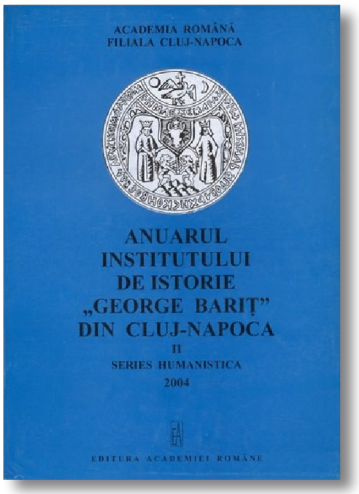

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca Series *Humanistica*

humanistica.ro

Filosofia elină preclasică

Dumitru Isac

How to cite this article:
Isac, Dumitru (2004) *Filosofia elină preclasică*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 2, pp. 411–474.
DOI: 10.5281/zenodo.22965559

© 2004: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

FILOSOFIA ELINĂ PRECLASICĂ

Dumitru Isac

1. ŞCOALA FILOSOFICĂ IONIANĂ

Cele dintâi şcoli filosofice eline au apărut în oraşele ioniene de pe coastele Asiei Mici, pe la începutul secolului al VI-lea î.e.n. Cetăţile greceşti de pe aceste ţărmuri au oferit condiţii social-economice favorabile dezvoltării unei gândiri teoretice libere şi unor cercetări ştiinţifice de care aveau nevoie tehnica, producţia şi comerţul. Dintre ele s-a distins Miletul, strălucitoare metropolă a civilizaţiei greceşti asiatice, care cunoaşte ascensiunea unor puternice grupuri sociale, compuse din armatori, meşteşugari, negustori etc. şi care se dovedesc deosebit de interesate în dezvoltarea continuă a producţiei, ca şi în cunoaşterea ştiinţifică a naturii.

Cetăţile greceşti din Ionia, aşezate la încrucişarea marilor căi comerciale care leagă pe mare şi pe uscat trei continente, cunosc în secolele al VIII-lea şi al VII-lea î.e.n. un mare avânt economic. Pe lângă agricultură se dezvoltă meşteşugurile, apar atelierele şi se produce marfă de schimb. Apare moneda – probabil o descoperire lidiană –, care facilitează schimbul şi astfel cresc posibilităţile de îmbogăţire bazate pe exploatarea sclavilor. Deţinând acum puterea economică, noua clasă socială devine şi o forţă politică puternică, năzuind la preluarea puterii, în luptă cu vechea aristocraţie agrară.

Orientarea gândirii primilor filosofi greci este spre natură, ca obiect dat în experienţa imediată. Ei sunt deci în mod spontan şi natural *materialişti*. În strâns raport cu trăsătura aceasta, cosmologii începuturilor filosofiei eline au adoptat, implicit, un alt mare principiu al gândirii filosofice şi ştiinţifice, neformulat explicit până la Parmenide: *nimic nu se naşte din nimic; nimic nu dispare în nimic* (neant).

Ştiinţa greacă a început prin a se interesa de „părţile de sus" (*tà metéora*) ale lumii, cum erau fenomenele meteorologice şi corpurile cereşti. După Burnet, însă, grecii ar fi fost aceia care ar fi luat ca obiect al ştiinţei *întregul univers*. Pe de o parte, grecii afirmă eternitatea existenţei, desfăşurarea (devenirea) ei, recularea la infinit a seriei cauzale. Ei admit naşterea şi dispariţia în timp a fenomenelor particulare; concep o existenţă absolută, care se preschimbă necontenit în forme trecătoare, a căror substanţă rămâne totuşi permanentă. Eterne sunt numai *materia*

An. Inst. de Ist. „G. Barit" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. II, 2004, p. 411–474

primordială (originară) – substanţă neperisabilă a tuturor formelor şi transformărilor ulterioare, şi *mişcarea* care le dă naştere. Sensibilitatea elină, în special cea ioniană, s-a dovedit afectată de „veşnica trecere" a tuturor lucrurilor, de instabilitatea şi disoluţia lor. Mimnern, înainte de Thales, cânta tristeţea schimbărilor, iar Simonide priveşte şi el cu durere şi se plânge că generaţiile umane cad ca frunzele de pe copaci.

În concepţiile primilor filosofi elini, mişcarea e permanentă în natură, iar materia primordială e creatoare – un fel de *natura naturans* –, ca izvor al procesului de naştere, creştere şi disoluţie. Mişcarea eternă este un „dat"; cel care a negat-o pentru prima dată este Parmenide.

În ce priveşte *natura realităţii primordiale*, deşi în această vreme nu se făcuse încă deosebirea între materie şi spirit, Burnet ne asigură că „Realitatea increată şi indestructibilă de care ne vorbesc aceşti gânditori era un corp sau o materie în sensul în care materia e opusă spiritului"[1]. Ideea de substanţă permanentă şi primordială era exprimată prin termenul *fūsis*. Cu acest înţeles îl întrebuinţează mai apoi Platon şi Aristotel când vorbesc de filosofia mai veche. „În limbajul filosofic grec, *fūsis* designează totdeauna ceea ce e primar, fundamental şi persistent, în opoziţie cu ceea ce e făcut sau devenit"[2]. O interpretare inversă întâlnim la un autor care nu poate invoca prestigul lui Burnet. Jean-Paul Dumont afirmă că termenul *fūsis* ar însemna tocmai *natura*, „întrucât ea creşte, se schimbă şi evoluează"[3]. Altfel, şi el este de acord că „fizicienii ionieni au căutat să surprindă în adâncul realităţii fizice ceea ce putea să explice aparenţele, încercând să unifice într-un tot inteligibil multiplicitatea fenomenelor pe care le întâlnea curiozitatea lor. Cu eleaţii, în sfârşit – afirmă el –, s-a născut filosofia propriu-zisă, concepută ca o meditaţie asupra realului, asupra fiinţei lumii, care se opune diversităţii universului muritorilor, necontenit în devenire"[4].

E justificată, oare, afirmaţia că filosofia greacă a început cu eleaţii? Nu. Şi aceasta se vede din simplul fapt că nu eleaţii singuri au meditat asupra fiinţei lumii, asupra acelui real fundamental care se opune diversităţii din universul veşnic în devenire; tocmai acest lucru îl făcuseră şi „fizicienii", înaintea lor... În etapa presocratică, toată atenţia filosofilor era îndreptată spre acest *fūsis*, considerat ca *realul absolut, existenţa ca atare, onticul veşnic*. Termenul de *arché* e aristotelician, spune Burnet. El nu se găseşte nici măcar o singură dată în fragmentele autentice ale presocraticilor; îl întâlnim, însă, la peripateticieni şi stoici, care l-au preluat de la Aristotel. Nu numai Burnet, dar şi Zeller se opusese utilizării anacronice a termenului la presocratici. De fapt, primii filosofi greci căutau „începutul", sub care este de înţeles *fondul etern al tuturor lucrurilor*.

[1] J. Burnet, *op.cit*., p. 16.
[2] *Ibidem*, p. 13.
[3] J.-P. Dumont, *La philosophie antique*, Paris, PUF, 1974, p. 15.
[4] *Ibidem*, p. 27.

De mare importanţă este şi felul în care aceşti filosofi înţelegeau să explice devenirea diversului din unicul primordial: ei deduceau fenomenele din existenţe antecedente, mai ales din cea primordială, aplicând astfel legea cauzalităţii naturale, nu prin scopuri sau finalităţi, cum vor face unii filosofi de mai târziu. Prin aceasta ei dovedesc iniţiativă intelectuală ştiinţifică, însă naivă, pentru că nivelul dezvoltării cunoştinţelor nu le îngăduia exactitatea de conţinut explicaţiilor pe care le dădeau. Ei reduc diversitatea fenomenalului la unitatea unui principiu sau a câtorva, preluate aproximativ dintre elementele naturii, pe care le declară substanţiale şi eterne, de unde apare multiplicitatea în permanentă devenire a celorlalte fenomene, ce se reîntorc în substanţa din care au provenit.

Este momentul important în care filosofia şi ştiinţa greacă se îmbogăţesc cu câteva idei mari: *unitatea şi indestructibilitatea materiei*, precum şi *problema elementelor componente ale acesteia*. În prima ei etapă, filosofia greacă se referă în întregime la *kósmos*, la *natură*, considerată în ansamblu şi în esenţa ei nepieritoare, încercând să-i explice originea, formarea, structura şi modul de desfăşurare.

La întrebarea de ce a apărut filosofia greacă în Ionia, răspunsul e uşor de dat. În secolele al VII-lea şi al VI-lea î.e.n., regiunea cea mai avansată, economic şi cultural, a spaţiului helenic, era tocmai coasta şi insulele din apropierea Asiei Mici. Aici era locul de intersecţie a rutelor comerciale (Nord-Sud şi Est-Vest). Cetăţile se îmbogăţiseră din acest comerţ, iar printre ele strălucea ca o adevărată metropolă a culturii şi civilizaţiei, bucurându-se şi de avantajul unui contact strâns cu Orientul apropiat, Miletul. Nu este de mirare că tocmai în acest oraş a apărut prima filosofie europeană; Heraclit era din Efes, Pitagora – din Samos, Xenofan – din Colofon. Când situaţia istorică s-a schimbat şi presiunea persană a devenit distructivă pentru cetăţile ioniene, filosofia şi-a luat zborul spre meleaguri mai liniştite, găsindu-le în Italia de Sud („Grecia mare"). Când lucrurile se vor tulbura şi aici, filosofia se va îndrepta spre Atena.

a) *Thales din Milet* (624–547 î.e.n.), considerat a fi primul filosof grec, n-a fost numai un gânditor teoretic contemplativ, ci şi un om de ştiinţă, tehnician cu iscusinţă şi inventivitate practică, inginer şi negustor. Cultura ştiinţifică a dobândit-o în timpul multor călătorii îndelungate făcute în Orient – poate şi cu scopuri comerciale. A vizitat Egiptul, unde l-au interesat mai ales revărsările Nilului. Pe lângă ştiinţa egipteană, şi-a însuşit probabil şi cultura asiro-babiloniană, fapt cu totul posibil, dacă luăm în consideraţie că aceasta se întinsese şi în Lidia, unde ionienii aveau un larg acces şi intense relaţii economice.

Ca om politic şi negustor, Thales este cel dintâi dintre greci care propune înjghebarea unei confederaţii ioniene menită să apere libertatea comerţului contra perşilor şi fenicienilor. Ca inginer în serviciul regatului Lidiei, a făcut planul canalului semicircular pentru abaterea apelor râului Halis, în timpul unor operaţii militare. Prin cunoştinţele meteorologice dobândite de la asirieni şi babilonieni, a reuşit să prevadă o bogată recoltă de măsline. Din observaţii astronomice a formulat sfaturi pentru navigatori; Thales e cel dintâi care a arătat că nordul e indicat în modul cel mai exact de constelaţia Carului Mare, ajutând prin aceasta

foarte mult navigatorii. A prezis eclipsa totală de Soare din 28 mai 585 î.e.n., semn că el cunoştea tabelele babiloniene cu periodicitatea anumitor poziţii reciproce ale astrelor, din care se puteau deduce eclipsele de Soare şi de Lună.

În geometrie însă Thales i-a întrecut pe babilonieni şi egipteni. Geometria devine la el o ştiinţă deductivă, raţională. El putea să măsoare, de la o anumită înălţime, distanţa corăbiilor pe mare; ştia să măsoare înălţimea unui corp (piramida), comparându-i lungimea umbrei cu a altui obiect de înălţime cunoscută. Tot în geometrie, a demonstrat că unghiurile înscrise într-un semicerc sunt unghiuri drepte. Thales ştia să demonstreze egalitatea între unghiurile de la bază şi a unghiurilor opuse la vârf în triunghiul isoscel, precum şi că triunghiurile sunt egale dacă au două unghiuri şi o latură egală. Noutatea teoretică adusă de el stă în faptul că în elaborarea concepţiei sale filosofice se bazează doar pe observarea naturii şi pe încercarea de a-şi susţine ideile prin argumente raţionale. Ca astronom, a afirmat că Pământul e rotund, ca un disc, că astrele sunt corpuri aprinse, Luna ar fi un corp opac iluminat de Soare. A explicat eclipsele prin poziţia Lunii între Pământ şi Soare; a evaluat aproximativ diametrul aparent al Soarelui, mărimea Pământului, Soarelui şi a Lunii.

Concepţia filosofică. Ideea fundamentală a concepţiei sale ontologice este că substanţa unică, necreată şi veşnică, din care toate răsar şi în care toate se întorc, ar fi *apa*. Prin aceasta, Thales a rămas cel dintâi filosof antic grec care dă răspuns determinat la întrebarea despre natura materiei universale. Ca un bun naturalist, Aristotel caută să dea ideii lui Thales o fundamentare ştiinţifică – evident, naivă: „Această afirmare i-a fost de bună seamă prilejuită de observaţia că hrana tuturor vieţuitoarelor este umedă şi că chiar căldura ia naştere şi trăieşte din această umezeală, ajungând la concluzia că acel lucru din care iau naştere toate este totodată principiul tuturor lucrurilor. Dacă aceasta a fost pricina părerii sale, la adoptarea ei l-a determinat şi observaţia că seminţele tuturor lucrurilor sunt umede prin firea lor, fapt din care a tras încheierea că Apa constituie pentru lucrurile umede principiul naturii lor”[5].

Aristotel nu exclude însă prin aceasta, opiniile mai vechi despre anterioritatea afirmaţiei cu privire la principiul ontologic fundamental. Istoricul francez Bréhier afirmă că „E imposibil să nu simţi înrudirea de gândire dintre teza cunoscută a primului filosof grec Thales, că toate lucrurile sunt făcute din apă, şi începutul *Poemului Creaţiei* scris cu multe secole în urmă în Mesopotamia: «*Când în înălţime cerul încă nu avea nume şi când jos Pământul nu avea nume, din Apsu primordial, tatăl lor, şi din tumultuoasa Tiamat, maica lor*, *a tuturor, apele se scufundau într-unul*»[6]. Nu numai Bréhier, dar şi alţi istorici ai filosofiei, cum este Windelband, consideră că gândirea filosofică greacă a avut antecedente; Bréhier mai observă în acest sens că „Noţiunile pe care le întrebuinţează primii filosofi, acelea de destin, justiţie, suflet, Dumnezeu, nu sunt noţiuni pe care să le fi elaborat

[5] Aristotel, *Metafizica* (trad. Şt. Bezdechi), Bucureşti, Edit. Academiei RSR, 1965, p. 59.
[6] E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol. I, Paris, Felix Alcan, 1931, p. 3.

sau creat ei înşişi, acestea sunt idei populare, reprezentări colective pe care le-au găsit”[7]. Gândirea primitivă premergătoare însoţeşte subiacent dezvoltarea filosofiei, aruncându-şi uneori reprezentările la suprafaţă.

În ce priveşte concepţia lui Thales, pe lângă factorii amintiţi anterior, Aristotel mai adaugă mediul geografic prin excelenţă marin, ţărmurile Greciei fiind larg deschise spre ape întinse, cu o importanţă deosebit de mare în viaţa ei economică, politică şi militară. Pe urmă, apa însăşi, ca element natural cu însuşirea de a se putea transforma uşor în aparent „altceva” prin mobilitatea ei, va fi fost văzută că s-ar putea transforma în *orice altceva*.

Mai important decât explicaţia alegerii făcute de Thales este faptul că filosoful milezian efectuează un *salt calitativ* prin desprinderea de modalitatea explicativă fantezist-mitologică şi trecerea la o soluţionare în modalitate ştiinţifică a problemei cosmologice. Se poate, desigur, invoca aici o anumită similaritate cu explicaţii teologice anterioare, care şi ele ar fi „scos” toate lucrurile dintr-o existenţă iniţială unică, de ordin divin: „Îndrumată de instinctul monist, teologia se întreabă care este strămoşul zeilor şi în ce ordine aceştia purced din Tatăl lor comun, şi răspunde prin *teogonia* lui Hesiod, a lui Pherekydes din Syros, a lui Orfeu. E o primă satisfacţie pe care şi-o dă spiritul filosofic, preludând sub forme bizare explicaţia raţională a naturii”[8]. Thales concepe materia, împreună cu ceilalţi materialişti greci, ca fiind dotată cu o anumită *vitalitate* şi cu *automişcare permanentă*. De aici şi denumirea de „hilozoism” ce s-a dat acestui materialism incipient. Din această materie primordială, *apa*, se nasc toate celelalte elemente (pământul, focul, aerul etc.), prin procese fizice de *condensare* şi *rarefiere*. Supuse devenirii continue, toate aceste elemente şi tot ce produc ele ulterior prin diverse transformări se întorc, în cele din urmă, la starea iniţială, aceea de *apă*; aceasta fiind substanţa diversităţii fenomenelor, Thales enunţă, implicit, *ideea unităţii existenţei în materialitatea ei*.

Principiul material invocat de filosoful milezian este, în acelaşi timp, masa originară din care fenomenalitatea devine şi se desfăşoară, dar şi *substanţa permanentă* a dinamismului ei. Ea subzistă permanent, devenind în aparenţă altceva, în înlănţuirea nesfârşită a fenomenelor naturii. Astfel, lui Thales – primul dintre vechii „fizicieni”, fapt stabilit incontestabil de Aristotel –, îi revine meritul de a fi înlăturat pseudoproblema originii materiei, ridicată de miturile religioase şi de cosmogoniile populare din vremea lui; este primul care a degajat drumul gândirii ştiinţifice în Grecia. Pentru el, *materia* şi *mişcarea* sunt eterne şi strâns unite.

Printr-o magistrală analiză, Hegel a scos în evidenţă toate adâncile implicaţii filosofice ale concepţiei lui Thales, care vor influenţa curând gândirea greacă. Milezianul efectuează pe plan mintal o scindare în cadrul existenţei între o *esenţă unică universală* şi o *aparenţă multiplă*: „Fără îndoială, trebuie să recunoaştem că în mediul acesta lipsit de conştiinţa unei lumi intelectuale este o mare îndrăzneală

[7] *Ibidem*, p. 4.
[8] A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, Paris, Fischbacher, 1925, p. 16.

spirituală să nu recunoşti ca valabilă bogăţia proprie fiinţei determinate, concrete a lumii naturale, ci s-o reduci la o substanţă simplă, care persistă ca atare. Este îndrăzneţ să exprimi acest /element/ permanent care nu se naşte şi nu piere (chiar zeii au o teogonie, sunt activi, diverşi şi schimbători); esenţa aceasta, spune Thales, este apa. Ea se oferă cu uşurinţă drept ce este Unul, datorită neutralităţii ei; ea posedă în acelaşi timp materialitate mai puternică decât aerul"[9]. Dar tocmai în această operaţie care dă sensibilului o universalitate – imposibilă altfel decât sub formă speculativă, abstractă, conceptuală –, este semnul sigur al filosofării propriu-zise: „Filosofia începe cu această propoziţie (că apa este absolutul,... *principiul* – n.ns., D.I.), fiindcă prin ea conştiinţa îşi dă seama că Unul este esenţă, este ceea ce e adevărat, că numai el este ceea-ce-fiinţează-în-sine-şi-pentru-sine. Apare aici o despărţire de ceea ce ne este dat în percepţia sensibilă, o retragere din ceea-ce-este-nemijlocit"[10].

În mod spontan, fără a fi înţeles adâncimea implicată în poziţia sa teoretică, Thales a dualizat între ceea ce Aristotel va numi *fiinţa primă* şi multiplicitatea *fiinţelor secunde* – existenţe particulare care nu subzistă în sine, ci numai prin substanţa universală care le generează şi le alimentează permanent. Hegel mai menţionează şi relaţia în care se află aici *universalul* cu *fenomenele particulare*: „[...] existenţa particulară nu posedă independenţă; nu este ceea ce este adevărat în sine şi pentru sine, este numai ceva accidental, numai o modificare. Relaţia afirmativă implică în /propoziţia lui Thales aserţiunea/ că tot ce există provine din Unul, că acesta rămâne în procesul devenirii substanţa a tot ce se produce şi că formele particulare de existenţă îşi datoresc apariţia numai unor determinări accidentale, exterioare; propoziţia lui Thales mai cuprinde aserţiunea că orice existenţă particulară este pieritoare, adică îşi pierde forma particularului, devenind iarăşi ceva general, redevenind apă. În aceasta constă cuprinsul filosofic al propoziţiei că Unul este ceea ce *este* cu adevărat. Prin urmare a fost întreprinsă separarea absolutului de ceea ce este finit... "[11] Oricum, faptul că Thales şi-a ales apa ca principiu universal, l-a nemulţumit profund pe Hegel.

Problema analizată de Hegel pune în lumină un aspect teoretic deosebit de important al începuturilor gândirii filosofice şi al operaţiunii efectuate, în aparenţă atât de naiv, de Thales. Analiza mai adâncită a propoziţiei sale fundamentale duce la evidenţierea unui *scepticism* implicit, căruia Gomperz îi dă o formulare pregnantă: „În sfârşit, această teorie include un germene de scepticism care, mai devreme sau mai târziu, trebuia să-şi câştige dezvoltarea deplină. Căci, dacă pentru Thales aceasta însemna poate numai atât: că toate lucrurile răsar din apa primordială şi se întorc în ea, nu putea să nu prindă puţin câte puţin o semnificaţie mai întinsă, anume că forma primitivă a materiei este singura adevărată şi reală, şi

[9] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei* (trad. D. D. Roşca) vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei RPR, 1963, p. 163.

[10] *Ibidem*, p. 163–164.

[11] *Ibidem*, p. 164.

că toate celelalte pot să nu fie decât simple şi înşelătoare iluzii. Şi, din moment ce se admitea că fierul sau lemnul, de exemplu, nu sunt într-adevăr lemn sau fier, ci apă sau aer, mai era posibil oare ca îndoiala, trezită asupra veracităţii mărturiei simţurilor, să rămână aici?”[12]. Zeller consideră, în oarecare măsură, ca pe nişte conjecturi afirmaţiile privind motivele care-l vor fi dus pe Thales la afirmarea apei ca principiu material iniţial, permanent şi universal. Thales nu şi-ar fi pus încă problema dacă apa era *infinită*; cel dintâi care a afirmat că materia e infinită rămâne să fie Anaximandros.

Mai multă confuzie aduc în interpretarea gândirii lui Thales afirmaţiile după care el ar fi făcut distincţie între *apă ca materie primitivă* şi *divinitatea* sau *spiritul* care o pătrunde şi face din ea *lumea* (cum spune Cicero: „*Thales... aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret*”). Dar Aristotel negase categoric că vechii „fizicieni” ar fi deosebit cauza motrice de materie, afirmând că nimeni altul decât Anaxagoras ar fi spus că inteligenţa organizează lumea. Zeller acordă credit lui Aristotel împotriva afirmaţiilor că Thales ar fi considerat divinitatea ca Raţiune a lumii; istoricul german conchide că mărturiile mai noi nu se bazează pe o tradiţie istorică. Ceea ce unii pun pe seama lui Thales coincide cu teologia şi chiar terminologia stoică, aşa cum găsim la Stobaios. În schimb, Clement din Alexandria şi Augustin susţin că nici Thales, nici „fizicienii” care vin după el, n-au considerat divinitatea sau spiritul divin ca principiu al lumii, ci Anaxagoras e cel dintâi care profesează această doctrină.

Totuşi, Thales n-a trecut în antichitate drept un ateu. Unul din rarele aforisme purtând numele său, şi care are oarecare şansă de a fi verosimil, este următorul: „totul e plin de zei”. Această expresie a dat loc la multiple interpretări. După Babut, ea ar fi însemnat doar că „zeii” nu se află *numai* acolo unde îi aşezau credinţele sau cultele tradiţionale; ei sunt mult mai larg răspândiţi în natură, prezenţi, într-un fel, în lucruri declarate ca inanimate, precum chihlimbarul şi piatra de Magnezia, a căror putere de magnetizare a frapat imaginaţia lui Thales. Altfel spus, aforismul ar trebui interpretat nu în sensul unui *animism*, care ar surprinde la iniţiatorul materialismului ionian, ci mai degrabă ca o critică implicită a „teologiei” credinţelor populare. „Putem deci să admitem că Thales a conceput materia lui (a sufletului lumii – n.ns., I.I.) primară ca vie şi generatoare, că el a împărtăşit împreună cu compatrioţii săi credinţa în zei, şi a aplicat această credinţă concepţiei despre natură. Dar el nu va fi ştiut nimic despre un suflet al lumii şi de un spirit pătrunzând materia şi organizând universul”[13].

Formarea lucrurilor. În ce fel îşi închipuia Thales că din apa primordială provin toate celelalte lucruri? El însuşi se pare că nu a lăsat vreo explicaţie. Este adevărat că Aristotel ne spune că „fizicienii” care admiteau o materie primară calitativ determinată fac să rezulte lucrurile prin rarefiere şi condensare (*Fizica*, I, 4), dar afirmaţia acesta nu e destul de riguroasă, întrucât Heraclit considera

[12] Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, vol. I, p. 79–80.
[13] E. Zeller, *op. cit*., p. 207.

lucrurile ca ieşind din focul primar nu prin rarefiere şi condensare, ci prin transformare. Totuşi, de opinia lui Aristotel este şi Simplicius, care cel dintâi îi apropie din acest punct de vedere pe Thales şi Anaximenes. El are împotriva sa pe Theofrast, dar reprezintă poziția lui Galien şi a altor autori (Hippolit, Arnobius, Philopponus), atribuindu-i aceluia ca materie primară *aerul*.

Zeller nu acordă credit altor informații despre Thales, cum ar fi acelea referitoare la descoperirile lui în domeniul geometriei, astronomiei, sau sentințele morale; nici afirmațiilor că toate constelațiile ar fi mase incandescente, că Luna îşi are lumina de la Soare, apoi ideea despre unitatea lumii, divizibilitatea la infinit şi mutabilitatea materiei, despre imposibilitatea conceperii spațiului vid, asupra celor patru elemente, a amestecului materiilor, a naturii şi imortalității sufletului, demonilor şi eroilor: „Toate aceste indicații vin de la mărturii foarte suspecte, şi cea mai mare parte sunt direct sau indirect în contradicție cu mărturiile demne de încredere, în aşa fel încât noi nu le putem atribui nici cea mai mică valoare. Se poate mai degrabă admite ceea ce Aristotel dă ca o tradiție, anume că Thales a considerat Pământul ca plutind pe mare. Această idee s-ar acorda foarte bine cu doctrina după care Pământul a ieşit din apă; şi ea s-ar lega uşor de vechile idei cosmologice. S-ar putea stabili, de asemenea, o legătură între această idee şi indicația conform căreia el ar fi explicat cutremurele de pământ prin mişcarea apei. Totuşi, această din urmă aserțiune pare să nu fie fondată decât pe o scriere fals atribuită lui Thales. Aserțiunea lui Aristotel are mai multă valoare; dar ea nu ne dă decât prea puține lămuriri asupra ansamblului doctrinei”[14].

De aici urmează că ştim într-adevăr sigur doar că Thales afirma că apa este *elementul*, *materia* din care totul provine şi din care totul constă. Nu ştim în mod sigur care au fost motivele care l-au dus la această aserțiune, nici modul în care el îşi reprezenta procesul prin care ies toate lucrurile din apa primară. Şi aici se pot face doar conjecturi sau se pot da explicații vagi.

b) *Anaximandros din Milet* (610–547 î.e.n.) a fost un apropiat al lui Thales, discipolul său, împărtăşind, până la un punct, doctrina acestuia. Despre Anaximandros, Gomperz spunea că poate fi considerat ca adevăratul creator al ştiinței naturii în Grecia şi, prin urmare, în Occident. Într-adevăr, el este primul care a abordat ştiințific problema originii Universului, a Pământului şi a locuitorilor lui. A scris un tratat *Despre natură*, prima expunere în proza ioniană a unei doctrine ştiințifice, tratat din care au rămas doar câteva rânduri – nici măcar o frază întreagă. Se pare, însă, că Aristotel şi Theofrast au cunoscut lucrarea în întregul ei.

Ca şi Thales, Anaximandros a dovedit înclinații şi interes pentru probleme tehnice şi invenții utilitare. A construit cadranul solar şi instrumentul de orientare numit *gnomon* – cunoscut probabil şi de babilonieni –, care indicând sudul, oferea posibilitatea de precizare a punctelor cardinale. Se spune chiar că ar fi instalat un astfel de instrument în Sparta. A întocmit cea dintâi hartă geografică a lumii cunoscute de greci, deosebită de hărțile mai vechi, babiloniene şi egiptene,

[14] *Ibidem*, p. 209–210.

restrânse la teritoriile ţărilor respective. Harta era întocmită după informaţiile care circulau în Ionia, aduse de călători şi navigatori. Ea reprezenta Pământul ca înconjurând un bazin închis şi împrejmuit el însuşi de o mare exterioară.

Tot în domeniul ştiinţelor, Anaximandros a întocmit un rezumat al doctrinelor geometrice şi se străduia să măsoare distanţa unor corpuri cereşti de Pământ; în această privinţă nu ne-au rămas informaţii mai precise. A sesizat – nu se ştie cum – curbura suprafeţei Pământului şi a dat grecilor prima hartă cerească. Pământul, susţinea el, nu pluteşte pe apă, cum afirmase Thales, ci în aer şi are forma unui cilindru stabil, cu diametrul mai mare decât înălţimea (în raport de 3:1), putând să stea în aer pentru că s-ar fi aflat la egală distanţă de orice punct al sferei cereşti. Gomperz conjecturează aici că Anaximandros trebuie să fi avut măcar intuiţia unei atracţii universale care, exercitându-se cu forţă egală din toate părţile, făcea ca Pământul să rămână pe loc.

Materialismul anaximandric. Spre deosebire de Thales, Anaximandros declară ca materie primară a Universului *Infinitul (àpeiron)*. Noul *arché* nu mai este un element determinat oarecare, ci *Indeterminatul* ca atare, cu un caracter conceptual-abstract sporit, produs mai înalt al elaborării intelectuale şi distanţat ontologic mai clar de formele existenţiale care se desfac sau provin din el. Acesta se prezintă ca *Nelimitatul*, dar este de fapt originea şi substratul comun al tuturor celorlalte elemente (apa, aerul, focul, pământul), inclusiv al sufletului.

Poate însă ceva abstract, necorporal, să fie substanţa nepieritoare a elementelor materiale? Evident, nu. Infinitul nu poate fi subiect al propoziţiei „infinitul este material", ci numai predicat al judecăţii „materia este infinită". Pentru Anaximandros, infinitul este echivalent cu „materia infinită"; Aristotel atestă că „fizicienii" au vorbit despre infinit în acest fel. Ulterior, alţi autori (Cicero, Simplicius, Philopponus, Plutarh, Stobaios) afirmă că, după Anaximandros, infinitul se epuizează prin faptul că necontenit creează. Şi tocmai în acest gând anaximandric găsea Aristotel dovada esenţială în sprijinul afirmării unei materii corporale infinite. Dar această materie era pentru el un corp distinct de elemente determinate. Spre deosebire de ele – forme concrete ale materiei care trec una într-alta, fiind supuse veşnicei deveniri şi transformări, *àpeironul* nu încetează niciodată de a fi substanţa lor nepieritoare. După Aristotel, *àpeironul* conţine totul în el, guvernează totul, este divin şi nepieritor; de asemenea, conţine contrarii, infinitatea i se atribuie ca mărime, nu ca număr şi este o masă continuă. Din această materie primară ies substanţele particulare şi lumea formată din ele, pe calea *separaţiei*.

Anumite dificultăţi survin, însă, când se pune problema de a avea o idee mai precisă despre materia primară a lui Anaximandros. În această privinţă au existat opinii diverse în antichitate. Se pare că la Anaximandros materia primitivă nu este un amestec de substanţe particulare, ci o masă omogenă. De ce natură era această masă? Ceea ce e sigur este că ea nu era nici unul dintre cele patru elemente; acest lucru îl susţin unanim anticii, începând cu Aristotel. Dar Stagiritul menţionează de mai multe ori ipoteza că materia primară ar fi, după densitatea ei, ceva între apă şi aer sau apă şi foc, ceea ce unii antici au raportat ca o interpretare a lui Aristotel însuşi (Alexandru, Temistius, Simplicius, Philopponus, Asklepios).

Examinând textul aristotelic referitor la Anaximandros, Zeller observă că „Aristotel atribuie aici filosofilor care admit un intermediar între aer şi apă ca materie primară, o opinie pe care el o refuză categoric lui Anaximandros, anume opinia că lucrurile se nasc din materia primară prin rarefiere şi condensare. De altfel, nu se găseşte în Aristotel nici un pasaj susceptibil să stabilească a fi întâlnit la Anaximandros această definiţie a materiei primare”[15]. Celorlalţi, amintiţi mai sus, nu le acordă credit mai mult, fie şi pentru că toţi se bazează pe spusele lui Aristotel; nu există nici o garanţie că ei s-ar fi bazat pe texte din Anaximandros. Bazată pe sursele cele mai demne de încredere, exegeza lui Zeller arată că *àpeironul* anaximandric nu este o substanţă calitativ determinată. Despre ea nici Aristotel pare să nu fi ştiut mai mult decât că era o substanţă infinită anterioară tuturor lucrurilor particulare, neprecizată sub aspectul compoziţiei materiale. Anaximandros mai acorda *Infinitului* însuşirea de a fi etern, imperisabil. La fel, considera materia ca unită la origine cu forţa motrică sau, cum spune Aristotel, ea nu numai că îmbrăţişa toate lucrurile ci le şi conducea. Materia era concepută ca mişcată de ea însăşi, lucrurile ieşind din ea tocmai datorită acestei mişcări proprii, care ar determina naşterea şi pieirea lor.

Formarea şi structura lumii. Controverse între interpreţi au apărut şi cu privire la modul în care lucrurile determinate au ieşit din materia indeterminată, infinită. S-a afirmat că substanţele particulare ar fi ieşit din materia infinită printr-un proces de *separaţie*, după o primă fază în care Anaximandros îşi imagina un proces mecanic de *secreţie* prin care se desfăcea perechea de contrarii a caldului şi recelui; apoi, descompunerea avea loc mai departe, elementele omogene se îndreptau unele spre altele (aurul la un loc, pământul la un loc etc.). Acestea nu se nasc, preexistă, nu mor, ci doar îmbracă o formă determinată. Aşadar, lucrurile care compun Universul sunt agregate de astfel de elemente eterne.

De aici a apărut o nouă problemă controversată, anume dacă *àpeironul* este un *amestec* din care s-ar fi separat elementele, sau e vorba de o *materie simplă, omogenă*, *calitativ nedeterminată*, în care separarea diferitelor elemente determinate s-ar fi aflat în stare potenţială. Aristotel pare să acrediteze prima interpretare. În acest caz, *àpeironul* trebuie conceput ca un amestec inform al tuturor elementelor, care separându-se şi combinându-se între ele, aveau să formeze Universul. Structura internă a *àpeironului* fiind o *reuniune de contrarii*, lucrurile se nasc prin lupta dintre acestea, în cadrul procesului de unire şi separare a lor, ceea ce evidenţiază un aspect de gândire naiv-dialectică a naturii. Zeller consideră că Anaximandros însuşi ar fi întrebuinţat termenul de *separare*, dar nu sunt de găsit suficiente elemente pentru explicarea sensului acestui termen. Anaximandros l-ar fi lăsat în acelaşi vag în care-l lăsase pe acela de „materie primară”: „Pe de altă parte ni se relatează că a considerat caldul şi recele ca distingându-se mai întâi unul de altul pe calea separaţiei. Din amestecul acestor două elemente, ar fi ieşit, se pare, mai întâi elementul lichid pe care filosoful nostru

[15] Ed. Zeller, *op. cit*., p. 224.

l-a considerat astfel, cu Thales, substanţa lumii, dar ca substanţă *imediată*, nu *ultimă*. E fără îndoială că pentru această raţiune, şi prin imitarea predecesorilor săi, Anaximandros a numit apa sămânţa lucrurilor"[16].

Din această materie fluidă primară au ieşit apoi, prin separări succesive, pământul, aerul şi o sferă de foc care a învăluit totul ca o scoarţă. Apoi, din foc şi aer s-au format stelele. Acest fenomen a avut loc când anvelopa aprinsă a globului s-a sfărâmat şi focul s-a aflat închis în pojghiţe de aer dens, în forme de roţi, prin deschiderile cărora el scapă. Când aceste deschideri se astupă, se produc eclipsele de Soare şi de Lună. Focul e întreţinut de exhalaţii ale Pământului. Căldura Soarelui a determinat uscarea Pământului şi formarea cerului. Luna şi planetele ar fi avut lumină proprie. Corpurile cereşti s-ar afla în mişcare, fapt pe care Anaximandros îl deducea din rotaţia sferelor siderale datorită curenţilor atmosferici. El se referea şi la poziţia şi raporturile de mărime ale stelelor, dar temeiul afirmaţiilor sale e cât se poate de arbitrar, ceea ce nu constituie un cap de acuzare pentru o vreme în care astronomia se afla încă în faza ei de copilărie. Câteva din ideile sale sunt cu totul remarcabile prin semnificaţiile lor; pe de altă parte, însă, Anaximandros rămâne debitor şi unor credinţe mai vechi, după care astrele ar fi zei şi ar exista o multitudine infinită de zei cereşti.

Cu deosebire a frapat pe unii istorici ai filosofiei modul cum Anaximandros a pus problema originii şi dezvoltării vieţii. Fiinţele vii ar fi apărut din umiditatea primitivă, din nămolul marin care era un amestec de pământ, apă şi aer; tocmai de aceea corpul animalelor e compus din elemente solide şi lichide. În evoluţia lor, animalele s-au adaptat mediului: în apă aveau solzi, iar după ce au ieşit pe uscat, corpul li s-a acoperit de păr. Filosoful milezian ar fi sesizat şi o anumită evoluţie prin descendenţă a speciilor animale, unele din altele; el ar fi susţinut că animalele de uscat provin din cele acvatice şi că omul provine din animale. Conform unor vechi credinţe populare, strămoşii genului uman ar fi apărut în interiorul unor peşti, pe care nu i-au părăsit decât în momentul în care au devenit apţi pentru viaţă. (E posibil ca ideea aceasta să fi fost sugerată sau întărită şi de credinţa babiloniană în existenţa primitivă a unor oameni-peşti)

Se spune că Anaximandros a considerat sufletul ca aeriform, însă fără a-i acorda vreo acţiune în ce priveşte fenomenele meteorologice. Astfel, formarea ploilor, ca şi formarea vânturilor, a fulgerelor sau tunetelor, se datorează acţiunii aerului.

Problematica cosmologică. Aşa cum am afirmat anterior, cosmologia anaximandrică afirmă că totul rezultă dintr-o materie unică, ceea ce înseamnă, după cugetarea timpului, că toate lucrurile se vor reîntoarce în final în aceeaşi materie. Fenomenul acesta are loc, consideră Anaximandros, pentru că toate existenţele trebuie să-şi primească pedeapsa, la timpul lor, pentru nedreptăţile ce şi le-au făcut. Mai concret: existenţa separată a lucrurilor individuale este o nedreptate, o temeritate, pe care acestea trebuie s-o ispăşească prin aneantizarea lor. Această

[16] *Ibidem*, p. 231.

situaţie cuprinde întreg universul, ceea ce înseamnă că lumea se va sfârşi; dar, în virtutea mişcării permanente a materiei, lumii care moare îi va urma o alta şi aşa mai departe, la infinit.

Lui Zeller i se pare, însă, că acesta nu este un lucru perfect stabilit. El ridică întrebarea dacă lumile sunt juxtapuse sau succesive, juxtapunerea însemnând o simultaneitate. Şi atunci, „admiţând că este vorba de lumi juxtapuse, a gândit oare Anaximandros la sisteme complet separate unele de altele sau numai la părţi diferite ale unuia şi aceluiaşi univers?”[17] S-a spus că, în concepţia milezianului, lumile imaginate de el ar fi fost zeităţi. „Dacă aceşti zei sunt numiţi şi «ceruri», aceasta se poate explica gândindu-ne la felul în care Anaximandros îşi reprezenta stelele. Ceea ce ne apare sub forma Soarelui, a Lunii sau a stelelor propriu-zise, nu este, pentru el, decât o deschidere strălucitoare practicată într-un inel de aer (umplut) plin de foc, care se mişcă în jurul Pământului la o distanţă mai mult sau mai puţin considerabilă. Inelele concentrice care ne înconjoară, trimiţându-ne lumina lor, şi care, împreună cu Pământul formează Universul, puteau astfel fi numite *ceruri*, poate chiar *lumi*. Dar se poate, de asemenea, ca scriitorii de mai târziu, luându-se după limbajul timpului lor, să fi explicat sau înlocuit cuvântul *ceruri* prin cuvântul *lumi*. Pe lângă aceasta, Anaximandros a putut să vorbească astfel, de o *infinitate* de ceruri; pentru că stelele fixe, în sistemul său, nu trebuiau să aparţină unei sfere unice, ci să fie fiecare deschizătura unui inel special. E clar că, atunci când ne referim la timpuri atât de îndepărtate, nu trebuie să găsim de mirare că ceea ce omul nu poate număra să fi fost infinit de numeros”[18].

Dacă teza existenţei simultane a mai multor lumi şi-a găsit unii susţinători, teza opusă, a unei infinităţi de lumi succesive, îi apare lui Zeller ca „perfect fondată”. Lumea apărută la un moment dat va trebui să-şi aibă şi un sfârşit, asemenea fiecărei vieţuitoare, care în cele din urmă se desface în elementele ei componente. Fiecare lume creată de materia infinită, se termină într-o zi. Marea va sfârşi prin a se usca sub influenţa crescândă a focului, care va duce în final la distrugerea pământului şi a lumii în centrul căreia se află. Această concepţie a unei alternative a naşterii şi destrucţiei lumii se regăseşte la Heraclit, care are mai multă afinitate cu Anaximandros; ea se regăseşte, probabil, la Anaximenes şi Diogenes.

O altă problemă este aceea de a şti dacă Anaximandros a admis o pluralitate simultană a lumilor, a unor lumi separate, cum vor face mai târziu atomiştii. Că ar fi avut şi ideea unei infinităţi de asemenea lumi, ne-o declară Simplicius şi, după cât se pare, Augustin. Unii autori moderni acceptă spusele acestor surse vechi, însă Zeller face unele judicioase rezerve. El aminteşte că nici Simplicius, nici Augustin n-au avut în mâinile lor textele lui Anaximandros şi n-au putut să-i cunoască în mod direct doctrina; mai mult, Simplicius lasă clar să se înţeleagă că el însuşi nu e sigur de ceea ce avansează cu privire la doctrina acestuia.

[17] *Ibidem*, p. 237.
[18] *Ibidem*.

Combătând viguros ideea unei multiplicităţi de lumi simultane, atât la autorii vechi cât şi la cei moderni care le-au preluat interpretările, Zeller rămâne la punctul său de vedere, după care Anaximandros trebuia să ajungă la doctrina unei lumi unice, guvernată de aceeaşi forţă organizatoare. Acelaşi istoric al filosofiei, raportând concepţia lui Anaximandros la aceea a lui Thales, găseşte că ea are un conţinut mai bogat şi reprezintă o dezvoltare superioară a gândirii filosofice, datorită principiului materiei indeterminate şi infinite. Un alt aspect valoros al concepţiei lui Anaximandros stă în faptul că ideile lui despre lume şi originea fiinţelor vii atestă, pe de o parte *reflexiune*, iar pe de alta, au avut o importanţă istorică prin influenţa exercitată asupra filosofilor ce i-au urmat. „În sfârşit, Anaximandros a admis, nu numai un început, dar şi un sfârşit al lumii noastre, şi o serie infinită de lumi succesive. Or, această doctrină dovedeşte mai întâi o consecvenţă remarcabilă în idei. Ea mai este, pe deasupra, un prim efort pentru a abandona ideea mitică a unei naşteri a lumii în timp; prin această idee, că forţa creatoare n-a trebuit niciodată să fie inactivă, ea pregăteşte doctrina aristotelică a eternităţii lumii”[19].

Zeller nu este de acord cu ideea de a-l separa pe Anaximandros de Thales şi urmaşii acestuia, pentru a face din el începutul unei noi etape a cugetării greceşti – aşa cum, din diverse motive, au considerat înaintea sa Schleiermacher şi Ritter. Schleiermacher văzuse în Anaximandros părintele ştiinţei speculative a naturii, iar Ritter – un promotor al fizicii mecanice, înclinată mai mult spre experienţă. Dar Zeller apreciază că Anaximandros e mai apropiat de Heraclit, care reprezintă nu *mecanicismul*, ci *dinamismul*. De asemenea, nu e de văzut în Anaximandros cugetătorul care ar tinde mai mult spre particular, în timp ce ceilalţi ar avea în vedere generalul; ceea ce acesta afirmă energic e tocmai *unitatea naturii vii*, iar faptul că desprinde din materia infinită perechile de contrarii, se înseriază unei operaţii pe care o fac şi Anaximene şi Diogenes din Apollonia. Considerăm că Zeller avea dreptate să se separe de Ritter cu privire la afirmaţia acestuia că Anaximandros n-ar fi datorat nimic lui Thales; oricum, rămâne faptul foarte important că Thales este cel dintâi care a pus problema principiului universal al lucrurilor.

În cosmologia anaximandrică există o anumită deficienţă, anume în ideea că devenirea universală nu urmează o linie ascendentă, o creştere şi creaţie progresivă, ci doar reveniri ciclice la aceleaşi faze şi stadii. Materia primordială dă naştere la infinit de multe lumi; prin aceasta, Anaximandros continuă şi adânceşte distincţia efectuată încă de Thales, între o realitate imperisabilă şi produsele ei trecătoare, supuse dispariţiei şi renaşterii. Cum s-a mai spus, fiecare pieire a unei lumi e compensată de naşterea alteia, şi invers. Căci, cum ni se relatează de către Simplicius într-unul dintre puţinele fragmente rămase de la Anaximandros, „ele (lucrurile – n.ns., D.I.) au a-şi da socoteală şi unele altora pentru nedreptate, potrivit cu rânduiala timpului”[20]. Nedreptatea de care e vorba în fragment

[19] *Ibidem*, p. 243.

[20] Cf. *Fragmentele presocraticilor* (trad. S. Noica şi C. Noica, vol. I, Iaşi, Edit. „Junimea”, 1974, p. 138–139.

reprezintă un fel de „vinovăție”, care se cere a fi reparată. Sensul acestui concept a fost controversat; Nietzsche considera că vinovăția ar sta în „individuație”, adică în trecerea de la unitatea materială infinită la fenomenele şi lucrurile particulare, dar după ce Usener a arătat, prin restabilirea textului că e vorba de lucrurile care-şi dau socoteală „unele altora”, termenul de „vinovăție” a apărut ca o simplă metaforă pentru anumite excese comise de lucruri între ele, excese care se vor corectate. Excesele ar consta, de exemplu, în expansiunea lucrurilor, sau, dacă e vorba de lumi, în faptul că ele ies din echidistanță – cum apreciază istoricul italian Mondolfo[21].

De la Anaximandru însuşi, nu ne-au rămas indicații cu privire la procesul prin care fenomenele particulare şi perisabile ale naturii se întorc în sânul matern al materiei primare. Se poate, însă, conjectura: dacă ele s-au născut prin diferențieri din substanța primordială, atunci e de presupus că se reîntorc acolo prin procesul invers, adică prin amestecuri şi combinații efectuate în lungi perioade de timp.

c) *Anaximenes din Milet* (585–525 î.e.n.) a fost, după izvoarele vechi, discipolul, prietenul şi succesorul lui Anaximandros. Despre viața lui se ştie foarte puțin: doar că era din Milet şi că tatăl său se numea Euristrate. Asemănarea dintre concepția sa şi aceea a lui Anaximandros face cu totul probabilă relația menționată mai sus între cei doi gânditori, deşi în această privință nu avem indicații ale tradiției istorice. Deşi e vorba numai de o ipoteză, Zeller o consideră mai valabilă decât aceea emisă de Diogenes, după care Anaximenes ar fi fost un discipol al lui Parmenide. A scris o lucrare *Despre natură*, într-un dialect ionian simplu, deosebit de limba poetică a lui Anaximandros, lucrare din care s-au păstrat numei două fragmente autentice. Relatări despre el avem de la Theofrast, care i-a dedicat o monografie aparte, unde-l consideră „asociat” al lui Anaximandros.

Materialismul anaximenic. Materia primordială din care provine tot ce „era, este şi va fi” e *aerul*, ceva asemănător cu *suflul* care întreține viața animalelor. Istoricii filosofiei s-au întrebat dacă Anaximenes a deosebit „aerul” ca substanță primară de aerul atmosferic; opinia lui Zeller este că lucrul acesta nu poate fi stabilit, fiind de altfel improbabil. „El spune, într-adevăr, că aerul în stare pură este invizibil, şi nu poate fi perceput decât prin senzația caldului şi recelui, a umidității şi mişcării. Dar aceste remarci se aplică perfect la aerul care ne înconjoară, iar textele pe care le posedăm n-au, cu siguranță, altceva în vedere, fiindcă nu se constată în nici unul dintre ele distincția de care e vorba. Cea mai mare parte din ele denumesc anume substanța primară ca unul dintre cele patru elemente, ca un corp calitativ determinat”[22].

Fără îndoială, acceptarea interpretării lui Zeller ar dovedi o desprindere de Anaximandros, fie şi parțială, întrucât acesta, după cum ştim, declara principiul universal şi primar ca *indeterminat*. Se pare însă că problema a rămas deschisă. E sigur că „aerul” reprezintă *principiul*, substanța care rămâne sub toate formele multiple şi infinit de variate ale lucrurilor, la care revine, în cele din urmă, totul.

[21] *Ibidem*, p. 139, nota de subsol.
[22] Ed. Zeller, *op. cit*., p. 245.

Acest nou principiu pe care-l formulează Anaximenes este extins de la viaţă la întreg Universul, făcând astfel din el un principiu suprem. Potrivit lui Aëtius, care pretinde să redea chiar cuvintele lui Anaximenes, acesta ar fi spus: „Întocmai cum sufletul, aer al nostru fiind, ne stăpâneşte pe noi, o suflare şi un aer cuprind întreg universul". În acest text, Burnet vede şi un *argument* pe care-l invocă Anaximenes, de factură analogică între ceea ce se petrece în lumea terestră cu ceva bănuit a exista pe plan universal. Numai pe baza unui asemenea principiu se putea emite presupunerea că şi lumea respiră; acelaşi suflu care întreţine viaţa umană e şi principiul întregului cosmos. Întrucât suflul presupune o anumită umiditate, se poate bănui că *umedul* e substratul constitutiv al celor patru elemente: apa, focul, pământul şi vântul (adică aerul atmosferic propriu-zis), din care, mai apoi, iau naştere toate celelalte lucruri.

Ca la Anaximandros, şi la Anaximenes principiul primar este *infinit* ca mărime. Chiar el afirmă acest lucru când spune că aerul îmbrăţişează întreaga lume. Acesta pare că e răspândit în infinitatea spaţiilor, nu închis în bolta cerească. Aristotel menţionează în *Fizica* faptul că lumea ar fi învelită de aerul infinit, în concepţiile care dau principiului primar această extensiune (ceea ce se referă la fel de bine la Diogenes, Archelaos, Anaximandros şi – sub influenţa acestuia – Anaximenes). Cei doi milezieni mai împărtăşesc ideea că aerul se află într-o perpetuă mişcare, îşi schimbă mereu starea; ca urmare, creează necontenit fiinţe noi. Textele nu precizează în ce constă această mişcare. De asemenea, se spune că, în concepţia lui Anaximenes, substanţa primă ar fi fost de natură divină; nu există, însă nici o dovadă că el ar fi afirmat aşa ceva, altminteri neverosimil pentru timpul respectiv. Pentru el, materia primară era atât forţa iniţială cât şi – în această calitate – cauza creatoare a lumii.

Altă întrebare care se pune în legătură cu concepţia lui Anaximenes priveşte motivele care l-au îndemnat să ia tocmai aerul ca substanţă primordială. „După limbajul filosofului însuşi, originea acestei doctrine pare să fie mai degrabă o analogie stabilită între lume şi fiinţele vii. Anaximenes împărtăşeşte cu cei vechi opinia, fundamentată pe mărturia simţurilor, că, la animale şi la om, inspiraţia şi expiraţia aerului sunt principiul vieţii şi al coeziunii corpurilor. Atunci când respiraţia este împiedicată şi se opreşte, corpul se dizolvă şi se descompune. Era natural ca Anaximenes să fi aplicat această observaţie lumii, pentru că în toată antichitatea lumea era privită ca vie. Ideea a fost introdusă în fizică de către predecesorii lui Anaximenes"[23]. Nu trebuie neglijate nici spusele lui Simplicius, după care aerul ca element are multiple însuşiri de a deveni oricare alt lucru. După simpla observaţie, ploaia şi focul puteau fi considerate deopotrivă ca alcătuite din aer, ca produse ale lui. De aici, prin reflexie analogică s-a trecut la afirmaţia că toate lucrurile provin din aer, unele trecând de jos în sus, altele de sus în jos. Ideea putea să provină şi din difuziunea, în aparenţă nelimitată, a aerului în spaţiu, mai

[23] *Ibidem*, p. 248.

ales după ce Anaximandros făcuse din infinit substanța primară. Astfel că aerul – ca şi apa lui Thales, infinitul lui Anaximandros, focul heraclitic – e o materie mai fină, mai fluidă, schimbătoare, fără formă, ca atare mai aptă să devină mereu altceva, prin condensare şi rarefiere. Lui Anaximenes i s-a părut că cel mai potrivit dintre aceste elemente ar fi aerul, prin care sconta să obțină o imagine mai clară şi mai rațională a fenomenalității universale. „Dacă principiul său este aerul, revenindu-se astfel, de la un principiu abstract ca apeironul la unul concret ca apa lui Thales, acum rarefacția şi condensarea aerului, invocate de Anaximenes, aduc o explicație, în speță una cantitativă, pentru deosebirea dintre calitățile lucrurilor şi fac astfel consistentă, spun istoricii, întreaga cosmologie milezianăˮ[24]. Relatarea că el a scris într-o limbă mai puțin poetică, dar mai ştiințifică decât a lui Anaximandros şi că respingea teoriile cosmologice mai îndrăznețe ale acestuia, te îndreptățeşte să „... poți vedea în Anaximenes trecerea gândirii filosofice spre pozitivitatea ştiințificăˮ[25]. Aceasta nu-l îndepărtează de ceilalți milezieni, care erau cu toții animați de gândul şi străduința de a şti ce este cu adevărat existența. Milezienii trasează o problematică fundamentată filosofic, pentru rezolvarea căreia se vor strădui pe mai departe filosofii elini, şi nu numai ei.

Zeller se găseşte îndreptățit să vadă în principiul anaximenic o sinteză între poziția lui Thales şi cea a lui Anaximandros. Sau, cum observă Robin, faptul că aerul e arătat ca invizibil în starea lui obişnuită, nu înseamnă că ar fi indeterminat (cum este principiul lui Anaximandros): „Când ni se spune despre aer că el nu se manifestă simțurilor noastre decât prin frig, cald, umed, mişcare etc., dar nefiind perfect omogen, trebuie să se înțeleagă prin aceasta o indeterminare aparentă şi relativă simțurilor noastreˮ[26].

Formarea, sistemul şi perioadele lumii. Anaximenes se desparte de Anaximandros şi prin modul diferit în care concepe geneza multiplului din materia primordială; în locul „separațieiˮ anaximandrice, el propune procesele de „rarefiereˮ şi „condensareˮ. Aceste două fenomene par să fie pentru Anaximenes consecința mişcării aerului. Rarefierea e identificată cu încălzirea, iar condensarea cu răcirea aerului. Prin rarefiere, aerul se preschimbă în foc, prin condensare el devine vânt, apoi nori, apă, pământ, pietre. Aceste corpuri simple alcătuiesc apoi corpurile compuse. Exegeții au văzut aici o superioritate asupra concepției anaximandrice; Zeller se declara nemulțumit că materia infinită anaximandrică era mult prea indeterminată pentru a explica substanțele particulare, de aceeaşi indeterminare suferind şi conceptul de „separațieˮ. La Anaximenes, conceptele sunt mai naive, dar explicația rațională mai limpede şi mai verosimilă, pe când la Anaximandros „turnuraˮ conceptuală e mai spectaculoasă, dar imprecisă şi însoțită de dificultăți. De aceeaşi părere este şi Burnet, care găseşte că introducerea în

[24] Constantin Noica, *Notă despre Anaximene*, în *Fragmentele presocraticilor*, ..., p. 140.
[25] *Ibidem*.
[26] L. Robin, *La pensée grecque*, Paris, 1923, p. 54.

teoria lui Anaximenes a proceselor de condensare şi rarefiere înseamnă un notabil progres. El apreciază la Anaximenes şi faptul că pune la originea lucrurilor o materie *omogenă* în locul infinitului anaximandric.

Procesul prin care din materia primordială (aerul) provin toate celelalte lucruri, ne este redat de Hippolyt în următorul text: „Anaximenes din Milet ... spunea că principiul lucrurilor este aerul nemărginit, din care iau naştere cele ce sunt, au fost şi vor fi, precum şi zeii dimpreună cu cele divine, în timp ce restul îşi trage obârşia din acestea. În ce priveşte înfăţişarea aerului, ea e următoarea: când este cât se poate de liniştit, el e de nevăzut ochiului, în schimb se face arătat prin frig, căldură, umezeală şi mişcare. El se mişcă veşnic; căci toate câte se prefac nu s-ar preface dacă nu s-ar mişca el. Prin îngroşarea şi subţierea lui apare ca diferit. Căci, într-adevăr, când se împrăştie ca aer mai subţiat, devine foc, în schimb, îngroşându-se la loc, dă vânturile, apoi tot din aer, prin condensare, se alcătuieşte norul, printr-o condensare sporită apa; îngroşându-se mai mult, pământul, şi îngroşându-se cât se poate de mult, pietrele. Astfel, forţele cele mai de seamă ale genezei sunt contrarii: caldul şi frigul”[27]. Simplicius atestă şi el aceleaşi elemente ale concepţiei lui Anaximenes: „Anaximenes din Milet... discipol al lui Anaximandros, afirmă şi el că natura ce stă la bază este una şi nemărginită, întocmai aceluia, dar nu că e nedeterminată, ca el, ci determinată, spunând despre ea că e aer. S-ar deosebi prin rărime şi desime, după fiecare substanţă. Ea devine foc rărindu-se, vânt îndesându-se, apoi nor, încă mai mult, apă, mai departe pământ, pe urmă piatră, iar toate celelalte ar fi din acestea. El de asemenea socoteşte veşnică mişcarea, prin care se iveşte prefacerea”[28]. Tot Simplicius observă că, deşi Theofrast pune numai în seama lui Anaximenes ideile de condensare şi rarefiere, „... e lucru vădit că şi alţii au pus în joc rărimea şi desimea”[29]. Astfel, deosebirile calitative dintre diversele forme ale materiei urmează ca efecte ale unor procese de acumulare cantitativă: *gradul deosebit de condensare a aerului*. Ideea aceasta anticipează pe cea modernă, după care orice formă de materie poate trece prin cele trei stări de agregare: gazoasă, lichidă şi solidă.

În condensarea sa, aerul produce mai întâi Pământul, plat şi întins în lărgime, ca o masă, purtat de aer, pe care pluteşte. Aceeaşi formă, Anaximenes o atribuia Soarelui şi stelelor, pe care, de asemenea, le considera ca plutind în aer. Geneza astrelor s-ar datora vaporilor care se ridică de pe Pământ. Ca nivel ştiinţific, Anaximenes nu-l depăşeşte pe Anaximandros. Se spune că el ar fi fost cel dintâi care a descoperit că Luna e luminată de Soare şi care ar fi explicat eclipsele Lunii. Astrele se mişcau lateral în jurul Pământului, iar Soarele dispărea în timpul nopţii după nişte munţi septentrionali. Forma circulară a orbitelor siderale era explicată prin rezistenţa aerului.

---

[27] Cf. *Fragmentele presocraticilor*, p. 142–143.
[28] *Ibidem*, p. 141–142.
[29] *Ibidem*

Anaximenes vorbeşte şi el – ca Anaximandru –, despre infinite lumi, fără a se putea preciza dacă prin aceasta înțelegea stelele sau o suită succesivă de infinite sisteme. După texte concordante, demne de încredere, trebuie să-i acordăm doctrina formării şi distrugerii succesive a lumii. El presimte şi explicațiile ce ar trebui date unor fenomene meteorologice. Astfel, grindina s-ar produce când apa se congelează şi cade; zăpada se formează când puțin aer e prins în apă; curcubeul se produce atunci când razele Soarelui cad într-un aer foarte condensat. Filosoful milezian a sesizat că stelele, deşi corpuri aprinse, nu ne dau căldură, din cauza prea marii lor depărtări de Pământ. Acestea ar fi fixate ca nişte cuie pe bolta cristalină a cerului – afirmație care nu pare a avea alt temei decât simpla contemplare vizuală a grafiei cereşti.

d) *Ultimii filosofi ionieni*. Desigur, Heraclit aparține filosofiei ioniene, dar el nu poate fi considerat întru totul un continuator al „fizicienilor". E de presupus însă că filosofia acestora s-a prelungit în concepția unor succesori despre care avem cunoştințe imperfecte. Cei mai mulți se revendică din Anaximenes, întrucât iau ca substanță primară fie aerul, fie un element aeriform.

Totuşi, vechile concepții mileziene şi-au găsit reprezentanți foarte târzii, cum a fost *Hippon*, adept al fizicii lui Thales, însă contemporan al lui Pericles. El fixa ca substanță primară a tuturor lucrurilor *umedul*, fără vreo determinare mai precisă. Raționând aproape ca Anaximenes, el crede că ceea ce este cauză a vieții şi mişcării trebuie să fie în acelaşi timp şi substanță primară. În concepția lui, focul se năştea din apă; lumea – în urma victoriei pe care o repurta focul asupra apei. De asemenea, se spune că el ar fi afirmat ca principii ale lucrurilor *apa şi focul*. Interesant de observat e faptul că, din mai multe părți, la doxografii antici, i se aduce acuzația de ateism. N-avem suficiente elemente clare pentru a ne pronunța asupra concepției sale despre lume; în schimb, ştim că părerea lui Aristotel despre capacitatea lui filosofică îi era destul de nefavorabilă.

Idaios din Himera, despre care nu se cunoaşte nimic sigur, pare să se fi inspirat din Anaximenes. La fel, un alt gânditor, *Melesargos*, autor al unei cărți compuse după ideile lui Anaximenes.

Mult mai mult se ştie despre un alt cugetător, anume *Diogenes din Apollonia*. S-a presupus că este vorba de Apollonia din Creta, dar el a scris în dialect ionian, ceea ce pune localitatea aceasta sub semnul întrebării. Se pare că la Atena ar fi fost amenințat de o acuzație asemănătoare aceleia ce i s-a adus lui Anaxagoras.

Diogenes a scris şi el o lucrare *Despre natură*, pe care Simplicius pare s-o fi cunoscut, însă numai în prima parte. În orice caz, doctrina lui Diogenes „dovedeşte într-o manieră frapantă că Şcoala ioniană rămânea la principiile ei chiar şi atunci când alte idei mai departe mergătoare, îşi deschiseseră calea"[30].

[30] J. Burnet, *op. cit*., p. 219.

Diogenes s-a stabilit în Atena (e „încolțit” şi el în *Norii* lui Aristofan), era contemporan cu Anaxagoras – poate chiar mai tânăr decât acesta. Se vorbeşte şi despre alte scrieri ale sale, una *Contra sofiştilor*, adică împotriva cosmologiilor pluraliste ale vremii; alta ar fi fost o *Meteorologie*, iar o a treia se intitula *Natura omului* – un bănuit tratat de fiziologie şi medicină. Theofrast remarca un anumit *eclectism* la Diogenes: „Şi Diogenes din Apollonia, de asemenea, care a fost aproape ultimul dintre cei ce se consacrară acestor studii, a scris cea mai mare parte a operei sale într-un mod eclectic, acordându-se cu privire la anumite puncte lui Anaxagoras, şi asupra altora, lui Leucip. Şi el spune că substanța primară a Universului este Aerul infinit şi etern, din care se naşte forma fiecărui alt lucru prin condensare, rarefiere şi schimbare a stării”[31]. În raport cu Anaximenes, exegeza a remarcat la Diogenes plusul rezultat din atribuirea anumitor calități spirituale aerului – premisă a explicării vieții sufleteşti.

2. HERACLIT DIN EFES (535–475 Î.E.N.)

Viața şi opera. Heraclit este una dintre cele mai marcante personalități ale istoriei filosofiei antice din Grecia şi din întreaga istorie a filosofiei universale. Deşi mai tânăr decât Pitagora şi Xenofan, găsim justificat să-i prezentăm concepția imediat după milezieni.

Heraclit a trăit în vremuri de mari frământări şi răsturnări în viața social-politică a cetăților greceşti din Ionia. Luptele sociale se intensificau tot mai mult. Se accentuau contradicțiile dintre sclavi şi stăpânii lor, dintre bogați şi masele de oameni liberi sărăciți. Numeroase răscoale avuseseră loc de-a lungul secolelor al VII-lea şi al VI-lea î.e.n. El însuşi pare să fi luat parte la luptele politice ale vremii, susținând aristocrația. Toate aceste frământări interne ale cetăților ioniene erau dublate de mari lupte externe între lumea greacă şi cea orientală, cunoscute sub numele de „războaie medice”. Heraclit a fost contemporanul revoltei Ioniei împotriva dominației persane, desfăşurată între anii 499 şi 493. Rezultatul a fost că, deşi obținuseră la început succese maritime şi terestre importante, printre care şi ocuparea Sardesului, totuşi, după şase ani de confruntări înverşunate, grecii au trebuit să cedeze. Miletul a fost luat cu asalt, iar populația deportată în Mesopotamia.

Despre viața lui Heraclit se ştie puțin. Era dintr-o veche familie aristocrată care se revendica din Androcles, întemeietorul Efesului. Sfârşitul vieții îi este, de asemenea, acoperit de legendă. Se spune că, de la o vreme, obosit şi nemulțumit de viață, s-ar fi retras în singurătatea unor păduri de munte unde ar fi stat până la capătul zilelor. Înainte de a se supune acestui exil voluntar, el ar fi depus într-un templu ruloul de papirus pe care îşi transcrisese întreaga meditație filosofică, dăruind-o astfel moştenire veacurilor viitoare. În această scriere, al cărei titlu nu ne este cunoscut în mod sigur, se ocupa în special de natură, dar lucrarea cuprindea

[31] *Ibidem*, p. 407.

trei părți: despre *univers*, despre *politică*, despre *teologie*. Se pare chiar că el ar fi fost acela care, în comparație cu milezienii, ar fi adăugat studiului naturii căutarea principiilor moralei. Această scriere nu s-a păstrat; din ea au rămas doar fragmente, suficiente însă pentru a ne da seama de esența cugetării efesianului şi a gusta chiar şi farmecul literar al expresiei, plasticitatea imaginilor şi lirismul său nu o dată amar în fața inexorabilei deveniri universale. Stilul care străbate în fragmentele rămase este ermetic, metaforic, extrem de concis, uneori artificios şi dificil de descifrat. Din cauza aceasta, Heraclit a primit şi epitetul de „obscurul", deşi acest fel de a scrie, ne asigură Burnet, era în maniera timpului. De aceea, socotim că are dreptate D.D. Roşca să găsească explicația epitetului mai degrabă în conținutul dialectic al cugetării efesianului, în maniera sa paradoxală în care căuta să exprime caracterul contradictoriu al realității înseşi. Fragmentele rămase denotă o gândire serioasă şi profundă.

Concepția filosofică. Filosofia lui Heraclit reflectă epoca agitată în care trăia gânditorul. În procesul formării sale filosofice, el a fost influențat de Hesiod, Pitagora şi Xenofan, precum şi de istoricul Hekataios, dar n-a rămas discipol al nici unuia dintre aceştia. Lăuda numai filosofia simplă şi practică a lui Bias. A învățat mai mult, însă, de la Anaximandros, mărturisind recunoştința față de el, stimându-l, ca şi pe Thales şi Anaximenes. Dar, în general, considera că tot ce are mai bun nu provine de la nimeni ci de la el însuşi, întrucât, dintre toți aceia pe care i-a ascultat vorbind, nici unul nu ar fi ajuns la adevărata „înțelegere". Se manifesta aici acel orgoliu personal care-l făcea să-i disprețuiască pe poeți, filosofi, ca de altfel şi pe oamenii obişnuiți.

Heraclit consideră indiscutabilă existența obiectivă şi veşnică a materiei unice universale, precum şi a mişcării, căutând să le stabilească legile. El meditează însă numai abstract şi în ansamblu asupra realității, arătându-se neinteresat în cunoştințe de amănunt – adică în ştiințele particulare –, ferindu-se să calculeze, să măsoare sau să facă aplicații practice.

Materialismul concepției filosofice a lui Heraclit se afirmă în ideea că principiul primordial, materialul unic şi universal din care se compune lumea este *focul*, considerat ca elementul cel mai mobil, mai instabil, şi ca atare cel mai în măsură să devină cu uşurință orice altceva. Asemenea înaintaşilor săi milezieni, el dă prin aceasta o lapidară rezolvare întrebării dacă lumea a fost făcută de cineva, repudiind orice explicație idealistă, religioasă sau mitologică. „Acest cosmos – spune unul din fragmentele sale –, acelaşi pentru toate ființele (lucrurile), n-a fost creat de nici un zeu şi de nici un om, ci a fost întotdeauna, este şi va fi un foc veşnic viu, care se aprinde după măsură şi se stinge după măsură (lege)"[32].

Prin *foc* Heraclit înțelege ceva mai mult decât semnifică termenul în mod obişnuit: *caldul*, materia calorică în general, principiul căldurii vitale a ființelor superior organizate, elementul prin excelență al vieții, agentul care însuflețeşte, dar care şi devorează totul. Mai mult, această substanță e concepută ca o *materie vie*,

[32] H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Erster Band, 1922, fragmentul 30.

dotată cu o anumită *legitate interioară*, cu un *logos*. Heraclit se aseamănă predecesorilor săi „fizicieni", mai ales prin marea idee că adevărata cauză a oricărei mişcări se află în materia însăşi, nu în vreun agent exterior ei. Această materie universală – *focul* –, se află într-o necontenită mişcare şi schimbare a formelor şi însuşirilor. Ea trăieşte etern şi felul ei de a „vieţui" constă din permanente transformări care înseamnă neîncetate distrugeri şi reînnoiri, perpetuă *trecere* a lucrurilor unele într-altele. Aceasta e *realitatea*: devenire a materiei în conformitate cu legile severe ale unei echitabile „măsuri", ale unei raţionale prestabiliri, ale unui *logos*.

Substanţa materială universală, *focul*, substanţă originară şi permanentă a lucrurilor, se preschimbă prin natura sa, în oricare alt lucru; la rândul lor, toate lucrurile revin la starea iniţială de foc. „Toate lucrurile se schimbă reciproc cu focul şi focul contra a toate, cum se schimbă mărfurile contra aurului şi aurul contra mărfurilor"[33]. Aşa i se înfăţişează lui Heraclit lumea: ca un „foc veşnic viu" prin combustia căruia trec lucrurile, spre a se întoarce în cele din urmă tot la el. Asupra dialecticii acestei concepţii vom reveni în cele ce urmează. Ni se pare, totuşi, justificat să ne referim mai întâi la imaginea sa despre cosmos.

Cosmologia. Împrumutând o idee anaximandrică, Heraclit admite şi el că în univers ar avea loc o reîntoarcere periodică a lucrurilor şi fenomenelor la aceleaşi stadii de evoluţie: din foc provin toate lucrurile şi în foc se transformă, iarăşi, toate – proces care se repetă necontenit. La punctul de plecare şi la cel de sosire se găseşte focul. El devine apă, apa – pământ, pământul redevine apă şi apa redevine foc. Şi cum focul se plasează în regiunile superioare, iar pământul în cele inferioare, materia cunoaşte două mişcări permanente: una în sus şi alta în jos. Pe „drumul în jos" au loc transmutaţiile focului în celelalte forme de existenţă; pe „drumul în sus" ele redevin foc. Dar, din când în când, la capătul unor mari şi veşnic repetate perioade are loc o *conflagraţie universală*, în cadrul căreia universul îşi găseşte, temporar, un sfârşit, după care totul reîncepe de la capăt.

După Diogenes Laertios, mecanismul acestui proces ar consta din condensarea şi rarefierea materiei. El spune: „... Lucrurile toate sunt transformări ale focului şi iau fiinţă prin rarefiere şi condensare; dar nu explicitează limpede cum... Într-adevăr, focul, îngroşându-se, se lichefiază şi, căpătând consistenţă, se transformă în apă; apa, congelându-se, se transformă în pământ şi aceasta e ceea ce el numeşte drumul în jos. Pe urmă iarăşi pământul se lichefiază şi dă naştere în felul acesta apei şi din aceasta derivă toate celelalte. Astfel, el reduce aproape toate lucrurile la exhalarea care are loc din mare. Procesul acesta este drumul în sus"[34]. Termenul de *exhalaţie* are o funcţie importantă în explicaţia lui Heraclit. El serveşte drept intermediar între foc şi apă care, ca elemente ale naturii, se deosebesc mult, prezentând chiar însuşiri opuse. Conceptul intră ca element

[33] *Ibidem*, fragmentul 90.
[34] Cf. J. Burnet, *op. cit*., p. 167.

explicativ al proceselor fizice şi cosmice de transformare reciprocă a stărilor diverse ale materiei în cadrul devenirii cosmice. Astfel, există o exhalaţie luminoasă care intermediază trecerea de la apă la foc, cum există una întunecoasă care face trecerea de la pământ la apă. Prima provine din apă, a doua din pământ.

Corpurile cereşti sunt flăcări produse de exhalaţii luminoase adunate în nişte jgheaburi sau bărci. Soarele e mai luminos şi mai cald pentru că se află mai aproape de Pământ, în timp ce celelalte corpuri cereşti sunt mai îndepărtate. Luna, deşi se află mai aproape de Pământ decât Soarele, e totuşi mai puţin caldă şi luminoasă, iar aceasta din cauză că evoluează într-o zonă impură, pe când Soarele se mişcă într-o zonă mai limpede, fără amestec şi, pe lângă aceasta, se află la distanţa cea mai convenabilă de Pământ. Eclipsele de Soare şi de Lună provin din faptul că jgheaburile luminoase ale acestor corpuri cereşti se rotesc. Fazele Lunii sunt produse de o revoluţie gradată a jgheabului ei. În mod similar, adică tot pe bază de presupuse exhalaţii, sunt explicate ziua şi noaptea, lunile, sezoanele şi anii. Exhalaţiile clare se aprind în cercul Soarelui şi atunci se produce ziua; preponderenţa umidităţii din exhalaţia întunecată produce iarna.

Ceea ce interesează în tot acest complex de idei nu este exactitatea ştiinţifică, ci strădania lui Heraclit de a explica fenomenele materiale ale universului prin cauzalitate naturală, printr-un ansamblu de idei care se vrea a fi cât mai inteligibil, raţional şi faptic; interesează efortul de a înţelege şi explica lucrurile în *spirit ştiinţific*.

Dialectica heracliteană. Heraclit este unul dintre cei mai mari gânditori dialecticieni pe care-i cunoaşte istoria filosofiei. Gânditorii materialişti greci erau în general şi „dialecticieni" naivi, adică receptând fără teoretizare mai adâncă anumite trăsături dialectice ale realităţii. Pe lângă aceasta, termenul *dialectică* avea la ei mai cu seamă înţelesul de *modalitate de obţinere a adevărului prin dezvăluirea contrazicerilor continue în argumentările adversarilor şi înfrângerea acestor contraziceri prin confruntări logice de idei*. Heraclit depăşeşte acest nivel al „dialecticii" existente în sfera cunoaşterii naturii, ridicându-se la recunoaşterea ei ca *metodă de gândire*, la afirmarea şi eficienţa ei ca *realitate implicată obiectiv în structura însăşi a fenomenelor naturii*. La el, dialectica apare sub aspectul *obiectiv*, inerent naturii. Principiile dialectice enunţate de efesian sunt doar *prefigurări*, formulări generale, mult departe de elaboratele adânci ale dialecticii hegeliene sau ale celei marxiste. Totuşi, lui îi rămâne marele merit de a le fi dat o primă formulare în gândirea filosofică europeană. Care sunt aceste principii?

Am putea începe cu ideea condiţionării reciproce a tuturor fenomenelor, implicată în imaginea de ansamblu a cosmosului ca *unitate* a unei infinite *multiplicităţi*. Într-adevăr, Hippolit ne relatează că „Heraclit declară că totul e unul: împărţit, neîmpărţit, născut, nenăscut, muritor, nemuritor, logos, eon (veşnicie), tată, fiu, zeu şi dreptate"[35]. Universul e, deci, *unul*, ca unitate materială a existenţei, dar el comportă şi *multiplicitatea*, căci e o unitate a multiplului şi diversului. Platon dă în *Sofistul* o confirmare a faptului că, în concepţia lui Heraclit, realitatea era

[35] Cf. W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin, 1958, p. 131.

considerată ca una şi multiplă în acelaşi timp. Această unitate era gândită de el pe plan pur *fizic* şi nu *logic*, punct de vedere pe care îl acceptă şi Burnet: „Identitatea pe care el o reprezintă ca stând în diversitate este numai aceea a substanţei primare în toate manifestările ei”[36]. Această identitate fusese afirmată şi de milezieni. Dar Heraclit merge mai departe, afirmând *unitatea şi identitatea contrariilor*, *dedublarea unicului în contrariile sale*. Materia este într-un veşnic proces de mişcare şi prefacere, devenire. Nimic nu rămâne ce este; totul se preface în altceva, totul e nou. Aşa că, precum se exprimă textul heraclitean, „Nu putem descinde de două ori în acelaşi râu, căci pururea alte şi alte ape curg în el” („Coborâm şi nu coborâm în acelaşi râu; suntem şi nu suntem”); „Soarele este nou în fiecare zi”[37].

Altă mare idee dialectică a lui Heraclit este aceea că *realitatea e în esenţa ei de natură contradictorie*, tuturor formelor de existenţă le sunt proprii *contradicţii interne*, opusele coexistă simultan în absolut toate lucrurile şi tocmai *coexistenţa contrariilor* e una dintre condiţiile esenţiale ale devenirii universale a materiei, ale coexistenţei şi armoniei lucrurilor. În unele fragmente, contrariile sunt surprinse în simultaneitatea lor: „Este unul şi acelaşi lucru în noi viaţă şi moarte, veghe şi somn, tinereţe şi bătrâneţe”[38]; Dumnezeu este zi şi noapte, iarnă şi vară, război şi pace, prisos şi foame (toate cele potrivnice)”[39]. Alteori e scoasă în evidenţă mai ales trecerea formelor materiei în contrariile lor, ca în fragmentul care precizează „drumul” în dublul sens al materiei universale: „Focul trăieşte moartea pământului şi aerul trăieşte moartea focului, apa trăieşte moartea aerului, pământul pe aceea a apei”[40].

Contrariile formează o *unitate dialectică*, ele se află în aprigă tensiune şi luptă, şi tocmai această luptă e cauza devenirii universale. „Lupta contrariilor imanente esenţei înseşi a existenţei şi considerată drept cauza ultimă a mişcării universale este teza fundamentală şi ideea cea mai adâncă a doctrinei lui Heraclit”[41], scrie D.D. Roşca. Numeroase şi pline de prospeţime a expresiei şi gândului sunt acele fragmente în care efesianul şi-a redat viziunea sa filosofică atât de profundă: „Conflictul este tatăl tuturor lucrurilor, regele a toate; pe unii el îi face zei, din alţii face oameni; şi iarăşi pe alţii îi face sclavi şi pe unii liberi”; „Contrariile se unesc, iar din deosebirile lor ia fiinţă cea mai frumoasă armonie. Toate se nasc din luptă”; „Trebuie să se ştie că lupta este universală, că dreptatea este luptă, că toate se nasc din luptă şi nevoie”[42]. Aşa fiind, e cu totul de crezut ceea ce relatează Aristotel în *Etica către Eudem*, şi anume că Heraclit l-ar fi dojenit aspru pe Homer pentru că acesta dorea să piară învrăjbirea dintre oameni. După

[36] J. Burnet, *op. cit*., p. 163.
[37] Cf. H. Diels, *op. cit*., fragmentul 49a şi fragmentul 6.
[38] *Ibidem*, fragmentul 88.
[39] *Ibidem*, fragmentul 67.
[40] *Ibidem*, fragmentul 76 (cu intercalarea *aerului*, sub influenţă stoică).
[41] D. D. Roşca, *Climat heraclitean*, în *Oameni şi climate*, Cluj, Edit. Dacia, 1971, p. 49.
[42] Cf. Diels, *op. cit*., fragmentele 53, 8 şi 80.

Heraclit, nu e posibilă nici o armonie dacă nu există contraste care să se opună, aşa cum nu există armonie muzicală fără tonuri înalte şi altele joase şi n-ar putea să existe nici o fiinţă vie dacă n-ar exista în prealabil un principiu masculin şi unul feminin care să se opună între ele. De pe această poziţie era îndreptăţită observaţia că, dorind să piară învrăjbirea dintre lucruri, Homer dorea de fapt – fără să-şi dea seama – să moară toate lucrurile.

Prin urmare, lupta contrariilor e un factor pozitiv, creator şi nu distructiv; un factor pe deplin justificat şi, mai ales, drept. La Anaximandros, contrariile ieşeau din *nelimitat* printr-un proces de separare şi se întorceau în final iarăşi în *nelimitat*, ca o pedeapsă pentru nedreptăţile ce şi le fac una alteia. Acolo, lupta contrariilor are ceva nedrept în ea; multiplicitatea apare sub semnul provizoratului, ca o sciziune trecătoare în cadrul Unului.

Heraclit vede altfel acest raport: lupta contrariilor e suprema dreptate; nu există Unu fără *Multiplu*, nici Multiplu fără *Unu*. Contrariile coexistente în miezul tuturor formelor materiei sunt active, se găsesc în tensiune şi luptă, trec unele într-altele, au o anumită *identitate*. Dar identitatea contrariilor nu înseamnă la Heraclit o confundare a lor, oricât de paradoxale ar fi expresiile textelor sale. După interpretarea lui Burnet, e vorba aici de afirmarea unuia şi aceluiaşi proces, care produce alternativ, când ziua, când noaptea: „Heraclit nu vrea să spună că ziua ar fi noapte iar noaptea ar fi zi, ci că există două feţe ale aceluiaşi proces, anume oscilaţia „măsurilor" de foc şi de apă, şi că nici unul din cele două n-ar fi posibil fără celălalt. Orice explicaţie i s-ar da nopţii va fi şi o explicaţie a zilei, şi *vice-versa*, căci va fi o explicaţie a ceea ce e comun la amândouă, şi care se manifestă când sub forma uneia, când sub forma alteia. Mai mult, tocmai pentru că el (acest „comun" – n.ns., D.I.) s-a manifestat sub o formă, trebuie mai apoi să apară sub cealaltă, pentru că aşa cere legea compensaţiei sau Justiţia"[43]. Contrariile sunt fenomene corelative, care se presupun reciproc: ceva nu poate deveni bun decât dacă e rău şi nu poate deveni rău decât dacă e bun; dreptatea, care e un bine, ne-ar fi necunoscută dacă n-ar exista şi nedreptatea, care e un rău. Altminteri, identitatea contrariilor e afirmată de Heraclit până la cele mai paradoxale expresii: „Suntem şi nu suntem"; „totul e unul". „Nemuritorii sunt muritori şi muritorii sunt nemuritori"[44], spune el. Interpretarea lui Burnet vrea, evident, să-l „expliciteze" pe Heraclit, să evidenţieze raţionalitatea expresiilor şi gândurilor sale, ferindu-le de aparenţa de absurd prin care ar putea să scandalizeze logica formală aristotelică. Heraclit evoluează pe coordonatele unei logici îmbibate de gândire dialectică – o gândire care caută să includă contradicţia obiectivă în operaţiile cugetării, să surprindă în formulări adecvate dialectica lucrurilor.

Logosul. Legea aceasta a coexistenţei, luptei şi unităţii (identităţii) contrariilor a numit-o Heraclit „logos universal". *Logosul* e legea obiectivă, unică şi universală, care dictează cu stricteţe oricărui fenomen şi impune măsură în toate.

[43] J. Burnet, *op. cit*., p. 188–189.
[44] H. Diels, *op. cit*., fragmentul 62.

Acest concept a interesat îndeaproape pe istoricii filosofiei, care i-au sesizat profunzimea semnificaţiei. Gomperz aprecia că „recunoscând şi proclamând existenţa acestei legi, a acestei cauzalităţi obiective, el a marcat o cotitură în dezvoltarea intelectuală a rasei noastre”[45]. Prezenţa şi acţiunea acestei legi e formulată de Heraclit în maniera sa, în numeroase fragmente: „Soarele nu ve depăşi măsurile; dacă nu, Eriniile, răzbunătoarele dreptăţii, vor şti să-l ajungă” (94); „Cei ce vorbesc cu sens trebuie să se sprijine pe Universal, ca o cetate pe lege şi chiar mai puternic, căci toate legile umane sunt hrănite numai de cea divină” (114); „Cu toate că acest Logos (lege fundamentală) există din toate timpurile, e mereu neînţeles de oameni, fie înainte ca ei să-l fi auzit, fie din momentul când îl aud pentru prima dată” (1).

Enunţarea ideii de legitate universală, de logos, reprezintă o clară şi categorică detaşare şi opoziţie în raport cu reprezentările religioase dominante în vremea lui Heraclit, ca şi respingerea categorică a practicii misteriilor. Mergând mai departe pe drumul iniţiat de milezieni, el renunţă la explicarea lumii prin intervenţia arbitrară şi capricioasă a unor fiinţe supranaturale, înlocuind-o prin afirmarea unei legităţi imanente naturii şi raţională. Logosul, raţiune universală, este numit uneori de Heraclit *divinitate* care, fiind imanentă lumii, dă concepţiei heracliteene aspectul de *panteism*. Logosul apare ca o contrapondere şi măsură (aici a putut fi şi o influenţă pitagoriciană) pentru *devenire*, deoarece rămâne mereu intangibil şi imuabil. El este singurul lucru permanent în curentul fără început şi fără sfârşit al fenomenelor. Aceasta înseamnă că, cu toată devenirea şi efemeritatea lucrurilor, lumea nu este un haos, un spaţiu al întâmplării, ci e condusă de legi ferme, de o *raţiune supremă*.

Teoria cunoaşterii. Idei pătrunzătoare are Heraclit şi în teoria cunoaşterii. Aici el menţionează două căi de pătrundere în lucruri: *simţurile* şi *raţiunea* (*logosul subiectiv* care reflectă *logosul universal, obiectiv*). Dintre acestea, cel de al doilea e singurul în care putem avea încredere: „A gândi bine este cea mai mare virtute” (fragmentul 112), iar gândirea e comună tuturor, ceea ce înseamnă că fiecărui om îi este dat să cunoască natura şi legile acesteia, să acţioneze potrivit lor şi să li se supună, găsindu-şi tocmai în aceasta înţelepciunea.

Heraclit a scos în evidenţă, în acelaşi timp, că, deşi adevărul poate fi formulat de om, totuşi el prezintă o oarecare relativitate în raport cu condiţiile în care operează cunoaşterea. Astfel, însuşirile contrarii pe care le putem constata prin simţuri la acelaşi obiect se datoresc fie unor fenomene sau condiţii exterioare simţurilor, fie structurii organismului care le recepţionează: „Apa mării este cea mai pură şi cea mai murdară; pentru peşti ea e potabilă, pentru oameni e de nebăut şi dăunătoare” (fragmentul 61). Prin aceasta, el dă prima formulare a *doctrinei relativităţii proprietăţilor sensibile ale corpurilor în raport cu structura aparatului receptor*.

[45] Th. Gomperz, *op. cit*., p. 105.

Relativismul gnoseologic al lui Heraclit e fecund; el reprezintă sursa înțelegerii că şi subiectul participă la procesul cunoaşterii, că obiectul acționează diferit asupra diverselor organe senzoriale sau asupra aceluiaşi individ, în funcție de stările diferite în care se află – fenomen prea-cunoscut astăzi în psihologie. Acest relativism mai avea, însă, o altă semnificație şi consecință pe plan social-politic: opiniile, legile, instituțiile care într-o anumită fază a dezvoltării umane sunt necesare şi utile, devin insuficiente şi chiar dăunătoare într-o altă fază. În ordinea socială, *lupta* e aceea care clarifică raportul dintre învingători şi învinşi, dintre cei tari şi cei slabi, întemeiază statul şi organizează societatea, ierarhizează oamenii după ranguri şi valoare.

Antropologia. Gândirea heracliteană şi-a extins orizontul viziunii şi asupra omului ca individ. Acesta ar fi compus din trei elemente: focul, apa şi pământul. Sufletul este material, anume exhalația uscată, focul, şi e singurul care posedă conştiință în organism aşa cum focul e rațiunea în marele univers. Sufletul e partea cea mai valoroasă a omului.

Ființa umană e supusă şi ea devenirii. În timpul somnului, relația cu lumea exterioară e menținută numai prin respirație; când omul se trezeşte, simțurile se deschid ca nişte ferestre în afară, şi în felul acesta el redevine conştient şi rațional. Burnet consideră, însă, că aici se găsesc multe expresii şi idei ulterioare lui Heraclit. Aşa ar fi identificarea a ceea ce ne înconjoară cu aerul, menționarea porilor sau deschiderea simțurilor – idei caracteristice teoriei lui Alcmeon din Crotona –, însăşi distincția dintre spirit şi corp. „Adevărata doctrină a lui Heraclit – spune Burnet –, era fără îndoială aceea că somnul e produs de extinderea evaporărilor umede şi întunecate ale apei care o cuprinde corpul, extindere care face ca focul să încetinească. În somn pierdem contactul cu focul lumii, care e comun tuturor, iar noi ne retragem într-o lume a noastră”[46]. Trezirea are loc prin restabilirea echilibrului, odată cu extinderea egală a evaporării clare. Moartea e o rupere a echilibrului dintre foc şi apă, a predominării unuia sau altuia din aceste elemente. Sufletele mor când devin apă; această „înmuiere” a sufletului se întâmplă celor ce înclină spre plăceri, cum e omul beat, care şi-a umezit sufletul într-atât că nu mai ştie unde merge... Sufletul uscat e mai bun, dar preponderența focului aduce şi ea moartea, cu avantajul pentru cei ce au această soartă că devin zei... Sufletul nu moare, însă, definitiv, ci intră în circuitul „drumului în sus” şi al „drumului în jos”; el e când viu, când mort, pe acest drum neîncetat.

Etica. Din punct de vedere etic, Heraclit manifesta un anumit dispreț față de morala comună a vremii sale. Datoria supremă a omului, năzuința şi înțelepciunea lui constau din a cunoaşte orânduirea universală, legitatea indestructibilă a cursului fenomenelor, a o accepta şi a face din ea normă de conduită în viață. Cu alte cuvinte, deviza eticii sale este *să ne supunem naturii*: „Avem datoria să urmăm orânduirii generale (logosului)” (fragmentul 123), iar cei ce nu fac aşa sunt nişte

[46] J. Burnet, *op. cit*., p. 173.

nepricepuți. Etica lui Heraclit apare strâns legată de ideile sale cosmologice şi antropologice. Oamenii trebuie să-şi păstreze sufletele uscate, făcându-le în felul acesta asemenea înțelepciunii unice care e Focul universal. Să nu ne lăsăm, deci, sufletele cuprinse de umiditate şi toropeală, care le-ar rupe de acest foc.

Cunoscând natura, înțeleptul trebuie să accepte contrariile şi pe plan etic, binele ca şi răul, repausul ca şi oboseala, şi să nu caute a fi mulțumit înainte de a cunoaşte nemulțumirea. Astfel, înțelepciunea care constă din cunoaşterea logosului guvernant a toate nu e uşor de atins, deoarece „naturii îi place să se ascundă" (fragmentul 123).

Idei social-politice. Pe plan social-politic, Heraclit avea o poziție antidemocratică. El opune celor mulți pe cei puțini, dar care sunt „cei mai buni": „Unul singur – spune el –, prețuieşte cât zece mii în ochii mei dacă este cel mai bun", adică dacă este dintre cei cu sufletul „uscat". Cu toate acestea, el se pronunța pentru dezvoltarea cetăților, era contra dreptului cutumiar aristocratic, opunându-i legea (*nomos*) şi dreptul scris vechilor orânduieli. Instituțiile sociale omeneşti durează atât cât timp concordă cu legea divină; însă, în tot acest timp, legile lor trebuie respectate şi pentru ele „poporul trebuie să se bată ca pentru ziduri" (fragmentul 44). Legea în societate nu este impusă de mulțime care, spune Heraclit, ar fi lipsită de rațiune. Legea exprimă inteligența şi părerea unuia singur, căruia, din cauza superiorității, i se datorează supunere. Heraclit a adâncit materialismul milezian şi i-a dat caracter dialectic. Gânditor solitar, care nu şi-a întemeiat o şcoală, el a avut totuşi numeroşi adepți, ce s-au succedat în timp până în vremea lui Aristotel. Cel mai cunoscut a fost Cratylos, unul dintre dascălii lui Platon. Totuşi, Platon îi satiriza pe aceşti discipoli, care imitau formulările enigmatice şi orgoliul dascălului. Deşi spiritul dialectic al cugetării lui Heraclit a fost vreme îndelungată acoperit de spiritul eleat, concepția sa filosofică este apropiată de gândirea timpului nostru. Valorile cugetării heracliteene au fost puse în lumină de mari filosofi, ca Hegel şi Heidegger, după cum ideile sale figurează ca strategii-directoare în activitatea multor distinşi oameni de ştiință.

3. PITAGORISMUL

În opoziție cu materialismul ionian, s-au formulat şi dezvoltat în sudul Italiei („Grecia mare") concepțiile idealiste ale pitagorismului. Este o şcoală şi un mare curent filosofico-ştiințific, religios, etic şi politic, cu fațete de valoare inegală, care rămâne debitor vechii mentalități prefilosofice. Totuşi, prin unii dintre reprezentanții săi, are anumite merite importante în dezvoltarea unor ştiințe, mai ales a matematicii şi astronomiei, realizând un mare progres în reprezentarea mai adecvată a raportului dintre corpurile cereşti.

Sediul principal al şcolii a fost oraşul Crotona, dar curentul s-a extins în multe alte cetăți importante din sudul Italiei de azi. În această regiune coloniile ioniene şi-au păstrat multă vreme baza agrară a economiei, dezvoltându-se însă şi

ca însemnate centre meşteşugăreşti şi comerciale. Dizlocarea clasei proprietarilor de sclavi în două grupuri opuse, cu interese şi ideologii diferite, a dus şi aici la intense lupte politice şi sociale. Dar, spre deosebire de coloniile ioniene ale Asiei Mici, pătura agrară continuă să fie veacuri de-a rândul foarte puternică; drept urmare, şi lupta dintre cele două forţe a fost mai îndelungată şi mai grea.

Prin anumite credinţe şi practici etic-religioase, pitagorismul se aseamănă cu orfismul şi-şi scoate seva mistică din ritualurile „misteriilor", proprii religiei tradiţionale. El caută să reanime şi să învioreze vechea mentalitate prefilosofică şi să redeschidă interesul teoretic pentru idei deja depăşite de marea întorsătură marcată de primele concepţii materialiste ioniene.

Una din caracteristicile pitagorismului era modul său de organizare exterioară într-o comunitate de tip „orfic", religios. Dar religia greacă nu avea şi nu predica o doctrină propriu-zisă. „De la iniţiaţi nu se aştepta să se înveţe ceva ci doar să fie afectaţi într-un fel anume şi puşi într-o anumită dispoziţie spirituală"[47]. În orfism predomină imaginaţia vizionară, la pitagoricieni dorinţa de a înţelege şi a şti. La pitagoricieni există o mai mare preocupare politică, un interes crescut pentru problemele statului şi ale societăţii, pentru ameliorarea moravurilor şi asigurarea ordinii şi stabilităţii publice, pe când orficii sunt mai interesaţi de problema mântuirii personale; aceştia din urmă constituiau un „ordin" cu precădere religios, pe când pitagoricienii – unul politic, moral şi ştiinţific.

Pitagora din Samos (588–500 î.e.n.), întemeietorul şcolii ce-i poartă numele, nu ne este prea cunoscut nici în ce priveşte viaţa, nici doctrina. Aristotel însuşi nu ştia mai nimic despre învăţătura lui morală sau teoriile fizice. Îi pomeneşte numele numai de trei ori şi doar o singură dată face afirmaţia că Pitagora ar fi primul filosof care a pus problema Binelui, însă a făcut greşeala să confunde lucrurile cu numerele. Necunoaşterea vieţii şi doctrinei lui Pitagora se datorează şi faptului că de la el nu ne-a rămas nimic scris. Existenţa lui ne este, însă, confirmată de fragmentele unor contemporani de încredere, cum erau Heraclit şi Xenofan. Aristotelicienii Aristoxen şi Dikaiarchos au scris **Vieţi** ale lui Pitagora. Sursa aristotelică îl prezintă mai mult sub aspectul său de moralist şi om de stat; multe alte referinţe cad în fabulos şi fantastic: Aristotel însuşi, într-o scriere despre pitagoricieni, îi atribuie faimosului filosof însuşiri şi puteri miraculoase, cum este aceea de a fi apărut simultan la Crotona şi la Metapont...

Pitagora şi-a petrecut tinereţea în Samos, de unde apoi a plecat, nefiind de acord cu regimul tiranic al lui Polycrates. În 540 a venit la Crotona – prestigios centru medical – unde şi-a întemeiat şcoala şi i-a stabilit sediul principal. Nu se ştie cât timp a rămas aici. A murit la Metapont, unde se refugiase din cauza adversităţilor politice. Se spune că ar fi călătorit mult – în Egipt, unde s-ar fi „iniţiat", apoi în Persia, Mesopotamia şi India. Dar aceste presupuneri nu au nici o confirmare sigură, deşi unele elemente mistice ale filosofiei lui ne duc cu gândul la similarităţi orientale.

[47] J. Burnet, *op. cit*., p. 92.

Lui Pitagora i se atribuie întrebuinţarea şi definirea pentru prima dată a cuvântului „filosof". Întrebat de Leon, regele phliasienilor, ce sunt filosofii, Pitagora ar fi răspuns: „Printre oameni, unii caută gloria, alţii bogăţiile; unii, foarte puţin numeroşi, privesc restul ca nimic, ocupându-se să studieze natura lucrurilor: aceştia din urmă sunt cei ce se numesc *filosofi*, adică *iubitori de înţelepciune*". Pentru el filosofia era cercetarea dezinteresată a adevărului şi dragostea de ştiinţă, oricare i-ar fi obiectul.

Personalitatea lui Pitagora e multilaterală şi contradictorie: matematician eminent, creatorul acusticii, autorul unor descoperiri astronomice importante; întemeietorul unei comunităţi religioase cu caracter reformator militant pe plan politic şi moral. La Crotona, unde puterea politică aparţinea aristocraţiei, Pitagora devine adeptul acesteia şi o susţine mai ales prin teoria lui despre „ordine", care pe plan social trebuia să rămână aristocratică, neatinsă de pretenţii democratice. Pitagoricienii au rămas în general adepţii aristocraţiei sclavagiste, străduindu-se să demonstreze că „ordinea aristocratică" pământească ar corespunde armonios „ordinii cereşti".

În ce priveşte cunoştinţele, Pitagora era un erudit al vremii sale; e o calitate pe care i-o recunoaşte chiar Heraclit când se referă cu oarecare dispreţ la el: „Pitagora, fiul lui Mnesarchos, a dus studiul şi cercetarea mai departe decât toţi ceilalţi oameni; el şi-a procurat o înţelepciune făcută din polymathie şi îndeletniciri rele"[48].

Comunitatea pitagoriciană era recrutată din clasa marilor proprietari de pământuri; ea cuprindea bărbaţi şi femei şi avea diverse grade de iniţiere. În comportarea morală, pitagorismul cerea membrilor ordinului o viaţă austeră, virtuoasă, ordine neclintită în conduită şi luptă statornică împotriva înclinaţiilor rele. Membrilor comunităţii li se impunea un *noviciat* înaintea iniţierii depline; ei se recunoşteau după semne secrete, îşi datorau ajutor mutual şi se angajau către maestru la ascultare deplină. Duceau o viaţă în comun, cu reguli stricte privitoare la îmbrăcăminte, alimente, cântece şi rugăciuni. Existau şi membri externi, un fel de simpatizanţi, devotaţi ordinului, dar neiniţiaţi în toate secretele.

Concomitent cu celelalte aspecte ale activităţii sale, comunitatea pitagoriciană era şi o asociaţie politic-conspirativă. Ea a şi ajuns, de altfel, să domine în multe cetăţi ale Greciei mari, cum erau Tarentul şi Metapontul, în care a reuşit să restabilească puterea aristocraţiei. Ascensiunea ei a fost oprită, însă, prin forţă de către mişcarea populară care aspira la privilegii politice. Nemulţumea şi faptul că Pitagora era un „venit" din altă parte, care încerca să introducă noutăţi în viaţa cetăţii. Confruntat cu o aspră răfuială, ordinul pitagorician a fost aproape în întregime distrus pe la începutul secolului al V-lea î.e.n. Se spune că la Crotona s-ar fi dat foc sediului comunităţii şi că pitagoricienii adunaţi acolo ar fi murit în flăcări, împreună, poate, cu Pitagora însuşi. Comunităţile din celelalte cetăţi ar fi avut aceeaşi soartă. Asociaţia era astfel distrusă, însă doctrina ei şi-a păstrat numeroşi adepţi, care i-au asigurat continuitatea timp de câteva secole, în Beoţia şi Atena.

[48] Cf. Th. Gomperz, *op. cit*., p. 132.

În secolul al V-lea î.e.n., cel mai de seamă reprezentant al pitagorismului a fost Philolaos, care a deschis un sediu de învățătură la Theba, având ca discipoli pe Simmias şi Cebes. Tot el a redactat o relatare a doctrinei pitagoriciene. În secolul al IV-lea î.e.n., aceasta intră în declin; tendințele disparate care o compun se despart: matematica şi astronomia sunt dezvoltate mai departe de cei înclinați spre cercetarea ştiințifică, iar elementul mistic-religios e acaparat de orfism.

Concepția filosofică. Filosofia lui Pitagora şi a primilor săi adepți e greu de reconstituit, din lipsa documentelor originale, învățământul fiind oral şi secret, iar relatările de mai târziu destul de confuze. Ca o trăsătură generală, se poate constata îndreptarea atenției spre aspectul de ordine, armonie şi unitate a lumii, spre structura ei matematică. Pitagora e primul care dă lumii numele de *cosmos*, exprimând prin el ordinea pe care o sesiza în univers.

Gândirea pitagoriciană e strâns legată de observații şi cercetări matematice, deşi sub alte aspecte e mistică şi idealistă. Ea se ridică împotriva materialismului şcolii mileziene, înlocuindu-i principiile concrete cu „numărul", concept asupra căruia există interpretări diverse. Matematismul pitagorician nu este de combătut în întregul său, doctrina numărului fiind una dintre primele încercări de a ridica problema aspectului cantitativ al fenomenelor din natură. Înclinația pitagoricienilor pentru cercetarea problemelor matematicii, muzicii, astronomiei le-a inspirat de altfel şi *conceptul de „număr" ca esență a lucrurilor*. Aceasta este tocmai interpretarea pe care Aristotel o dă raportului dintre ştiința şi concepția pitagoriciană despre număr (*Metafizica*, I, 5, 985b).

Numărul. După una din interpretările posibile, căreia i se raliază şi Hegel, numerele ar fi – conform mărturiei lui Aristotel – anterioare şi superioare lucrurilor; existențe care guvernează natura. Numerele mai sunt însă şi elementele constitutive, esența intimă a lucrurilor însele – interpretare care atrage multă admirație din partea lui Hegel. Alții declară că nu pot da un răspuns precis la întrebarea dacă numerele există *în lucruri* sau *separat* de ele. Fouillée asertează că, asupra acestui punct, gândirea pitagoricienilor pare să fi fost nesigură, ideea numerelor ca *lucrurile însele* fiind doctrina „ortodoxă" a adevăraților pitagoricieni. Dar, cum există şi afirmații că lucrurile s-ar fi format după modelul numerelor, e mai indicat să bănuim că în chiar sânul comunității pitagoriciene va fi existat acest dublu înțeles al numărului: esență *din care* se formează şi constă, ca şi model *după care* se formează lucrurile.

Considerațiile pentru care pitagoricienii au ales numerele ca esențe ale lucrurilor par să fi fost două: a) observația fenomenelor naturii, a ordinii lor după raporturi numerice, în special raporturile dintre corpurile cereşti şi cele dintre tonurile muzicale; b) o credință mai veche, de natură mistică, despre puterea şi însemnătatea ocultă a anumitor numere. Cu privire la număr ca atare, putem spune că numerele sunt pentru pitagoricieni totodată *substanța din care lucrurile provin şi în care ele se reîntorc; modelele pe care lucrurile le imită, fără totuşi ca modelele acestea să fie separate de copiile lor*.

Pitagoricienii nu realizaseră încă distincţia netă dintre *material* şi *spiritual*, dintre *concret* şi *abstract*. Ei nu văd încă imposibilitatea de a compune *corpuri fizic-materiale, care implică greutate, cu numere, care nu au materie, aşadar nici greutate*. „Pitagorismul este un document psihologic de cel mai mare interes. El caută fiinţa, realitatea, în număr, în ceea ce nu mai este pentru noi decât expresia raportului lucrurilor: distincţia dintre concret şi abstract nu e făcută”[49].

Numărul este compus din diverse unităţi între care trebuie să existe separaţii numite *intervale*. Fără aceste intervale, unităţile reunite în număr s-ar dizolva într-o singură unitate şi numărul ar dispare. Intervalele sunt cele care produc pluralitatea, multiplele, aşa că *numărul trebuie văzut ca produs al unului şi multiplului*. Cu alte cuvinte, la formarea unui număr concurează două elemente distincte: *unitatea* şi *vidul*. Esenţa pozitivă a numărului este unitatea, vidul sau intervalul este numai o condiţie.

Imaginea pitagoriciană despre lucruri implică elemente care nu pot fi considerate materiale, ci mai degrabă matematice. Corpurile sunt văzute ca puncte sau unităţi plasate în spaţiu, care reunite formează un număr. Intervalele dintre puncte reprezintă vidul şi dau naştere întinderii. Aristotel atestă că pitagoricienii au ajuns să acorde mai multă realitate conceptelor matematice decât obiectelor concrete din care derivă. Astfel, corpurile n-ar putea exista fără suprafeţele care le înconjoară, dar aceste suprafeţe ar putea să existe fără corpuri. La fel gândeau despre linii şi puncte, ultimele reprezentând *unitatea*, elementul numărului.

Numărul e compozantul nu numai al fenomenelor cosmice, ci şi al celor psihice. Pitagoricienii au ajuns însă la o adevărată mistică superstiţioasă a numerelor. Ei acordau, de exemplu, caracter sacru numărului 3 pentru că ar conţine început, mijloc şi sfârşit... Tot sacru era şi numărul 1 (unitatea), pentru că ar cuprinde opoziţia fundamentală a universului: aceea a finitului şi infinitului. *Unul* este izvorul şi principiul celorlalte şi reprezintă *divinitatea*, care în ordinea existenţei reale stă în fruntea tuturor; este unitatea superioară şi universală din care ies unul şi multiplul. Decada (10) este numărul perfect, ca sumă a celor dintâi patru cifre (1, 2, 3, 4) şi pentru că indică cele zece perechi de opuse fundamentale (finit-infinit, par-impar, unitate-pluralitate, drept-stâng, masculin-feminin, repaos-mişcare, drept-curb, lumină-întuneric, bine-rău, pătrat-patrulater). Se observă că, în gândirea lor, pitagoricienii au avut şi elemente dialectice, cum este ideea coexistenţei şi unităţii contrariilor.

Dintre realizările ştiinţifice pitagoriciene, o mare importanţă se acordă stabilirii pe cale experimentală a raportului dintre înălţimea unui sunet şi lungimea corzii a cărei vibraţie îl produce. Era pentru prima oară când se introducea, într-un domeniu neatins de investigaţia ştiinţifică, calculul matematic, cauza *cantitativ-materială* a unui fenomen *calitativ*. „Intervalele sunetelor – cvartă, cvintă, octavă etc. –, pe care până atunci numai urechea fină şi exersată a muzicianului putuse să

[49] P. Janet, G. Séailles, *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*, Paris, Librairie Delagrave, 1925, p. 921.

le distingă cu certitudine, dar care nu puteau nici să fie explicate altora, nici reduse la cauze tangibile sau inteligibile, erau acum legate de raporturi numerice clare şi precise. Fundamentul mecanicii sunetelor era aşezat..."[50] Mai ales spre sfârşitul secolului al V-lea î.e.n., o ramură a pitagoricienilor s-a desprins de metafizica mistică a numerelor, contribuind la progresul ştiinţelor, în special al matematicii şi astronomiei. Dacă şcoala milezianã ajunsese la o explicaţie mecanicistă universală, şcoala pitagoriciană o transformă într-o „matematică universală".

Cosmologia pitagoriciană afirmă că lumea, *cosmosul*, s-a născut din elemente contrarii: limitatul şi nelimitatul, unite de armonie în mod necesar. Reprezentarea lui Philolaos era aceasta: Unul primordial e înconjurat de vid; vidul este etern ca şi Unul şi îi este opus; acest vid este numit infinitul sau indeterminatul; el este etern locul *Unului*. Avem la început două principii opuse; cum se naşte din ele cosmosul? Între acestea, spune Philolaos, există o tendinţă de a se uni: *Unul primordial*, principiu limitativ, atrage la el şi în el ceea ce în infinit sau nonlimitat e mai aproape de el şi îl limitează. E ceea ce pitagoricienii numesc *aspiraţia infinitului*. Prin această aspiraţie, vidul intră în Unul primordial şi introduce acolo separarea, specificul lui fiind acela de a diviza. Din această infuzie de vid în Unul, rezultă o mulţime de unităţi particulare şi derivate care sunt totodată numerele şi lucrurile. Lumea e declarată de pitagoricieni uneori ca eternă, alteori ca fiind creată; probabil că ei concepeau eterne elementele esenţiale, *Unul* şi *vidul*, iar celelalte – în permanentă creaţie, întrucât Unul aspiră vidul în mod permanent.

Nici Pitagora, nici discipolii săi imediaţi nu par să fi pus la îndoială poziţia centrală şi imobilitatea Pământului în cosmos. Pitagora afirmă însă că Pământul, ca de altfel şi celelalte planete, au formă sferică. Nu ştim pe ce se bazează această afirmaţie, dar ea prezintă o mare importanţă ca stimulatoare a unui alt gând valoros: cel puţin ca formă, Pământul nu are o situaţie privilegiată, ci se dovedeşte a fi un simplu corp ceresc printre celelalte. Dar, deocamdată Pitagora presupune că Soarele, Luna şi cele cinci planete cunoscute atunci (Mercur, Venus, Marte, Jupiter şi Saturn) se învârt în şapte zile în jurul Pământului, în cercuri concentrice şi fiind fixate fiecare pe o sferă sau o roată. Mai exista încă o sferă învăluitoare mai îndepărtată, aceea a stelelor fixe[51]. În mişcarea lor, aceste corpuri cereşti emiteau fiecare o notă muzicală care, împreună cu celelalte, alcătuia *armonia sferelor cereşti*.

Dar, cu timpul, pitagoricienii nu au mai fost mulţumiţi cu raţionalitatea acestui aranjament cosmic. Pământul nu li se mai părea a fi centrul universului, întrucât nu are lumină proprie şi cuprinde prea multe imperfecţiuni. Centrul lumii trebuie să fie luminos şi imobil, pentru că repaosul este superior mişcării. Pe de altă parte, primul element derivat din procesul dintre Unul şi vid este *focul*, principiu al vieţii. Philolaos va afirma, în consecinţă, existenţa unui *foc central* din care iese un alt foc, care învăluie universul. În jurul acestui foc central se mişcă zece corpuri

[50] Th. Gomperz, *op. cit*., p. 137.
[51] Vezi J. Charon, *La conception de l'Univers depuis 25 siècles*, Paris, Hachette, 1970, p. 22.

cereşti: sfera stelelor fixe, planetele (în număr de cinci), Soarele, Luna, Pământul şi, pentru ca numărul să fie perfect (10), Anti- Pământul. În această imagine avem un început de cea mai mare însemnătate pentru evoluţia ulterioară a reprezentării cosmosului: *Pământul nu mai este centrul universului şi nici nu este imobil, ci în mişcare*. Prin această mişcare circulară în jurul focului central – ne informează Aristotel –, pitagoricienii explicau geneza corelaţiei zi-noapte.

Philolaos imagina dubla mişcare a Pământului: în jurul axei sale (având ca rezultat ziua şi noaptea) şi în jurul focului central (având ca rezultat anul). A fost necesar un secol şi jumătate pentru a se ajunge la enunţarea ideii heliocentrice. Rând pe rând pitagoricienii s-au debarasat şi de conceptul de „Anti-Pământ" şi de cel de „foc central". Progresul s-a făcut prin enunţarea rotirii Pământului în jurul axei sale, de către Ekphantos, unul dintre cei mai tineri pitagoricieni. O altă etapă a fost marcată de observaţia că unele planete devin mai strălucitoare în anumite perioade ale anului, ceea ce dădea de bănuit că se apropie mai mult de Pământ, deci nu se mişcă în cerc în jurul acestuia.

O nouă şi extrem de valoroasă ipoteză a scânteiat în mintea unui succesor al lui Philolaos, *Heraclit din Pont*, care a găsit că e mai rezonabil să se renunţe la focul central şi să se presupună că Pământul, situat tot în centrul lumii, se roteşte în jurul axei sale. Mai mult decât atât, acesta credea că cel puţin două planete, Mercur şi Venus, ar trebui considerate mişcându-se mai degrabă în jurul Soarelui decât al Pământului. Terenul noii teorii se câştigă pas cu pas şi cu mare greutate, dar ideea că Soarele ar putea juca rolul de centru al lumii se născuse, deşi Heraclit considera că Luna, Soarele şi alte trei planete se mai rotesc încă în jurul Pământului.

Pasul ultim şi decisiv l-a făcut *Aristarch din Samos*, ale cărui idei au fost pregătite şi de Eudoxus, care afirma într-o scriere că Soarele ar fi incomparabil mai mare decât Pământul. Pe baza acestei idei, Aristarch, apreciind că Soarele ar fi cam de şapte ori mai mare decât Pământul, nu înţelegea cum un corp mai mare ar trebui să se mişte în jurul unuia mai mic, şi nu invers... Teoria heliocentrică era astfel victorioasă şi gata s-o înlocuiască pe cea geocentrică. Dar această extraordinară descoperire, care singură ar putea aduce un titlu de glorie şcolii pitagoreice, avea să fie după puţină vreme părăsită şi înlocuită cu mistificări religioase. Ideea heliocentrică a prins formă la Aristarch prin 275 î.e.n., adică 200 de ani după Heraclit. În acest timp însă, sub autoritatea nejustificată a lui Platon şi Aristotel, vechea teorie geocentrică avea să fie reluată şi să rămână timp de 15 secole teza ştiinţifică ortodoxă în domeniul cosmologiei, în ciuda adevărului formulat de geniul lui Aristarch.

Aristarch din Samos s-a născut în anul 310 î.e.n. Dintre scrierile lui nu ne-a rămas decât o mică scriere intitulată *Tratat despre mărimile şi distanţele Soarelui şi Lunii*. Aici el dă dovadă de mult spirit de independenţă în raport cu concepţiile consacrate şi de un accentuat spirit de observaţie. Ideea pe care o avea, că Soarele şi nu Pământul trebuie considerat centrul lumii, ne e cunoscută din textele unora dintre succesorii săi, oameni de geniu ca Arhimede şi Plutarh, care o citau ca pe o curiozitate sau pentru a râde de ea. Astfel, Arhimede, care-i era contemporan, menţionează în scrierea sa *Arenaria*, dedicată lui Heron al II-lea, regele Siracuzei,

despre Aristarch că acesta presupunea imobilitatea stelelor şi a Soarelui, respectiv că Pământul se mişcă în cerc în jurul Soarelui. La rândul său, Plutarh, pe la anul 100 e.n., notează că Aristarch considera cerul în repaos, iar Pământul mişcându-se în jurul axei sale. „Aristarch din Samos era deci, fără nici o îndoială, un precursor al cosmologiilor care vor deveni imaginea lumii, 17 secole mai târziu, cu Copernic, Kepler şi Newton”[52].

Sufletul. Despre *suflet* ca atare, pitagoricienii par să nu fi avut o concepţie suficient de clară. Ei îl considerau superior corpului pe care îl animă şi căruia îi supravieţuieşte, şi în care nu intră decât ca pedeapsă şi ispăşire, el putând trăi şi singur. Philolaos nu accepta însă eliberarea sufletului din închisoarea trupului pe calea sinuciderii. Probabil că pentru el rămăsese valabilă o raţiune tradiţională a misteriilor: în viaţa de aici sufletul se află la o datorie a lui, pe care n-o poate părăsi din proprie iniţiativă. Pitagoricienii afirmau şi credinţa într-o recompensă sau pedeapsă după moarte: cei răi intră în Tartar, cei buni iau loc în zone superioare; teza aceasta nu concordă însă cu doctrina reîncarnării.

Pitagoricienii împărtăşeau cu orficii ideea străveche a transmigraţiei (metempsihoza). Aşa cum relatează Aristotel, ei credeau că orice suflet poate intra în orice corp. După spusele lui Xenofan, Pitagora ar fi oprit într-o zi pe cineva care bătea un câine, spunându-i: „E sufletul unui om care mi-a fost drag şi pe care-l cunosc după sunetul vocii”.

Dintre pitagoricieni este de remarcat şi medicul *Alkmaion din Crotona*, care profesa o concepţie materialistă în biologie. Era un contemporan mai tânăr al lui Pitagora, convins de limitele cunoaşterii omeneşti, de faptul că dincolo de experienţa senzorială nu se pot face decât ipoteze. Lucrările lui aparţin domeniului anatomiei şi fiziologiei. Alkmaion e primul care afirmă mari adevăruri ştiinţifice (creierul – organ central al activităţii intelectuale). Sub influenţa lui s-a constituit în comunitatea pitagoreică o ştiinţă medicală într-un spirit opus celui mistico-religios al „purificărilor”. A practicat disecţia animalelor; a descoperit nervii senzitivi cei mai importanţi (optic şi auditiv), pe care i-a asemuit unor canale care duc la creier modificările din organele senzoriale. Fenomenele de surditate şi cecitate le explica tocmai prin deranjarea circulaţiei către creier a impresiilor sonore şi luminoase. Sănătatea, spunea el, este un echilibru al funcţiilor materiale ale corpului; boala e deranjarea acestui echilibru, iar vindecarea trebuie să se realizeze prin restabilirea echilibrului iniţial.

4. ŞCOALA ELEATĂ

Linia idealistă a filosofiei greceşti antice este reprezentată în această etapă şi de doctrina eleată, ai cărei reprezentanţi sunt socotiţi a fi *Xenofan din Colofon, Parmenide din Eleea, Zenon din Eleea şi Melissos din Samos*, unii istorici ai

[52] J. Charon, *op. cit*., p. 35.

filosofiei adăugându-l, ca un al cincilea reprezentant, pe vestitul retor sofist *Gorgias din Leontinoi*.

a) *Xenofan din Colofon* (sec. VI–V î.e.n.). O anumită rezervă s-a manifestat faţă de Xenofan. Considerentul principal care-l distanţează de eleaţi ar fi faptul că el era doar un rapsod itinerant care colinda diversele cetăţi, şi numai în această calitate va fi venit şi revenit în Eleea, nu ca fondator al unei şcoli filosofice anume, pe care avea s-o întemeieze Parmenide. Şcoala eleată a avut însă şi alţi adepţi, de la care nu ne-au rămas documente scrise; în orice caz, acest curent de gândire va fi avut o mare extensiune şi influenţă în spaţiul filosofic grec, devreme ce i se raliază şi vestitul amiral samian Melissos. În *Metafizica*, Aristotel afirmă despre Xenofan că Parmenide i-ar fi devenit discipol şi că ar fi fost primul partizan al „unului". Theofrast presupune şi el că Xenofan ar fi putut fi maestrul lui Parmenide, dar nu-l include printre eleaţi, pentru că preocupările sale nu se refereau la cercetări asupra naturii. Critica modernă (P. Tannery, J. Burnet, K. Reinhardt, W. Jaeger) îl consideră doar pe Parmenide întemeietor al şcolii eleate, punct de vedere căruia i se raliază J. Zafiropulo. De asemenea, nu sunt luate în considerare afirmaţiile lui Platon din *Sofistul*, care adânceşte eleatismul până la Xenofan.

Cronologia lui Xenofan e greu de stabilit. El vorbeşte despre Pitagora la trecut, după cum în acelaşi fel se referă la el Heraclit. E posibil să fi asistat, în anul 540, la fondarea cetăţii de către foceeni, sau să fi mers acolo îndată după aceea. E posibil şi faptul relatat de Diogene, că ar fi scris, cu prilejul întemeierii noii cetăţi, un poem în 2000 de versuri.

Este evident însă că toate acestea nu probează că Xenofan ar fi întemeiat şi o şcoală filosofică în Eleea. Faptul apare chiar puţin probabil dacă se au în vedere alte considerente. Mai întâi, după spusele lui Diogene, Xenofan ar fi trăit mai ales în Sicilia, la Zancle şi Catania. Se relatează, de asemenea, că el ar fi stat şi în Lipara, că a vizitat Siracuza şi Malta, poate chiar Pharos, în Dalmaţia. Se mai adaugă aici propria mărturisire a rapsodului, făcută la vârsta de 92 de ani, cum că se împlinesc 67 de ani de când duce o viaţă rătăcitoare. Aşa că socotim foarte probabilă afirmaţia lui Zafiropulo că „toate acestea se acordă slab cu existenţa mai mult sau mai puţin sedentară pe care e silit s-o ducă şeful unei şcoli filosofice, iar ceea ce ştim despre *curriculum vitae* al lui Xenofan nu militează în favoarea atribuirii colofonianului onoarea de a fi fondat şcoala din Eleea"[53].

Dar, dacă dăm dreptate lui Zafiropulo în argumentarea sa, trebuie să observăm în acelaşi timp că Xenofan putea să-l influenţeze pe Parmenide şi să-i fie înaintaş prin anumite idei filosofice fundamentale care vor fi răzbătut până la acesta, oriunde s-ar fi aflat Xenofan, cu atât mai mult dacă îl va fi cunoscut chiar în Eleea, fie numai pentru scurt timp. Acceptând, în acest caz, că nu a fost un şef de şcoală statornic, Xenofan putea să fie şi credem că a şi fost de fapt un *precursor al eleatismului*.

[53] J. Zafiropulo, *L'école éléate*, Paris, 1950, p. 16.

Se pare însă că Zafiropulo nu acceptă nici această perspectivă; în ce-l priveşte, el consideră eleatismul ca o ramură a pitagorismului – e adevărat, una mai independentă. I se mai impută lui Xenofan că a rămas prea mult în domeniul religios şi moral, că nu ar fi urmărit nimic în domeniul teoriei cunoaşterii, de care s-ar fi ocupat eleaţii; de asemenea, se contestă că ar fi scris un poem filosofico-cosmologic, un tratat *Despre natură*. O posibilă scriere a sa cu caracter speculativ nu era cunoscută nici de Aristotel, nici de Theofrast ori Diogene. Iarăşi, rămâne neclar dacă, compunând şi recitând un asemenea poem, Xenofan este şi cel care l-a redactat în scris sau el îl recita doar din memorie şi alţii îl vor fi trecut în scris.

Oricum ar fi, Xenofan ne apare ca un *inspirator* al eleaţilor, chiar dacă nu i se acordă poziţia de întemeietor al şcolii. Zafiropulo nu ezită să afirme că, în ce priveşte conţinutul de idei, „astăzi nu mai e posibil să descoperim o legătură între rapsodiile sau satirele poetului Colofonian şi critica cunoaşterii pe care a versificat-o filosoful din Eleea. De asemenea, cu toate că neexcluzând anumite filiaţii largi, ne vom ţine de opiniile lui Aristotel şi Theofrast: nu vom socoti pe Xenofan din Colofon printre adepţii şcolii eleate şi vom face ca aceasta să debuteze cu Parmenide din Eleea, pe care-l considerăm adevăratul ei fondator”[54].

De asemenea, Gorgias nu şi-ar avea justificare să fie trecut printre eleaţi. Distincţia dintre el şi aceştia e încă mai profundă. Zafiropulo consideră că filosofia greacă de până la mijlocul secolului al V-lea î.e.n. era o filosofie „animistă”, adică una care considera lucrurile însufleţite. Acestei idei, acceptate în general de toate şcolile greceşti, i s-au supus şi eleaţii. „Însă, acestui curent de gândire, care coboară până la totemismul primelor epoci, începu să i se opună în a doua jumătate a secolului al V-lea concepţia «sofistă», care nu mai recunoştea un suflet neînsufleţitului, cu toate consecinţele filosofice, etice şi religioase care decurgeau din ea. Gorgias a fost unul din întemeietorii «sofisticii» şi, dacă unele dintre învăţăturile sale pot părea de inspiraţie eleată, atunci el a fost un eleat apostat, neputându-şi găsi loc într-un studiu consacrat adepţilor ortodocşi ai concepţiilor parmenidiene”[55].

Să nu trecem cu vederea că poziţia acestui exeget include o interpretare spiritualistă a originii şi dezvoltării filosofiei greceşti. Originea este animismul, iar doctrinele care urmează merg pe filiera lui, găsindu-şi astfel un substrat şi o unitate nu în considerarea lumii ca materială, ci într-un *principiu psihic antropomorfic*. Făcând din „animism” o etapă inevitabilă în dezvoltarea intelectuală a omului, Zafiropulo o aplică riguros, dar fals, dezvoltării filosofiei greceşti, care a cunoscut până la Platon remarcabile doctrine materialiste. Întrebările care se pot pune sunt următoarele: e oare acest animism atât de important şi dă caracteristica esenţială a filosofiei greceşti? Cu ce sunt, de pildă, sofiştii mai „ne-animişti” decât un Democrit sau un Empedocle? Când apare atunci cu adevărat filosofia greacă în

[54] *Ibidem*, p. 22.
[55] *Ibidem*, p. 22–23.

raport cu mitologia premergătoare, dacă nu cu *materialismul ionian*; şi ce e mai valoros în acest materialism: slabul hilozoism, aluziile la divinitatea naturii, sau afirmarea unui element etern, material, ca substanţă şi origine a universului, dublat de o încercare de explicaţie fără apel la elemente mistico-religioase? Cu toate acestea, Zafiropulo încearcă să impună dezvoltării filosofiei greceşti o schemă metafizică, statică, în care gândirea ar fi evoluat între limite închise. E adevărat, el admite că sufletul lumii ar fi ceva semimaterial, dar aceasta nu schimbă ori clarifică lucrurile; interpretarea lui rămâne, în cel mai bun caz, confuză. Se mai poate adăuga obiecţia că, şi în cazul în care pare probabil că filosofia greacă să se fi trezit cu oarecare greutate din mitologie şi să fi păstrat încă multă vreme rămăşiţe ancestrale, e greu de înţeles de ce anume trebuie să li se dea acestor aspecte o importanţă mai mare decât acelora care au dus această filosofie mai departe. Nu filosofia greacă e mistică, superstiţioasă şi „animistă", ci interpretarea lui Zafiropulo prezintă o asemenea înclinaţie.

După Melissos, şcoala eleată poate fi considerată totuşi ca încheiată, adepţii ei împărţindu-se între sofistică şi mişcările provenite din învăţătura socratică, după cum refuzau sau mai rămâneau adepţi ai vechiului animism. Cu Melissos, însă, şcoala dispare ca entitate independentă. Ideile sale fundamentale supravieţuiesc, mai ales la Platon şi Gorgias. Şi să nu uităm valoarea de conţinut a concepţiei eleate: ea e aceea care a pus pentru prima dată *problema continuului* şi a *antinomiilor*; aceasta, fără a mai pune la socoteală că a fost prima filosofie care a sistematizat *demonstraţia prin reducere la absurd*.

Mai avem însă de dat un răspuns cu privire la Xenofan în raport cu eleaţii: era el sau nu un eleat? O scurtă incursiune printre istoricii filosofiei îţi lasă impresia că ei sunt în oarecare măsură stânjeniţi de această întrebare; întâlnim trei soluţii diferite: una care-l exclude dintre eleaţi (Zafiropulo); alta care-l aşează printre aceştia (Deussen); o a treia care-l surprinde între milezieni şi eleaţi (Capelle). „Xenofan – spune acesta din urmă – formează puntea istorică dintre gânditorii milezieni şi eleaţi. După Theofrast, ar fi „audiat" încă pe Anaximandru şi ar fi devenit el însuşi „dascălul" lui Parmenide"[56].

Problema nu se lasă însă uşor încheiată. Paul Deussen îl numără fără discuţie pe Xenofan printre eleaţi. Din scurtul său tablou sinoptic sunt izbitoare câteva similarităţi de idei de cea mai mare amploare filosofică, prin care Xenofan se aseamănă cu Parmenide[57], iar în tratatul său de dată mai recentă, Jacques Chevalier, de asemenea, îl trece fără reticenţă în mijlocul eleaţilor. Că se pot găsi unele idei care să nu concorde cu ale celorlalţi eleaţi, aceasta e foarte posibil: nici eleaţii recunoscuţi îndeobşte, ca atare, nu ne oferă peste tot o identitate imobilă de idei. Istoricii filosofiei au observat diferenţe, uneori destul de accentuate, între Parmenide, Zenon şi Melissos; diferenţele sesizabile între Xenofan şi eleaţii

[56] W. Capelle, *op. cit*., p. 115.
[57] P. Deussen, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1923, p. 70 şi urm.

propriu-zişi nu justifică suficient excluderea sa din acest cerc de idei. Fragil este şi argumentul că, din cauza vieţii sale rătăcitoare, Xenofan n-ar fi rămas în şcoala eleată şi, ca atare, n-ar putea fi socotit un eleat. Astfel pusă problema, ea nu are forţă de convingere, fiindcă i se pot opuse exemple contrarii. Aristotel a stat în Academie până la moartea lui Platon, adică timp de 20 de ani, fără ca prin aceasta să fi devenit un idealist platonician; se ştie doar, că unul din obiectivele criticilor sale a fost teoria Ideilor, tocmai aceea la care Platon ţinea cel mai mult şi care era pentru el temelia întregului sistem. Pe lângă acestea, se impune să dăm atenţie faptului că ideile filosofice puteau să circule şi singure, nu era nevoie să fie duse de mână de autorul lor şi păzite permanent de el... Pe urmă, într-o concepţie filosofică există idei şi idei, iar interpreţii pot să le dea valoarea pe care o cred de cuviinţă.

Dacă privim cu atenţie tabelul întocmit de Deussen, ne convingem uşor că Xenofan a premers cu unele idei filosofice fundamentale cunoscutele teze eleate. Astfel:

a) Parmenide, Zenon şi Melissos afirmă existenţa, „fiinţa"; Xenofan n-o neagă, ci o identifică cu divinitatea;

b) Cei trei eleaţi care urmează lui Xenofan afirmă unitatea fiinţei, inexistenţa multiplicităţii, *unul*, pe când Xenofan afirmase unitatea divinităţii;

c) Cei trei eleaţi afirmă imobilitatea fiinţei, nemişcarea ei, pe când Xenofan afirmase imobilitatea divinităţii;

d) Parmenide afirmă spiritualitatea, imaterialitatea fiinţei, în timp ce Xenofan afirmase spiritualitatea divinităţii;

e) Xenofan afirmase identitatea divinităţii cu lumea considerată în ansamblul ei, în timp ce Parmenide considera ca elemente ale lumii fiinţa şi nefiinţa (*on* şi *mè on*).

Prin urmare, dacă luăm în considerare ca fiind centrale *problema existenţei („fiinţei")* şi a *întregului*, cum se cuvine din punct de vedere filosofic, atunci reiese clar că Xenofan este cel care a sugerat celorlalţi eleaţi ideea *unităţii întregului*. În *Sofistul* platonician, „străinul" din Eleea spune: „Secta eleată care pleacă de la noi, şi care îşi trage izvorul de la Xenofan şi încă mai devreme, porneşte de la presupunerea că, ceea ce se numeşte totalitate a lucrurilor, este o singură fiinţă". Această fiinţă este omogenă, ca întreg este eternă, sferică, limitată şi imobilă, însă mişcarea există privitor la părţile sale. După Aristotel, Xenofan, ca primul eleat, care a deschis teoria unităţii – pentru că Parmenide trebuie să fi fost discipolul său – şi-a îndreptat privirea spre întregul lumii, declarând că Unul ar fi Divinitatea. Conform mărturiei lui Sextus Empiricus, „În opoziţie cu reprezentările celorlalţi oameni, Xenofan declară că Totul ar fi Unul şi divinitatea s-ar confunda cu totalitatea lucrurilor; ea ar fi sferică, fiecare suferinţă (afecţiune) şi fiecare mişcare negată; ea ar fi o fiinţă raţională"[58].

[58] W. Capelle, *op. cit*., p. 123.

De asemenea, este de remarcat că Xenofan n-a fost numai poet şi filosof, ci şi un om de ştiinţă al vremii sale. Chiar Heraclit ne vorbeşte de multa sa ştiinţă. Într-adevăr, la Xenofan se aşează lângă doctrina metafizică despre care am vorbit anterior, o cosmologie şi o fizică ce prezintă similarităţi cu concepţiile ioniene, presupunând principial recunoaşterea manifestărilor sensibile ale fiinţei, socotită imuabilă. El nu declară fenomenele materiale supuse devenirii ca nefiind nimic, ci probabil le acordă un rang ontologic mai scăzut, trecându-le în rândul aparenţelor.

Dintre ştiinţele speciale care i-au atras atenţia şi interesul făcea parte şi geologia, în domeniul căreia, pe baza observării unor rămăşiţe fosile de peşti în carierele Siracuzei şi a unor cochilii marine în straturile străvechi din Malta, a tras concluzia unei evoluţii lente a scoarţei Pământului pe baza interacţiunii dintre uscat şi mare. Tot aşa crede că s-a dezvoltat şi civilizaţia omenească, printr-o evoluţie progresivă, naturală şi gradată: „Zeii n-au dezvăluit muritorilor toate de la început, ci abia încetul cu încetul, căutând, aceştia au găsit mai binele”[59]. Se pare că, în concepţia sa despre natură, Xenofan acorda apei şi pământului rolul de „principii” constitutive ale existenţei (lumii). După Hippolit, el „zice că toţi oamenii au să moară când pământul scufundat în mare va fi nămol, că pe urmă va începe o nouă facere şi că aceasta e transformarea sortită tuturor lumilor”[60]. Din diverse alte izvoare rezultă – fără să avem o concordanţă a interpretărilor – multiple încercări xenofonice de explicare a fenomenelor cosmice şi meteorologice. După spusele lui Aëtius, Soarele s-ar constitui din nori aprinşi. Theofrast, redând cugetarea lui Xenofan spune, tot după Aëtius, că ar consta din părticele de foc, formate prin adunarea/concentrarea de exhalaţii aprinse; Soarele moare la apus şi se naşte la răsărit, iar aştrii se sting ziua, pentru a se reaprinde noaptea. Luna ar fi o masă densă de nori şi ar avea lumină proprie.

După Xenofan ar exista mai mulţi Sori şi Lune, conform diverselor zone ale Pământului. „Soarele – relatează Aëtius – ar fi folositor la apariţia şi desfăşurarea ordonată a lumii şi a fiinţelor pe care le cuprinde; Luna, însă, contribuie şi ea la aceasta”[61]. Astfel, el intra în contradicţie cu teza eleată ontologică fundamentală despre „fiinţă” ca realitate imobilă, fapt semnalat încă din antichitate. Teza imobilităţii nu concordă întru totul cu afirmaţia că toate s-ar fi născut din pământ. O altă contradicţie se remarcă în sfera gnoseologică unde, pe de o parte, luăm la cunoştinţă de atâtea afirmaţii amănunţite despre fenomenele naturii, iar pe de altă parte întâlnim afirmaţii cu totul sceptice, cum ar fi aceea că nimeni nu va atinge vreodată certitudinea deplină cu privire la zei şi natura universală. E foarte posibil ca această neîncredere sceptică să se refere doar la posibilităţile simţurilor, pe când raţiunii i se acordă o încredere neasemuit mai mare, deşi chiar şi pentru ea cunoaşterea lucrurilor e o operaţie anevoioasă. În concluzie, se poate spune că Xenofan transpune concepţia unităţii materiale a lumii, profesată de milezieni, într-o formă mitologică religioasă panteistă.

[59] *Ibidem.*, p. 125.
[60] Cf. Th. Gomperz, *op. cit*., p. 201.
[61] W. Capelle, *op. cit*., p. 116.

Sub înfăţişarea sa de rapsod (se spune că ar fi fost primul filosof-poet al Greciei) veşnic călător, se ascundea în Xenofan un misionar religios şi un gânditor cu idei novatoare pentru epoca sa. Pe lângă talent, el avea şi o gândire îndrăzneaţă. Unul dintre obiectivele străduinţelor sale filosofice fundamentale a fost aceea de a combate înverşunat politeismul şi antropomorfismul religiei populare, felul cum erau reprezentaţi zeii în epopeile vremii, mai ales de către Hesiod şi Homer. De la zeii închipuiţi de aceştia – fiinţe care practicau furtul, adulterul şi trădarea – oamenii nu prea aveau multe lucruri bune de învăţat. El acuza, de asemenea, felul antropomorfic în care erau închipuiţi zeii, ilustrând foarte plastic fondul subiectiv al acestuia: „Dacă vacile, caii şi leii ar avea mâini şi astfel ar putea să picteze şi să creeze lucrări ca şi oamenii, atunci caii ar face imagini de zei sub chip de cai, vacile sub înfăţişarea vacilor, aşa cum o au şi ele”[62]. În acelaşi mers de idei, Capelle menţionează şi observaţia pe care o făcuse Xenofan că etiopienii îşi reprezintă zeii lor, negri şi cârni, tracii dimpotrivă, cu ochi albaştri şi blonzi. Stă deci în firea oamenilor să-şi reprezinte zeii în formă omenească, şi acest mod de reprezentare îl impută el lui Homer şi Hesiod, care l-au impus grecilor. Fără a fi ateu, el se ridica împotriva felului în care era reprezentată divinitatea în credinţele tradiţionale (*multiplă*, *antropomorfă* şi *mobilă*). El îi ceartă, din punct de vedere *etic*, pe marii poeţi greci, pentru felul în care ei antropomorfizau divinităţile în mitologiile lor, dezvăluind consecinţele nefaste pentru cei ce credeau în aceştia.

Xenofan scoate astfel la iveală o altă caracteristică a personalităţii sale, aceea de *moralist*. El trăia într-o strictă austeritate şi îşi certa concetăţenii colofonieni pentru luxul şi efeminarea care le-a dus în cele din urmă cetatea la ruină. Într-adevăr, clasa dominantă, avută, devenise şi vicioasă, fusese cuprinsă de frivolitate şi moliciune. Aşa că el era îndreptăţit să vorbească despre concetăţenii săi cu reproş, pentru luxul nefolositor cu care se obişnuiseră, pentru felul pompos în care se îmbrăcau şi împodobeau, prezentându-se la adunări în straie înmuiate în purpură, unşi cu miresme rafinate, încrezuţi şi mândri de părul bine pieptănat.

Cât despre credinţa sa religioasă, se poate spune că Xenofan afirma existenţa unei divinităţi supreme şi a unora subalterne, inferioare, neasemănătoare oamenilor. Divinitatea supremă nu este extra-mundană, ci e mai degrabă un *suflet al lumii*. S-ar putea spune, după referinţa lui Aristotel, că, în concepţia lui, universul însuşi, considerat ca o unitate, era numit „divinitate”. Unele fragmente dovedesc însă că el nu reuşise să dezantropomorfizeze complet divinitatea (de ex: „În întregime el vede, în întregime gândeşte, în întregime aude”). Pentru Capelle, aceasta înseamnă că divinitatea nu are nevoie, în aceste scopuri, de organe omeneşti; că aceasta este în întregime, adică în toate părţile sale, aşa-zicând, *spirit*, şi tot în întregime are facultăţi spirituale.

În termeni moderni, se poate spune că Xenofan era *panteist*. Existenţa e una, imobilă, imuabilă, identică sieşi („Unul”, „Totul”). E nenăscută şi nepieritoare (eternă), argumentul cel mai demn de luat în seamă fiind acela că nu e conceptibil

[62] *Ibidem.*

cum din nimic s-ar naşte ceva sau ceva existent să dispară în absoluta inexistenţă. Existenţei i se mai atribuie omogenitatea şi forma sferică. Toate aceste determinaţii aparţin deopotrivă existenţei ca întreg, ca şi divinităţii, cu care se confundă. După unele interpretări (Gomperz), Xenofan n-ar fi renunţat la ideea mai multor divinităţi subalterne (zeii), credinţa în aceştia fiind prea înrădăcinată în conştiinţa tradiţională a grecilor. El afirma chiar că e nelegiuit să pretinzi că aceştia se nasc sau mor, şi aceasta pentru că amândouă aserţiunile implică ideea că ar fi existat sau va exista o vreme în care ei n-au fost sau nu vor mai fi.

Din felul cum Xenofan combate antropomorfismul, se poate deduce şi o importantă idee gnoseologică, aceea a unei înclinaţii spre *desubiectivizarea cunoaşterii*. Nu numai oamenii, dar şi animalele văd lumea prin ochii propriei lor specii. Oricât de naivă şi nedezvoltată ar fi încercarea sa, trebuie să-i apreciem direcţia de orientare spre „adevărul obiectiv", limitarea subiectivismului şi arătarea lucrurilor aşa cum sunt sau, cel puţin, cum ne apar nouă că sunt în realitate. Este o încercare de ieşire din mitologie şi intrare în filosofie, chiar dacă el nu se poate încă desprinde complet de sfera mitologică.

Iată o serie de idei de cea mai mare importanţă, care ne îndeamnă să-l situăm pe Xenofon printre eleaţi, deoarece acestea erau pentru ei specifice şi definitorii.

b) *Parmenide din Eleea* (sf. sec. al VI-lea–înc. sec. al V-lea î.e.n.). Xenofan fusese numai iniţiatorul eleatismului; Parmenide este adevăratul său întemeietor ca *doctrină filosofică*. Asupra lui s-a exercitat însă şi o altă influenţă pe lângă aceea a lui Xenofan, anume a pitagorismului. Este destul de credibilă informaţia că îndemnul spre studii filosofice l-ar fi primit de la pitagoricianul Ameinias. A stat o vreme şi în preajma lui Xenofan, de la care pare să fi preluat conţinutul doctrinei (*teza unităţii absolute şi imobile a fiinţei*), pe care caută să-l întărească prin deducţii riguroase, în manieră matematică. El păstrează însă panteismul xenofantic, adresându-se în acelaşi timp critic devenirii heracliteene, căreia îi opune un imobilism absolut. A scris un poem *Despre natură*, din care ne-a rămas un număr destul de mare de fragmente, unele destul de extinse; acest poem avea două părţi: una trata despre fiinţa în sine, despre „ceea ce este" – numită de filosof „calea adevărului" –, iar a doua despre lumea sensibilă, variabilă, care numai „pare a fi", şi se numea „calea opiniei".

Idealismul parmenidian constă în faptul că *existenţa, „fiinţa"*, nu e altceva decât *conceptul de fiinţă* construit mintal şi presupus a exista aidoma în adâncurile realităţii. Afirmaţiei heracliteene că realitatea „este şi nu este", eleaţii îi opun propoziţia: *fiinţa există, nefiinţa nu există*. În consecvenţă cu această teză, ei vor adresa reproşuri aspre atât heracliteismului cât şi opiniei comune care admite realitatea lucrurilor sensibile, a naşterii şi dispariţiei, a mişcării şi transformării în general. Momentul major al raţionamentului parmenidian se pronunţă în sublinierea absurdităţii de a concepe ca un lucru să apară din nimic sau să se stingă în nimic. Raţionamentul respinge implicit ideea de miracol şi este un progres remarcabil al evoluţiei gândirii filosofice de la mythos la logos. Dar, din păcate,

Parmenide nu exploatează îndeajuns, ci chiar părăseşte acest remarcabil câştig teoretic. Conceptul său de „fiinţă" este elaborat în afara datului sensibil şi negându-l: Parmenide nu derivă conceptul de existenţă din analiza realităţii concrete a lumii, ci *derivă realitatea din concept*. Raportul normal dintre gândire şi existenţă este astfel complet inversat. Parmenide identifică *existenţa* cu *gândirea*; „fiinţa", pentru el, este acelaşi lucru ca şi gândirea; gândirea e identică cu obiectul ei. Aşa că *fiinţa*, ca pură abstracţie a spiritului, există, şi chiar este *singura existenţă adevărată*.

Fiinţa, aşa cum o vede Parmenide, este una, eternă, imobilă, indivizibilă, sferică (finită) şi perfectă. Prin aceste determinaţii se neagă, implicit, existenţa mişcării, devenirii şi contradicţiei. El concepe realitatea ca un *Tot*, sferic şi corporal, deşi i se atribuie şi însuşirea de a fi gânditoare. Theofrast a redat şi argumentarea parmenidiană, care consta din a spune: „Ce e afară de fiinţă e nefiinţă; dar nefiinţa nu e nimic, deci fiinţa e numai una". E o argumentare al cărei caracter logic-formal nu ne poate scăpa. Parmenide a mai negat devenirea şi pe baza unui alt argument, după care trecutul nu mai există, iar viitorul încă nu este. Trecutul e schimbarea efectuată, viitorul e schimbarea care va veni; prin urmare, existenţa adevărată nu e în timp şi nici supusă schimbării. Aceasta e *lumea adevărului*.

În cea de a doua parte a poemului, Parmenide încearcă să arate lumea, nu aşa cum o ştiu iniţiaţii, ci aşa cum apare simţurilor, adică opiniei majorităţii muritorilor. El expune aici o concepţie pe care o consideră neadevărată. Burnet crede că partea aceasta din poem e îndreptată împotriva lui Heraclit şi, mai ales, împotriva pitagoricienilor. Şi dacă, după acelaşi interpret, luăm în considerare că Parmenide fusese la început pitagorician, se poate scoate într-adevăr concluzia că partea aceasta a poemului era *o dezavuare a propriilor sale credinţe pitagoriciene*, căutând să arate în ce consta falsitatea lor. Tot Burnet remarcă aspectul polemic al poemului parmenidian, considerând că expunerea unor concepţii în care eleatul nu (mai) credea, avea un caracter didactic şi combativ-instructiv: instruia discipolii cu privire la doctrinele pe care aveau să le combată. Cel care a făcut observaţia că Parmenide nu expune aici, în a doua parte a poemului său, păreri proprii, ci ale altora, şi pe care el le consideră false, a fost Hermann Diels. Dar Diels era convins că Parmenide nu expune aici concepţia pitagoriciană, cum crede Burnet, ci pe cea heracliteană.

O întrebare care se poate formula în raport cu concepţia eleată este aceea dacă în ea trebuie să vedem o dualitate în ordine ontologică sau o distincţie între adevărata şi falsa concepere a lucrurilor. Mergând pe o schemă modernă, Gomperz se raliază primului punct de vedere, desluşind la eleaţi un *fenomenism* dublat de un puternic *realism al „fiinţei"*. Zeller avusese însă o altă părere, anume că eleaţii n-au deosebit fenomenul de ceea ce este dincolo de el, ci au deosebit între adevărata şi falsa concepţie a lucrurilor. Fapt este că idealismul eleat se dublează cu un anume *scepticism*. *Existenţa este ceea ce nu se vede, iar ce se vede nu este existenţă* – acestei inversări idealist-abstracţioniste îi corespunde, în justă concluzie, ceea ce subliniază Gomperz: „Lumea prestigioasă care ne înconjoară şi a cărei cunoaştere ne-o dau simţurile nu e decât o fantomă, o iluzie; orice schimbare,

mişcare, creştere sau devenire, cu un cuvânt totul – ceea ce face obiectul ştiinţei naturii şi speculaţiei asupra naturii – este umbră vană, pură aparenţă. Adevărata realitate este ascunsă îndărătul acestei înşelătoare fantasmagorii..."

Dacă în materie de adevăr absolut Parmenide se plasează în sfera raţiunii şi crede într-o ştiinţă neclintită, sigură, în materie de fenomene ale naturii, supuse devenirii, el se complace în sfera opiniei, neoferind decât o construcţie înşelătoare şi o doctrină doar plauzibilă – aceea a ştiinţelor obişnuite –, iar în materie religioasă preferă credinţa populară, introducând chiar unele divinităţi noi. Totuşi, eleatul a acumulat şi s-a arătat interesat de o mulţime de cunoştinţe despre această „lume a aparenţelor şi a nefiinţei". În domeniul cosmogoniei pleca de la enunţarea a două elemente primordiale: *lumina*, element subtil şi uşor, şi *noaptea*, element dens, întunecat şi greu. Universul este explicat prin colaborarea acestor elemente. Parmenide descria în versuri care s-au pierdut, naşterea Pământului, a Lunii, a Căii Lactee etc. Cunoştea sfericitatea Pământului, idee pe care a şi răspândit-o în scris. Asemeni primilor pitagoricieni, aşează şi el globul terestru în centrul Universului.

Parmenide a dezvoltat o teorie a părţilor Pământului, considerând zonele tropicale nelocuite din cauza căldurii excesive. A investigat fenomenele cereşti; a afirmat că cerul ar fi de foc, iar stelele – mase de foc condensat. Luceafărul de dimineaţă e acelaşi cu Luceafărul de seară (acest lucru spune Parmenide, l-a afirmat şi Pitagora). Soarele şi Luna sunt şi ele de foc, Luna fiind luminată de Soare (afirmaţie făcută şi de alţi filosofi dinaintea lui). Soarele şi Luna s-ar fi desprins din Calea Lactee; Soarele dintr-o parte mai caldă, Luna dintr-una mai rece.

A dat multă atenţie şi fiziologiei, căutând unele explicaţii pentru fenomene cum ar fi determinarea prenatală a sexului, ereditatea caracterelor descendenţilor prin transmitere paternă şi maternă. Căuta să explice diferenţele mintale dintre indivizi şi deosebirile dintre stările lor intelectuale succesive prin proporţia mai mare sau mai mică în corpul lor a elementelor primordiale. Omul e compus, ca oricare alt lucru, în cele din urmă, din perechea de elemente fundamentale: *caldul* şi *recele*. Moartea lui provine din dispariţia elementului cald. Femeia deţine o mai mare cantitate din elementul cald decât bărbatul.

Concepţia filosofică a lui Parmenide, ontologia lui, este de factură idealistă, în sensul că derivă sau construieşte conceptul de *existenţă* din *raţiunea pură*. Deşi vede realitatea concretă, el o neagă şi o trece în rândul aparenţelor, refuzând multiplicitatea şi mişcarea. Prin conceperea „Unului" ca un bloc sferic în care nimic nu mişcă, prin negarea oricărei transformări şi treceri a fenomenelor unele în altele, prin neadmiterea devenirii şi existenţei contrariilor, concepţia lui se dovedeşte a fi antidialectică, metafizică.

c) *Zenon din Eleea* (490–430 î.e.n.) a fost discipol al lui Parmenide, cu care întreprinde în 454 o călătorie la Atena, unde a făcut mai cunoscută filosofia eleată, deschizându-i accesul printre celelalte concepţii ale vremii. Dacă evenimentul este exact, atunci este posibil ca întâlnirea relatată în dialogul platonician *Parmenide* între foarte tânărul Socrate şi foarte bătrânul Parmenide să fi fost, de asemenea, un fapt real, despre care Socrate îi va fi vorbit cândva lui Platon.

Ca şi ceilalţi filosofi, Zenon a participat la viaţa politică a cetăţii, ba chiar, după spusa lui Strabon, lui i-ar fi datorat Eleea buna ei guvernare. Sfârşitul vieţii şi l-ar fi găsit tot în cadrul frământărilor politice ale timpului: conspirând împotriva unui tiran, Zenon ar fi fost descoperit, supus torturii şi morţii, pe care le-ar fi suportat cu bărbăţie şi curaj.

A scris mai multe lucrări: o *Interpretare a lui Empedocle*, care era, se pare, un atac la adresa agrigentinului; o lucrare împotriva „filosofilor", adică a pitagoricienilor; *Dispute* şi *Tratatul despre natură*, care, amândouă, formează, probabil, scrierea despre care Zenon vorbeşte în *Parmenide*. Aristotel şi Simplicius lasă să se înţeleagă că Zenon ar fi scris şi dialoguri, ceea ce lui Burnet i se pare improbabil, modalitatea aceasta literară statornicindu-se mai târziu. Platon, de altfel, arată clar că scrierile din tinereţe ale lui Zenon cuprind mai multe „discursuri" subdivizate în secţiuni; fiecare trata o ipoteză a adevărului.

Concepţia filosofică. Conţinutul principal al filosofiei lui Zenon din Eleea este ansamblul de argumente împotriva *multiplicităţii* şi *mişcării*. Argumentele zenoniene despre unul şi multiplu au fost păstrate de Simplicius, cele privitoare la mişcare – de către Aristotel în *Fizica*, înfăţişate însă în limbajul său. Nu este nici o îndoială că străduinţele teoretice pe care le depune Zenon în aceste argumente aveau şi scopul clar de a apăra concepţia despre „unitatea fiinţei" a lui Parmenide, şi chiar de a-l răzbuna – cum spune Brochard – de zeflemisirile la care se dădeau adversarii săi, cărora Zenon încearcă să le reducă tezele la absurd. De fapt, cum admite Brochard, în ansamblu, argumentarea zenoniană ar consta din *punerea adversarului în dilemă*, sarcină pe care şi-o îndeplineşte cu ardoare şi multă subtilitate. El e „controversistul" şcolii. La începutul dialogului *Parmenide*, Platon îl face să-şi explice în felul următor obiectul scrierii pe care i-o citise lui Socrate: „Adevărul este că aceste scrieri sunt compuse pentru a apăra doctrina lui Parmenide împotriva celor care ar vrea s-o ridiculizeze arătând că, dacă totul e *unul*, ar urma o mulţime de consecinţe absurde şi contradictorii. Lucrarea mea răspunde deci adepţilor pluralităţii şi le răstoarnă obiecţiile, chiar mai mult, încercând să demonstreze că la o mai îndeaproape privire, presupunerea că există o pluralitate conduce la consecinţe încă şi mai ridicole decât presupunerea că totul e unul". De aici rezultă şi caracterul operaţiei demonstrative a lui Zenon: el apără ideea unităţii absolute nu în mod *direct*, ci *indirect*, atacând şi căutând să reducă la absurd teza pluralităţii, susţinută de ionieni şi, mai ales, de pitagoricieni.

„Dialectica" zenoniană. Aristotel îl consideră şi-l declară pe Zenon inventatorul dialecticii, dar dialectica însemna pentru el doar respingerea erorii sau a presupusei erori, ca mod indirect de a accede la adevăr. Procedeul lui Zenon era acela de a scoate din teza adversă două concluzii contrare. Dacă se constată că ambele aceste două concluzii care derivă în mod necesar din ipoteza dată sunt imposibile, înseamnă că ipoteza e falsă. E tocmai ceea ce însuşi Aristotel înţelegea prin *dialectică*: arta de a argumenta pornind nu de la premise adevărate, ci de la premise admise de adversar ca adevărate. În felul acesta, Zenon nu va aduce

argumente noi în sprijinul concepţiei lui Parmenide, ci va reduce la absurd tezele şi obiecţiile adverse. Care sunt aceste teze? Ele nu puteau fi decât ale ionienilor şi pitagoricienilor, care deopotrivă susţineau că lucrurile sunt o „pluralitate". Dar Zenon avea în vedere şi combaterea mişcării: după ionieni, mişcarea este esenţială existenţei, pe când Parmenide o considera doar o aparenţă, Fiinţa cunoscând doar absoluta imobilitate.

Argumentele zenoniene sunt următoarele:

a) Dacă fiinţa ar fi multiplă, ea ar trebui să fie în acelaşi timp şi infinit de mică şi infinit de mare: infinit de mică, pentru că, multiplă fiind, ea e compusă din părţi care sunt părţi componente, iar o adevărată unitate componentă nu poate fi decât indivizibilă. Dar ceea ce e indivizibil nu poate să aibă mărime, pentru că tot ce are mărime e divizibil la infinit. Din aceste unităţi fără mărime nu poate să iasă nimic, pentru că ele nu sunt nimic; multiplul e astfel infinit de mic, pentru că fiecare dintre părţile lui componente sunt infinit de mici, adică nu sunt nimic. Pe de altă parte, multiplul trebuie conceput ca infinit de mare: părţile lui sunt şi ele nesfârşit de mari, pentru că spre „a fi", părţile multiplului trebuie să aibă o mărime, trebuie să fie la distanţă unele de altele; între ele trebuie să aibă o mărime, şi între acestea altele, şi aşa la nesfârşit. Astfel, din acest raţionament rezultă că multiplul ar fi infinit de mare. Dar e imposibil şi absurd să concepi ceva ca existând când spui despre el că e infinit de mic şi infinit de mare în acelaşi timp. Deci, *multiplicitatea nu există*.

b) Multiplul, considerat din perspectiva numărului părţilor sale componente e şi limitat şi nelimitat: limitat, pentru că e atât de multiplu cât este – nici mai mult nici mai puţin – şi nelimitat, pentru că două lucruri numai atunci sunt două când sunt separate unul de altul; dar, pentru a fi separate, trebuie să existe ceva între ele, şi aşa mai departe, la infinit.

c) Printr-unul din argumentele sale, Zenon atacă însăşi ideea de spaţiu, probabil din convingerea că dacă fiinţa nu este în spaţiu, ea nu poate să fie nici multiplă; conform acestui argument, dacă tot ce există se află în spaţiu, acest spaţiu, la rândul său, trebuie să se afle în alt spaţiu, şi aşa mai departe, la infinit. Dar cum aşa ceva nu e conceptibil, urmează că fiinţa nu poate fi în spaţiu.

d) Al patrulea argument e dedus din următoarea observaţie: dacă aruncăm o baniţă de seminţe auzim un singur zgomot; nu auzim însă ca fiecare bob în cădere să emită sunetul său, cum ar fi de presupus. Prin urmare, sunetul nu ne dă indicaţia unei pluralităţi, ci a unei unităţi.

Cel de-al treilea argument, împotriva spaţiului, pare să ajungă la negarea acestuia, ceea ce a putut duce la ideea unei anticipări a kantianismului. Gomperz nu este de acord, pronunţându-se cu oarecare ironie că ar însemna să i se facă o prea mare onoare lui Zenon apropierea de critica lui Kant asupra ideii de spaţiu. Acelaşi istoric al filosofiei apreciază că Zenon n-ar fi exercitat o ascuţită critică numai împotriva adversarilor eleatismului parmenidian, ci pare să fi dizolvat mult chiar din doctrina acestuia, zdruncinând şi anulând prin critica lui chiar conceptele de

bază ale eleatismului, cum erau *unitatea, întinderea, realitatea*. „Când a plecat la luptă, el era un discipol fervent al doctrinei unității, un ontologist convins; el a revenit de acolo sceptic sau mai degrabă nihilist”[63].

Argumentul mai comportă însă şi alte posibilități de interpretare. În felul cum ni l-a păstrat Simplicius, el are următoarea formulare: „Dacă există un spațiu, el va fi în ceva; pentru că tot ce este este în ceva; şi ceea ce este în ceva este în spațiu. Astfel, spațiul va fi în spațiu şi aceasta continuă la infinit; tocmai de aceea nu există spațiu”. Acestui text, J. Burnet îi dă o altă interpretare decât Gomperz: „Zenon argumentează în realitate aici împotriva încercării de a separa spațiul de corpul care îl ocupă. Dacă susținem că un corp trebuie să fie în spațiu, atunci trebuie să mergem şi mai departe şi să întrebăm în ce este spațiul însuşi. E o «întărire» a negației parmenidiene a vidului. Poate că argumentul că fiecare lucru trebuie să fie «în» ceva sau trebuie să fie ceva în afară de el, fusese opus teoriei parmenidiene a unei sfere finite fără nimic în afară de ea”[64].

Celălalt obiectiv împotriva căruia Zenon a formulat o serie de argumente negatoare este *mişcarea*. După opinia lui Burnet, ele nu aduc nimic nou care să susțină teza parmenidiană cu privire la imposibilitatea mişcării, ci caută să arate doar că o teorie pluralistă e la fel de neputincioasă în a fundamenta comprehensibilitatea mişcării.

a) Existența mişcării e imposibilă, întrucât afirmarea ei duce la concluzii absurde. Zenon raționează astfel: dacă un corp s-ar mişca într-adevăr, deci ar străbate o anumită distanță, el ar fi trebuit să străbată mai întâi jumătatea ei; înainte de aceasta el ar fi trebuit să parcurgă jumătatea acestei jumătăți, aşadar sfertul întregii distanțe; iar înainte de aceasta jumătatea sfertului, şi aşa mai departe, la infinit. Cum între două puncte date se presupune geometric existența unei infinități de alte puncte pe care mobilul trebuie să le parcurgă pentru a-şi atinge ținta finală, rezultă din cele spuse mai înainte că el nu va reuşi aceasta niciodată. Deci corpul nu se poate mişca; *mişcarea nu există*.

b) Că mişcarea nu există, se deduce şi din faptul că e de neconceput ca ceea ce e mai rapid să nu poată ajunge din urmă ceea ce se mişcă mai încet. Dar, după părerea lui Zenon, Achile cel iute de picior nu poate să ajungă din urmă şi să întreacă o broască țestoasă, pentru că, în timp ce el parcurge distanța ce-l separă de ea, broasca a înaintat şi ea cu ceva, iar pentru a parcurge acest avans e necesar din nou un timp în care broasca n-a stat nici ea pe loc, şi fenomenul se repetă neîncetat, astfel încât, logic, broasca nu poate fi ajunsă niciodată. Zenon va conchide, contrar realității, că mişcarea e numai o părere iar realitatea e alta: *mişcarea de fapt nu există*. După convingerea lui, încercarea de a considera mişcarea ca reală ne duce la contradicții irezolvabile.

[63] Th. Gomperz, *op. cit*., p. 218.
[64] J. Burnet, *op. cit*., p. 365.

c) Alt argument din care Zenon crede că ar putea să reiasă că mişcarea ar fi identică nemişcării poartă denumirea de „argumentul săgeţii": în fiecare clipă, o săgeată care zboară ocupă un spaţiu egal cu ea însăşi; deşi, dacă presupunem că timpul e compus din momente indivizibile, trebuie să admitem că în fiecare clipă ea stă pe loc, întrucât o sumă de stări pe loc nu înseamnă o mişcare. Cu alte cuvinte: ceva e totdeauna acolo unde este, deci săgeata e în repaos atunci când spunem şi o vedem că este în mişcare; ea nu se mişcă nici în spaţiul în care se află, nici în spaţiul în care încă nu este. Textul în care Zenon spune acest lucru e următorul: „Săgeata care zboară este în repaos. Fiindcă, dacă fiecare lucru este în repaos atunci când ocupă un spaţiu egal lui însuşi, şi dacă ceea ce zboară ocupă mereu, în orice moment, un spaţiu egal lui însuşi, el nu poate să se mişte"[65].

d) Al patrulea argument zenonian prin care se caută dovedirea absurdităţii mişcării este cel numit „al stadionului". Doi alergători, unul spre altul, având aceeaşi viteză, se vor mişca de două ori mai repede în raport cu un al treilea obiect, imobil, în faţa căruia se întâlnesc. Pentru ilustrare, vom da o reprezentare prin două figuri:

A = o o o o
B = o o o o
C = o o o o

Fig. 1

A = o o o o
B = o o o o
C = o o o o

Fig. 2

Observarea atentă a schemelor de mai sus, rămase în general încă din antichitate, descoperă că Zenon vrea să ne convingă că un obiect poate parcurge simultan o anumită distanţă, dar şi jumătatea ei. Transpunând problema în perspectiva timpului, un obiect parcurge o anumită distanţă într-un timp *x* dar şi în *x/2*. Pentru el, care omite sofistic să ţină seama că un obiect e în mişcare contrară primului mobil iar al doilea e imobil, concluzia este că, întrucât obiectul se mişcă mai repede sau mai încet decât se mişcă, aceasta înseamnă absurditate, prin urmare, inexistenţa mişcării înseşi.

Într-adevăr, când cele trei serii de corpuri (A, B, C), cum ar fi trei trenuri dintre care unul stă pe loc iar celelalte două, identice cu el, se mişcă în sens contrar pe linii paralele, ajung în poziţia din *fig. 2*, înseamnă că seria B a parcurs de două ori mai multe corpuri din seria C decât din seria A. Prin urmare, este timpul în care a parcurs seria A. Dar, timpul pentru a atinge poziţia lui A (*fig. 2*) e acelaşi pentru

[65] *Ibidem*, p. 366.

B şi C. Deci, un anumit timp este egal jumătății lui (!) va conchide Zenon, vrând să acrediteze ideea absurdității şi a inexistenței mişcării. Însă, în acest raționament, el pleacă de la presupunerea greşită (sau sofistică) în sensul că un obiect se mişcă de-a lungul altuia, egal cu el, în acelaşi timp, fie că acesta e în mişcare sau repaos.

Aşa cum am menționat, Zenon a fost numit de Aristotel „inventator al dialecticii", în sensul de atunci al termenului. În general însă, felul în care a interpretat el fenomenele e nedialectic. Sub acest aspect, Zenon e un gânditor opus modalității dialectice spontane a gândirii milezienilor, mai ales a lui Heraclit. Cu privire la argumentele zenoniene, ele par să fie mai mult nişte jocuri de gândire greu de dezlegat în cadrul logicii formale. De aceea, încercarea de înțelegere a lor a dat multă bătaie de cap unor întregi generații de filosofi care le-au abordat. Cu multă iscusință – e adevărat că uneori sofistă – Zenon se străduise să apere tezele lui Parmenide, mai ales dacă luăm în considerare că doctrina acestuia despre unitate provocase ilaritate în Grecia, aşa cum în timpurile moderne s-a râs de idealismul lui Berkeley. Înverşunat, Zenon a elaborat argumente care, până la un punct, se dovedesc pline de forță logică şi subtilitate, şi care au constituit, cum spune Gomperz, „disperarea atâtor generații de cititori". La sfârşitul secolului al XVII-lea, Bayle le considera de necombătut; de ele s-au ocupat în timpurile noastre, printre alții, Brochard şi Bergson. Faimosul Diogene din Sinope le dăduse încă din antichitate o rezolvare concludentă, în stilul său: s-a ridicat şi a început să meargă, să se mişte, dovedind astfel *practic* că mişcarea există.

Punctul slab al argumentelor zenoniene cât şi al consecințelor extrase din ele stă în faptul că inițial se ia în considerare numai *discontinuitatea* (divizibilitatea), nu însă şi *continuitatea* materiei şi mişcării. Ceea ce eleații şi mai ales Zenon n-au înțeles este că *mişcarea e o unitate a continuității şi discontinuității spațiului şi timpului*, cu alte cuvinte că *mişcarea este o contradicție*. Un corp aflat în mişcare efectuează o trecere dintr-un loc într-altul. În timpul acestei „treceri" corpul nu se mai află în primul loc, dar nici în al doilea. Mişcare înseamnă, în cazul unui corp, a fi într-un loc şi, în acelaşi timp, a nu fi în el. Aceasta înseamnă *sinteză între continuitatea şi discontinuitatea spațiului şi timpului*, şi ea e aceea care face posibilă mişcarea.

d) *Melissos din Samos* (pe la 450 î.e.n.). Se apreciază că Melissos reprezintă punctul culminant al eleatismului. Despre viața şi personalitatea lui se ştie foarte puțin. Se pare că era şi un bun comandant militar, care – după o informație dată de Aristotel şi reluată de Plutarch – ar fi repurtat, ca general samian, o mare victorie navală asupra atenienilor, în anul 441 î.e.n.

Fiind din Samos, va fi stat şi sub influența filosofiei ioniene înainte de a deveni eleat. A scris o lucrare *Despre natură sau despre existență*, din care Simplicius a păstrat câteva fragmente în comentariile lui despre *Fizica* şi *De caelo* ale lui Aristotel. După Diogenes Laertios, ar fi urmat lecțiile lui Parmenide, dar e improbabil.

Concepţia despre fiinţă şi materie. Din fragmentele păstrate de Simplicius, înţelegem că Melissos s-a abătut de la conceptul parmenidian de „fiinţă", atribuindu-i şi *nemărginirea* în spaţiu. Prin aceasta el urmărea să elimine cu totul ideea de existenţă a vidului, negată de toţi ceilalţi eleaţi, dar nu în mod argumentat, şi chiar în oarecare discordanţă cu celelalte trăsături atribuite „fiinţei". Argumentarea lui Melissos cu privire la înfiinţarea spaţiului are următoarea formulare: „Fiinţa nu poate proveni din fiinţă, căci în această ipoteză ea ar fi deja şi nu ar mai deveni defel. Fiinţa nu se naşte în nici un chip, ea a fost dintotdeauna. Pe de altă parte, fiinţa nu va pieri defel, pentru că ea nu se poate preschimba în nefiinţă – acest lucru îl recunosc fizicienii înşişi; ea nu poate nici să se convertească în fiinţă, pentru că ar însemna să rămână ceea ce este, şi n-ar pieri defel. Dar dacă ea nu se naşte, nu are început, şi dacă nu moare, nu are sfârşit. Dar ceea ce nu are nici început nici sfârşit este infinit; deci fiinţa este infinită". După cum se vede, Melissos conchide de la infinitatea existenţei în timp, la infinitatea fiinţei în general (şi în spaţiu); el deduce unitatea fiinţei din eternitatea şi infinitatea ei. „Nimic – spune el – nu poate fi etern fără a fi în acelaşi timp şi infinit în mărime şi fără a fi tot... Dacă fiinţa este infinită, ea e una; pentru că dacă ar fi două fiinţe, ele n-ar fi infinite; deci, nu există mai multe fiinţe; prin urmare, fiinţa e una".

Burnet dă o interpretare ceva mai complexă gândirii lui Melissos în această problemă. El nu este de acord cu Aristotel, după care Melissos ar fi dedus infinitatea spaţiului din infinitatea timpului, deşi e de acord că amândouă ideile intră în concepţia samianului. După el, argumentarea ar fi plecat de la ideea că dacă realitatea ar fi limitată, ar fi limitată de spaţiul gol, adică de vid. Concepţia lui Parmenide ar fi în felul acesta mult modificată: pentru că, a admite că există numai sfera înseamnă a admite că în afara limitelor ei nu mai există nimic. Şi astfel s-ar afirma *existenţa nimicului*, ceea ce tocmai se nega în concepţia fundamentală parmenidiană. Mult mai logic, Melissos îşi dă seama de această insuficienţă; el nu poate concepe o sferă finită decât înconjurată de un spaţiu vid infinit. Dar cum nu se desprinsese de acea parte a doctrinei eleate care nega vidul, a ajuns la concluzia că *realitatea e infinită în spaţiu*.

Pe de altă parte, tocmai *infinitatea* asigură *unitatea* realului, fiindcă, dacă realitatea n-ar fi *una*, înseamnă că e limitată de o altă existenţă, aşadar nu mai e infinită. Fiind *una*, ea este şi absolut *omogenă*. În celelalte privinţe însă, Melissos păstrează intacte principiile eleate: mişcarea e imposibilă pentru că implică existenţa spaţiului vid; divizibilitatea nu e nici ea posibilă, din acelaşi considerent.

Concepţia lui Melissos despre fiinţă a dat loc la interpretări opuse. După Gomperz, Melissos se deosebea de Parmenide în trei puncte: „... păstra pentru fiinţă atributul întinderii, dar îl dezbrăca de orice element grosier şi corporal; infinităţii în timp îi adăuga infinitatea în spaţiu; în sfârşit, el recunoaşte fiinţei o viaţă afectivă lipsită de orice durere, de orice suferinţă, şi pe care, prin urmare, trebuie s-o considerăm ca pe o stare de fericire perfectă"[66]. Aşadar, lui Gomperz i

[66] Th. Gomperz, *op. cit*., p. 223.

se pare că Melissos tindea spre o *spiritualitate ontologică*: „El a făcut, cum se vede, progrese considerabile pe calea abstracţiei inaugurată de Parmenide; duce atât de departe volatilizarea Universului încât e pe punctul de a-l face să dispară cu totul şi de a-l înlocui cu un spirit pur”[67].

După mărturia lui Aristotel, Melissos ar fi identificat „fiinţa” cu materia. Concepţia lui ar fi fost materialistă şi sub acest aspect ar fi alimentat într-o oarecare măsură materialismul atomist. Dar, în concepţia lui Melissos, *materia nu poate avea realitate*, din considerentul că ea nu ne apare decât ca *multiplicitate, variabilă şi divizibilă*, în timp ce *fiinţa este una, imobilă şi indivizibilă*. Cum se pot, oare, concilia cele două interpretări într-o imagine clară, pe care va fi avut-o Melissos, ca bun logician?

Deşi interpretarea dată de aceste fragmente cunoaşte o sferă largă de acceptare, bazată pe fragmentul citat din Simplicius, Burnet are îndoieli cu privire la exactitatea ei. Mai întâi, el invocă mărturia lui Aristotel, care în *Metafizica* spune că „unitatea” lui Melissos era materială, în timp ce aceea a lui Parmenide părea să fie ideală. Apoi, afirmă Burnet, în fragmentul lui Simplicius ar fi o confuzie între conceptul de *Unul eleat ca ansamblu al realităţii* şi de *unu ca punct, unitate a spaţiului*. Eleaţii îl repudiau în cel de al doilea înţeles, tocmai pentru a-l putea menţine în cel prim. E uşor să se fi făcut confuzie între cele două accepţiuni ale „unului”, care aveau ambele circulaţie pe la mijlocul secolului al V-lea î.e.n.

Melissos considera fiinţa ca eternă pentru că dacă s-ar fi născut cândva înseamnă că înaintea ei n-a existat nimic; or, din nimic nu se poate naşte ceva. El şi-a consacrat o mare parte din activitatea filosofică pentru a combate opiniile filosofilor ionieni şi ale celor atomişti. Atacurile lui, ca şi ale lui Zenon, sunt îndreptate mai ales în vederea combaterii ideii că ar exista schimbare şi mişcare. Fiinţa e unitară şi neschimbătoare, pentru că orice schimbare ar duce la pluralitate. Şi e nemişcată pentru că nu există vid în care să se mişte, căci vidul e nimic şi nimicul nu există. Se crede că Melissos a cunoscut atomismul lui Leucip, dar în ce-l priveşte a negat vidul, declarându-l o nefiinţă. De aici el scoate un nou argument împotriva mişcării, după următorul raţionament: „Nimic nu e gol de fiinţă, pentru că vidul nu e nimic. Prin urmare, fiinţa nu se mişcă defel, pentru că vidul neexistând ea nu are loc pentru a se mişca”.

Aristotel a criticat excesele raţionaliste ale eleaţilor. El se referă la filosofii care contestă cu totul mişcarea şi pieirea, afirmând că nimic nu se naşte şi nu piere, ci numai ni se pare că se întâmplă aşa – cum susţin adepţii lui Parmenide şi Melissos; încă Stagiritul acuza factura idealistă şi ţinuta modalităţii metafizice de gândire a eleaţilor, care nu plecau de la realitate, ci de la gândire, acordând valabilitate de criteriu suprem argumentării logice formaliste, disprețuind datele clare rezultate din contactul direct cu lucrurile.

[67] *Ibidem*.

Eleaţii au avut o influenţă remarcabilă, deşi în mare măsură plină de deficienţe, asupra filosofiei greceşti. Concepţia lor despre „fiinţă" a atins atât materialismul lui Leucip, cât şi idealismul platonician. Se ştie că, de la un moment dat al dezvoltării filosofiei platoniciene (*Sofistul*), aceasta caută să se rupă de vechiul concept parmenidian, căutând la Heraclit noi impulsuri şi o mai raţională alcătuire a teoriei sale despre lumea inteligibilă. Pe de altă parte, Zenon pare să-i fi influenţat pe unii dintre sofişti. Prin concepţia şi argumentările lor, eleaţii se înscriu şi în istoria logicii.

5. EMPEDOCLE DIN AGRIGENTUM (490–423 Î.E.N.)

Materialismul ionian este preluat şi continuat de patru mari gânditori (Empedocle, Anaxagoras, Leucip şi Democrit) ale căror concepţii despre lume au în centrul lor ideea structurii corpusculare a materiei. Filosofia lor face opoziţie nu numai cosmogoniilor şi teogoniilor populare, ci şi idealismului pitagorician sau imobilismului eleat.

Personalitatea şi opera. Empedocle se trăgea dintr-o familie foarte bogată a înfloritorului oraş Agrigentum (Akragas, în greceşte) din Sicilia. Cetatea avea structura social-economică a cetăţilor ioniene, clasa stăpânitoare de sclavi fiind şi aici divizată într-o pătură aristocrată agrară şi una a negustorilor, armatorilor şi proprietarilor de ateliere meşteşugăreşti. Această a doua clasă – angajată într-o mai mare măsură în activitatea economică – era mai interesată şi mai înclinată să cultive ştiinţa şi filosofia materialistă. În acelaşi timp, ea se află în continuă luptă pentru cucerirea puterii politice, împotriva aristocraţiei. În Agrigentum, însă, această luptă a fost mai grea şi mai îndelungată fiindcă aristocraţia a rămas multă vreme foarte puternică.

Agrigentul era un oraş bogat şi luxos, care rivaliza în această privinţă chiar cu Siracuza. Agrigentul avusese norocul să câştige prin Teron, învingătorul cartaginezilor, mari bogăţii şi mulţi sclavi, iar prin aceasta să ducă o viaţă care-l făcea pe Pindar s-o cânte ca pe „cea mai frumoasă dintre cetăţile muritoare". Fastul şi petrecerile concetăţenilor săi l-au frapat pe Empedocle însuşi, care observa maliţios: „Ei sunt nesăţioşi de a petrece ca şi cum ar trebui să moară mâine, şi îşi construiesc palatele ca şi cum ar trebui să moară veşnic"[68]. Chiar el s-a molipsit de viaţa luxoasă a cetăţii comportându-se cu multă pompă aristocratică: parcurgea cetăţile Siciliei îmbrăcat în purpură, cu o diademă de aur în jurul pletelor care-i fluturau în vânt, purtând sandale de bronz, înconjurat şi urmat de o mulţime de admiratori şi adepţi, cărora le promitea dezvăluirea căii mântuirii, a fericirii şi adevărului. El însuşi îşi lua atitudinea unui semizeu, a unui mântuitor de oameni, în orice caz a unei valori ieşită din comun.

[68] Cf. R. Rolland, *Empedocle*, p. 42.

Trebuie recunoscut însă că ținuta aceasta a lui Empedocle, pompoasă, princiară şi sfidătoare, se baza pe conştiința unei reale superiorități şi a unei dotări naturale valoroase, pe care înțelegea să o pună în slujba binelui public. Realizările sale ne dovedesc, într-adevăr, capacități remarcabile în domenii diferite (poet, filosof, inginer, medic, om politic). Impresiona mai ales prin elocvență, înțelepciune şi virtute. Mai târziu, Lucrețiu îl va considera şi el un poet fermecător, un geniu sublim, o ființă care depăşeşte dimensiunile umane. El însuşi, de altfel, se declara ca atare: „Prieteni care locuiți pe înălțimile marelui oraş scăldat de blondul Akragas, zeloşi observatori ai justiției, salut! Eu sunt un zeu nemuritor printre voi, nu sunt un om”[69].

Cunoştințelor sale ştiințifice din diverse domenii li se adăugau deosebite aptitudini tehnice. Aristotel l-a declarat invetatorul retoricii; marele medic Galien îl considera întemeietorul şcolii italice de medicină – echivalentă în renume cu cele din Cos şi Cnidos –, şcoală care mai exista încă în vremea lui Platon şi Aristotel. Ca inginer, a asanat nişte bălți mocirloase, făcând să treacă din ele apele râurilor Selinos şi Hypsos; a făcut un tunel în stâncă pentru a îmbunătăți climatul şi starea sanitară a oraşului. Tindea însă să-şi exagereze posibilitățile, probabil pentru a fascina imaginația populară şi a-şi spori faima; se lăuda că poate face miracole, că e în stare să vindece orice boală, că poate aduce sau îndepărta furtunile.

Prin anul 440, Empedocle a întreprins o mare călătorie în lumea greacă, moment de care aristocrația a profitat, fiind temporar la putere, şi l-a exilat. Se pare că a murit în Peloponez sau în cetatea Thurium, în jurul anului 423. Asupra morții sale au circulat relatări stranii: că s-ar fi sinucis aruncându-se în craterul Etnei, în scopul de a fi considerat zeu, sau că ar fi fost ridicat la cer în timpul nopții.

Ca filosof, Empedocle n-a aparținut unei şcoli anume, dar se pare că a fost discipol al lui Parmenide, alături de Zenon. A redactat câteva lucrări importante (*Purificările* şi *Poemul despre natură*), ambele cuprinzând aproximativ 5000 versuri. Numai din a doua s-au păstrat cca. 400 versuri, pe lângă alte scurte fragmente din alte poeme. Precizăm că nu Empedocle a fost acela care a dat lucrărilor de mai sus titlurile respective; probabil că el le-a numit *Mesaje* sau, mai degrabă, *Imnuri*. Savanții alexandrini îi atribuiau şi un tratat scris în versuri, din care nu s-a păstrat nimic. Din fragmentele celorlalte scrieri reiese că Empedocle a cunoscut bine doctrinele predecesorilor lui materialişti, învățătura pitagoriciană şi cea parmenidiană. Se spune că ar mai fi scris un poem istoric asupra expediției lui Xerxes, un altul în gloria lui Apollon şi unele lucrări politice. I s-au atribuit şi vreo 40 de tragedii, dar probabil aici e vorba de un alt Empedocle, nepotul său – cum ne relatează Suidas. E posibil să fi elaborat unele scrieri politice, dat fiind că el a luat parte activă la viața cetății şi la luptele din cadrul ei, situat hotărât de partea democrației, cum apreciază Romain Rolland: „într-un spirit cu totul modern, hotărât democratic – s-ar putea spune iacobin... El a provocat, se spune, insurecția populară împotriva tiraniei, a refuzat apoi puterea ce i se oferea şi a vrut să stabilească egalitatea politică”.

[69] D. Laertios, *op. cit*., cap. VIII.

Concepţia filosofică. Filosofia empedocleană e considerată adesea ca o încercare de conciliere a lui Parmenide cu Heraclit, adică a eleatismului cu datele senzoriale. Într-adevăr, Empedocle reia argumentul eleat, care vrea să dovedească realitatea şi indestructibilitatea a „ceea ce este", precum şi concepţia despre „sferă". De aici el va căuta o trecere inteligibilă spre diversul imaginii senzoriale mobile a lumii. În acest scop, el va desface Unul eleat în câteva elemente care-i păstrează proprietăţile şi va căuta să explice formele existenţei printr-un proces de amestec şi de separare a acestor elemente. Se diferenţiază de predecesorii săi, mai ales de Parmenide, căruia îi reproşează în special faptul că s-a aventurat într-o explicaţie de ansamblu înainte de a fi clarificat fenomenele de amănunt. Cu alte cuvinte, Empedocle atacă exagerarea raţionalistă a întemeietorului eleatismului şi minimalizarea rolului simţurilor în actul cunoaşterii.

Partea cea mai importantă a filosofiei lui Empedocle este *teoria structurii materiale a lumii*. În această problemă, cei patru gânditori materialişti (Empedocle, Anaxagoras, Leucip şi Democrit) prezintă concepţii *corpusculare* prin care caută *explicaţia* şi *înţelegerea*, nu negarea devenirii, fără a cădea însă în extrema heracliteană a nerecunoaşterii existenţei a ceva permanent.

Elementele. Ca milezienii şi Heraclit, Empedocle admite că formele particulare ale existenţei şi cosmosul, în întregul său, se află într-un proces de permanentă prefacere. El este de acord însă şi cu Parmenide că pentru unele forme de existenţă nu există, totuşi, nici naştere nici pieire în sensul absolut al cuvântului. Acestea sunt patru elemente fundamentale care rămân pentru el absolut neschimbătoare (atât *calitativ* cât şi *cantitativ*): *pământul, apa, aerul* şi *focul*. Fiecare dintre ele are o structură corpusculară, adică e compus din particule.

Elementele primordiale (sau „rădăcinile", cum le mai numeşte Empedocle) sunt *eterne*, necreate şi nepieritoare, nenăscute şi indestructibile, mereu asemănătoare lor însele. Prin amestecul în diverse proporţii al acestor elemente apar toate celelalte forme de existenţă, procese şi transformări calitative. În felul acesta Empedocle dezleagă mişcarea şi devenirea din interdicţiile eleatismului, căutând să dea justificare şi inteligibilitate fenomenalităţii universale. În realitate nu există naştere şi pieire absolută a lucrurilor, ci numai amestec şi separare sau schimb de amestec între rădăcini: „Nebuni! – exclamă el –, gândirea lor nu merge prea departe când îşi închipuie că ceea ce n-a existat mai înainte ar putea să se nască sau că ceea ce este ar putea pieri sau ar fi distrus în mod absolut. Căci este cu neputinţă să se nască ceva din ceea ce nu există cu nici un chip. Şi tot astfel este imposibil şi nemaiauzit ca ceea ce este să poată fi distrus; căci ceea ce este va fi totdeauna, oriunde l-am aşeza" (fragm. 13).

Empedocle se deosebeşte de milezieni şi de Heraclit prin faptul că aceştia admiteau schimbarea calitativă a materiei primordiale în celelalte forme, derivate, pe când el nu admitea că există transformări calitative ale materiilor primordiale (cele patru elemente). La el, deosebirile calitative reies din amestecul în proporţii diferite cantitativ ale unor materii primordiale. Astfel, materialismul grec se

îndreaptă spre *mecanicism*. Elementele se unesc şi se separă mecanic; ele nu se combină, ci numai se amestecă, adică particulele unui element pătrund în interstiţiile dintre celelalte particule ale elementelor străine, încât toate acţiunile dintre lucruri se explică prin emisii de părţi infinit de mici, invizibile, care pătrund în porii celorlalte corpuri. Istoricul german Zeller remarca faptul că tocmai aici se vede foarte bine „atomismul" lui Empedocle, pentru că *particulele* empedocleene sunt similare *atomilor* democriteeni, iar porii prin care ele pătrund în alte corpuri corespund *vidului* abderitan – fără însă ca agrigentinul să fi formulat explicit aceste noţiuni.

Cele patru elemente nu i-au fost suficiente lui Empedocle pentru a-şi explica fenomenele universale. El mai trebuia să răspundă şi la întrebarea: cine le determină să se amestece sau să se separe? Cauza motrice nu putea să stea în elementele-substanţă, pentru că Empedocle le conferise acestora ceva din imobilitatea fiinţei eleate. Şi atunci, mai introduce două elemente cu caracter de forţe active, care au rolul de a le pune pe celelalte în mişcare; o forţă care combină şi creează (*Iubirea*) şi una opusă, care separă şi distruge (*Ura*). Caracterul lor este complex şi insuficient clarificat. Zeller le vede ca substanţe corporale amestecate în lucruri.

Cosmologia. Avem acum ideile principale cu ajutorul cărora putem urmări procesul cosmogonic şi imaginea cosmologică a filosofiei lui Empedocle. Agrigentinul pleacă de la conceperea unei stări originare a celor patru rădăcini, amestecate într-o sferă care, spre deosebire de cea parmenidiană, nu are conţinut omogen şi continuu, ci e un amestec. Această structură eterogenă face posibilă mişcarea – dar numai *posibilă*. Pentru ca aceasta – adică procesele de amestec şi separare – să aibă loc efectiv, e nevoie de intervenţia celorlalte elemente-forţe, iubirea şi ura, atestate de Aristotel şi Theofrast; ultimul avea dreptate să spună că la Empedocle existau *şase rădăcini materiale*, veşnice şi absolut imuabile. După Aristotel, *iubirea* lui Empedocle este totodată cauză eficientă şi cauză materială, fiindcă formează o parte a amestecului. Theofrast repetă aceleaşi spuse, remarcând că Empedocle utiliza uneori *Iubirea* şi *Ura* ca forţe eficiente, alteori le aşeza alături cu celelalte patru elemente. Chiar din fragmentele empedocleene rezultă că erau dotate cu întindere şi corporalitate. Iubirea e apreciată ca „egală în lungime şi lărgime"; Ura e declarată şi ea *egală în greutate* fiecăruia dintre celelalte cinci elemente. Să mai adăugăm o observaţie cu privire la caracterul acţiunii celor două elemente active. Spusesem că acţiunea iubirii este de a uni şi a armoniza, iar a urii – de a dezbina. Funcţiile acestea sunt însă relative, pentru că, aşa cum observă Aristotel, într-un alt sens Iubirea este aceea care dezuneşte şi Ura este aceea care îmbină.

Mişcarea cosmică se desfăşoară în patru faze – după unii autori numai în trei –, pentru că prima şi ultima ar fi identice prin gradul de plenitudine pe care-l realizează. Dacă le socotim patru, atunci în două dintre ele domină deplin fie Ura fie Iubirea, iar celelalte două ar fi faze de trecere de la una la alta din cele precedente. Dacă le considerăm succesiv şi plecăm de la faza de supremaţie a

Iubirii, în ea cosmosul e un Sphairos deplin unit şi imuabil, stăpânit de linişte şi armonie. Dacă nimic n-ar interveni care să tulbure această linişte, lumea ar rămâne veşnic imobilă şi unitară şi nimic nu s-ar fi creat în ea. Devenea necesară intervenţia discordiei, a Urii, care să rupă unitatea şi să desfacă elementele. Într-adevăr, aceasta pătrunde şi sfărâmă blocul imens al Sphairosului, dezmembrându-l în elementele străine unele altora, tăind legăturile dintre ele, nimicind viaţa. Acum elementele separate formează mari mase omogene care se feresc unele de altele. Expulzată din Sphairos, Iubirea se aşează la marginea haosului provocat de Ură şi aşteaptă „împlinirea timpului" pentru a-l pătrunde din nou, restabilind ordinea.

După Theofrast, Aetius şi Pseudo-Plutarh, fenomenul ar fi avut următoarea desfăşurare: mai întâi s-a separat aerul, apoi focul, pe urmă pământul din care a ţâşnit apa, iar din apă ceaţa. Cerurile provin din aer, Soarele din Foc, iar corpurile terestre, prin condensare, din celelalte elemente. Aerul, primul element separat de Ură, a luat poziţia cea mai îndepărtată învăluind toate lucrurile, apoi s-a solidificat, transformându-se într-o boltă cristalină care limitează lumea. La „împlinirea timpului", conform unei necesităţi universale, în vasul lumii umplut de Ură se produce o fisură prin care aceasta începe să se scurgă încet în afară şi locul ei e luat de „talazul binefăcător al Iubirii imaculate" (fragm. 35). Elementele disparate încep să se adune din nou şi să se amestece; reapare viaţa. Presiunea reciprocă şi opusă a celor două forţe rivale declanşează în haosul inert o mişcare în vârtej. Iubirea se îndreaptă direct spre centrul lumii de unde Ura este detronată şi izgonită, apoi, încetul cu încetul, ea cucereşte tot restul. Între cele două forţe are loc, în faza aceasta, o bătălie gigantică, iar în învălmăşeala de proporţii cosmice apar combinaţii organice monstruoase, membre separate supuse dispariţiei. De abia când *armonia* devine deplin victorioasă se alcătuiesc organisme capabile să dureze. Lumea e acum perfectă, e *Sphairosul divin*. La timpul cuvenit, legea eternă deschide o nouă fază, pregătind o nouă domnie a Urii. Cele două cicluri alternează veşnic, cu etapele lor intermediare. Ele aveau o durată aproximativ egală, precizată în fragmentul 115 la 30 de sezoane, ceea ce după unii interpreţi (Dietrich) ar fi cam 10.000 de ani.

Desfăşurarea fenomenelor cosmice în cadrele descrise mai sus e urmărită de Empedocle şi mai amănunţit pe baza unor observaţii şi explicaţii care se vor vădit ştiinţifice. Găsim în fragmentele lui încercări de a elucida formarea lumii noastre vii, eclipsele de Soare, fazele Lunii, anotimpurile, fenomene meteorologice, formarea cristalelor şi rocilor, anatomia şi fiziologia umană, compoziţia chimică a oaselor, respiraţia, circulaţia sângelui, embriologia, structura organelor de simţ, în special a ochiului; încearcă o teorie a senzaţiilor, o explicare a fenomenelor de plăcere şi durere; se referă la gândire, al cărei organ i se pare a fi sângele... În astronomia lui Empedocle întâlnim o mulţime de afirmaţii şi explicaţii inexacte şi naive, dar mai important e efortul general de a da explicaţii bazate pe experienţă, observaţie şi gândire, fără apelul la intervenţii ale forţelor misterioase, supranaturale.

Toate corpurile din univers se explică numai prin combinarea celor patru elemente fundamentale, aşa cum pictorii compun orice tablou numai prin amestecul a patru culori (alb, negru, galben, roşu). Cosmogonia lui dovedeşte şi un caracter dialectic concretizat în enunţarea celor două elemente opuse (Iubirea şi Ura), amândouă la fel de creatoare şi care, în raporturile lor antagonice, devin un ferment viu în devenirea ciclică a lumii.

Legea asemănării şi contrastului. În concepţia lui Empedocle intra şi ideea unei legi după care Iubirea şi Ura unesc şi separă alternativ cele patru rădăcini ale lucrurilor. După legea asemănării, se uneşte ceea ce este asemănător. Concret, el îşi imaginează că în univers au loc în permanenţă emanaţii de particule mici de materie care pătrund în porii invizibili ai celorlalte corpuri. Sunt considerate asemănătoare acele corpuri ale căror pori şi emanaţii au măsură comună; numai prin această potrivire ele se atrag şi se amestecă. Emanaţiile unui corp mai fin vor străbate fără urmă prin porii mai largi ai unui corp mai puţin fin; invers, emanaţiile acestuia din urmă nu vor putea pătrunde prin porii celui dintâi. În aceste două cazuri nu va exista vreun amestec.

Prin legea asemănării, Empedocle caută să explice un lung şir de fenomene ale naturii. Însăşi originea vieţii ar rezulta din tendinţa focului aflat în interiorul Pământului de a se uni cu focul de deasupra Pământului (cel din Soare, din nori etc.). Prin această tendinţă se ridică din adâncuri la suprafaţă nişte muşuroaie formate din pământ şi apă, iar din acestea, cu timpul, se vor produce plante, animale şi oameni. Tot prin această lege este explicată şi creşterea plantelor: elementul cald din plantă, atras de elementul cald din atmosferă, întinde planta în sus; elementul rece al plantei, atras de pământ, împinge rădăcinile în jos. Primele forme de viaţă au fost plantele. Arborii cresc datorită căldurii din pământ şi se menţin datorită apei care-i păstrează verzi. Gustul diferit al fiecărei plante provine din faptul că ea scoate alte particule din pământ, cum este cazul viţei-de-vie: nu planta face vinul bun, ci solul pe care creşte ea. Plantele apar într-o etapă încă imperfectă a lumii şi ar poseda senzaţia, dorinţa şi posibilitatea de a simţi plăcere sau durere.

Apariţia diferitelor specii de animale este explicată similar. Animalele sunt supuse evoluţiei cosmice. Într-o primă etapă, organele lor se nasc separate unele de altele; într-o a doua fază, membrele dispersate se asamblează, dar oarecum la întâmplare: apar forme monstruoase (boi cu capete de om, animale cu două feţe etc.). Cele apte pentru supravieţuire au rămas, celelalte au dispărut. Într-o ultimă fază, animalele îşi determină genul şi specia şi se reproduc prin naştere. Procesul acesta evolutiv are la bază legea supravieţuirii celui mai apt. Empedocle anticipează astfel, cu milenii, într-o formă naiv-rudimentară, marea idee ştiinţifică modernă a selecţiei naturale şi ideea evoluţiei de la inferior la superior. Pe baza aceleiaşi legi a atracţiei celor ce se aseamănă, Empedocle a căutat să explice şi alte fenomene, cum este acela al corespondenţei dintre speciile de animale şi mediul în care îşi duc viaţa (apa atrage corpurile care conţin apă ş.a.m.d.).

Fenomenul morţii constă din separarea focului şi pământului din corp, sub acţiunea Urii, aceste două elemente îndreptându-se spre „similarele" lor. Somnul este numai o separare temporară şi într-o anumită măsură a acestora. Prin moarte, corpul se descompune în elementele din care e compus, fiecare dintre acestea unindu-se pentru totdeauna cu similarele sale, împreună cu care trec în alte combinaţii. Cum observă şi Burnet, aici nu poate fi vorba de un suflet nemuritor. Este ştiut însă, că în alte texte ale sale, Empedocle nu rămâne consecvent cu această concepţie. Pe lângă un limbaj încă mitologic sau afirmarea existenţei unor *genii* bune sau rele, reprezentând divinităţi decăzute, e afirmată, de asemenea, veşnicia sufletului care s-ar afla pe Pământ doar într-o stare de dizgraţie, urmare a unor greşeli care l-au scos din starea divină, fericită, în care se afla anterior. Oamenii apar astfel ca nişte exilaţi ai cerului..., dar nu lipsiţi în mod absolut de posibilitatea de reabilitare. După ce şi-au ispăşit greşelile, înţelepţii se ridică din nou în lumea zeilor, devin iarăşi fericiţi şi nemuritori. Pentru ceilalţi, singura modalitate de mântuire este *metempsihoza*. Însuşi Empedocle spunea despre sine că-şi aminteşte a fi fost, succesiv, în alte vieţi, băiat şi fată, plantă, peşte şi pasăre. Toate fiinţele sunt rude, de aceea cerea să nu facem sacrificii de animale, nici să nu ne hrănim cu ele, iar dintre plante interzicea consumarea bobului şi a laurului.

Deşi a preluat elemente din concepţia lui Parmenide, Empedocle nu neagă nici mişcarea, nici multiplicitatea. Unitatea „fiinţei" – concept esenţial pentru eleaţi –, este la el doar o fază trecătoare în desfăşurarea devenirii cosmice ciclice, dominată de uriaşe procese de creaţie şi distrugere. Mai mult decât oriunde, aici se vede poziţia de sinteză a agrigentinului între Parmenide şi Heraclit, ale căror concepţii le-a cunoscut deopotrivă. Între unitatea imobilă şi imuabilă a eleaţilor şi multiplicitatea fluidă din devenirea heracliteană, Empedocle face o sinteză, înglobându-le în concepţia proprie ca momente succesive.

Cu toate că Empedocle vede lumea într-o perpetuă mişcare şi transformare, acestea nu cunosc o ascensiune progresivă, ci doar o revenire ciclică în patru timpi, la infinit. Între cele două forţe antagoniste, el preferă armonia (Iubirea), pentru că ea este elementul constructiv, creator în univers. Dar a văzut şi ravagiile celeilalte forţe, ceea ce nu putea să nu afecteze sensibilitatea poetului din el. Infernul şi moartea sunt tot aici pe Pământ, nu în altă parte; viaţa terestră însăşi e un fel de moarte, iar corpul un mormânt. „Viaţa noastră este infernul, odiosul popas, în care masacrul, ura şi celelalte specii de rele, febrele uscate, putrefacţiile, descompunerile rătăcesc de-a lungul umbrelor în grădina Nenorocirii" (fragmentul 121). Gândul său nu poposeşte însă definitiv în spaţiul deznădejdii, ci vede şi lumina şi umbra, pentru că Iubirea şi Ura, rând pe rând şi fără odihnă, în vecii vecilor, se succed la guvernarea lumii.

Teoria cunoaşterii. Concepţia empedocleană este materialistă şi în explicarea *fenomenelor psihice*, inclusiv cele ale *cunoaşterii*. *Percepţia* se produce prin contactul dintre particulele materiale ale corpurilor cu particulele asemănătoare ale organelor de simţ. Acest contact se efectuează fie printr-o deplasare de particule de

la obiecte spre noi, pătrunzând prin porii organismului pentru a întâlni elementele de natură asemănătoare din organele de simţ, fie printr-un proces invers, cum se întâmplă în cazul văzului, când particule din organe ies şi pătrund în lucruri. În ambele cazuri se respectă legea conform căreia noi cunoaştem prin ceea ce e asemănător în organele de simţ cu ceea ce e asemănător în obiectul cunoaşterii.

O altă cale de cunoaştere, mai valoroasă, este *inteligenţa*. În stadiul în care se afla însă în acel timp distincţia dintre *psihic* şi *corporal*, teoretizarea cunoaşterii pe calea gândirii de către Empedocle impune prudenţă în raport cu interpretarea modernă a fenomenului. De fapt, după observaţia lui Zeller, nu se ajunsese încă la o distincţie a *subiectivului* de *obiectiv*. De aici, ideea că toate lucrurile ar fi dotate cu inteligenţă şi cu facultatea de a gândi. Procesul se desfăşoară în felul următor: gândim orice lucru prin elementul din corpul nostru care-i corespunde. Prin urmare, în organism nu există un centru sau organ al gândirii, ci gândim prin toate părţile corpului. Natura şi gradul inteligenţei ţin de amestecul elementelor în organism. Concluzia este că inteligenţa şi nu simţurile este aceea care duce la adevăr.

Pe lângă senzaţie şi gândire, Empedocle mai explică şi alte fenomene psihice, cum sunt cele *afective*. Sentimentele şi dorinţele au aceeaşi geneză: concordanţa dintre natura fenomenului exterior şi a fiinţei omeneşti duce la simţirea unei plăceri, neconcordanţa – la neplăcere. Dorinţa este aspiraţia spre elementele asemănătoare de care are nevoie o fiinţă, către acel amestec de elemente care corespunde naturii sale.

Filosofia socială; aspecte etice şi practice. Cu toată faima pe care şi-o crease în mijlocul mulţimii, cu fastul şi ţinuta lui semeaţă, Empedocle se simţea un însingurat. „O, prietenii mei, eu ştiu bine că adevărul este în mesajul pe care îl anunţ, dar elanul credinţei care atinge inimile este anevoie de realizat pentru muritori şi disprețuit de ei” (fragmentul 114). În aceste cuvinte, poate că este mai puţin dispreţ pentru mulţime, cât dezamăgirea personală de a fi neînţeles. De altfel, lucrarea *Despre natură* este scrisă numai pentru unul dintre discipolii săi, Pausanias, căruia i se explică astfel: „Cât de puţin pot aceşti oameni să vadă sau să înţeleagă, ori să cuprindă cu spiritul! Dar tu, pentru că te-ai separat de ei, vei fi singurul care va şti până unde se poate ridica gândirea umană” (fragmentul 2). Fapt este că, din sfera sa de interes, n-a fost exclus omul ca ins, nici colectivităţile umane. A întreprins lucrări de utilitate publică, a participat la luptele sociale împotriva dominaţiei tiranice, pentru democraţie; visa o mare familie umană în care să domine „universala lege a justiţiei”, propovăduia îngăduinţă pentru cei slabi. Nu excludea femeile din comunitatea lui spirituală; dimpotrivă, le accepta printre discipoli. Dacă poemul *Despre natură* îl scrie numai pentru Pausanias, *Poemul lustral* se adresează mulţimii, vrea să-i înveţe pe oameni arta mânturii, a salvării din nefericire, a purificării sufletului, a răscumpărării greşelilor şi a realizării fericirii. Iată de ce mulţimea îl considera aproape un făcător de minuni. „Când ajung în cetăţile populate – mărturiseşte el însuşi –, oamenii vin în urma mea cu

mulţimile; ei cer, dornici, calea care duce la mântuire; unii vor oracole, alţii nenumăraţi, pe care-i străpunge durerea violentă, imploră cuvântul care vindecă bolnavii" (fragmentul 112).

Romain Rolland se entuziasmează de alura personalităţii lui Empedocle, filosof care a suportat şi biruit influenţe multiple: „El e semi-legendar; gândirea lui are rădăcini în visurile Asiei, în cosmogoniile iraniene, în mazdeis şi în cultul lui Mythras; ea este înrudită cu orfismul Greciei-Mari, această primăvară hivernală a creştinismului, care se ignoră încă; are ecouri până în India, aşa că unul dintre comentatorii săi a putut să discute raporturile lui cu doctrina samkhya"[70].

Prin conţinutul şi vastitatea cugetării sale, Empedocle se profilează ca unul din acei oameni universali pe care Grecia i-a dat cu strălucire geniului uman. E, într-o anumită măsură, mistic, se crede taumaturg şi face conjuraţii magice, la care sofistul Gorgias pretinde să fi asistat; se povestea despre el că învia morţii şi comanda fenomenelor naturii. Dar este, de asemenea, medic şi inginer – ţinând seama de nivelul teoriei şi practicii acelor vremuri; e un observator atent al realităţii, cu dorinţa evidentă de a o stăpâni şi acţiona asupra ei. Personalitatea sa istorică se întemeiază mai ales pe conţinutul ştiinţific al cugetării sale. El s-a raliat unei etici bazate pe respectul vieţii, condamnând războaiele şi sacrificiile sângeroase.

6. ANAXAGORAS DIN CLAZOMENE (500–428 Î.E.N.)

Viaţa şi opera. Contemporan mai vârstnic al lui Empedocle, Anaxagoras era de origine ioniană, fiind primul filosof care a venit să se stabilească la Atena, unde a şi rămas timp de 30 de ani. Este dascălul lui Pericle, Sofocle şi Socrate.

În acea vreme, Atena începea să fie în culmea gloriei, centrul politic al Greciei, posedând un înalt nivel de civilizaţie. Până atunci nu dăduse însă nici un filosof sau om de ştiinţă; spiritul atenian, tradiţionalist în materie religioasă şi politică, nu oferise condiţii pentru o cugetare mai liberă. Să ne amintim doar faptul că trei dintre cei mai mari gânditori au fost aspru judecaţi pentru încercările lor novatoare în materie de *religie de Stat*: Anaxagoras, Socrate şi Aristotel. Şi chiar dacă, aşa cum bine se ştie, la temelia acestor procese stăteau considerente politice, rămâne evident în ce măsură grecii erau sensibili la acuzele care, fie şi formal, invocau abateri de la tradiţiile religioase. Iată de ce poate părea surprinzătoare dar şi acceptabilă observaţia lui Burnet că filosofia a fost în întregime greacă, cu toate că ea a fost în întregime non-ateniană. Poate că ar fi aici de corectat expresia „în întregime non-ateniană", dar e un adevăr că gânditori cum au fost Empedocle, Anaxagoras, Leucip, Democrit, Protagoras, Gorgias ş.a. nu erau atenieni. Socrate a fost, dar ai săi nu l-au recunoscut şi l-au dat morţii; Platon era şi el atenian, dar cât de multe idei „ne-ateniene" se încrucişează pe paginile operei sale!

[70] R. Rolland, *op. cit*., p. 31.

Prietenia cu Pericles a făcut inevitabilă orientarea lui Anaxagoras spre problemele politicii şi activitatea politică. Această prietenie a trebuit s-o plătească cu exilul, fiind ameninţat de consecinţe şi mai grave. Într-adevăr, adversarii marelui om de stat au căutat să lovească în el, acuzându-i prietenul de impietate pe baza filosofiei sale materialiste şi a afirmaţiei că Soarele ar fi o masă incandescentă, iar Luna ar fi făcută din pământ. Pericles nu poate face mai mult pentru el decât să-i faciliteze evadarea din închisoare şi refugierea în cetatea Lampsakos din Ionia, unde reuşeşte să întemeieze o şcoală filosofică. Cetăţenii acestui oraş au ridicat în memoria lui Anaxagoras un altar dedicat Spiritului şi Adevărului. Amintirea sa a fost întreţinută multă vreme după aceea de către discipolii şcolii, aşa cum dorise el înainte de a muri.

Din opera lui au ajuns până la noi puţine fragmente, dar valoroase, păstrate mai toate de Simplicius. Opera lui *Despre natură* (probabil că a mai scris şi altele) a fost pusă în circulaţie după anul 467 şi se găsea în destule exemplare la Atena.

Concepţia filosofică. Asemenea lui Empedocle, în concepţia sa filosofică Anaxagoras va căuta să împace eleatismul cu realitatea unei lumi în mişcare şi transformare. Împreună cu Parmenide, acceptă că nimic nu se adaugă *Totului* şi nimic nu se distruge, în mod absolut, din el. *Naştere* şi *distrugere* nu înseamnă decât *amestec* şi *separare*. Existenţa e compusă în cele din urmă din particule elementare, pe care Aristotel le va numi *homeomerii*. „La început – spune el, după Simplicius –, toate lucrurile erau împreună, infinite şi ca număr şi ca micime, căci micimea era, de asemenea, infinită; şi cum totul era amestecat, nimic nu era vizibil, din cauza micimii". Aceste particule erau, ca şi la Empedocle, eterne şi indestructibile. Ideea de bază a lui Anaxagoras este aici aceea că lucrurile „participă" unele la altele şi că participarea este universală şi permanentă. Prin „participare" trebuie să înţelegem că în fiecare lucru se găsesc particule din toate celelalte lucruri. Diviziunea unui lucru în părţi oricât de mici nu schimbă numărul particulelor din care e compus; cu alte cuvinte, nu putem ajunge niciodată la ceva neamestecat.

Particulele lui Anaxagoras sunt astfel ansambluri de infinit de multe feluri de „seminţe"; fiecare particulă conţine „seminţe" din toate lucrurile. Acestea se deosebesc totuşi între ele prin preponderenţa în amestec a unora dintre seminţe; în felul acesta, celelalte seminţe devin imperceptibile. De exemplu, aurul este acel element în care se găsesc mai multe seminţe de aur, deşi în el se găsesc seminţe din toate celelalte elemente. Seminţele cele mai numeroase sunt de aer şi eter; tocmai de aceea amestecul universal în care „toate lucrurile sunt împreună" are aspectul *aerului* şi *eterului*, ele fiind preponderente în orice amestec. Prin această idee, concepţia lui Anaxagoras se apropie în oarecare măsură de aceea a lui Anaximenes: „Condiţia primă a lucrurilor, înainte de formarea lumilor, e cu totul aceeaşi la amândoi gânditorii, numai că la Anaxagoras, masa originară nu mai este substanţa primă, ci un amestec de nenumărate seminţe divizate în particule infinit de mici"[71].

[71] J. Burnet, *op. cit*., p. 306.

Iniţial, înainte de formarea lumilor, există această masă infinită, neînconjurată de nimic şi care conţinea seminţe din toate lucrurile, infinite la număr. „Dar cum nenumăratele seminţe pot fi divizate în cele în care prevalează porţiunile de frig, umed, dens şi întunecat, şi în cele care cuprind cel mai mult cald, uscat, rar şi luminos, putem spune că masa originară era un amestec de Aer infinit şi de Foc infinit”[72]. În acest amestec nu există vid. Ca elemente ale materiei, „seminţele” sunt eterne şi îşi conservă neştirbite calităţile – ceea ce poate fi fie o influenţă indirectă eleată, fie directă, prin Empedocle.

Nous-ul. Îi rămânea acum lui Anaxagoras, în strictă logică, să încerce a da o explicaţie mişcării, schimbării, amestecului seminţelor, producerii tuturor celorlalte fenomene ale lumii.

La început, toate elementele („seminţele”) erau amestecate în dezordine („toate lucrurile erau împreună”); se simte nevoia de a se găsi acel element care să facă ordine în lume. Anaxagoras îl concepe ca pe un factor exterior, cu anumite proprietăţi aparte: *Nous*-ul. El se deosebeşte de existenţa materială prin simplitate, ştiinţă şi putere supremă asupra materiei. E pur, neamestecat cu nimic altceva, nesupus nimănui. Ar fi vorba, în concepţia lui Anaxagoras de două principii: unul *pasiv* şi *haotic – materia* care, în opoziţie cu ceea ce credeau milezienii, nu se poate mişca singură –, şi un al doilea principiu *activ-ordonator*, care creează din haosul material primordial, universul ordonat (*cosmosul*).

Cosmologia. În acest amestec haotic iniţial, într-un anumit punct, *Nous*-ul imprimă unei părţi a masei o mişcare de rotaţie care angrenează mase din ce în ce mai mari din substanţa primordială, provocând o dizlocare a contrariilor elementare: densul şi rarul, frigul şi caldul, întunecatul şi luminosul. Se formează astfel două mari mase, *eterul* (compus din rar, cald, luminos şi uscat) şi *aerul* (cu însuşiri opuse). Eterul sau focul ocupa exteriorul, iar aerul – centrul. Într-o fază următoare, aerul se separă de nori, apă, pământ şi pietre. Este evident că aici Anaxagora îl urmează pe Anaximenes, originalitatea lui remarcându-se în explicarea formării corpurilor cereşti: acestea sunt pietre smulse de pe Pământ de către rapiditatea revoluţiei lui şi aprinse de viteza propriei lor mişcări. Lumile sunt nenumărate (reluarea tezei ioniene), ceea ce presupune că *Nous*-ul a acţionat şi în alte părţi ale amestecului nelimitat.

Aşadar, în cosmologie Anaxagora stă sub influenţa lui Anaximenes, ceea ce pare să confirme afirmaţia lui Theofrast că ar fi aparţinut şcolii milezianului. Apartenenţă numai doctrinară, pentru că în timp îi desparte o bună generaţie... Stelele, Soarele, Luna sunt pietre aprinse mişcate circular de rotaţia eterului. Căldura stelelor nu se simte, ele fiind prea departe de Pământ, într-o zonă mai rece. Luna e dedesubtul Soarelui şi mult mai aproape de noi decât de el. Ea nu are lumină proprie, ci o primeşte de la Soare. După Hippolit, Anaxagoras ar fi fost primul care ar fi încercat să explice eclipsele, luminozitatea Soarelui şi a Lunii.

[72] *Ibidem*.

Luna este compusă tot din substanță terestră, iar Calea Lactee e o reflexie a luminii stelelor neluminate de Soare. Stelele căzătoare sunt scântei care scapără din cauza mişcării bolții cereşti.

Pământul e un cilindru plat suspendat în aer şi plutind pe el. Marea s-a format din apele conținute în Pământ şi din râurile care se varsă în ea; râurile din ploi şi din apele subterane. Anaxagoras încearcă şi explicarea unor fenomene meteorologice. Vântul se produce când aerul e rarefiat de acțiunea Soarelui; tunetul şi fulgerul sunt produse de căldura care loveşte norii. Cutremurele de pământ apar în urma ciocnirii aerului de deasupra pământului cu aerul de sub el, acesta din urmă producând o balansare a Pământului, aflat în centrul lumii, care pluteşte pe el. Luna ar fi locuită şi ea; lumina ei provine de la Soare. Plantele sunt însuflețite; se bucură şi se întristează, au inteligență şi sunt capabile de cunoaştere. Animalele s-ar fi născut din pământul umed, sub influența căldurii şi cu ajutorul unor sâmburi căzuți din cer.

Teoria cunoaşterii. Despre *cunoaştere*, Anaxagoras avea o altă concepție decât Empedocle, referitoare la *percepție*. Pentru el, simțurile percep prin *neasemănător*, nu prin asemănător, pentru că lucrurile nu pot fi afectate de altele care le-ar fi asemănătoare, ci numai de cele care le sunt opuse, contrare. Ceea ce este exact atât de cald sau atât de rece ca noi înşine nu ne afectează defel, adică nici nu ne încălzeşte nici nu ne răceşte prin contact. Recele se cunoaşte prin cald, dulcele prin amar; o imagine se percepe numai dacă e proiectată pe un fond de altă culoare. Senzația produce o anumită durere, mai ales dacă este intensă şi dacă stăruie mai mult timp. Animalele mari percep lucrurile mai mari decât sunt şi de la o mai mare distanță; cu alte cuvinte, au senzații mai puternice. Se pare că prin aceste idei Anaxagoras îl depăşeşte pe Empedocle, scoțând în evidență faptul că senzația depinde de mecanismul contrariilor şi sesizând saturația şi reacția neplăcută pe care aceasta o aduce cu sine. Dar senzația e numai un punct de plecare în procesul cunoaşterii. Ea rămâne insuficientă pentru obținerea adevărului, de aceea urmează a fi controlată şi adâncită prin rațiune, cele două trepte întregindu-se reciproc. Cea mai mare satisfacție a omului constă în realizarea cunoaşterii intelectuale a cosmosului.

În cadrul concepției lui Anaxagoras, conceptul care a atras cu deosebire atenția comentatorilor şi s-a oferit la multiple interpretări a fost acela de *Nous*. Prima constatare pe care suntem în măsură să o facem este aceea că ne aflăm în fața unui *concept ipotetic*: *nous*-ul este o invenție a gânditorului grec pentru a putea da o explicație, fie şi formală, a modului în care haosul primordial, amenințat de stagnare şi de perpetuarea neorânduielii, a ieşit din această stare. Caracterul său artificial a fost acuzat chiar de Aristotel, care îi reproşează clazomenianului felul în care se foloseşte de el şi faptul că nu poate fi o cauză adevărată, ci numai o modalitate de a ieşi din orice încurcătură teoretică, acolo unde nu vede o soluție plauzibilă: „Anaxagoras, când e vorba să lămurească facerea lumii, recurge la Inteligență, ca la o maşinărie ce explică acest lucru, şi o pune la contribuție când

vrea să răspundă la întrebarea: De ce e necesar cutare lucru? Când e vorba însă de explicarea tuturor celorlalte procese, el recurge mai degrabă la orice altă cauză decât la Inteligență”[73].

Faptul că Anaxagoras s-a ferit să-şi utilizeze *Nous*-ul în încercările mai de detaliu de explicare a fenomenelor fusese observat mai înainte, anume de către Socrate. Şi acesta, care se dovedise interesat de filosofia lui Anaxagoras şi chiar se spune că-i fusese discipol, remarcase că el îşi ignoră *Nous*-ul şi explică fenomenele naturii prin conceptele de aer, eter, apă şi altele de acest fel. Citindu-i scrierile şi sperând mult de la ele în sensul de a-i dezvălui rostul şi finalitatea morală a lucrurilor, Socrate se simte dezamăgit şi spune în *Phaidon*: „Mi se părea că Anaxagoras se află exact în situația unui om care, deşi ar susține că toate câte la face Socrate le face în virtutea spiritului său, atunci când ar trece la enunțarea cauzelor fiecărui act al meu ar declara, de pildă că, dacă acum stau aşezat aici, asta se datorează faptului că trupul meu este alcătuit din oase şi din muşchi...”[74]

Nici Socrate, nici Aristotel nu aveau dreptate să-l acuze pe Anaxagoras de neglijența pe care o dovedea în raport cu *Nous*-ul. Procedeul lui Anaxagoras dovedea că, de fapt, gândirea sa era orientată spre întrebuințarea ştiințifică a procedeelor ei, adică în fond şi în mod obişnuit căuta o explicație prin cauze naturale, dar în fața unor limite pe care ştiința timpului nu le putea depăşi făcea extensiuni ipotetice în care nu se ştie dacă el însuşi credea pe deplin. Tocmai de aceea întrebuința conceptul de *nous* cu multă prudență şi numai acolo unde nu avea o soluție firească evidentă.

Dar mai sunt câteva probleme care au fost discutate în raport cu acest concept. Una dintre acestea o constituie întrebarea dacă *Nous*-ul e de natură materială sau spirituală. Anaxagoras îi atribuie unele trăsături care corespund mai degrabă unor fenomene spirituale sau unei divinități. După Simplicius, Anaxagoras ar fi văzut *Nous*-ul ca o putere infinită şi independentă, distinctă de lucrurile materiale, neamestecată cu ele, şi care nu creează nimic în lume, ci numai o ordonează, o face un *cosmos* armonios. Este ea însă de natură *materială* sau *spirituală*? Zeller o consideră într-un fel o existență incorporală, ceea ce ar însemna că Anaxagoras ar fi gânditorul care a introdus un al doilea principiu, calitativ diferit de materie, de natură spirituală. Mai departe, *Nous*-ul se află în alt raport cu corpurile cereşti decât cu ființele vii. Celor dintâi el le rămâne exterior, imprimându-le doar mişcarea ordonatoare, celor din a doua categorie le este imanent. După cum susține tot Zeller, în ființele vii individuale, inteligența (*Nous*-ul) trebuie concepută sub forma unei substanțe întinse, omogene, deosebirea dintre ființe constând, de altfel, doar în cantitatea de inteligență pe care o posedă fiecare.

[73] Cf. Aristotel, *Metafizica* (trad. Şt. Bezdechi), p. 64.

[74] Cf. Platon, *Phaidon* (trad. P. Creția), Bucureşti, Edit. Ştiințifică şi Enciclopedică, 1983, p. 112.

Prima formă de Inteligență este nepieritoare, ca şi materia, dar inteligența ființelor vii este trecătoare ca şi individualitatea corporală (sufletul şi corpul). *Nous*-ul îi apare lui Zeller mai degrabă ca fiind un mixt între ceva material şi spiritual în acelaşi timp. Astfel, Anaxagoras n-a conceput încă spiritul ca degajat în întregime de natură; acesta se prezintă atât ca ființă gânditoare şi necorporală cât şi ca element-forță a naturii, distribuit printre ființele individuale.

Cei care au preferat să dea *Nous*-ului o interpretare spiritualistă n-au încetat să afirme că în introducerea acestui concept ar sta marea originalitate adusă de Anaxagoras în filosofie. După observațiile lui Zeller, suntem însă mai în drept să fim de partea lui Burnet, care spune că originalitatea clazomenianului stă mai mult în teoria materiei decât în aceea a *Nous*-ului. După acest erudit englez, *Nous*-ul e acela care pune în mişcare ființele vii şi este acelaşi în toate; diferența de inteligență observată între plante şi animale se datorează numai structurii lor corporale, care îi oferă condiții mai bune sau mai rele de manifestare. În cele din urmă, trebuie să admitem că *Nous*-ul nu este un concept arbitrar şi artificial decât sub unul dintre aspectele lui, anume acela al întrebuințării gnoseologice concrete pe care i-o dă Anaxagoras.

Deşi are meritul de a fi fost un gânditor materialist, înseriat marelui curent al atomismului antic, concepția lui Anaxagoras poartă cu sine caracterul limitat, mecanicist, al acestui materialism. El se delimitează de doctrina lui Heraclit privitoare la transformarea lucrurilor în contrariul lor.