încă din secolul al IV-lea, în mod special prin Isocrate“ (ibid., p. 151). Totuși, multe polis-uri grecești rămân democratice, cum sunt cele care alcătuiesc liga din Etolia, aliată cu Roma împotriva Macedoniei, și cele din liga rivală, din Ahaia, aflată de partea Macedoniei, apoi a Romei, dar dizolvată de către aceasta. Aflată în afara acestor ligi, Atena, care devenise autonomă față de Macedonia (în 228 î.e.n.), păstrează o conducere democratică, dar „spiritul democratic e mort“, căci „stăpân nu mai este poporul“, puterea aflându-se „în mâna Areopagului și a celui mai important dintre strategii, cel al hopliților“ (ibid., p. 118). Deci, majoritatea sărăcită nu mai poate lua parte la conducere (funcțiile publice nefiind plătite), puterea fiind exercitată doar de o mână de bogătași care își urmăresc doar propriile interese. Spiritul civic decade. Chiar și serviciul militar este desființat, pentru apărare apelându-se la mercenari.

Cultural, elenismul înseamnă, mai ales, răspândirea culturii grecești în Orient datorită, inițial, vastului imperiu macedonean. Alexandru urmărise să introducă în imperiu spiritul grec și, în acest scop, crease peste treizeci și cinci de centre culturale, cărora le dăduse numele de Alexandria, iar păturile culte din Orient începuseră a vorbi limba greacă. Alături de Atena, care rămâne în tot acest timp și chiar în perioada romană un mare oraș cultural, se ridică și alte centre, cum ar fi Rodos, oraș al științei și artei, cu școli de retorică, de filosofie stoică și de sculptură, Alexandria din Egipt, oraș celebru prin biblioteca sa cu aprox. 700.000 de volume, Pergam, un important centrul elenistic ș.a. Sub aspect cultural, elenismul se caracterizează și prin descoperirea și trecerea pe prim plan a individualității umane. Adâncirea individualismului se explică și prin faptul că instabilitatea economică și social-politică îl lipsește pe individ de orice securitate și, prin urmare, îl determină să se retransfeze și să descopere în sine însuși resurse de rezistență și certitudine. Amenințată din exterior, „conștiința umană se va retrage în sine ca în citadela care o protejează“ (Gh. Al. Cazan, *op. cit.*, p. 283). Exprimând căutările și aspirațiile timpului lor, filosofii se vor preocupa, în primul rând, de calea prin care oamenii pot ajunge la o stare de liniște (*ataraxia*), echivalentă cu fericirea. Principalele orientări filosofice elenistice care au abordat problema fericirii umane au fost *epicureanismul*, *stoicismul* și *scepticismul*. Primul curent filosofic a considerat ca mijloc de a accede la fericire senzația, al doilea — rațiunea abstractă, iar al treilea — negarea atât a senzației, cât și a rațiunii. Fiecare din ele și-a argumentat însă poziția despre fericire printr-o anumită viziune despre existență și o anumită concepție asupra cunoașterii.

b) Epicureanismul

Epicureanismul a fost întemeiat de Epicur, 341—270 î.e.n., fiu al unui dascăl din Samos, dar care locuise anterior la Atena. Epicur își deschide propria lui școală filosofică, mai întâi, în 311, în insula Lesbos, la Mytilene, în 310 la Lampsacos, iar în 307 la Atena, într-o grădină situată în apropiere de Academia platonice, admitând printre discipoli

chiar și pe sclavi și pe femeia pe care o iubea, Leontion. A preluat și modificat atomismul lui Leucip și Democrit. A scris mai multe lucrări, între care *Despre natură*, *Despre felurile de viață* și *Despre scop*, dar acestea nu s-au păstrat. Au rămas de la el numai o serie de *maxime*, un *Testament* și *trei scrisori*: către Herodot (pe teme de fizică), către Pythocles (pe probleme de meteorologie) și către Menoikeos (despre morală). Printre discipolii săi se numără Hermarchos (din Lesbos) care i-a urmat la conducerea școlii, frații Metrodor și Timocrates (din Lam-sacos), Pythocles, Polystratos, Apollodor ș.a.

Epicur a ajuns la concepția sa despre fericire pe baza ontologiei sale atomiste și a unei teorii empiriste asupra cunoașterii.

Ontologic, preluând concepția atomistă despre *principiu* și despre *raportul dintre principiu și lucruri*, a adăugat, sau, oricum, a subliniat și valorificat ideea că atomii se caracterizează și prin greutate. De aici a dedus consecințe inexistente la înaintași despre *mișcarea atomică*, *despre destin* și, mai ales, despre *libertatea umană*. Ideea greutății atomice semnifică faptul că atomii prezintă o anumită interioritate, o anumită viață interioară și, deci, un anumit autodinamism. Într-adevăr, spre deosebire de Democrit, discipolul său elenist admite că atomii se deplasează nu numai datorită contradicției dintre ei și vid, ci și datorită *vivacității* lor interioare. Cu teza automișcării, filosoful elenist justifică *întâmplarea* din natură și *libertatea* din lumea omului. Căzând în vid, atomii se deplasează în mod necesar rectiliniu. Prin automișcare, ei cunosc o deviație (*clynamen*) de la linia dreaptă, adică o abatere de la necesitate, deci o mișcare prin întâmplare. Compus din atomi sferici, care sunt cei mai mobili, sufletul uman are în cea mai mare măsură posibilitatea unui *clynamen*, ceea ce echivalează cu libertatea ca abstragere de la necesitate. Odată cu libertatea, se justifică și responsabilitatea umană.

Gnoseologic, spre deosebire de atomismul democritian, cel epicurean a reabilitat cunoașterea senzorială. A afirmat că „existența corpurilor este atestată peste tot de simțuri” și că „falsitatea și eroarea depind întotdeauna de opinia pe care ne-o formăm noi” (*Scrisoare către Herodot*, în Diogene Laerțiu, *op. cit.*, cartea a X-a). A socotit că senzația este adevărată prin claritate și evidență. Alături de senzație și pe baza acesteia, a admis și *anticipația*, prin care a înțeles o idee prezentă în minte ca amintire a unui obiect perceput în mod repetat. Tot în legătură cu senzația, a explicat și *pasiunea*, ca stare care redă exact lucrurile fie prin plăcere, când acestea sunt conforme naturii umane, fie prin durere, când ele sunt contrare acestei naturi.

Antropologic, Epicur a arătat că omul este alcătuit din trup și suflet, din simțuri și rațiune. A adăugat că, în contact cu mediul natural și social, omul resimte și plăcere și durere. Potrivit lui, scopul vieții este plăcerea, ceea ce presupune libertatea omului de a alege între plăcere și neplăcere, precum și între diferitele plăceri. Plăcerea recomandată de Epicur este cea naturală și necesară și, deci, obținută printr-o alegere în conformitate cu natura exterioară și cu propria noastră natură. În cuvintele sale, „plăcerea este absența suferinței din corp și a tulburării din suflet” (*Scrisoare către Menoiceu*, în Diogene Laerțiu, *op. cit.*, X). Astfel înțeală, plăcerea înseamnă *ataraxia*, o stare de

liniște și seninătate, și presupune o anumită cumpătare și moderație a trăirilor noastre legate de trup sau de suflet. Ataraxia poate fi atinsă prin mai multe modalități. *În primul rând, ca ființă corporală*, omul va dobândi ataraxia și va fi fericit prin menținerea sănătății, prin satisfacerea cerințelor sensibile de nesocotit, printr-o viață echilibrată, prin limitarea la mijloacele de trai de care dispune. Așa cum s-a remarcat avându-se în vedere ideea necesității naturale, în morală epicureică există un „stoicism nemărturisit” (Marin, Constantin, *Ethos elenistic*, p. 48). Totuși, în chiar timpul vieții, un fost discipol, Timocrates, unii stoici și, mai târziu, Cicero și adepții medievali ai ascetismului teologic au răstălmăcit doctrina epuoreană, atribuindu-i ideea excesului sau chiar a dezmățului senzorial. Dar, reabilitând omul atât ca suflet, cât și ca trup, Renașterea și unii filosofi moderni au redescoperit sensul original al plăcerii epicuriene. *În al doilea rând, ca ființă spirituală*, omul va atinge ataraxia prin eliminarea tulburărilor sufletești, care frământă sau chiar înspăimântă conștiința umană, a cauzelor care le provoacă. Epicur constata că sufletul omului era chinuit în acel timp de frica de zei și de teama față de moarte. De perspectiva morții se cutremura la gândul că sufletul ar supraviețui trupului și ar avea de suferit post-mortem, de zei — pentru că l-ar putea pedepsi în viața de aici sau în cea de dincolo. Potrivit lui Epicur, ambele spaime rezultă din necunoaștere și pot fi eliminate prin cunoașterea adecvată preconizată de propria sa doctrină. În ce-i privește pe zei, atomismul epicurean nu le contestă existența, dar precizează că experiența, care, amintim, nu înșeală, ne arată că aceștia nu intervin în viața oamenilor sau în desfășurarea fenomenelor naturii. De aceea, caerctarea naturii și a omului ne procură pacea sufletului și convingeri ferme. Sfatul faptelor este acela că „natura divină nu trebuie deloc adusă să explice acestea, ci trebuie ținută liberă de orice amestec și în fericire deplină” (*Scrisoare către Pythocles*, în D. Laerțiu, *op. cit.*, X). Epicur concludă că, absenți din lumea terestră și, prin extensiune, din altele similare, zeii ar sălășlui în „intermundii”, în spațiile dintre lumi, unde ar duce o existență liniștită, senină, înțeleaptă, suficientă sieși, lipsită de orice imbold spre ingerință în lumea umană sau în universul fenomenelor fizice. Relativ la moarte, Epicur susține că aceasta cuprinde nu numai trupul, ci și sufletul, deoarece, alcătuit din atomi, sufletul se dezagregă odată cu trupul. Așadar, sufletul n-ar avea de pătimit într-o altă lume. În plus, nici experiența nu ne confirmă o post-viață a sufletului. *În al treilea rând, ca ființă individuală, dar care trăiește în societate*, omul va putea dobândi ataraxia prin eliberarea de tensiunile sociale, de neînțelegerile și confruntările cu ceilalți generate de viața social-politică instabilă și contrastantă. Concret, filosoful recomandă individului retragerea din viața publică în cea personală sau într-un cerc restrâns de prieteni. În relațiile prietenești, fiecare își păstrează libertatea și liniștea pentru că își alege prietenii în funcție de dezideratele sale de bună înțelegere și armonie. Totuși, în concepția epicuoreană, individul poate participa la viața socială, dar numai în măsura în care o impun cerințele sociale.

c) Stoicismul

Stoicismul a fost inițiat de Zenon din Citium (oraș în Cipru) 336—264 î.e.n., un neguțător fenician (semit), convertit la filosofie. Venit la Atena, a deschis aprox. în anul 300 o școală care va fi numită stoică (sau școala Porticului) pentru că funcționa în *Stoa Poikile* (Porticul pictat), adică într-o galerie pictată de Polygnot. Stoicismul lui Zenon, *vechiul stoicism*, a fost continuat în principal de discipolul său Cleanthes din Assos (331—232 î.e.n.), care i-a și succedat la conducerea școlii, și de *Chrysippos* din Soloi sau din Tars (Cilicia), 280—210 î.e.n., elev al lui Cleanthes. Între anii 150—50 î.e.n. se afirmă *stoicismul de mijloc*, cu exponenți mai puțin cunoscuți, iar ulterior — *noul stoicism*, cel din Roma imperială.

După cum menționează Diogene Laerțiu, doctrina stoică „se divide în trei părți: fizica, logica și etica” (Diogene Laerțiu, *op. cit.*, VIII), prima cuprinzând și o ontologie, iar a doua — o gnoseologie. Fizica, de exemplu, este împărțită, în mare, în trei părți: „prima parte se ocupă cu universul, a doua cu elementele și a treia cu cauzele” (*ibid.*, VII). Cum fizica, logica și etica formează un întreg, putem spune că și la stoici concepția despre morală se află în strânsă corelație cu viziunea lor despre existență și cea despre cunoaștere.

Ontologic, după cum menționează Diogene Laerțiu, „stoicii spun că există două principii în univers, unul activ și altul pasiv”, dintre care, „principiul pasiv este o substanță fără calitate, adică materia, în timp ce, cel activ este rațiunea imanentă din această substanță, adică zeul...” (Diogene Laerțiu, *op. cit.*, VII). Ambele principii sunt „incorporale și lipsite de formă” (*ibid.*) doar în sensul că ambele sunt nedeterminate, nu și în acela că amândouă ar fi spirituale. Din unele aserțiuni ale lui Laerțiu, cum ar fi cele de mai sus, rezultă că „materia” și „rațiunea imanentă” sunt inseparabile și coeternale. În alte formulări, în care se afirmă ciclicitatea lumii, se precizează că zeul „în anumite perioade absoarbe în sine întreaga substanță și din nou o creează din el însuși” (*ibid.*). În mod cert, zeul conține în sine semințele lucrurilor, „este rațiunea seminală a universului” și „face maleabilă materia în vederea creației ce va urma” (*ibid.*). Uneori se afirmă că zeul „creează mai întâi cele patru elemente: focul, apa, aerul și pământul” (*ibid.*), alteori zeul este indentificat cu focul și, în acest caz, se consideră că „lumea se naște atunci când substanța ei se produce din foc, prin aer, în apă, iar partea consistentă din apă, condensându-se, se preface în pământ...” (*ibid.*). Independent de felul în care înțeleg principiul, fie ca divinitate pură, fie ca divinitate-foc, fie drept creator al materiei, fie numai modelator, zenonienii pun accent pe faptul că acesta este intrinsec, iar nu extrinsec lucrurilor. Totodată, îi subliniază rolul creator și ordonator. *Despre creație*, au gândit că zeul nu creează din nimic, ci are nevoie de o materie în care modelează formele pregândite, fie că aceasta îi e dintotdeauna coprezentă, fie că provine din el însuși. Așadar, creația presupune contradicția dintre un factor activ și altul pasiv, iar această contradicție se regăsește și în elementele cosmice și,

mai departe, în lucruri, focul și aerul fiind active, iar pământul și apa — pasive. În *privința ordinii*, stoicii au admis, ca și Heraclit, atât un „drum în jos“, de la principiul foc divin la aer, de la aer la apă și de la apă la pământ, cât și un „drum în sus“, exact invers. Mai mult, susținând că „zeul conducător... orânduiește tot ce există“ (*ibid.*), stoicii au divinizat și absolutizat ordinea: ei au gândit că necesitatea guvernează lumea până în cele mai mici amănunte. Totuși, *Chrysippos* înmădiază întrucâtva fatalismul prin argumentul *confatalelor*. Există, mai ales în lumea umană, pe lângă fapte simple, adică supuse unui singur determinism, și *fapte asociate* sau *confatale*, la care participă factori diferiți, cu necesități diferite. Încrucșându-se, aceste necesități copreznte și confatale duc la un rezultat care nu mai este strict pre-determinat.

De regulă, s-a spus că Zenon s-a inspirat din ontologia lui Heraclit, particularizându-și însă concepția prin faptul că a identificat focul cu divinitatea și a conceput ordinea divină ca fatalitate. Dar ontologia lui Zenon se apropie și de concepția lui Platon despre un Dumnezeu creator și, mai ales, cum remarcă și Gh. Vlăduțescu (în *Filosofia în Grecia veche*, p. 413), de teoria aristoteliciană despre categorii ca atribute generale care se manifestă în și prin lucruri, întrucât și magistrul Porticului susține că substratul, calitatea, starea și relația individualelor nu există fără acestea. În fond, ontologia zenoniană se situează *al pari* cu achizițiile ontologice anterioare sau, mai ales, contemporane ei, la care încearcă să se raporteze sintetizator.

Gnoseologic, Zenon distinge între *reprezentarea sensibilă* sau *acataleptică*, obținută prin simțuri, și *cea rațională* sau *cataleptică* (fantasia kataleptiké), dobândită prin rațiune. Reprezentarea sensibilă, numită și necomprehensivă, nu este o copie a unui lucru sensibil, real, ci constituie o transpunere și transfigurare în plan mental a acestuia. Ea nu redă însă lucrul nici clar și nici distinct, în plus, poate să nu provină de la un lucru real, ci de la aparența a ceva ca real. Diogene Laerțiu menționează: „Cea necomprehensivă e reprezentarea care nu provine de la un obiect real sau care provine de la un obiect real, dar nu în conformitate cu acest obiect, anume reprezentarea care nu e nici clară, nici distinctă...“ (*ibid.*). Reprezentarea rațională, numită și comprehensivă, se obține pe baza celei sensibile, dar presupune și asentimentul dat acesteia de către rațiune și voință. Desigur, acest asentiment îl vor primi reprezentările sensibile care, pentru rațiune, sunt mai clare și mai distincte, dar reprezentarea rațională, departe de a fi pur și simplu o reprezentare sensibilă selectată de rațiune, „transformă simpla reprezentare inițială într-o alta, mai clară, mai evidentă...“ (Marin Constantin, *op. cit.*, p. 73). Dat fiind că „stoicii declară că criteriul adevărului este reprezentarea comprehensivă, adică aceea care vine de la un obiect real“ (Diogene Laerțiu, *op. cit.*, VII), se pare că aceasta exprimă ceea ce este universal în lucrurile individuale. De aceea, reprezentarea rațională poate fi prezentă și în absența obiectului. De exemplu, „imaginea unui cal ne poate apărea în minte, deși calul nu este prezent...“ (*ibid.*). Reprezentarea rațională pune în evidență o

anumită libertate a voinței și rațiunii, care își dau asentimentul, ca și un anumit activism al acestora, dar o libertate și un activism în concordanță cu sugestiile reprezentărilor sensibile, ale naturii înseși.

Antropologic, „Zenon, în tratatul său *Despre natura omului*, indică cel dintâi, drept scop, 'viața în acord cu natura', ceea ce e același lucru cu o viață virtuoaasă, virtutea fiind scopul către care ne mână natura“ (*ibid.*). Dat fiind că facem parte din natură, din univers, legea universală fiind și propria noastră lege, acordul cu natura, cu legitatea acesteia înseamnă „acord cu propria noastră natură, ca și cu aceea a universului“ (*ibid.*).

În pofida aparențelor, fatalismul și cerința stoică a conformității cu natura nu anihilează libertatea umană. Din doctrina zenoniană ar rezulta că, supus unei necesități stricte, fatale, omul nu poate decât să o cunoască, dar nu să se elibereze de ea. Și înțeleptul și omul obișnuit acționează conform necesității. Diferența dintre ei ar consta doar în faptul că primul acționează conștient de necesitate, al doilea — inconștient. Și totuși, chiar și Zenon, dar mai ales Chrysippos justifică libertatea. Ordinea umană e întrucâtva diferită de cea fizică. Necesitatea fizică se impune la om prin omul însuși, prin trupul și sufletul său, prin simțuri și prin rațiune. Prin simțuri, omul nu ajunge la cunoștințe clare și distincte. Plecând de la datele sensibile, el poate să-și formeze fie cunoștințele raționale, prin care descifrează necesitatea, fie pasiuni (dorințe), care rămân la stadiul unor cunoașteri confuze. Conduc de rațiune, se va conforma veritabilei necesități naturale și își va forma bune afecte (*eupáteia*): bucurie, prudență, voință. Mănat de pasiuni, se va supune unor pseudo-cerințe, se va îndepărta de natură. Există, desigur, o necesitate și în viața sensibilă și pasională, dar una care nu mai este conformă naturii. Născută din falsitate, „pasiunea, așa cum o definește Zenon, este o mișcare nerațională și contra firii, a sufletului sau un impuls ce crește în mod exagerat...“ (*ibid.*). Potrivit stoicilor, există patru genuri de pasiuni: *durerea* („strângerea nerațională a sufletului“), *frica* („așteptare a răului“), *pofta* (dorința) și *plăcerea* („o exaltare irațională care rezultă din ceea ce pare a fi demn de alege“). Fiecare gen pasional are și diferite specii. *Durerea* presupune: milă, invidie, gelozie, rivalitate, tulburare, supărare, indignare, supliciu. *Frica* se manifestă ca: teroare, șovăială, rușine, groază, panică și anxietate. *Pofta* cuprinde: lipsa, ura, părtinirea, mânia, iubirea, pica și ciuda.

Așadar, conformitatea omului cu natura se obține nu automat, ci prin cunoaștere. Virtutea se obține prin rațiune. Apoi, pe baza rațiunii, omul trebuie să aleagă, și anume să-și înfrângă pasiunile (dorințele) iraționale, neconforme naturii, irealizabile sau chiar absurde și să urmărească doar deziderate care nu contravin necesității naturale. Or, atât prin cunoaștere, cât și, mai ales, prin alege, omul e liber, căci depinde de el însuși să-și dea asentimentul unor lucruri și nu altora. Omul liber procedează conform rațiunii, iar nu pasiunii. Dar, trebuie adăugat, *apatia*, eliberarea sufletului de pasiuni, vizează numai pe cele iraționale, tulburătoare, nu și pe cele raționale, adecvate naturii. Oricum, pentru a se conforma mersului lumii, stoicul trebuie să fie un om suficient

de aspru, de sever ca sine însuși. În plus, trebuie să fie consecvent cu sine, cu deciziile luate în mod rațional. *Ataraxia* sa, care face tăria sa, constă nu numai în *apateia*, ci și în această consecvență cu sine. Cu cât destinul exterior este mai rigid, mai inflexibil, cu atât și înțeleptul este mai puternic, mai stăpân pe sine, mai netulburat de glasul ispititor al unor trăiri obscure, insinuante, dacă nu fățișe și imperative. Libertatea sa este tocmai aceea de a-și construi o interioritate inexpugnabilă, chiar dacă aceasta nu este decât un reflex al necesității inexorabile din natură.

Altminteri, dacă nu devine conștient de logos-ul comun tuturor, omul va continua să fie supus nu numai necesității de neocolit, care oricum își va croi drum, ci și celei care provine din greșita percepere a naturii, de fapt dintr-un dezacord al său cu natura.

Dar, dacă există un destin care guvernează actele umane, nu cumva și adevărurile sau erorile și, în consecință, alegerile bune sau cele rele ar fi predeterminate? Cu alte cuvinte, există de la natură „amici ai cerului“ și „amici ai pământului“, cum ar fi zis Platon, virtuoși și oameni lipsiți de virtute? Răspunsul stoic pare a fi mai curând negativ. Întrucât trece prin om, destinul este făcut și de om. Destinul nu numai este, ci și se face Or, întrucât se face, presupune cunoaștere și autocunoaștere. Omul este dator să se autocunoască și să cunoască. Poate că nu oricine va fi un ales. Dar fiecine, fie și sclav, trebuie să încerce să se știe și să se edifice. S-ar putea ca divinitatea să fie cu el. S-ar putea ca destinul divin să-i suradă.

Conformitatea cu propria natură și cu aceea a lumii ne este folositoare, căci ne permite să ne afirmăm fondul necesar și, în acest sens, constituie nu doar o virtute, ci și un bine. Fiind un lucru care aduce folos, *binele* „este sau identic sau apropiat cu folosul“ (*ibid.*). Realizarea folosului fiind o virtute, „binele este virtutea însăși sau ceea ce participă la virtute“ (*ibid.*)

Totodată, *binele este și frumos*, pentru că exprimă, ca și frumosul, *armonia* din și dintre om și natură. Binele suprem ca frumos „posedă pe deplin proporțiile numerice cerute de natură sau are o armonie desăvârșită“ (*ibid.*). Invers, și „frumosul moral e bun“, și el „e virtutea și tot ce participă la virtute“ (*ibid.*).

În fine, conformitatea omului cu natura constituie nu numai o virtute, ceva bun și frumos, ci și o *datorie* (*kathkon*). Pentru a se comporta moral, adică pentru a se desăvârși pe sine și a contribui la împlinirea celorlalți, el este dator, trebuie să se conformeze naturii. *Etica stoică este una a datoriei*.

Prin accentul pe datorie, prin rigorism, *etica stoică este și una a indiferenței*. După stoici, faptele omului sunt fie *îndatoriri*, cum ar fi cinstirea părinților și fraților, stimarea prietenilor, apărarea patriei, fie *împotriviri la îndatoriri*, fie, în fine, *indiferente* atât față de unele, cât și de altele, cum ar fi faptul de „a ridica un fir de pai“. Propunând datoria, adică binele și respingând răul, stoicii recomandă indiferența față de tot ceea ce nu este nici bine, nici rău. Totuși, indiferentismul moral, ca de altfel și rigorismul, este temperat sau atenuat de Chrysispos. Acesta distinge în sfera lucrurilor indiferente între cele prefe-

rabile (dezirabile), cum ar fi viața, sănătatea, puterea fizică, priceperea ș.a., și cel nepreferabile (indezirabile), cum ar fi moartea, boala, slăbiciunea, nepriceperea ș.a. Primele merită și ele a fi prețuite și cultivate.

Raportându-l pe om la ceea ce este logic și necesar, la datorie, etica stoică nu-i va propune retragerea în solitudine și îndepărtarea de lume. Dimpotrivă, Zenon a spus că înțeleptul stoic „se va căsători și va avea copii“ (*ibid.*), iar Chrysippos a susținut că „înțeleptul va lua parte la viața politică, dacă nu-l va împiedica nimic“ (*ibid.*). Totodată, etica stoică pune accent și pe individualitatea umană, subliniind că datorია nu e posibilă decât prin cunoaștere și voință, adică printr-o puternică viață interioară. Dacă în etica epicureană există un „stoicism nemărturisit“ prin luarea în considerație și a ceea ce este obiectiv necesar, în cea stoică există un epicureanism nedeclarat prin accentul pus pe asentimentul omului, pe libertatea acestuia de a alege, de a se armoniza cu natura.

d) Scepticismul

De regulă, interpreții disting între *vechiul* (sec. III—II î.e.n.) și *noul scepticism* (sec. I—II e.n.). *Vechiul scepticism* a fost întemeiat de Pyrrhon din Elis (localitate în Peloponez, lângă Olimpia), 360—270 î.e.n. A fost continuat de Timon, 325—235 î.e.n., elev al lui Pyrrhon, și de Aenesidemos din Cnossos, sec. I î.e.n., care este socotit de către unii și ca inițiator al noului scepticism. Dar *noul scepticism* a fost afirmat în special de Agrippa, sec. I î.e.n., și de Sextus Empiricus, aprox. 200—250, de care nu ne vom ocupa însă aici pentru că depășește perioada elenistică. Unii comentatori plasează între cele două direcții sceptice și orientarea Academiei de mijloc (cu Arcesilaos, sec. IV—III î.e.n.) și pe aceea a Noii Academii (cu Carneade, sec. III—II î.e.n.), dar alți exegeți consideră că aceste orientări constituie *un punct de vedere probabilist*, bine distinct de cel scepticist.

Despre *Pyrrhon din Elis* se crede că a fost discipolul democriteanului Anaxarh și că, împreună cu acesta, ar fi participat la expedițiile lui Alexandru, ajungând până în India, unde i-ar fi cunoscut pe gymnosofiști (yogini) și pe magi. Reîntors în orașul natal, a devenit vestit pentru liniștea lui sufletească dovedită în orice împrejurare. N-a scris nimic, dar prin felul în care i-a combătut pe sofști a afirmat liniștele unei noi poziții filosofice și morale. Denumirea de scepticism dată concepției sale provine de la substantivul *skeptikos*, care înseamnă cel care încearcă sau de la verbul *skeptomai*, adică a se uita împrejur, a fi nehotărât. Scepticismul era cunoscut și sub denumirile de *școală zetetică* (sau căutătoare), *aporetică* (dubitativă), *ephectică* (suspensivă, care suspendă judecata).

Spre deosebire de celelalte orientări elenistice, scepticismul soluționează problema fericirii fără a propune o anumită concepție ontologică sau gnoseologică, ci îndoindu-se de certitudinea cunoștințelor de până atunci. Pyrrhon supune unei îndoieli radicale, definitive veridicitatea cunoștințelor pe motiv că despre unul și același obiect există idei contrare, deopotrivă de îndreptățite. Opuse, ideile nu pot fi ambele

adevărate. Egal de îndreptățite, nu putem spune care e falsă, sau, dacă admitem că una e falsă, nu putem spune despre cealaltă că ar avea șanse în plus de adevăr. Rezultă că nu putem ști cu certitudine nici ce sunt dreptatea și nedreptatea, binele și răul, frumosul și urâtul, sau alte valori care ar trebui să ne orienteze. În consecință, pentru realizarea seninătății sufletești, Pyrrhon recomandă *epohé*-ul, adică suspendarea judecății, precum și o conduită în conformitate cu obiceiul și convenția.

Spre deosebire de Pyrrhon, care a pus accent pe morală, *Aenesidemos* a fost, mai ales, un cercetător al cunoașterii. El a adus un număr de zece argumente, numite *tropoi*, adică moduri de a provoca îndoiala, prin care a examinat critic principalele modalități cognitive. Cele mai multe se referă la cunoașterea prin simțuri și reliefează fie imperfecțiunile ale organelor de simț, fie dificultăți pe care le impun obiectele sensibile. În continuare, redăm cei zece tropi după expunerea făcută de Sextus Empiricus în lucrarea sa *Schițe pyrrhoniene*.

Primul mod se referă la deosebirile dintre unele și aceleași simțuri existente la diferite animale. Se arată că un anumit simț este mai scurt, mai rafinat la unele animale decât la altele, astfel încât și senzațiile obținute sunt diferite, fără a se ști care este adevărată.

Al doilea, similar primului, privește deosebirile corporale sau sufletești dintre oameni, sufletul fiind un fel de „amprentă a corpului“, de unde rezultă aprecieri și reacții diferite față de unele și aceleași lucruri. De exemplu, de unele lucruri se bucură indienii, de altele grecii sau scitii.

Al treilea mod argumentează că deosebirile dintre cele cinci simțuri umane duc la senzații diferite despre unul și același lucru. În plus, fiind diferite, simțurile fragmentează unitatea lucrului și, fiind numericește limitate, nu epuizează lucrul de cunoscut și nici nu ne indică dacă acesta are și alte calități decât cele percepute sau nu.

Al patrulea menționează că perceperea unui lucru diferă în funcție de „împrejurările, dispozițiile, stările noastre afective“. De exemplu, pentru omul sănătos mierea e dulce, pentru cel bolnav — amară.

Al cincilea susține că percepțiile diferă în funcție de „pozițiile, distanțele și locurile“ lucrurilor față de subiectul perceptiv și invers. Astfel, aceeași corabie poate să pară mai mică sau mai mare etc.

Al șaselea arată că percepția unui lucru exprimă, de regulă, nu lucrul izolat, ci asociat (în amestec) cu un altul, ceea ce nu permite redarea adecvată a lucrului respectiv. De exemplu, un sunet pare mai tare în aerul rar și mai slab în cel dur.

Al șaptelea afirmă că percepția unui lucru compus în integralitatea lui diferă de percepția unei părți a lucrului respectiv. O bucată compactă de argint dă senzația de alb, piliturile de argint luate izolat par negre.

Al optulea relevă că un lucru perceput prezintă anumite însușiri în relație cu anumite lucruri și alte însușiri în relație cu altele, astfel că nu știm care îi este adevărata natură.

Al nouălea evidențiază că aprecierile date lucrurilor diferă și în funcție de raritatea sau de frecvența acestora. Aurul este mai prețuit decât pietrele pentru că se găsește mult mai rar.

Al zecelea mod vizează incertitudinea cunoașterii raționale. Se arată că principalele rezultate ale cunoașterii raționale sunt următoarele : a) *regula de conduită* (= alegerea unui fel de viață sau a unei acțiuni izolate de către un individ sau grup de oameni), b) *obiceiul, deprinderea, datina* (= acceptarea în comun de către mulți oameni a unui lucru, a cărui nesocotire nu este pedepsită), c) *legea* (= o convenție scrisă între cetățenii unui stat, a cărei încălcare este pedepsită), d) *credința în mituri* (= acceptarea unor lucruri neîntâmpilate și plăsmuite) și e) *presupunerea dogmatică* (= afirmația filosofică). După cum afirmă Sextus Empiricus, poziția sceptică susține că amintitele produse ale rațiunii și, deci, rațiunea sunt incerte pentru că : 1) fiecare tip de produs rațional conține în sine variante care se contrazic și 2) fiecare tip de produs al gândirii intră în contradicție cu celelate tipuri. Așadar, el contestă capacitatea rațiunii de a ajunge la adevăr pe motiv că aceasta ajunge la rezultate care se contrazic. În continuare, autorul exemplifică fiecare gen de contradicții, după cum urmează :

1) Contradicții în interiorul fiecărui tip de rezultat rațional :

— *obiceiuri opuse* : etiopienii îi tatuează pe copii, grecii nu ; perșii impracă haine pestriț colorate, grecii nu.

— *legi opuse* : la romani legea prevede ca acela care a renunțat la averea părintească să achite datoriile părintelui, la rodieni e obligat la această plată și cel ce n-a renunțat la averea părintească ; în Taurida scitică legea permite ca străinii să fie sacrificați în templu zeiței Artemis, la greci legea interzice omorârea unui om într-o incintă sacră.

— *credințe religioase opuse* : unele mituri grecești îl reprezintă pe Zeus ca tată al oamenilor și al zeilor, altele atribuie acest rol lui Okeanos, căruia îi dă concursul Tethys.

— *concepții filosofice opuse* : unele filosofii susțin că principiul este unic, altele afirmă că rezidă într-o pluralitate de elemente ; unele afirmă că sufletul este nemuritor, altele — că e muritor ; unele admit providența, altele nu.

2) Contradicția între diferitele tipuri de produse raționale :

— *între datină și credința religioasă* : la greci, obiceiul este ca părinții să aibă grijă de copii, dar, potrivit credinței mitice, Cronos și-a înghițit copiii ; tot la greci, obiceiul este de a-i venera pe zei și a-i socoti buni, dar poemele mitice îi înfățișează ca răi și pizmuitori.

— *între datină și concepțiile filosofice* : la greci, există obiceiul ca oamenii să le ceară zeilor bunuri, dar filosoful Epicur spune că divinitatea este indiferentă față de oameni ; la greci, datina consideră că e rușinos ca un bărbat să îmbrace straie femeiești, dar filosoful Aristip afirma că acest lucru nu are nici o importanță.

— *între regulă de conduită și legi* : legea interzice lovirea unui om liber sau omuciderea, dar regula (norma) urmată de pancratiști (un fel de pugiliști) și de gladiatori se opune legii.

— *între regula de conduită și credințele religioase* : Heracles își alesese ca regula de conduită o atitudine plină de noblețe, dar credințele legendare spun că el „dărăcea lână și îndura sclavia“.

— *între regula de conduită și concepțiile filosofice* : regula de viață a atleților este de a râvni gloria, dar mulți filosofi afirmă că gloria e un lucru de nimic.

Potrivit lui Sextus Empiricus, existența părerilor opuse despre unul și același lucru denotă că acesta nu poate fi cunoscut decât așa cum îl prezintă o anumită regulă, lege etc., iar nu în adevărata lui natură. Concluzia sa este că „este necesar să ne suspectăm judecata despre natura adevărată a lucrurilor care se află în afară de noi“ (Sextus Empiricus, *Schițe pyrrhoniene*, Cartea I).

Așadar, epohé-ul propus de sceptici nu este postulat a priori, ci urmează unei analize amănunțite a procesului cognitiv. De aceea, epohé-ul înseamnă mai degrabă renunțarea la un punct de vedere dogmatic, absolutist și adoptarea unei poziții critice în cunoaștere și a unei atitudini tolerante în viața practică. Totuși, în măsura în care nu a oferit un criteriu al adevărului, al distingerii între adevăr și fals, scepticismul antic s-a apropiat de agnosticism. Scepticismul va fi valorificat în perioada renașcentistă și modernă, dar nu ca acceptare a unei îndoieli acataleptice, radicale, ci ca admitere a unei îndoieli provizorii, metodologice, care nu se soldează cu respingerea adevărului, ci constituie un moment important și necesar al drumului către adevăr.

4. FILOSOFIA ROMANA

a) Preliminarii

Roma începe să fie mai bine cunoscută după sec. al VIII-lea î.e.n., când, potrivit legendei, ar fi fost întemeiată.

Statul edificat de romani avea, ca și cel grec instituit după destrămarea orânduirii gentilice, un caracter sclavagist. Disponând de o armată bine organizată, populația romană s-a extins tot mai mult, ajungând treptat să domine toate teritoriile din jurul Mediteranei. Spre sfârșitul sec. I î.e.n. și în primele secole ale erei noastre, statul roman traversează, ca și cel grec, o perioadă de criză profundă, legată de disoluția sclavagismului. Pe plan intern, au loc atât revolte ale sclavilor, cum a fost răscoala condusă de Spartacus din anii 74—71 î.e.n., cât și conflicte între stăpânii de sclavi și populația liberă sărăcită, îndeosebi între marii proprietari funciari și țărani liberi deposedați de pământ. Pe plan extern, statul roman poartă numeroase războaie de cucerire cu cetățile și statele din jur, sau chiar cu cele mai depărtate, ajungând în sec. II—I î.e.n. să înfrângă și să domine regatele din fostul imperiu macedonean, Macedonia (inclusiv Grecia continentală) în 168 î.e.n., Siria în 64 î.e.n. și Egiptul în 30 î.e.n. La sfârșitul sec. I î.e.n., pentru a-și consolida poziția amenințată de lupta maselor sărăcite din interior și de tendințele de eliberare ale popoarelor cucerite, aristocrația romană renunță la forma de conducere republicană și instituie imperiul roman, caracterizat printr-o dictatură militară aristocratică.

Pe plan ideologic, în condițiile social-politice amintite, principala problemă dezbătută în sec. I î.e.n. și în primele secole ale erei noastre va fi, ca și în Grecia elenistică, aceea a libertății și fericirii umane. Principalele orientări filosofice vor fi cele specifice elenismului. Epicurismul, stoicismul și scepticismul, va spune în teza sa de doctorat tânărul Marx, sunt „prototipurile spiritului roman, forma în care Grecia s-a mutat la Roma“ (K. Marx, *Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit și filosofia naturii la Epicur*, în vol. *Scrieri din tinerețe*, p. 30). Deși aprecierea este îndreptățită, trebuie adăugat că, departe de a fi epigoni, gânditorii romani au fost originali, reconstruind pe cont propriu concepțiile filosofice din care s-au inspirat, în funcție de nevoile lor sufletești și de cerințele social-politice și ideologice ale Romei republicane și/sau ale celei imperiale.

In etapa republicană, se afirmă eclecticismul lui Cicero și atomismul epicureanist al lui Lucrețiu. Încercând o sinteză între platonism, stoicism și scepticism, prima orientare a încercat să pună la îndemâna omului multiple modalități de a gândi fericirea, dar nu și pe aceea care admite fericirea ca plăcere sensibilă. Cea de-a doua accentuează, dimpotrivă, pe om ca ființă senzorială, fără a ignora nici bucuriile sufletului.

In etapa imperială, în sec. I și II e.n. predomină stoicismul, iar în sec. III e.n., un nou curent filosofic, neoplatonismul, inspirat de teoria platoniciană a ideilor. Îmbibate de creștinism, aceste orientări îndreaptă gândirea omului tot mai mult spre lumea de dincolo, spre o fericire celestă. Faptul nu este întâmplător, dat fiind că în condițiile imperiului, oamenii încep să privească răul de pe pământ ca o fatalitate.

Din economie de spațiu, dar și pentru a evita unele repetiții și a reține numai ideile cu caracter înnoitor, nu ne vom referi aici la evoluția filosofiei romane decât într-un mod foarte succint.

b) Eclecticismul

Eclecticismul a fost cultivat de Marcus Tullius Cicero, 106—43 î.e.n. și de prietenul său Marcus Terentius Varro, 115—25 î.e.n. Prin eclecticism (de la ek-lege = a alege, a separa) se înțelege orientarea care alege, selectează elemente din variate concepții filosofice și le îmbină într-un întreg.

Om politic, retor și filosof, Cicero a încercat mângâierile oferite nu de o singură filosofie, ci de diferite concepții. Este, mai ales, platonician, aristotelician, stoic și sceptic (probabilist). El are meritul de a fi găsit echivalentul latin al principalilor termeni filosofici grecești și de a fi propus termeni noi, creând astfel terminologia filosofică latină, care a fost apoi adoptată în Occidentul european. Dintre lucrările sale, scrise în ultimii ani ai vieții, unele apărute și în limba română separat, cele mai multe reunite în *Opere alese*, I—III (Univers, 1973), menționăm: *Despre supremul bine și supremul rău* (De finibus bonorum et malorum), *Despre republică*, *Despre legi* (toate trei traduse în limba română în 1983 și reunite într-un singur volum cu titlul celei dintâi), *Academia*, *Tusculanae disputationes*, *De natura deorum*, *De senectute*, *De divinatione*, *De amicitia*, *De virtutibus*, *De officiis* (*Despre îndatoriri*, în trad. 1957).

În sinteza filosofică propusă de lucrările sale, ajunge la o explicație a omului pornind de la premise ontologice și gnoseologice. *Ontologic*, admite existența lui Dumnezeu ca rațiune divină. În consecință, susține existența unui destin ca finalitate divină, strictă. Lucrurile nu se produc la întâmplare, așa cum nici literele răspândite pe o hârtie nu pot produce singure *Analele* lui Ennius. Consideră că rațiunea divină se răsfrânge și în natură și, cu deosebire, în spiritul uman, care este „o imagine divină, binecuvântată“ (*De legibus*, I, 22). *Gnoseologic*, pune accent pe rațiune și, deci, pe om ca suflet rațional. *Antropologic*, caracterizează omul atât prin rațiune ca imagine a divinității, așa cum susținuseră și Socrate, Platon și stoicii, cât și prin socialitate, pe care accentuase în special Aristotel. Pe concepția despre om își întemeiază *politica* și *morală*. Plecând de la teza că rațiunea guvernează lumea, că rațiunea este lege

și adăugând că legea este comună, ajunge la concluzia potrivit căreia comunitatea de lege trebuie să fie o comunitate statală. În spirit platonician, proiectează o *Republică* ideală, în care *Legile* trebuie să aibă o întemeiere morală. Cicero a fost, așadar, înainte de toate, un moralist. *Etica* sa este de factură platoniciano-stoico-religioasă.

c) Epicureismul roman

În Roma republicană, doctrina epicureică a fost reluată de poetul Titus Lucretius Carus, 99—55 î.e.n., în poemul său didactic *De rerum natura*. În același prim secol dinaintea erei noastre, epicureismul a fost adoptat la romani și de filosofi *Apolodor*, *Fedru*, *Zenon din Sidon*, *Filodem din Gadara*. În același timp, doctrina epicureică a fost prețuită și de scriitori ca *Horatiu* și *Pliniu cel Tânăr*, iar mai târziu de *Virgiliu* și de *Ovidiu*. Puternic influențat de epicureism a fost și *Lucian din Samosata* (localitate din Siria), aprox. 120—180 e.n.

Lucretiu a fost, ca și Epicur, un căutător al fericirii umane. Poemul său cuprinde șase cărți a căror problematică gravitează în jurul moti-vului fericirii. În prima carte, expune doctrina atomistă despre principiu în opoziție cu concepțiile religioase. Afirmând veșnicia atomilor și a vidului, respinge credința religioasă a creației din nimic, argumentând că din nimic nu se naște nimic. Observă că reprezentările care admit zeii răzbunători și pedepsele veșnice lipsesc sufletul omului de liniște și bucurie. În cartea a doua se ocupă de raportul dintre principiu și lucruri și de geneza și devenirea lumilor. Afirmă că lucrurile sunt alcătuite din atomi, precum cuvintele din litere și că lumile sunt infinite și se formează și dispar datorită mișcării veșnice a atomilor. Tot aici își prezintă și concepția empiristă asupra cunoașterii. În cartea a III-a aplică deja principiile ontologice și gnoseologice afirmate anterior la explicația omului. Plecând de la faptul că omul este alcătuit din trup și suflet, argumentează că sufletul este muritor întrucât este compus din atomi (sferici și foarte mici) care se descompun odată cu trupul. Criticând concepția despre nemurirea sufletului, caută să-l elibereze pe om de frica în fața morții. În cartea a IV-a continuă să-și prezinte concepția despre om, referindu-se la cunoașterea prin simțuri și prin minte, la vise și, în final, la iubire. În cartea a V-a imaginează o istorie a omului și societății. Afirmă că primii oameni au apărut în mod natural. Pământul, „el singur creat-a pe oameni“ (*Poemul naturii*, V, 819). Susține că, inițial, oamenii au trăit în starea de natură. Astfel, la început, neamul omenesc „aspru era“ (*ibid.*, V, 922), „trăia rătăcind la-ntâmplare“ (*ibid.*, V, 928), „nu putea încă pricepe ce-i bine obștesc“ (*ibid.*, V, 954), nu existau legi sau obiceiuri pe care să le respecte, oamenii erau primejduiți de fiare. Ulterior, ei au descoperit focul fie datorită trăsnetelor care incendiau copacii, fie datorită frecării copacilor ruși de furtună, s-au îmbrăcat cu piei de animale, și-au făcut colibe, dar, mai ales, au început să trăiască în comun prin căsătorie și prin strângerea legăturilor între vecini. Viața socială i-a determinat să devină mai blânzi, să cunoască sentimentele de dragoste pentru copii, pe cele de prietenie pentru apropiați. Odată cu traiul în comun, neamul omenesc a ajuns să

creeze limbajul prin faptul că „după simțiri a-nsemnat fiecare din lucruri cu o vorbă“ (*ibid.*, V, 1053), adică a denumit lucrurile în funcție de simțămintele pe care le provocau. Viața socială a impus și legile care să o reglementeze. Lucrețiu explică prin cauze naturale și religia (ivită datorită imaginilor din vis și pentru a explica ordinea lumii), cântecul vocal și instrumental (prin imitarea naturii) și jocul (ca imitație a cântecului). Dar Lucrețiu evidențiază și scindarea societății din cauze economice. El afirmă: „Dar, născocind avuția și aur ieșind la iveală, / Cinstea fu lesne luată“ (*ibid.*, V, 1108—1109), oamenii începând să lupte pentru putere și să poarte războaie. În fine, în *cartea a VI-a*, care începe cu o laudă a lui Epicur, explică în spiritul acestuia diferitele fenomene meteorologice mai puțin obișnuite (fulgere, tunete, trăsnete) și *revine la om ca ființă biologică*, preocupându-se de cauzele naturale ale diferitelor sale boli și, implicit, de sănătatea acestuia.

Lucian din Samosata, care a trecut și prin Roma, dar s-a stabilit la Atena, și-a redat ideile sub forma unor dialoguri, din care s-au păstrat circa optzeci. Spirit satiric, în *Dialogurile zeilor* a ironizat defectele atribuite zeilor prin antropomorfizare, ca și faptele incredibile, contrare naturii, puse pe seama acestora, cum ar fi nașterea zeiței Atena din capul lui Zeus, sau a lui Dionysos din coasta aceluiași zeu suprem, care „își ține plozii și-i naște prin toate părțile trupului!“ (Lucian din Samosata, *Dialogurile zeilor*, IX, în *Scrieri alese*, p. 59) și pătimizește ca o lehuză.

Epicureismul roman a fost redescoperit în Renaștere și epoca modernă, Lucrețiu fiind prețuit de gânditori ca Montaigne, Gassendi.

d) Stoicismul roman

Doctrina stoică s-a afirmat în Roma republicană prin Panetius din Rodos, 180—110 î.e.n., trăitor mult timp și la Roma, și prin discipolul său Posidonius din Siria, 130—50 î.e.n. Panetius a înmădiat concepția stoică despre dreptul natural cu teoria romană despre dreptul pozitiv. Posidonius a fost mai rigorist și s-a caracterizat prin universalitatea preocupărilor sale, comparabilă cu aceea a lui Aristotel. Dar stoicismul roman a fost specific perioadei imperiale, etapă în care devenise o modă. Stoicismul imperial a fost afirmat de Annaeus Seneca, 3—65 e.n., Musonius Rufus, sec. I e.n., Epictet, aprox. 50—120 e.n., un sclav eliberat și Marc Aureliu, 121—180 e.n., împărat între anii 161—180 și admirator al lui Epictet.

Seneca, născut în Spania (la Corduba), fiul retorului cu același nume; educator al lui Nero, a fost suspectat de necredință (infidelitate) de către acesta și obligat să se sinucidă. A scris numeroase lucrări, pe o varietate de teme, printre care *Despre providență*, *Problemele naturii*, *Despre viața fericită*, *Despre viața scurtă*, *Despre liniștea sufletului*, *Despre recreere (Despre tihnă = De otio)*, *Carte de filosofie morală*, *Scrisori către Lucillius* (cuprinzând 124 de scrisori) ș.a. *Ontologic*, consideră că Deus este „mintea universului“ (Probl. nat.), „spiritul lumii“ și îl identifică cu natura. Afirmă o armonie a celor discordante: „această concordie a lumii rezidă în discordii“ (*ibid.*, 2, 8, 1). *Gnoseologic*, susține

că omul poate să cunoască ordinea întipărită de Deus în natură, dar nu și pe Deus însuși care rămâne indescifrabil. *Antropologic*, definește omul prin rațiune și consideră că rațiunea umană este o parte a celei universale. Crede că sufletul ar fi nemuritor și s-ar bucura dincolo de o viață mai bună. Dar, pentru fericirea celestă este nevoie de virtute terestră, care înseamnă și fericire. În spirit stoic, afirmă că „viața fericită este cea mai potrivită cu natura“ (*Despre viața fericită*, în *Scrieri filosofice alese*, p. 132). Acordul cu natura și, deci, virtutea și fericirea presupun o minte sănătoasă, curajoasă și ageră, precum și „minunat de răbdătoare, deprinsă cu orice împrejurări, grijulie cu trupul ei, dar fără neliniști, în sfârșit curioasă să descopere acele lucruri care împodobesc viața, dar fără a admira vreunul“ (*ibid.*, p. 132). Datorită minții sale, „omul se bucură de avuția sa și nu râvnește decât ce îi stă la îndemână“ (*ibid.*, p. 133). Printr-o astfel de rațiune, se obține libertatea ca „nepăsare în fața sortii“ (*ibid.*, p. 134). În fond, viața în acord cu natura, cu propria natură înseamnă să nu fii mișcat de lucruri exterioare, ci să-ți urmezi propria rațiune și voință.

Musonius Rufus (sec. I e.n.) s-a distins prin faptul că a susținut că scopul filosofiei este virtutea. Potrivit lui, a fi filosof înseamnă a fi bun.

Epictet din Hieropolis (Frigia), fiu al unui sclav din garda lui Nero, a fost eliberat și a devenit elev al lui Musonius Rufus. De la Epictet s-au păstrat patru cărți și un rezumat al doctrinei sale cunoscut sub numele de *Manualul lui Epictet*, tradus și în limba română. *Manualul* său se remarcă îndeosebi prin *concepția sa despre libertate și fericire*. El pleacă de la faptul că realitățile sunt fie *dependente* de voința noastră (așa sunt părerea, impulsurile, dorința, aversiunea etc.), fie *independente* (trupul, faima, forța de conducător, bogăția ș.a.). Cele ce depind de noi sunt *libere* prin natura (esența) lor, celelalte sunt *roabe*, adică depind de voințe străine. Omul va fi liber dacă va socoti ale sale numai cele ce-i aparțin și dacă va socoti străine de el pe cele din afara sa. Dacă omul oscilează între cele două tipuri de realități, s-ar putea să nu le obțină nici pe unele, nici pe altele. De aceea, în fața unei dificultăți, omul trebuie să o examineze dacă stă în puterea lui sau nu, iar dacă nu depinde de el, să-și spună că aceasta nu-l afectează cu nimic. Dacă vrea să înlăture lucruri ce nu țin de puterea sa, cum ar fi boala, moartea sau sărăcia, omul devine nenorocit. Deci, el trebuie să-și îndeparteze aversiunea față de cele ce nu țin de puterea sa și să manifeste forța de respingere față de cele ce depind de el, dar trebuie date la o parte. El trebuie să renunțe la dorințele față de cele ce nu stau în puterea sa, iar dacă dorește ceva ce merită a fi prețuit, dar nu stă încă în puterea sa, înseamnă că nu e încă vremea să posede acel ceva. Așadar, omul să se mulțumească să dorească ceea ce trebuie și să respingă ceea ce se impune a fi respins, dar „cu moderație, discret și reținut“ (Epictet, *Manualul*, I, 7). Numai astfel devine liber. „Așadar, cel care vrea să fie independent nici să nu râvnească, nici să nu respingă ceva din oele ce stau în puterea altora. Dacă nu face astfel, în mod obligatoriu devine sclav“ (*ibid.*, I, 21).

Marc Aureliu, împăratul filosof, mare admirator al lui Epictet, a scris o serie de însemnări intitulate *Către mine însumi*, traduse și în limba română, în care a formulat diferite reguli morale pentru uz

propriu. Fără să adopte creștinismul, a admis o rațiune divină a lumii și un determinism divin, implacabil. De aici, a dedus că omul definit prin rațiune, trebuie să se conformeze naturii și propriei lui naturi. Considerând că toți oamenii sunt egali prin natura lor rațională, a conchis că fiecare este dator să activeze și în serviciul semenilor săi.

Ideile majore ale stoicismului, cum sunt cele privind spiritul divin al lumii, *logos*-ul divin, acceptarea de către om a destinului său, vor avea ecou și în creștinism.

e) Neoplatonismul

Neoplatonismul a fost anticipat de Plutarh din Cheronaea, 46—120 e.n. și de Philon din Alexandria, 25 î.e.n. — aprox. 40 e.n., a fost inițiat de Ammonius Saccas („purătorul de saci“) din Alexandria, 175—242, care însă n-a scris nimic, și a fost otitorit de Plotin, 204—270, originar din Licopolis (Egipt).

Dintre precursori, *Philon* este semnificativ mai ales pentru teosofia sa alexandrino-iudaică. Ambasador la Roma al evreilor alexandrini, a scris multe lucrări în care a încercat o sinteză între filosofia greacă în variantele platonice și stoică și mozaism. A afirmat că Dumnezeu este transcendent și, de aceea, incognoscibil și că influențează lumea prin *logos*. A susținut că Dumnezeu a creat mai întâi *logos*-ul în care există ideile lucrurilor, apoi sufletul lumii care încorporează, materializează ideile prin intermediul unor forțe spirituale și materiale, numite îngeri sau demoni.

Plotin, otitorul neoplatonismului, l-a însoțit pe împăratul Gordian III într-o expediție împotriva perșilor, prilej cu care ar fi cunoscut doctrine filosofice și religioase persane și indiene. Discipol al lui Ammonius Saccas în preajma căruia a stat mai mulți ani, s-a stabilit la Roma, unde și-a format un cerc de elevi și s-a făcut remarcant și prin statutul lui de vegetarian și de celibatar dedicat în exclusivitate reflecției filosofice. Prelegerile sale în număr de 54 au fost ordonate ulterior de elevul său *Porphyrios* în vederea publicării în șase grupe a câte nouă cărți și, de aceea, opera sa a fost numită *Enneade*. În esență, a susținut că Dumnezeu creează lumea printr-o serie de emanații succesive. Dumnezeu imobil se reprezintă pe sine printr-o primă emanație ca *Nous* (Spirit universal), prin care se autocunoaște. Spiritul universal emană sufletul lumii, care contemplă ideile Spiritului universal și produce materia ca substrat al lumii sensibile. În fine, Sufletul lumii emană sufletele individuale (ale oamenilor, animalelor, plantelor și corpurilor), care realizează încorporarea ideilor în lumea sensibilă, în materia ei și, astfel, formează toate existențele individuale. Omul se reîntoarce la Dumnezeu prin eliberarea sa de materie și ridicarea la lumea ideală, la virtute. El se apropie de Dumnezeu prin intuiție divină și îl atinge prin extaz mistic.

Neoplatonismul, ca și stoicismul, îi va influența pe Părinții Bisericii, asigurând conexiunea dintre filosofia antică și cea medievală.

II. FILOSOFIA MEDIEVALĂ

1. APOLOGETICĂ, PATRISTICĂ, SCRITORI FILOSOFI

La sfârșitul secolului al V-lea, odată cu căderea Imperiului Roman de Apus, începe un nou ev, evul mediu. Epoca medievală este epoca organizării feudale a societății. Fărămițată economic, societatea feudală încearcă să se unifice prin religie. Încă în timpul imperiului roman, în 313, împăratul Constantin cel Mare oficializase creștinismul cu intenția de a uni imperiul în destrămare. Anterior acestui act, începând cu secolul al II-lea al erei noastre, s-a dezvoltat o *apologetică*, adică o preocupare de a expune și apăra doctrina creștină împotriva vechilor religii și filosofii, iar ulterior — o *patristică*, adică o mișcare spirituală susținută de părinții bisericii, care viza aceeași superiorizare a creștinismului. Patristica este și ea o apologetică.

De regulă, primii apologeți au contestat vechea filosofie. De pildă, Tatian Asirianul (sec. al II-lea e.n.), în *Cuvânt către greci* îi denigrează pe vechii filosofi greci. Heraclit n-ar fi fost decât un nepriecut, Empedocle — un lăudăros, Pitagora — un filosof ridicol, Platon — un lacom, Aristotel — un adulator al lui Alexandru Macedon.

Un alt apologet, Justin (sec. al II-lea), nu mai neagă în mod absolut vechea filosofie, ci încearcă s-o utilizeze în favoarea doctrinei creștine, s-o creștinizeze. El îi invocă pe vechii filosofi greci, de pildă pe Socrate, să se roage pentru creștini.

Cel mai important filosof apologet a fost Aureliu Augustin (354—430), cunoscut și sub numele de Sfântul Augustin. El încearcă o sinteză între filosofia neoplatoniciană și creștinism. El susține că D-zeu ar fi creat lumea ca o umbră a unor prototipuri eterne (coeterne divinității). El propune iluminarea divină (un act irațional) ca mijloc de a accede la increat. Este însă evident că Augustin deformează filosofia lui Platon, că filosofia în genere (fie și aparent procreștină) nu se poate concilia cu creștinismul sau cu vreo altă religie.

Cam în același timp cu mișcarea apologetică (în secolele de început ale creștinismului), se afirmă și unii scriitori filosofi care, deși legați de creștinism, nu mai fac operă apologetică. Ei nu sunt însă originali. Dintre acești scriitori, Boetius (cca. 470—cca. 525), cel cu care se încheie filosofia antică greacă, e socotit și primul filosof medieval. Cartea sa de răsunset în tot evul mediu a fost *Mângâierile filosofiei*, în care Boe-

tius se află sub influența lui Platon și a gânditorilor stoici, pe care-i „traduce“ în spirit creștin. El are însă o importanță deosebită prin faptul că a tradus în limba latină câteva din lucrările lui Aristotel. Totodată, prin comentariul dat de el lucrării lui Porfir, *Introducere (Isagoga)*, Boetius va declanșa peste câteva secole disputa universalistilor, care va domina filosofia medievală din sec. al XI-lea până în sec. al XV-lea.

În genere, exceptând momentul primilor filosofi, evul mediu a fost dominat autoritar de religie până prin secolele VIII-IX. Începând cu secolul al IX-lea, filosofia medievală se afirmă puternic atât în lumea arabă, cât și în Europa occidentală.

2. FILOSOFIA MEDIEVALĂ ARABĂ DIN SECOLELE IX—XII

Filosofia medievală arabă este afirmată de filosofi care aparțin popoarelor aflate în acel timp sub stăpânirea arabă: marocan, tunisian, egiptean, evreu, sirian, iranian ș.a. De regulă, ei au scris în arabă, limba oficială din regiunea cuprinsă de cucerirea arabă.

Raporturile economice ale lumii arabe erau feudale. Social-politic, se manifesta opoziția orășenimii (meșteșugari, comercianți) și țărănimii față de nobilime. Ideologic, domina religia islamică (mahomedană), întemeiată de *Mohamed* (c. 570—632) în jurul anului 610. Doctrina islamică era fixată în *Coran*, socotit de mahomedani carte sfântă. Totodată, are loc și o afirmare a filosofiei. După sec. al V-lea, sirienii încep să-i traducă pe vechii filosofi greci, între care pe Platon și pe Aristotel. Ulterior, sub califatul lui *El Mansur* (753—774), aceste traduceri vor fi traduse la rândul lor în arabă. La sfârșitul secolului al IX-lea și începutul veacului următor, corespunzător situației social-politice caracterizată prin contradicția amintită, filosofia cunoaște o orientare subordonată teologiei islamice și o alta care, fără să se elibereze de islamism, tinde să se autonomizeze.

Orientarea subordonată teologiei islamice a avut ca principal reprezentant pe *Al Așari* (a doua jumătate a secolului al IX-lea — prima jumătate a secolului al X-lea). Acesta afirmă că Dumnezeu a creat lumea fără a introduce o ordine necesară, legică între lucruri, deoarece o asemenea ordine i-ar limita voința absolută. Mai mult, Dumnezeu ar interveni în lumea odată creată, suprimând sau schimbând legăturile dintre lucruri după bunul său plac. Așadar, potrivit concepției amintite, omul n-ar putea înfăptui nimic durabil și s-ar afla la discreția divinității.

Orientarea de (relativă) autonomizare a filosofiei a fost dominată de cei doi mari gânditori arabi, *Avicenna* (sec. X—XI) și *Averroes* (sec. XII).

Abu-Ali-Ibn-Sina, sau, latinizat, *Avicenna* (980—1037), s-a născut lângă Buhara, din părinți iranieni. Polivalent, a strălucit ca medic și filosof.

Ca filosof, este influențat de teologia islamică, dar și de filosofia lui Aristotel și de neoplatonism. Teologic, el afirmă că Dumnezeu ar fi etern și necesar. Neoplatonician, dar influențat și de Aristotel, el susține că lumea se structurează în trei trepte de existență, care ar depinde, în

ultimă instanță, de Dumnezeu. Pe prima treaptă s-ar situa „forma pură“ sau „pura inteligență“, care ar fi legată nemijlocit de Dumnezeu și care ar constitui izvorul tuturor formelor lumii naturale. Prima treaptă (inteligentă) ar da naștere celei de-a doua trepte (inteligente) — lumea sferelor cerești (sau lumea supralunară), care este considerată de filosof ca fiind eternă și necesară. În fine, treapta a doua ar genera o a treia treaptă, care cuprinde lumea sublunară, ale cărei lucruri, trecătoare, ar fi doar posibile, nu însă și necesare.

Prin viziunea sa ontogenetică, Avicenna este mai mult gânditor laic decât teolog. Afirmând că lumea cerului este coeternă divinității și necesară deoarece, altfel, n-ar mai corespunde esenței divine, el lasă să se înțeleagă că această lume este mai curând independentă decât dependentă. El continuă să-l superiorizeze pe Dumnezeu, dar numai față de lumea sublunară, întrucât consideră că lucrurile acestei lumi ar fi doar posibile, nu însă și iradiate de necesitatea formelor de sorginte divină, la care, totuși, participă.

Gnoseologic, el admite, ca și Aristotel, trei principale facultăți cognitive : simțurile, intelectul pasiv și intelectul activ. Prin simțuri se cunosc lucrurile individuale. Legat de simțuri, intelectul pasiv ajunge la o anumită generalitate, dar nu la modelul universal. La acesta s-ar ajunge numai prin intelectul activ, care ar fi o lumină umană de proveniență divină.

Deși nu surprinde corelația reală dintre intelectul pasiv și cel activ și nici mecanismul celui din urmă. Avicenna reafirmă însă marea idee a sporului cognitiv al intelectului față de simțuri.

Abu Waled Mo'hamed ibn Ahmed Ibn Roșd, alias *Averroes* (1126—1198) s-a născut, a studiat și a activat în orașul spaniol Cordoba, pe atunci mare centru al culturii arabe. A strălucit nu numai în filosofie, ci și în domeniul medicinei și în acela al dreptului. De altfel, a exercitat profesia de cadiu (judecător). Mare admirator și comentator al lui Aristotel încât s-a putut spune că Aristotel a explicat natura, iar Averroes — pe Aristotel, a fost, totuși, mai mult decât un simplu comentator.

Ontologic, fără a se dezice expres de Coran, Averroes afirmă existența lui Dumnezeu, dar, ca și Stagiritul, îl înțelege numai ca prim motor, nu și ca demiurg al realului. El afirmă că materia este ea însăși eternă și că include în sine însăși formele (modelele universale) lucrurilor. Primul motor nu face decât să transforme aceste forme din potență în act, dar nu le creează.

Gnoseologic, Averroes preia distincția aristoteliciană dintre intelectul pasiv și cel activ, modificând-o însă în mod sensibil. Spre deosebire de Stagirit, el înțelege intelectul activ ca etern și impersonal, fără a-i atribui însă o natură divină. Totodată, el afirmă că, prin iradiere, prin lumina pe care o împrăștie, intelectul universal, activ și etern coexistă cu cel individual, pasiv, trecător.

Prin explicația dată, intelectul activ este înțeles mai mult ca un fel de conștiință generică. În plus, concepția lui Averroes asupra intelectului reprezintă un atentat la adresa dogmei sufletului nemuritor, filosoful considerând că numai geniul omenirii este nepieritor.

În micul său tratat despre *Acordul religiei și filosofiei*, Averroes consideră că adevărul este unic și că numai calea spre adevăr este dublă : filosofică sau teologică, *demonstrativă* sau, respectiv, *dialectică*. Teologia se supune, așadar, și ea rațiunii, dar dialectica de care se folosește constă în argumente numai probabile. Deosebită de teologie, prezentând certitudinea demonstrației, filosofia, lasă să se înțeleagă Averroes, este autonomă și suverană.

Influența averonnoismului s-a exercitat încă din sec. al XII-lea în cultura ebraică (prin *Maimonide*), iar din secolul următor și în filosofia europeană. Principalul averroist latin va fi *Siger de Brabant*.

În 1277, episcopul Parisului, *Tempier*, va condamna averroismul și învățătura averroistă a lui *Siger*, ca și doctrina neotomistă adversă, dar contaminată de adversar. Averroismul va străbate însă și secolul următor, apoi, prin Renaștere, se va integra în gândirea modernă.

3. FLOSFIA MEDIEVALĂ EUROPEANĂ DIN SECOLELE IX—XIV

Paralel cu constituirea filosofiei arabe, preocupările filosofice renasc și în Occidentul european. Ele sunt legate de renașterea carolingiană, în principa prin reforma școlară întreprinsă de Carol cel Mare (768—814).

În schola, care urmărește să pregătească funcționari pentru imperiu, scholasticus predă diverse materii, de la gramatică și muzică la aritmetică și astronomie. Cum învățământul trebuie să fie subordonat ideologiei vremii, scholasticus este mai presus de toate un teolog. Important este însă faptul că, sub patronajul teologiei, filosofia pătrunde din nou în învățământ, căci se învață și cunoștințe filosofice.

Ideologic, scholastica va fi dominată de religie și teologie, dar, nu o dată, chiar dacă în travesti teologic, filosofia se va afirma autonom sau chiar suveran.

Alcuin (735—804), irlandez chemat de Carol cel Mare să reorganizeze, împreună cu alții, învățământul, poate fi socotit întemeietor al scolasticii atât prin activitatea practic-reformatoare, cât și prin manualele sale.

Teolog, susținea că natura ar fi creată de Dumnezeu și, ca atare, ar întruhipa „învățăturile“ Bibliei.

În consecință, cunoașterea naturii n-ar contrazice „Sfânta“ Scriptură, rațiunea s-ar armoniza cu credința.

Deși argumenta teologic, *Alcuin* innobila totuși natura și îi justifica cercetarea rațională.

Joan Scotus Eriugana (c. 810—?), englez chemat pe continent pentru a combate o erezie privind predestinația, este nu numai teolog, ci și filosof. De altfel, el combate respectiva erezie astfel încât, susținând libertatea omului de a comite răul, va fi socotit el însuși eretic.

Platonician și neoplatonician, în lucrarea sa *De diviziune naturae* el pune semnul identității între creștinism și platonism. În acest spirit, el susține că Dumnezeu ar fi creat universaliile după care s-ar fi modelat lucrurile, dar, deși neclar, vorbește și de imanența sau difuziunea lui

Dumnezeu în natură, în lume. Potrivit lui, și Dumnezeu și natura sunt lipsite de atributele bilice.

Construindu-l pe Dumnezeu cu mijloace raționale, Eriugena va susține că filosofia este tot atât de adevărată ca și religia, rațiunea ca și credința.

Latura rațională a concepției sale va fi continuată în sec. al XI-lea de Béranger din Tours (înc. sec. XI—1088. Acesta va respinge dogma transubstanțierii și mitul unui Hristos deopotrivă divin și corporal-pieritor ca incompatibile cu rațiunea. Va fi condamnat, silit să abjure, iar concepția sa — interzisă în tot Evul mediu.

Prin latura sa ontologică, eriugenismul a anticipat panteismul lui Amaury de Bène din sec. al XII-lea — al XIII-lea și a adeptilor săi, mișcare socotită eretică și condamnată în 1210. *În fond, se condamnă platonismul, bătătura filosofiei de până atunci.*

Cu sec. al XIII-lea, medievalii îl vor preface pe Aristotel, deși la început și la sfârșitul aceluiași secol aristotelismul era, la rândul său, condamnat.

Problema care a frământat scolastica din sec. al XI-lea și până în sec. al XV-lea și care invocă, din nou, platonismul și, tot mai pregnant, aristotelismul a fost *problema universalilor* (a semnificației noțiunilor genrale, a raportului dintre universal și individual).

Pe fondul amintitei dispute, scolastica a fost punctată și de alte momente : în sec. al XII-lea de *mistica victorienilor* (a teologilor de la mănăstirea Sf. Victor care nu excludeau total rațiunea), în sec. al XIII-lea, în afară de *averroismul lui Siger de Brabant și panteismul amaurycian*, deja pomenite, de *dualismul catar și materialismul lui David de Dinan*, iar în sec. al XIII-lea — al XIV-lea de *panteismul germanului Meister Eckhardt*.

În cearta universalilor, disputa disputelor din cadrul epocii, cele mai importante dintre multiplele poziții adoptate au fost *realismul și nominalismul*.

Realismul a fost inițiat în sec. al XI-lea de Anselm și dezvoltat în sec. al XIII-lea de Thoma D'Acquino.

Inspirat din Platon și Aristotel, și unul și celălalt creștinizați, realismul afirmă să „universaliala sunt realia“, adică există în sine (ca și ideile de care vorbea Platon) și că acestea constituie modelele lucrurilor sensibile. Spiritualist, realismul adaugă că esența supremă o constituie Dumnezeu, care ar fi creat atât universalialile, cât și lucrurile sensibile după modele universale.

Anselm (1033—1109) s-a născut în Italia, dar a devenit episcop de Canterbury. El afirmă că D-zeu a creat mai întâi universalialile ideale și imobile, iar ulterior, modelate după universalii, lucrurile individuale, care sunt corporale și coruptibile. El separă categoric individualul de universal și de aceea nu explică și nici n-ar putea să explice în ce fel cei doi termeni ar mai fi compatibili.

Între Anselm și Thoma s-au situat în sec. al XIII-lea Sf. Bonaventura și Albertus Magnus, care s-au preocupat numai tangențial de universalii.

Augustinian franciscan, Bonaventura, pe numele său adevărat Giovanni di Fidanza (1221—1274), postulează un Dumnezeu

creator și un universal ante-rem. La el, lucrurile rămân umbre sau copii. Ortodoxist rigid, el crede că la esențe s-ar ajunge exclusiv prin iluminatie divină. Rațiunea s-ar cantona în lucrurile-copii.

În schimb, Albert cel Mare, cum era numit Albert de Bollstaedt (1206—1280), dominican inspirat de Aristotel, în înțelege pe Dumnezeu și teologic, dar și filosofic ca prim motor imobil, ca mișcător nemișcat. Oricum, departe de a mai degrada natura, el o consideră o expresie a atotputerniciei divine. De aceea, deși instituie și el revelația în act suprem, prețuiește și experiența și rațiunea pe care o investește în funcția de colaborator, de sistematizator al datelor revelației.

Thoma d'Aquino (1225—1274), dominican, caută să depășească dificultățile concepției lui Anselm, apelând la Aristotel, dar la un Aristotel botezat creștinește. El afirmă, ca și Anselm, că universaliiile constituie modele anterioare lucrurilor, dar consideră, ca și Stagiritul, că universaliiile nu există decât în și prin lucrurile individuale. Ca teolog, el susține că universaliiile ar fi create de Dumnezeu.

Stabilind două planuri de existență — Dumnezeu, pe de o parte, lucrurile cu universaliiile lor, pe de alta —, Thoma susține două căi de cunoaștere : credința și rațiunea. Credința l-ar descoperi pe Dumnezeu, iar rațiunea cunoaște universalul din lucruri și legitimează știința. Thoma nu intenționează separarea credinței și rațiunii. Dimpotrivă, el supraetajează credința, căreia rațiunea i-ar fi subordonată. Dar stabilind rațiunii un domeniu de cunoaștere distinct de cel al credinței, el implică o anumită autonomizare a rațiunii și teza unui adevăr rațional autonom, deși coexistent unui presupus adevăr al credinței.

Pentru consecința dublului adevăr, ca și pentru alte idei care confereau o anumită demnitate filosofiei, thomismul a fost condamnat în 1277 printr-un decret dat de episcopul Parisului, Étienne Tempier. Contradictoriu, thomismul va supraviețui, inclusiv în gândirea contemporană. Prin enciclica din 1879 dată de papa Leon al XIII-lea, thomismul a fost relansat ca un curent renovat, de fapt ceva mai concesiv științei contemporane, ca un neothomism.

Nominalismul a fost inițiat la sfârșitul sec. al XI-lea de Roscelin, continuat în sec. al XII-lea de Abélard, particularizat în sec. al XIII-lea de Roger Bacon și Duns Scotus și reactivat în sec. al XIV-lea de William Occam. Nominalismul a mers de la negarea categorică a universaliiilor până la recunoașterea unei relative existențe a lor. Nominalismul medieval a fost apreciat ca „prima expresie a materialismului“ întrucât constestă esențele în sine, rupte de lucruri și, deci, ideale, afirmând că există doar lucrurile (substanțele) singulare, care au o proprietate sau alta.

Roscelin din Compiègne (1050—1120) a negat categoric existența universalului. După el, universaliiile nu reprezintă decât o suflare ce însoțește pronunția, un „flatus vocis“. În acest spirit, al „vocismului“, el a respins și dogma unității divine, susținând că divinitatea nu se prezintă decât sub forma trinității, a trei persoane sau substanțe singulare : tatăl, fiul și sfântul duh.

Abélard (1079—1142) este cel ce admite universalile, afirmând că „universalia sunt nomina“, de unde și denumirea curentului. El argumentează că numele (*nomen*) sau termenul universal (*servo*) este necesar judecăților noastre predicative în care un termen individual este pus în relație cu unul universal. De exemplu, în propoziția „Socrate este om“, individualul „Socrate“ este pus în raport cu conceptul de „om“. Mai mult, după Abélard, termenul universal desemnează și o anumită realitate, un anumit universal existențial. Spre deosebire de realiști, el consideră că nomenul nu desemnează modele, adică esențe care ar exista ca atare, ci asemănările sau, altfel spus, trăsăturile comune diferiților indivizi și care nu există decât *in re*, iar nu *ante-rem*. Mai apropiat de adevăr decât realismul, nominalismul lui Abélard nu recunoaște totuși universalului demnitate ontică de esență, de aceea și al individualului. La el, universalul este mai curând un comun neesențial decât unul esențial.

Caracterul moderat al nominalismului abélardian rezultă și din raportarea filosofului la dogmele biblice. El admite și unitatea și trinitatea divinității. El consideră că divinitatea nu este unitatea a trei persoane, ci a trei determinări (putere, înțelepciune și caritate), unul divin fiind astfel un fel de singular și universal totodată. Uneori însă Abélard personifică și el atributele „divine“, ceea ce revine, de fapt, la retractarea universalului.

Relativizând divinitatea, Abélard reabilitează într-o măsură însemnată umanul. El pune în discuție dogma păcatului originar. Afirmând un punct de vedere umanist, el consideră că omul nu este funciarmente un păcătos care ar purta în structura sa intimă povara așa-zisului păcat al biblicului Adam. Omul n-a moștenit păcatul ca un dat ontic, ci numai conștiința păcatului, conștiința că poate păcătui. Dar stă în putința omului să aleagă între o atitudine morală și una imorală. Abélard, „voia să facă dn creștinism un aliat al omului și nu o amenințare“ (Gheorghe Vlăduțescu, *Introducere în istoria filosofiei medievale*, p. 75).

Roger Bacon (1210—1292), englez franciscan, cercetător al naturii și filosof, condamnat pentru vizionarismul său filosofic, și-a trăit ultimul deceniu în temnița curții papale. După el, universalul constă în caracteristicile repetabile ale lucrurilor individuale. De aceea, deși nu respinge primatul credinței, cunoașterea, susține el, se realizează prin simțuri (sau experiența sensibilă), călăuzite de intelect. El aduce o contribuție remarcabilă la caracterizarea metodei experimental-inductive pe care o va teoretiza în sec. al XVI-lea compatriotul și omonimul său Francis Bacon.

Duns Scotus (c. 1265—1038), insular, probabil scoțian, a studiat și predat la Oxford, dar a făcut cunoștință și cu Parisul sau cu alte centre de pe continent, unde a și murit prematur (la Colonia). Filosofic, a oscilat între realism și nominalism, fiind mai mult nominalist. El este un nominalist care, ca și Abélard, sau R. Bacon, nu exclude universalul. De realism îl apropie faptul că pune universalul în depen-

dență de Dumnezeu, gest care implică un *ante-rem* și care a fost comis de fapt și de ceilalți nominaliști amintiți. Definitoriu este însă faptul că, atât cât își îndreaptă atenția asupra individualului, el afirmă că universalul există nu pur și simplu *in re* și nu *ante-rem*, ci în unitate cu individualul, ca un atribut funciar, iar nu ca un adaos suprapus. Concret, el folosește termenul de *haecceitas* tocmai pentru a desemna, în spirit aristotelian, o individualitate care există ea însăși numai în unitate cu *forma și materia* sa.

Gnoseologic, ca și R. Bacon, a pus accent pe conlucrarea dintre simțuri și intelect și a propus ca metodă de cunoaștere inducția. În plus, a susținut existența nu numai a unui intelect pasiv, ci și a unui activ. Și unul și celălalt s-ar confrunta atât cu universalul reprezentat de specie și de gen în întregul său, cât și cu Dumnezeu. Revelația ar fi însă aceea care ar accede la reprezentarea divinității, intelectul în dubla sa latură raportându-se de fapt la această reprezentare revelatorie.

William Occam (sf. sec. al XIII-lea — 1350), oxfordian, franciscan, adăpostit mai apoi și susținut de însuși unul din adversarii papei, principele de Bavaria, va deveni el însuși un inamic al papei și al bisericii de la Roma. Deși a criticat realismul, Occam n-a ajuns totuși nici el să respingă ideea de Dumnezeu. În schimb, a adâncit viziunea nominalistă asupra raportului dintre universal și individual. Potrivit lui, universalul nu există nici dincolo de două individuale relaționate, nici în individuale, ci la nivelul relațiilor dintre ele. În *plan propozițional* sau *judicativ*, un termen universal (de exemplu „om“) poate desemna fie individualele (ex. : „Oamenii sunt raționali“), fie se poate semnifica pe sine însuși ca nume (ex. : „Omul este un nume“), fie conceptul de om (ex. : „Omul este o specie“). *Pe plan mental*, un concept exprimă intenția (capacitatea) intelectului nostru de a produce concepte și de a raporta termenii individuali la concepte. Dar, încă o dată, conceptul nu ține locul unui universal *ante-rem* sau unui universal *in re*, care ar exista în indivizi. Individualele nu prezintă decât raporturile dintre ele, iar acestea fac posibile și raporturile propoziționale sau judicative, inclusiv raportările la conceptele produse de intelect.

Prin atitudinea contrară realismului, nominalismul a reprezentat în epocă o reacție anti-speculativă și o mai mare apropiere de om și de natură, prin care a deschis filosofia Renașterii.

III. FILOSOFIA RENAȘTERII

1. INTERPRETĂRI

Renașterea marchează o nouă etapă în evoluția gândirii filosofice și a culturii. A început în secolul al XIV-lea și a durat până în veacul al XVII-lea inclusiv. S-a manifestat mai ales în Italia, dar și în alte țări, fiind o mișcare de anvergură europeană. Sub aspect economico-social, a corespuns perioadei de început a formării orânduirii burgheze. Înnoirea economică și socială reclama și o înnoire spirituală. Renașterea spiritului s-a afirmat în toate formele conștiinței și culturii : artă, știință, morală, politică, drept, religie, filosofie. Pe ansamblu, a însemnat o îndepărtare de viziunea medievală și o reluare și dezvoltare a viziunii antice, prin care s-a realizat o anumită laicizare a concepției despre om, natură și lume în genere.

Desigur, Renașterea n-a înlăturat complet Evul Mediu, ci i-a prelungit unele elemente specifice, cum ar fi ideea existenței lui Dumnezeu. Pe de altă parte, nici Evul Mediu n-a fost cu totul ostil noii orientări, ci a cuprins și unele filoane care au anunțat-o. Dată fiind complexitatea fenomenului renașcentist, unele interpretări au putut să-i rețină doar înnoirile, detașându-l complet de cultura medievală, altele, dimpotrivă, l-au considerat ca o prelungire a Evului Mediu. Primul tip de interpretări a fost inițiat de elvețianul Jacob Burckhardt prin cartea sa *Cultura Renașterii în Italia*, Basel, 1860, în care apreciază că fenomenul renașcentist s-a produs în quattro-cento (sec. XV) în Italia și a constatat în trecerea de la concepția religioasă asupra omului ca parte a unui tot (religios) față de care are doar datorii la concepția individualistă despre om ca întreg care are nu numai datorii, ci și drepturi, și atribute : de a fi liber, de a gândi și de a activa prin sine însuși. În Evul Mediu „omul nu se recunoștea pe sine decât ca rasă, popor, partid, corporație, familie sau sub orice altă formă generală, colectivă“ (p. 161). În Italia, prima care rupe acest vâl, „omul devine *individ* spiritual și se recunoaște ca atare“ (*ibid*). El devine un *uomo singolare, uomo unico*. Schimbarea amintită a implicat : *ontologic*, substituirea naturii mistice cu natura obiectivă ; *gnoseologic*, înlocuirea credinței cu experiența ; *moral*, înlocuirea ascetismului cu bucuria de a trăi. De remarcat că, în pofida intenției sale, Burckhardt nu reușește să delimiteze net fenomenul renașcentist. În fond, în interpretarea sa, Renașterea s-a înscris în direc-

ția nominalismului medieval. Ea a semnat trecerea de la primatul universalului (al tipurilor) susținut de realiști la domnia individualului susținută de nominaliști. Celălalt gen de aprecieri se datorează englezului Walter Pater, care, în lucrarea sa *Renașterea*, 1871, recunoaște ca apogeul al mișcării renaștente secolul XV italian, dar susține că începe în secolul al XII-lea în Franța în poezia provençală (a lui Bernard de Ventadour și Pierre Vidal) și în romanul cavaleresc și se încheie în aceeași țară în veacul al XVI-lea în poezia lui Du Bellay. Semnificația mișcării ar consta în „dragostea pentru preocupările intelectuale și ale imaginației în sine, dorința unui mod mai liberal și mai plăcut de a concepe viața“ (p. 12). Renașterea nu doar descoperă vechile surse de plăceri, ci și găsește altele noi : „noi întâmplări, noi subiecte de poezie, noi forme de artă“ (*ibid.*). În povestirile din care sunt compuse romanele cavaleresti se elogiază dragostea și prietenia, ca în cele despre *Aucassin și Nicolette* și *Prietenia dintre Amis și Amile*. În prima, se preamărește puterea dragostei. Aucassin este fiu de conte, iar Nicolette provine din părinți necunoscuți și de aceea iubirea lor are de înfruntat rezerve și prejudecăți. Dar, până la urmă, dragostea va învinge discriminări sociale sau rețineri religioase, devenind un fel de „religie rivală“. Totodată, povestirea exaltă și alte virtuți laice, cum ar fi frumusețea fizică (Nicolette are tenul mai alb ca margaretele, iar Aucassin este zvelt, înalt, grațios). În cea de-a doua, se glorifică o mare prietenie. Amis îl salvează de la moarte pe Amile, punându-și în pericol propria viață. Peste ani, reintâlnindu-se, și recunoscându-se, Amile îl vindecă pe Amis de lepră, spălându-l cu sânge nevinovat. În acest scop și el dă dovadă de putere de jertfă, pentru că, urmând semnele din vis, a trebuit să-și decapiteze cei doi copii minori în timp ce dormeau, pe care însă, printr-un miracol recompensator, îi va regăsi dimineța jucându-se. Interpretarea dată de Pater surprinde „antecedentele“ Renașterii, dar tinde să o reducă la ele, riscând să-i piardă specificul. Or, așa cum s-a observat, inovațiile medievale, mai numeroase decât cea semnalată de Pater (și anume : carolingiană, ottoniană, anglo-saxonă din anul 1000, „proto-renașterea“ din exteriorul teritoriului carolingian și „proto-umanismul“ din secolul al XII-lea din nordul Franței, vestul Germaniei, din Anglia și Țările de Jos) nu constituie o renaștere propriu-zisă, întrucât „sunt înnoiri în același orizont“ (Gh. Vlăduțescu, p. 207), pe care nu reușesc să-l depășească. Altfel spus, elementele novatoare amintite nu marchează o nouă etapă spirituală atât timp cât se structurează în vechea viziune medievală, iar nu într-un nou orizont de gândire.

Evitând unilateralitățile celor două poziții extreme, interpretarea propusă inițial și încetățenită de cercetările din cea de-a doua jumătate a veacului XX (la noi, Florica Neagoe, *Istoria filosofiei moderne. Renașterea de la Petrarca la Bacon*) consideră Renașterea atât în maxima ei înflorire (quattro-cento italian) și în prelungirile ei ulterioare, cât și în începuturile sale, dar susține că acestea nu sunt atât de îndepărtate în timp și disparate, ci situate în tre-cento (deci imediat anterior veacului de aur al fenomenului renaștente) și structurate deja într-un nou orizont spiritual.

În continuare, vom urmări Renașterea în diferite forme ale culturii, de la cele particulare la cea filosofică, întrucât ultima este pregătită de cele dintâi, după cum, la rândul ei, le oferă fundamentele cele mai generale.

2: RENAȘTEREA LITERAR-ARTISTICĂ

În *literatură și artă*, în Italia, pentru a nu ne referi decât la centrul cultural renescentist, dar nici la acesta exhaustiv, au strălucit mari creatori ca Dante Alighieri (tre-cento), Francesco Petrarca (1304—1374), Giovanni Boccaccio (tre-cento), Leonardo da Vinci (1452—1519), Michelangelo Buonarroti (1475—1564), Rafael Sanzio ș.a. Prin operele lor, toți au slăvit frumusețea naturii și a omului ca ființă corporală și spirituală. Dante, prin *Divina Comedie*, pe care o începe în 1304, anul nașterii lui Petrarca, este mai curând un prerenescentist, întrucât încă îi privește pe oameni din perspectiva transcendentului divin, rezervându-le o beatitudine celestă sau condamnându-i la un infern tenebros în numele unei justiții divine. În schimb, *Petrarca*, fără să renunțe la devoțiunea creștină, slăvește o ființă reală, pe Laura de Noves, căreia îi închină versuri nepieritoare. Așa cum mărturisesc sonetele și cântonele scrise „întru viața Madonei Laura“, iubită îi inspiră sentimente de încântare exaltată (Mi-s ochi slabi — Madona e lumină!), dar, uneori, și aprinse trăiri contradictorii („Și rād plângând, degust orice durere, / Sătul de viață și sătul de moarte... / ...Și de la voi vin, Doamnă, toate-aceste!“). Disparația prematură a iubitei îl va determina să aducă în poezie și motivul fericirii vremelnice și pe acela al curgerii inexorabile și distructive a timpului. În sonetele și cântonele „întru moartea Madonei Laura“ meditează că „pe pământ e scurtă fericirea“ și că „astfel înfrânge timpul lumi și faimă“. Boccaccio, cel mai mare povestitor italian și întemietor al prozei italiene prin *Decameronul*, scris între 1352—1354 și care cuprinde o sută de povestiri istorisite în zece zile ((în limba greacă, deca = zece, imera = zi), se situează și el în opoziție cu Dante, descoperind nu beatitudinea celestă, ci fericirea terestră a dragostei senzuale. Opera sa nu conține însă aspecte licențioase sau pornografice, cum i s-a reproșat uneori, întrucât subliniază latura luminoasă, umanizată a vieții sensibile și, în egală măsură, inteligența presupusă de întâmplările sau, mai exact, de scenariile dragostei implinite. *Da Vinci*, polivalent, rămâne în arta plastică mai ales prin redarea frumuseții spirituale a omului. A rămas emblematic în acest sens surâsul Giocondei. El denotă, neîndoios, inteligență, o anumită detașare spirituală și dominare a preocupărilor cotidiene, precum și ceva enigmatic, indescifrabil, dar parcă referitor la lumea de aici, pământească. Într-adevăr, Mona Lisa del Giocondo, care i-a servit pictorului drept model timp de patru ani (de la vârsta de 24 la 28 de ani), era o femeie instruită, cititoare de lucrări în latină și greacă și, totodată, lipsită de greutate și griji zilnice din moment ce era cea de-a treia soție a unui bătrân bogătaş. Frumusețea spirituală a Giocondei i-o potențează și pe cea fizică.

Intrând în categoria frumoaselor, Mona Lisa nu corespundea, totuși, idealului de frumusețe al timpului, adică nu era subțire, cu gâtul lung și obrajii ovali, ci destul de robustă și cu fața rotundă. Dar psihicul îi conferă parcă o noblețe aparte și fizicului. Celebrul tablou este semnificativ și înnoitor și prin fundalul său, care relevă frumusețea unui peisaj bogat, cu înălțimi și platouri străbătute de ape șerpuitoare, așadar un peisaj complex și echilibrat, dar plin de viață și de mișcare. În pictura lui Da Vinci dominată de spirit, surâsul ca blândă detașare spirituală caracterizează și alte personaje, cum ar fi cele din „Sfânta Ana, Fecioara și Copilul” și cel din „Ioan Botezătorul”. În primul tablou, zâmbetul iluminează până și chipul copilului, sugerând tandrețea și nevinovăția. În cel de-al doilea, are însă efecte contradictorii, exprimând nu numai blândețea personajului religios, ci și o anumită efeminare, care se răsfrațe și asupra înfățișării fizice, asupra bustului rotunjit, lipsit de o anumită vigoare. Spre deosebire de Da Vinci, *Michelangelo* exprimă atât în picturile, cât și în sculpturile sale forța fizică a omului, prin care îi sugerează și forța spirituală. Deși ajunge și la un fervent misticism, totuși pictează pe bolta Sixtină o mulțime de trupuri goale. Mare poet, cultivă o lirică erotică și de preamărire a frumuseții spiritului atât la femeie (întruchipată de poeta Vittoria Colona), cât și la bărbat (personificat și el de Tommaso Cavalieri). Evident, spiritul este frumos și poate fi elogiat la oricare din purtătorii săi, indiferent de faptul dacă aceștia aparțin sau nu sexului frumos. De aceea, poeziile închinat lui Cavalieri pentru noblețea sa spirituală nu conțin nici un sentiment obscur sau enigmatic.

3. REVIRIMENTUL ȘTIINȚELOR NATURII

Știința a renăscut în principal prin științele despre natură, dar și prin disciplinele umaniste (politică, dreptul, filologia, istoria ș.a.).

Revirimentul *științelor naturii* a fost facilitat de dezvoltarea *algebrei*, disciplină schițată de italianul Luca Paciolo în secolul al XVI-lea și dezvoltată de compatrioții săi Cardano, Tartaglia ș.a., precum și de matematicieni din alte țări. Descoperind cantități necunoscute prin relația lor cu cele cunoscute, algebra sugerează că în natură există o armonie „divină”, mai profundă decât corpurile cu formele lor și care se manifestă ca relații stabile, repetabile între acestea. Așa ar fi relațiile necesare dintre corpurile cerești sau cele care constituie structura plantelor și a animalelor. De observat că ideea ordinii matematice a naturii ca armonie divină nu nega existența lui Dumnezeu, dar contesta intervenția arbitrară în ordinea existentă. Implicând o asemenea viziune, algebra a servit și ca instrument de cercetare unora din științele naturii, cum ar fi astronomia și mecanica. De altfel, unii gânditori moderni vor considera că metoda matematică este singura care poate servi ca metodă universală de a cunoaște, ca *mathesis universalis*. Dintre renașteriști, de această viziune metodologică s-a apropiat Da Vinci, care, prețuind atât experiența și cunoașterea inductivă, cât și deducția, a situat deasupra lor, ca o încununare, cunoașterea matematică.

Dintre științele naturii, astronomia este aceea care a înregistrat poate cel mai spectaculos salt sau, oricum, un salt cu un puternic impact filosofic. În 1543, în chiar anul morții sale, astronomul polonez Nicolai Copernic (1473—1543) publică principala sa operă, *De revolutionibus orbium celestium* (*Despre mișcarea de revoluție a sferelor cerești*), în care avansează ipoteza heliocentristă în opoziție cu vechea viziune geocentristă, de origine ptolomeico-aristotelică. El a împărtășit însă teza aristotelică a universului finit, mărginit de sfera stelelor fixe, ultime. Peste un veac și ceva, un filosof, Giordano Bruno (1548—1600), va întui însă atât infinitatea lumilor, cât și infinitatea universului alcătuit din nenumăratele (infinitele) lumi, iar un om de știință, Galileo Galilei (1564—1642), va confirma și ipoteza heliocentristă și dezvoltările ei bruniene. Inventând și folosind pentru prima dată luneta, Galilei a descoperit sateliții lui Jupiter, mișcarea lui Venus în jurul Soarelui, precum și formele de relief secolare și petele solare. Prima descoperire i-a permis să argumenteze că există o infinitate de lumi. Într-adevăr, existența sateliților lui Jupiter denotă că există și alte lumi, cu alte centre de gravitație, similare, sistemului gravitațional soare—planete. Prin cea de-a doua descoperire, a confirmat heliocentrismul, dovedind că soarele este centrul sistemului nostru solar, din moment ce și alte planete pivotează în jurul lui. Prin ultimele două descoperiri a probat unitatea de structură și de natură a pământului și a celorlalte corpuri cerești, infirmând astfel teza aristotelică a naturii speciale, divine a lumii supralunare. Deschisă de heliocentrism, astronomia modernă va fi fundamentată de Johann Kepler (1571—1630) care va formula cele trei legi ale mișcării planetelor.

O altă știință a naturii căreia i se pun bazele în etapa renescentistă este *mecanica*. Fundamentarea ei începe cu același Galileo Galilei, care i-a formulat prima lege (lex prima), și anume principiul inerției. Ulterior, englezul Isaac Newton (1648—1727), în celebra sa carte *Principiile matematice ale filosofiei naturale* (1687), va formula și celelalte două legi ale mecanicii — legea forței ($F=ma$) și legea acțiunii și reacțiunii. Deși legile mecanice amintite erau socotite de sorginte divină, totuși existența lor, ca și aceea a legilor astronomice, reclamă o nouă viziune despre lume în genere, sugerând că nici Dumnezeu nu poate să nu respecte legile existente. Acomodându-se cu știința, religia creștină va considera că Dumnezeu poate interveni în evoluția legică a naturii, dar nu vrea.

Un reviriment se produce și în *domeniul chimiei* prin faptul că alchimia (disciplina prefacerii metalelor în aur și argint și a obținerii tinereții veșnice) este orientată spre iatrochimie (știința preparării chimice a medicamentelor) de către Theophrast Bombast Paracelsus (1493—1541). Născut în Elveția în familia unui medic, acesta a devenit el însuși cel mai faimos medic al timpului și un mare chimist. A fost, totodată, și un neobosit călător, care a ajuns și în Ardeal și Valahia. Prin viața sa tumultuoasă, plină de căutări și peripeții, a devenit prototipul celebrului personaj goethean Faust.

Psiho-fiziologia este renovată de spaniolul Miguel Servet (1509/11—1553) care descoperă circulația sângelui. El și-a prezentat

descoperirea într-o lucrare de factură teologico-panteistă, *Restaurarea creștinismului* (*De christianismi restitutio*), ca unul din argumentele naturalist-științifice ale viziunii lui teologice (în care critica dogma trinității și susținerea revenirii la creștinismul originar). Explicând circulația sangvină, susține, în opoziție cu Galen, medic antic, de autoritate și în Renaștere, că sângele din ventricolul drept nu comunică direct cu cel din ventricolul stâng, și nu se oxigenează în inimă, ci curge la plămâni prin „vena arterială“ (numită azi artera pulmonară), unde se oxigenează și de unde se întoarce la inimă în ventricolul stâng în momentul diastolei prin „artera venoasă“ (numită azi vena pulmonară). Explicația are și semnificație psihologică întrucât Servet identifică sufletul cu sângele, iar nivelul lui socotit superior, de proveniență divină, și anume spiritul vital — cu sângele oxigenat. Desigur, identificările amintite nu se susțin, dar au meritul de a indica un anumit substrat fiziologic al sufletului, inclusiv al nivelului său superior, considerat divin. Pentru ansamblul concepției sale, va fi ars pe rug la Geneva de către calvinști. Descoperirea sa a anticipat explicația mai completă dată circulației sangvine în 1628 de către englezul William Harvey (1578—1657).

Sub aspect general filosofic, constituirea științelor moderne ale naturii a condus la înțelegerea naturii prin sine însăși, fără nici un adaos străin.

4. INNOIREA DISCIPLINELOR UMANISTE

În sfera gândirii politice, în etapa renaștivistă se afirmă atât unele doctrine realiste, cât și altele cu caracter utopic.

Dintre doctrinarii realiști, se disting, de departe, italianul Niccolò Machiavelli (1469—1527) și francezul Jean Bodin (1529—1596). Ambii autori laicizează concepția despre stat, întrucât nu-l mai consideră de origine divină, ci îi explică originea și mecanismul prin factori reali. De aceea, amândoi consideră că statul nu trebuie să se subordoneze religiei ca în Evul mediu, ci invers. În lucrarea sa *Principele*, Machiavelli concepe statul ca putere abuzivă a unei minorități asupra majorității. De aceea consideră că, pentru a-și asigura și menține puterea, Principele (conducătorul) trebuie să se folosească de orice mijloace și, în principal, de poliție și armată, precum și de religie. Prin mijloacele amintite, cunoscând pasiunile oamenilor (teama, invidia, ura) și dorințele lor, statul le anihilează sau, dimpotrivă, le stimulează în vederea propriului său interes. Deși termenul de machiavelism a căpătat ulterior și o conotație negativă, de politică dusă cu orice mijloace pentru a-și atinge scopurile, totuși, în epocă, opera lui Machiavelli viza idealul nobil al unui stat suveran și independent. Francezul Jean Bodin adâncește și mai mult laicizarea concepției despre stat, explicând diferitele tipuri de stat prin climă, care ar determina psihologia și economia din respectiva zonă climatică. Aspra climă din nord ar dezvolta voința și preocupările militare, iar cea blândă din sud — imaginația și inteligența și, în consecință, civilizația. Doar clima tem-

perată ar genera o viață psihică mai complexă și activități diverse și complementare, lipsite de unilateralitățile precedente. Politic, se pronunță pentru o monarhie constituțională, subliniind și în acest fel că statul trebuie să capete un caracter laic, juridic.

Cele mai importante doctrine utopice sunt cele afirmate de Thomas Morus (1478—1535) în lucrarea sa *Utopia* și de Thomaso Campanella (1568—1639) în opera sa *Cetatea soarelui*. Sociologic, apariția utopiilor se explică prin faptul că dezvoltarea capitalistă din secolul al XVI-lea fusese însoțită și de reversul negativ al polarizării în bogați și săraci, ceea ce i-a determinat pe cei doi autori, minți critice și proiective și inimi generoase, să imagineze alte societăți, ideale, dar irealizabile. Dizgrația de mărimile timpului, Morus va fi decapitat, după ce îndeplinesc chiar funcția de cancelar, iar Campanella — internat timp de trei decenii. În utopiile lor, susțineau că proprietatea privată trebuie abrogată, iar munca productivă să devină o preocupare atractivă a tuturor cetățenilor care nu au alte însărcinări. Morus consideră că societatea ideală trebuie să cuprindă sfatul bătrânilor înțelepți, care să conducă întregul stat, artiștii și oamenii de știință aleși prin vot secret, populația majoritară antrenată într-o muncă fizică plăcută și variată, precum și... sclavi (recrutați dintre condamnați) pentru muncile mai grele. În schimb, Campanella statuează la conducere Soarele (știința), ajutorat de trei miniștri: Puterea (care se ocupă de armată), Înțelepciunea (pentru învățământ, știință și artă) și Iubirea (pentru producție și procreație). Se distinge și prin faptul că susține egalitarist și platonician desființarea familiei și educarea copiilor de către stat, pe motiv că fiii celor ce dețin funcții ar beneficia de avantaje care ar periclită egalitatea. Evident, într-o asemenea viziune utopică, individul ar fi complet subordonat statului.

Știința dreptului este și ea revigorată prin contractualismul inițiat de germanul Johannes Althusius (1537—1635) și olandezul Hugo Grotius (1583—1645). Contractualiștii susțin că statul (identificat cu societatea) ar fi rezultatul unui acord (contract) între oameni. Inițial, oamenii ar fi trăit în starea de natură. Ulterior, datorită tendinței spre socialitate (Althusius) sau siliți de faptul că s-au înmulțit (Grotius), ar fi ajuns la concluzia că trebuie să se asocieze și să se organizeze sub conducerea unui monarh, potrivit unor norme de drept natural, iar nu divin, pe care atât cetățenii, cât și monarhul trebuie să le respecte. Prin ideile de drept natural și de stat întemeiat pe un asemenea drept, contractualismul a contribuit la laicizarea concepției juridice și a celei politice și a justificat trecerea de la statul de tip feudal, religios și despot, la cel de factură burgheză, întemeiat pe legi și emancipat de religie.

Renașterea a cuprins și *domeniul religiei*. În acest plan, ea s-a manifestat sub forma criticii catolicismului și s-a identificat cu reformele inițiate de John Wyclif (1324—1384) în Anglia, Jan Huss (1369—1415) în Boemia, Huldreich Zwingli (1484—1531) și Jean Calvin (1509—1569) în Elveția și Martin Luther (1483—1546) în Germania. Indiferent de variantă (hussitism, lutheranism, calvinism),

reforme religioase au renunțat la ideea catolică a transcendenței lui Dumnezeu în favoarea tezei imanenței acestuia. Ca urmare, ele au considerat că omul poate să ajungă la Dumnezeu nu numai prin intermediar, prin preot sau, în cele din urmă, prin papă ca lider religios suprem, ci și direct.

5. UMANISMUL RENASCENTIST

Renașterea disciplinelor umaniste a generat ceea ce s-a numit ulterior *umanismul renașcentist*. Termenul de umanism a fost folosit abia la începutul secolului al XIX-lea (în 1808 de Niethammer) și a primit sensuri diferite. În Renaștere se folosea termenul de umanist (humanista) prin care era desemnat cel ce predă sau se ocupa cu umanitățile sau umanioarele, și anume: gramatica, poezia, retorica, istoria, etica. Așadar, prin umanism renașcentist vom înțelege, în primul rând, studiul disciplinelor amintite (studia humanitatis sau studia humaniora) sau, mai exact, cultivarea acestora potrivit unor exigențe științifice (critica filologică și istorică, traducerea riguroasă a diferitelor opere din limba greacă sau din română, adnotările de subsol etc.). Dar, prin cultivarea disciplinelor amintite, umanistul urmărea și formarea unui ideal cultural și moral. De aceea, prin umanism renașcentist înțelegem, în al doilea rând, concepția potrivit căreia omul trebuie să se afirme ca ființă culturală și ca ființă morală. Acest înțeles este unul teoretic, filosofic și se subsumează accepției filosofice a umanismului în general, indiferent de formele sale istorice. Prin umanism în general înțelegem toate concepțiile care susțin și explică afirmarea autentică umană a omului, adică realizarea cât mai plenară a naturii sau a esenței sale. Spre deosebire de alte tipuri de umanism, cel renașcentist se distinge prin cultul erudiției și al stilului literar, precum și prin laicizarea și echilibrul idealului său moral. Într-adevăr, umanistul se ocupă de o multitudine de discipline socio-umane și, totodată, de deprinderea și cultivarea limbajului specific acestora. La *gramatică* se însușea limba latină. Studiul *poeziei* presupunea citirea poezilor latini și compunerea de versuri în *neolatină*. La *retorică* se studia proza latină și, după modelele clasice, se compunea proză în neolatină. Se acorda o mare atenție și *oratoriei*, prin care se învăța alcătuirea de discursuri festive, prilejuite de diferite ocazii, de la naștere și până la moarte, oratorul apelând nu numai la rațiune, ci și la patos. Studiul *istoriei* însemna și cunoașterea istoricilor vechi și pregătirea pentru a scrie istorii politice comandate de diferite monarhii sau republici. În fine, *etica* îmbina studiul moralei platoniciene cu acela al concepțiilor morale elenistice, precum și cu observațiile morale personale privind binele, fericirea, virtutea, viciul, datoriile familiale, cele profesionale etc. În ce privește idealul moral, acesta, fără să renunțe la divinație, nu ignoră nici voluptatea sensibilă și intelectuală, nici, atunci când e cazul, puterea omului de a se domina prin gândire. De regulă, umanismul renașcentist n-a avut un caracter democratic, ci aristocratic. Cu unele excepții, umanistii Renașterii n-au urmă-

rit afirmarea cultural-morală a tuturor, ci doar a celor aleși, înzestrați cu talent și înclinați spre cultură.

Printre cei mai importanți umaniști renașcentiști s-au numărat: în sec. al XIV-lea Petrarca; în sec. al XV-lea Lorenzo Valla (1407—1457) și fruntașii Academiei platonice din Florența, și anume Lorenzo de Medici (1448—1492), Angelo Poliziano (1454—1494), Marsilio Ficino (1433—1499) și Pico della Mirandola (1463—1494); în sec. al XV-lea și al XVI-lea Pietro Pomponazzi (1462—1525) — principalul exponent al Școlii din Padova și Didier Erasmus (1466—1536); în veacul al XVI-lea Michel Eyquem de Montaigne (1533—1592). *Petrarca* este în primul rând poet, dar și teoretician umanist. *Lorenzo Valla* apropie creștinismul de epicureism, iar nu de stoicism, considerând că numai doctrina epicureică urmărește, ca și religia, fericirea, în timp ce morala stoică ar propovădui virtutea pentru virtute. Despre Academia platonice din Florența, trebuie spus că nu era o instituție oficială, ci un club de discuții al unor oameni pasionați de filosofia lui Platon, pe care îl celebrau. Se întâlneau în vilele familiei de Medici, mai ales la Florența, dar și în alte localități. Dintre cei care s-au distins, *Lorenzo de' Medici* și *Angelo Poliziano* au strălucit ca poeți, dar s-au remarcat, asemenea lui Petrarca, și ca teoreticieni umaniști. Cei mai importanți filosofi florentini au fost însă *Marsilio Ficino* și *Pico della Mirandola*. Primul s-a distins prin încercarea de a armoniza creștinismul cu platonismul și neoplatonismul, prin teza iubirii platonice (de Dumnezeu) și autonomizarea rațiunii, cel de-al doilea — prin tentativa de a concilia nu numai creștinismul cu platonismul, ci și platonismul cu aristotelismul și, în genere, toate concepțiile, considerând că fiecare exprimă un anumit adevăr și că adevărul complet, integral nu poate fi decât suma adevărilor parțiale. Pico a susținut și teza libertății umane. Din punct de vedere general filosofic, concepțiile susținute de cei doi umaniști vor conduce la panteism, adică la orientarea potrivit căreia Dumnezeu ar fi identic cu întreaga natură, cu toate esențele și chiar cu toate lucrurile existente (în limba greacă, theos = zeu, pas = tot, întreg). În schimb, *Pietro Pomponazzi* va încerca să armonizeze doctrina creștină doar cu aristotelismul, ajungând la deism, adică la orientarea potrivit căreia rolul divinității s-ar restrânge la acela de cauză primară a lumii, a ordinii (a legilor) și a mișcării sale sau chiar numai la acela de ordonator și de prim motor, lumea fiind socotită, în acest caz, coeternă divinității. *Didier Erasmus* a rămas celebru mai ales prin lucrările *Elogiul nebuniei* și *Despre război și pace*. Prima lucrare este subintitulată *Cuvântare spre lauda prostiei*, autorul motivând că proștii spun adevărul curat și sincer, fără intenția de a jigni. Desigur, umanistul olandez nu elogiază nebunia sau prostia, ci adevărul, el însuși criticând răspicat incultura principiilor sau practicile imorale ale clerului din acel timp. *Michel Eyquem de Montaigne*, autor al unor faimoase *Eseuri*, (1580) e un fin moralist, care a reinviat scepticismul, dar l-a și modificat, dându-i un sens metodologic, pozitiv, de precauție în cercetarea adevărului, iar nu de negare a acestuia. Prin reflecțiile sale morale în spirit realist, i-a anticipat pe *François de La Rochefoucauld* (sec. XVII), moralist scepticist

al nobilimii franceze învinse și subordonate monarhiei absolute, autor care își pierde încrederea în virtute, pe Jean de La Bruyère (1645—1696), ale cărui *Caractere* (1688) cuprind maxime și portrete morale de critică a moravurilor nobiliare sau a unor defecte general-umane, precum și pe Luc Clapiers de Vauvenargues (1715—1747), care acordă prioritate sentimentului asupra rațiunii.

6. ALTE DESCOPERIRI

În cele de mai sus am urmărit descoperirile cu cel mai pregnant impact filosofic. Trebuie spus însă că într-un domeniu sau altul s-au produs și alte înnoiri și s-au manifestat și alte personalități. Ar fi de adăugat și faptul că difuzarea și reverberația noutăților spirituale au fost mult înlesnite de *descoperirea tiparului* (1440). Apoi, să nu oțitem că la mai buna cunoaștere a lumii omului și, implicit, a acestuia au contribuit nu numai descoperirile astronomice, ci și cele *geografice*, legate de marile călătorii întreprinse în secolul al XV-lea de genovezul spaniolizat Cristofor Columb (1451—1506) în Lumea Nouă (1492) și de portughezul Vasco da Gama (1469—1524) din Europa în India prin sudul Africii (1498), iar în veacul al XVI-lea de Fernando Magellan (cca. 1480—1521), portughez care a călătorit sub stindard spaniol în jurul lumii (1519—1522). De altfel, filosofii renascentiști vor realiza nu numai o revoluție coperniciană, de descoperire sau prefigurare a unor noi principii filosofice, ci și una columbiană, de (re)descoperire a continentelor om și natură.

7. NOILE CONCEPȚII ASUPRA LUMII ȘI A CUNOAȘTERII

a) Nicolaus Cusanus (1401—1464)

Cei mai mari filosofi renascentiști au fost Nicolaus Cusanus și Giordano Bruno.

Nikolaus Krebs s-a născut la Cues sau Cusa, pe malul Mosellei, de unde și numele de Cusanus adoptat ulterior. Provenind dintr-o familie modestă, a fost ajutat de un nobil să frecventeze o școală din Deventer, patronată de ordinul călugăresc „Frații vieții comune“. În 1416 s-a înscris la Universitatea din Heidelberg, dar, după un an și ceva, renunță la prima opțiune și se înscrie la Universitatea din Padova, la Facultatea de drept, pe care o absolvă în 1423. În timpul facultății studiază și matematica, astronomia, fizica și filosofia. Din 1425 redevine student la Universitatea din Colonia, la Facultatea de Teologie. Începe să-l studieze pe umanisti. Pregătirea teologică îi permite să parcurgă diferitele trepte ale ierarhiei bisericești, ajungând episcop (de Brixen), apoi cardinal. În 1437 a făcut parte din delegația trimisă de catolici la Constantinopol să discute problema unirii bisericii catolice cu biserica ortodoxă. Cu acest prilej, a făcut cunoștință cu doi învățați greci din delegația ortodoxă, Georgios Gemistos (laic) și Bessarion (arhiepiscop),

care, în cadrul schimbului de vizite dintre delegații, îl vor însoți și la reîntoarcerea pe mare în Italia și îi vor releva profunzimea platonismului și neoplatonismului. Dintre lucrările sale, cea mai importantă filosofic este *De docta ignorantia* (1440).

În lucrarea amintită, care cuprinde trei părți, tratează, în ordine, despre Dumnezeu, despre univers și despre raportul dintre Dumnezeu și univers.

Dumnezeu este conceput ca maximum absolut, infinit. În acest sens, fiind tot ce poate fi, Dumnezeu se află în tot ce există în mod actual. Altfel spus, în Dumnezeu posibilitatea și realitatea coincid. De aceea, mai este numit și *possesit*, adică o posibilitate (*posse*) care este (*est*) o realitate. În consecință, Cusanus argumentează că în Dumnezeu, ca izvor unic al tuturor existențelor reale, inclusiv al celor contrare, are loc o coincidență a opuselor („coincidentia oppositorum“). Astfel, în Dumnezeu, la nivelul infinității, *maximum* se confundă cu *minimum*, și unul și celălalt însemnând ceea ce nu poate fi mai mic. Minimum este maximum de micime (iar maximum, am adăuga noi, este minimum de mărimă). Dacă încercăm să obținem o imagine despre divinitate cu ajutorul figurilor geometrice, considerate ca extinse la infinit, ajungem, de asemeni, la coincidența contrariilor. De exemplu, în infinit *triunghiul* (ale cărui laturi se extind nelimitat) se confundă cu *linia dreaptă*. La fel, în infinit se identifice *linia curbă* și *dreapta*, arcul unui cerc cu raza infinită fiind o linie dreaptă. *Cercul* însuși coincide cu *diametrul* său infinit, iar *sfera* (generată de un semicerc ce se rotește în jurul diametrului său) se confundă cu dreapta. Dat fiind că în infinit dreapta se confundă cu figurile geometrice amintite, Cusanus afirmă că „infinitul este triunghi, cerc și sferă“. El este unitate și trinitate.

Despre univers, Cusanus argumentează înaintea lui Copernic, dar cu mijloace speculative, că Pământul nu se află în centrul universului. Un punct central, raționează el, e un *minimum* de cantitate. Dar *minimum* coincide cu *maximum* (maximum de micime a cantității). Deci centrul ar trebui să coincidă cu circumferința totalului sferic. O asemenea coincidență nu e posibilă pentru oeva corporal, dar poate fi atinsă de incorporeal, de Dumnezeu, care își are centrul pretutindeni și circumferința nicăieri, pentru că Dumnezeu este infinit.

Sustine și sfericitatea pământului. Astfel, Dumnezeu e infinit, universul — finit, dar, împreună cu corpurile sale, inclusiv cu pământul, tinde spre perfecțiune, adică spre forma sferică.

Considerând că Pământul nu este mai presus, dar nici mai prejos de celelalte corpuri cosmice, Cusanus afirmă și unitatea de structură între lumea sublunară și lumea supralunară. Aristotel împărtășise opinia că Pământul ar fi alcătuit din cele patru elemente cosmice, iar celelalte corpuri cerești ar fi formate dintr-o materie mai subtilă ca focul. Potrivit lui Cusanus, cele patru elemente cosmice ar intra atât în compoziția Pământului, cât și a celorlalte corpuri, în care ar fi dispuse, dinspre nucleu spre exterior, în ordinea pământ, apă, aer, foc. De aceea, și Pământul, privit din cer, s-ar vedea ca o stea luminoasă.

În ce privește raportul dintre Dumnezeu și univers, religiile primitive și chiar vechii filosofi greci considerau că Dumnezeu creează lumea

prin prelucrarea unor materiale preexistente. Abia în unele religii orientale ulterioare și în creștinism s-a susținut creația din nimic, prin puterea cuvântului. Cusanus susține și el creația continuă prin cuvânt, vedere și concepere, prin care „identical“ își asimilează „diferitul“. Dar asimilarea presupune pre existența ambilor termeni, inclusiv a celui asimilat. Rezultă că Dumnezeu este și immanent lumii, imprimându-și pecea oricărui existent, dar și, întrucâtva, transcendent. Este mai mult decât creator sau lume creată.

Gnoseologic, Cusanus distinge între rațiune și intelect. Rațiunea este legată de simțuri și, plecând de la datele sensibile despre lucrurile individuale, ajunge să descopere aspectele lor cantitative, nume.ice și să presupună speciile și genurile din care fac parte. Dar, în raport cu unitatea contradictorie a formelor existenței, rațiunea își vedește ignoranța. „*De docta ignorantia*“ nu este decât știința obținută prin rațiune, care își recunoaște ignoranța în fața opozițiilor întâlnite. În schimb, intelectul este o facultate superioară, luminată de credință, care are ca obiect divinitatea, unicul maximum. Rațiunea și intelectul nu se opun, ci se susțin reciproc.

Giordano Bruno (15.07.1548—17.02.1600) s-a născut la Nola, lângă Napoli, în Campania, dominată de muntele și vulcanul Vezuviu. A urmat un liceu particular la Napoli, unde face cunoștință cu lucrarea lui Copernic *Despre mișcarea de revoluție a sferelor cerești* și cu lucrările umanistilor. La 17 ani devine novice la mănăstirea ordinului dominican din Napoli, iar la 18 ani își schimbă numele din Filippo în Giordano. Aici citește opera lui Toma D'Aquino, dar și literatură laică. La 28 de ani, în 1576, renunță la călugărie, și peregrinează prin câteva orașe italiene, la Padova audiindu-l pe umanistul Giacomo Zabarella. În 1579 ajunge în Elveția (la Geneva), apoi în Franța, unde predă filosofia timp de doi ani la Toulouse și stă încă doi ani la Paris, unde în 1581 își publică primele lucrări. Alți doi ani îl însoțește pe ambasadorul francez în Anglia, unde își publică principalele lucrări: *Despre infinit, univers și lumi*, *Despre cauză, principiu și unitate*, *Alungarea bestiei triumfătoare* și *Cina din postul mare*. Revenit în Franța, pleacă peste un an în Germania, unde încearcă să predea în diferite centre universitare și reușește să publice noi lucrări, între care *Despre triplu, minim și măsură* și *Despre monadă, număr și figură*. Prin 1592 se întoarce în Italia, chemat, se pare, de nobilul Giovanni Mocenigo, care dorea să fie inițiat de filosof în arta mnemotehnicii, dar care l-a denunțat ca eretic și l-a predat inchiziției. Închis și anchetat timp de opt ani, sfârșește prin a fi ars pe rug în Campo di Fiori din Roma. Motivele ereziei invocate de acuzator au fost heliocentrismul cu corolarul său infinitatea lumilor și critica bisericii catolice și a unor dogme ale catolicismului, cum ar fi cele privind încarnarea și transsubstanțierea. De fapt, arderea sa pe rug a însemnat condamnarea întregii sale filosofii panteiste.

Bruno ajunge la panteism plecând de la concepția sa cosmologică. Spre deosebire de Copernic, nolanul susține nu numai heliocentrismul, ci și, reamintim, infinitatea universului și faptul că există un număr infint de lumi în eterul infinit. Totodată, consideră că fiecare lume este heliocentrică și că stelele constituie sorii acestor lumi. Considerând universul ca infinit, concludde, la rândul său, că Dumnezeu nu-i este trans-

cedent, ci imanent. Evident, Dumnezeu panteismului nu mai este biblic, antropomorfic, ci pur spiritual.

Bruno ajunge la panteism și sub influența lui Aristotel. Preluând categoriile aristotelice de materie și formă, el le amendează în sens panteist. Precum se știe, potrivit lui Aristotel, materia este posibilitatea tuturor celor existente de a fi, indiferent de specia sau genul din care fac parte și, în acest sens, o posibilitate pasivă, neactivată și neactualizată într-un anumit chip. În schimb, forma este posibilitatea tuturor celor existente de a face parte dintr-o anumită specie sau dintr-un anumit gen și, deci, o posibilitate activă, întrucât duce la informarea materiei, la actualizarea ei într-un chip sau altul. La nivelul întregii ființări, cele două principii sunt coextensive, întrucât își subsumează toate existențele individuale. Ca atare, ele nu pot ființa decât în unitate și, totodată, în unitate cu existențele pe care le întemeiază, cu lucrurile (substanțe prime) și, deopotrivă, cu speciile și genurile (substanțe secunde). Spre deosebire de Stagirit, Bruno susține că, la nivelul maximei lor generalități, materia și forma nu doar coexistă ca două laturi distincte ale unuia și aceluiași întreg, ci și coincid, alcătuind împreună o singură rădăcină sau substanță numită Dumnezeu. Apoi, potrivit nolanului, identitatea materie-formă sau Dumnezeu nu mai înseamnă doar posibilitatea tuturor celor existente, ci și realitatea acestora. În fine, Dumnezeu, în care coincid materia și forma, există, ca și acestea, nu în afara lucrurilor, ci înlăuntrul lor, Dumnezeu (theos) fiind răspândit peste tot (pan). Așadar, Bruno topește categoriile aristotelice de materie și formă într-o concepție panteistă.

Apreciem că materia și forma coincid în măsura în care ambele semnifică posibilitatea lucrurilor, topindu-se, deci, în aceasta. Dar, în alt sens, ele rămân distincte, fiecare semnificând posibilul în altă ipostază a lui. În ce privește realitatea și posibilitatea, credem că acestea se identifică numai dacă ele decurg una din alta, orice posibil provenind din real și fiind, la rândul său, realizabil și orice real izvorând din posibil și închizând în sine noi posibilități. În acest caz, realitatea infinită traduce în fapt tot ceea ce poate fi, iar întreaga potență nu poate rezulta decât dintr-o nesfârșită realitate. Într-o altă accepție însă, dată ulterior de Leibniz, posibilitatea depășește realitatea, pentru că include, pe lângă posibilul degajat din real și realizabil, și un posibil pur logic, exclusiv conceptibil. În acest sens, filosoful german va susține că Dumnezeu concepe o infinitate de posibilități, dar creează lumea numai prin realizarea unora dintre ele. În fine, relativ la ideea prezenței lui Dumnezeu în întreaga lume, remarcăm că aceasta derivă din teza pe care tocmai am discutat-o privind coincidența dintre real și posibil. Într-adevăr, din identitatea amintită reiese că Dumnezeu nu mai este doar potența pasivă și activă (materie și formă) a tuturor celor existente în fapt, ci și însăși realitatea acestora.

Caracterizarea dată de Bruno principiului (lui Dumnezeu) evidențiază nu numai natura (esența) acestuia, ci și caracterul său tensionat, contradictoriu. În concepția sa despre structura contradictorie atât a principiului, cât și a lumii, Bruno reafirmă teza lui Cusanus despre coincidența contrariilor în Dumnezeu, înțeles, precum am arătat, ca

identitate între materie și formă, precum și între posibilitate și realitate. Filosoful argumentează că în Dumnezeu coincid, de asemeni, pe lângă alte contrarii, cauza și efectul, precum și materialul și spiritualul. (Aceste coincidențe vor fi analizate mult mai amplu de către Spinoza). Potrivit panteismului brunian, Dumnezeu ca identitate a contrariilor se răsfrânge în structura contradictorie a lumii lucrurilor. Aici, într-un domeniu particular sau altul, opusele nu mai coincid. De exemplu, la o anumită formă particulară (piatră, plantă, animal etc.) realitatea are o sferă mai restrânsă (dată de ansamblul însușirilor reale, care îi conferă specificitate), iar posibilitatea o sferă mai largă, pentru că include și tendințele de creștere, de evoluție a formei date. De altfel, teza identității contrariilor în Dumnezeu este importantă nu numai în sine, ci și, mai ales, pentru faptul că deschide perspectiva înțelegerii lumii prin cuplurile ei de contraste ireductibile, dar care se presupun reciproc.

Corespunzător triadei ontologice lucruri-forme particulare-Dumnezeu, *principalele mijloace cognitive considerate de filosof sunt simțurile, rațiunea și intelectul susținut de iubirea de Dumnezeu*. Bruno, ca și Cusanus, consideră că rațiunea și intelectul se disting prin aceea că prima ajunge doar până la formele particulare în distincția sau opoziția lor, în timp ce ultimul se ridică la înțelegerea unității și coincidenței opuselor, deci până la înțelegerea lui Dumnezeu. Intelectul ar cunoaște nemijlocit, prin intuiție, acestea fiind acompaniată și susținută și de iubirea intelectuală față de Dumnezeu.

Cei doi filosofi ajung să admită intuiția și iubirea intelectuală ca mijloace de acces la coincidența opuselor, pentru că ei consideră că rațiunea operează doar cu distincții potrivit legilor logice, iar nu și cu unități și identități de contrarii. Or, și rațiunea poate admite identitatea contrariilor într-un suport unic, faptul că unicul se dedublează în contrarii, dacă, respectându-și propriile ei principii logice, va considera că unicul prezintă un atribuit contrariu sub un anumit aspect, iar pe celălalt contrariu — sub un alt aspect. De exemplu, Dumnezeu este conceput ca materie sub aspectul posibilității tuturor lucrurilor de a fi, iar ca formă — sub un alt aspect, și anume acela al posibilității lucrurilor de a fi o anumită specie sau gen. Distingând aspectele sub care unicul prezintă contrarii, rațiunea poate admite logic și faptul că acestea, având același suport, se vor contamina reciproc în cadrul suportului respectiv. Ce-i drept, recunoscând amintita contaminare, rațiunea nu o poate aprehenda ca atare, nu se poate confunda cu rădăcina unică a contrariilor, ci, potrivit structurii ei logice, exercițiul său constă în a distinge ceea ce în sine este indistinct, în a explica însinele complicat al celor existente.

*
* * *

Renașterea filosofică a modificat conceptul medieval de principiu (Dumnezeu) fie în sens deist, fie în înțeles panteist. Ambele accepții vor fi preluate de gândirea modernă, prima cunoscând o mai largă răspândire, cea de-a doua fiind continuată cel mai strălucit de către

Spinoza și Hegel. În concordanță cu noua sa viziune ontologică, potrivit căreia formele (esențele) lucrurilor sunt unite cu existența acestora), Renașterea a secularizat teoria cunoașterii, autonomizând rațiunea și armonizând-o intuirii intelectuale și iubirii de Dumnezeu. Inspirată de științele experimentale, de logică și matematică, gnoseologia renascen-tistă a prețuit atât metodele clasice — inductivă și deductivă —, cât și modalitatea cunoașterii matematice. În domeniile filosofiei aplica-tive, în perioada Renașterii s-a inițiat explicarea naturii prin sine însăși și înțelegerea omului ca ființă armonioasă — naturală și spirituală și, totodată, ca ființă culturală multivalentă și creatoare.

BIBLIOGRAFIE

I. Filosofia antică

A. Texte antice :

1. * * * *Filosofia indiană în texte*, Ed. șt., 1971.
2. * * * *Imnuri vedice*, E.L.U., 1969.
3. * * * *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I (1, 2) și II (1, 2), Ed. Șt. și Enciclop., 1979.
4. * * * *Aristotel*, 1951.
5. Aristotel, *Metafizica*, Ed. Acad., 1965.
6. Aristotel, *Fizica*, Ed. Șt., 1966.
7. Aristotel, *Categoriile*, în *Organon*, I, Ed. Șt., 1957.
8. Aristotel, *Politica*, Cultura națională, 1924.
9. Aristotel, *Etica nicomachică*, Ed. Șt. și Enciclop., 1988.
10. Cicero, *Despre legi*, în *Despre supremul bine și supremul rău*, Ed. Șt. și Encicl., 1983.
11. Cicero, *Despre stat*, în *vol. cit.*
12. Lao zi, *Cartea despre Dao și putere*, Humanitas, 1993.
13. Laerțiu, D., *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Ed. Acad., 1963.
14. Lucrețiu, *Poemul naturii*, Societatea Română de Filosofie, f. an.
15. Lucian din Samosata, *Scieri alese*, Univers, 1983.
16. Platon, *Criton, Charmides, Laches, Apărarea lui Socrate*, în *Opere*, vol. 1, Ed. Șt., 1974.
17. Platon, *Menon*, în *Opere*, vol. 2, Ed. Șt., 1976.
18. Platon, *Euthydemos, Cratylus*, în *Opere*, vol. 3, Ed. Șt., 1978.
19. Platon, *Phaidon, Phaidros*, în *Opere*, vol. 4, Ed. Șt. și Encicl., 1983.
20. Platon, *Republica*, în *Opere*, vol. 5, Ed. Șt. și Encicl., 1986.
21. Platon, *Theaitetos*, în *Opere*, vol. 6, Ed. Șt. și Encicl., 1989.
22. Platon, *Timaios*, în *Opere*, vol. 7, Ed. Șt., 1993.
23. Platon, *Scrisoarea a VII-a*, în *Dialoguri*, Ed. pt. Lit., 1968.
24. Seneca, *Scieri filosofice alese*, Minerva, 1982.
25. Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, Hyperion (Chișinău), 1990.

B. Referințe

1. Banu, I., *Platon heracliticul*, Ed. Acad., 1972.
2. Cazan, Gh. Al., *Introducere în filosofie. I. Filosofia antică*, Proarcadia, 1994.
3. Constantin, M., *Ethos elenistic*, Ed. Șt. și Encicl., 1981.
4. Constantin, M., *Filosofia indiană*, Moldova, 1994.

5. Filiozat, J., *Filosofiile Indiei*, Humanitas, 1993.
6. Leveque, P., *Aventura greacă, 1 și 2*, Meridiane, 1987.
7. Marx, K., *Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit și filosofia naturii la Epicur*, în vol. *Scrieri din tinerețe*, E.P., 1968.
8. Noica, C., *Cuvânt prevenitor*, în Platon, *Opere*, vol. 6.
9. Vlăduțescu, Gh., *Introducere în filosofia Orientului antic*, Ed. Șt., 1980.
10. — „ — *Filosofia în Grecia veche*, Albatros, 1984.
11. — „ — *Filosofia în Roma antică*, Albatros, 1991.

II. Filosofia medievală

A. Texte medievale :

1. Boethius, *Mângâierile filosofiei*, Casa Școalelor, 1943.
2. Augustin, *Solilocvii*, Humanitas, 1993.
3. Damaschin, I., *Dogmatica, Scripta*, 1993.
4. Dionosie pseudo-Areopagitul, *Numele divine. Teologia mistică*, Institutul European (Iași), 1993.
5. Grigorie de Nazianz, *Cele 5 cuvântări teologice*, Anastasia, 1993.

B. Referințe :

1. Vlăduțescu, Gh., *Introducere în istoria filosofiei medievale*, Ed. Encicl. Română, 1973.

III. Filosofia renașcentistă

A. Texte renașcentiste :

1. Bruno, G., *Despre cauză, principiu și unitate*, Societatea Română de Filosofie, f. an.
2. Campanella, Th., *Cetatea soarelui*, Ed. Șt., 1959.
3. Ficino, M., *Asupra iubirii*, Ed. de Vest, 1992.
4. Machiavelli, *Principele*, Ed. Șt., 1960.
5. Montaigne, *Eseuri*, vol. 1, Minerva, 1984.
6. Pico della Mirandola, *Raționamente sau 900 de teze. Despre demnitatea omului*, Ed. Șt., 1991.

B. Referințe :

1. Burckhardt, J., *Cultura Renașterii în Italia*, 1 și 2, Ed. pt. Lit., 1969.
2. Neagoe, Florica, *Istoria filosofiei moderne. Renașterea de la Petrarca la Bacon*, E.D.P., 1975.
3. Negulescu, P. P., *Filosofia Renașterii*, Eminescu, 1986.
4. Pater, W., *Renașterea*, Univers, 1982.

CUPRINS

Argumentum	3
I. FILOSOFIA ANTICĂ	
1. Filosofia indiană	
a) Etapa vedică	7
b) Upanișadele	9
c) Școlile filosofice	11
2. Filosofia chineză	
a) Cartea transformărilor	15
b) Daoismul	16
c) Confucianismul	18
d) Moismul	20
3. Filosofia greacă	
3.1. Etapa preclasică	
a) Preliminarii	21
b) Principiul	22
c) Raportul principiu-lucruri	27
d) Geneza și devenirea lumii	31
e) Destinul	36
f) Divinitatea	41
g) Teoria cunoașterii	47
h) Omul	52
3.2. Etapa clasică	
a) Preliminarii	56
b) Principiul	64
c) Raportul principiu-lucruri	69
d) Geneza și devenirea lumii	75
e) Destinul	78
f) Divinitatea	80
g) Teoria cunoașterii	82
h) Omul	90
i) Statul	92
3.3. Etapa elenistică	
a) Preliminarii	100
b) Epicureismul	101
c) Stoicismul	104
d) Scepticismul	108

4. Filosofia romană

a) Preliminarii	112
b) Eclectismul	113
c) Epicureismul roman	114
d) Stoicismul roman	115
e) Neoplatonismul	118

II. FILOSOFIA MEDIEVALĂ

1. Apologetică, patristică, scriitorii filosofi	119
2. Filosofia medievală arabă din secolele IX—XI	120
3. Filosofia medievală europeană din secolele IX—XIV	122

III. FILOSOFIA RENAȘTERII

1. Interpretări	127
2. Renașterea literar-artistică	129
3. Revirimentul științelor naturii	130
4. Înnoirea disciplinelor umaniste	132
5. Umanismul renașcentist	134
6. Alte descoperiri	136
7. Noile sisteme filosofice: Cusanus și Bruno	136

Bibliografie	143
--------------	-----



Tiparul s-a efectuat sub C-da nr. 164/1995
la Tipografia Editurii Universității București.

ISBN 973-575-019-8

Lei 2280

<https://biblioteca-digitala.ro> / <https://unibuc.ro>