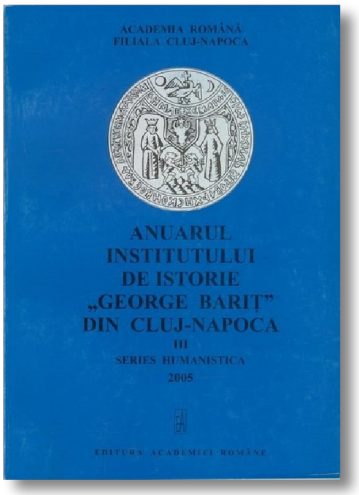

ISSN 1584-4404

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

humanistica.ro

Filosofia clasică elină

Dumitru Isac

How to cite this article:
Isac, Dumitru (2005) *Filosofia clasică elină*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 3, pp. 367–468.
DOI: 10.5281/zenodo.22965615

© 2005: 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 CLASICĂ ELINĂ

Dumitru Isac

1. CADRUL SOCIAL-POLITIC, ECONOMIC ŞI ISTORIC

Periodizarea filosofiei antice greceşti, asemenea multor altor periodizări, cunoaşte şi ea un proces de relativitate şi de opţiune. După o îndelungată tradiţie a tratatelor şi manualelor de specialitate, prima etapă, *preclasică*, denumită şi *presocratică* sau *cosmologică*, s-ar încheia cu Democrit. Centrul ei de greutate, după cum am avut ocazia să constatăm până aici, stătea în cercetări şi ipoteze privind esenţa lucrurilor, geneza şi structura cosmosului, a universului. Alte probleme se situau pe planuri secundare, cum au fost cele relative la om, societate, morală, cunoaştere.

O cotitură substanţială şi recunoscută ca atare are loc odată cu apariţia sofiştilor şi a lui Socrate. Centrul de greutate al preocupărilor filosofice îl constituie acum *omul*, problema scopului vieţii individuale, problema fericirii, virtuţii, problemele sociale şi politice. Cunoaşterea naturii şi ştiinţa teoretică sunt limitate şi subordonate la utilităţile umane.

Trebuie să observăm, însă, că etapele de care este vorba nu se pot separa tranşant; între ele nu există un hiatus, ci dimpotrivă, putem semnala cu uşurinţă certe continuităţi. Nici sofiştii, nici Socrate sau Platon n-au încetat să dea atenţie ştiinţei, cunoaşterii genezei şi structurii cosmosului, după cum, la rândul lor, „preclasicii" nu se dezinteresează cu totul de problemele umane. Sporind astfel gradul de relativitate al separării tranşante a celor două etape şi, mai ales, al momentului de hotar, am crezut de cuviinţă să găsim câteva argumente de ordin major pentru a-l include şi pe Democrit în etapa clasică.

Mai întâi, cronologic vorbind, Democrit nu este anterior nici generaţiei prime, a marilor sofişti, nici lui Socrate însuşi. Datorită longevităţii sale, el este contemporan acestora, şi încă unul care i-a depăşit cu mult ca vârstă. Dacă acceptăm ca exactă informaţia după care Democrit ar fi trăit între 470 şi 360 î.e.n., constatăm că este contemporan şi cu Platon: când Democrit murea, Platon se apropia de vârsta de 60 de ani.

An. Inst. de Ist. „G. Barit" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. III, 2005, p. 367–468

Renunțând acum la criteriul cronologic, nu putem trece cu vederea faptul că Democrit este nu numai un gânditor de primă mărime, o culme a întregului materialism grec de la Thales încoace, ci şi un savant multilateral al timpului, care a întemeiat o şcoală de cercetări similară Lyceului de mai târziu. Dacă dăm oarecare crezare celor ce nu acordă o importanță prea mare cotiturii efectuate de sofişti şi de Socrate, atunci rămâne cel puțin simbolică imaginea unui bătrân de 110 ani, care se stinge în momentul când Aristotel, încă tânăr învățăcel al Academiei, împlinea abia 24. Şi e ştiut în ce măsură Aristotel, prins în plasa platoniciană, s-a zbătut să scape de erorile ei, cum e ştiut că unul din marile merite istorice ale Stagiritului este orientarea vastă a peripateticienilor spre cercetarea ştiințifică, pe cât o puteau permite mijloacele şi limitele timpului.

De ce, prin urmare, nu am acorda marelui şi eruditului gânditor această considerație de a-l include în etapa socotită de culme şi glorie a filosofiei greceşti antice numită *clasică*? Am minimaliza o strălucită figură a filosofiei antice socotindu-l pe Democrit doar încheietorul primei etape.

Cu Democrit, sofiştii, Socrate, Platon şi Aristotel, filosofia greacă atinge apogeul. Primii trei aparțin celei de-a doua jumătăți a sec. al V-lea î.e.n., iar ultimii doi sunt gânditorii dominanți ai sec. al IV-lea î.e.n. Istoria Greciei din prima jumătate a sec. al V-lea î.e.n. fusese zguduită de numeroasele şi glorioasele războaie cu perşii (Maraton – 490, Salamina – 480, Plateea – 479, Mykale – 479 ş.a.). După alte înfrângeri (în 468 şi 450), perşii trebuie să elibereze coastele Asiei Mici. Încă în 472 Eschil, care se bătuse eroic la Maraton, celebra în tragedia *Perşii* înfrângerea Asiei înseşi. Confruntarea cu Orientul asiatic se încheie pe la jumătatea sec. al V-lea, prin „pacea lui Callias".

Este aceasta o epocă de expansiune şi înflorire a puterii elenice, de creştere şi consolidare a democrației sclavagiste ateniene în luptă acerbă cu aristocrația. În 461, Cimon, reprezentant şi şef al aristocrației este ostracizat şi astfel se face loc pentru reprezentanții democraților, Efialtes şi Pericles. Ultimele prerogative politice ale areopagului aristocratic – obstacol puternic în calea democrației – trec în competența adunării poporului: indemnitatea funcționarilor (*mystaforia*) şi lărgirea accesului la magistraturi pentru toți atenienii liberi.

Între 450 şi 431, sub conducerea lui Pericles, puterea Atenei se întăreşte şi mai mult, impunându-se hegemonic în lumea greacă prin Liga maritimă de la Delos. Sunt deceniile de aur ale Greciei în dezvoltarea artelor şi literaturii. Acum trăieşte Phidias şi se construieşte Parthenonul cu frizele lui celebre. Secolului al V-lea îi aparține marea tragedie greacă (Eschil, Sofocle şi Euripides), Herodot – istoric al războaielor medice, Tucydides – istoric al războiului peloponeziac, Aristofan, marele autor de comedii, Pindar – cel mai mare poet liric al Greciei. În filosofie: Empedocle, Anaxagoras, Leucip şi Democrit, Diogenes din Apolonia, Archelaos, marii sofişti (Protagoras, Gorgias, Hippias şi Prodicos) şi Socrate.

Dar ascensiunea şi hegemonia atenianã au atras grave neînţelegeri între greci, conflicte şi războaie sângeroase şi pustiitoare între marile cetăţi. Până la războaiele medice, cetatea care avea întâietatea era Sparta. Încă la Plateea (479) comanda armatei greceşti fusese în mâna lacedemonianului Pausanias. De aceea, Spartei i-a fost greu să se resemneze, după ridicarea Atenei, cu rolul unei cetăţi de rangul al doilea, aşa cum nici alte cetăţi nu vor accepta să fie supusele Atenei. Consecinţa a fost dezlănţuirea războaielor peloponeziace, desfăşurate între anii 462-446 şi mai ales între 432-404 î.e.n. În culisele acestor războaie a stat şi un important factor politic: *rivalitatea dintre aristocraţie şi democraţie*. Aristocraţia atenianã a pactizat totdeauna cu Sparta. Odată cu înlăturarea aristocraţiei de la conducerea Atenei s-a produs şi ruptura dintre cele două cetăţi, care şi-au raliat pe altele, fiecare în jurul ei. După cum se ştie, războiul peloponeziac a dus în cele din urmă la înfrângerea Atenei, ocuparea ei de către spartani reprezentând începutul decăderii regimului de democraţie sclavagistă.

Conflicte şi lupte politice au avut loc nu numai pe plan extern între cetăţi, dar şi în interiorul lor, cu deosebire în Atena. Aici se manifestau marile conflicte izvorâte din structura socială şi economică a Greciei antice. Importante disensiuni în interiorul clasei stăpânitorilor de sclavi au apărut din cauza intereselor economice divergente. Pentru proprietarii de livezi şi vii, cărora războiul peloponeziac le devastase avutul, era preferabilă pacea, în timp ce comercianţii şi proprietarii de ateliere aveau interesul să cucerească noi pieţe prin expansiunea colonială. Această expansiune era şi ea o necesitate vitală pentru Atena: producţia agricolă era insuficientă, era necesar importul de cereale, ceea ce explică expansiunea ei maritimă şi străduinţa de a-şi asigura transporturile.

Meşteşugurile nu făceau progrese simţitoare în sec. al V-lea î.e.n. Ele erau mai înviorate în oraşele-porturi de pe coaste, fiind stimulate de cerinţele comerţului. Dar şi aici, deşi se semnalează un oarecare progres tehnic, producţia se baza mai ales pe numărul sclavilor angajaţi în muncă. E de înţeles, de asemenea, că în regiunile interioare producţia industrială şi viaţa economică în general erau sensibil mai înapoiate.

Forma de proprietate particulară asupra mijloacelor de producţie exista în Grecia de câteva secole. Producţia meşteşugărească se efectua în mici ateliere unde proprietarul muncea împreună cu sclavii lui. Ateliere mai mari (*ergasterii*) au apărut abia spre sfârşitul secolului. Raporturile dintre stăpâni şi sclavi afectau sensibil nivelul şi calitatea producţiei. Sclavii erau consideraţi simple unelte de muncă, iar stăpânii lor, în loc să perfecţioneze utilajul tehnic, sporeau producţia prin intensificarea inumană a muncii sclavilor. Ca urmare, aceştia deveneau ostili faţă de procesul productiv, nefiind interesaţi în muncă; încât, relaţiile de producţie au devenit o frână în calea dezvoltării forţelor de producţie şi, prin aceasta, a întregii societăţi greceşti. Nivelul de viaţă scădea şi din cauză că, în contextul politic şi militar din acele vremuri, în producţie aveau întâietatea cerinţele militare,

armamentul şi şantierele navale, nivelul de viaţă al oamenilor fiind satisfăcut numai de economia naturală, neproducătoare de mărfuri. Comerţul pe uscat era mai puţin dezvoltat pentru că era mai anevoios; cel maritim a cunoscut însă o mare înflorire. Grecii erau buni navigatori şi pricepuţi negustori – navele lor ajungeau până la 300 de tone de mărfuri.

Cu tot caracterul sclavagist al producţiei, sec. al V-lea a apreciat şi încurajat şi munca liberă. Pericles declara că averea trebuie obţinută prin muncă cinstită şi că nu e o ruşine a fi sărac, ci numai a trăi în lenevie. În secolul următor, munca va fi disprețuită şi socotită vrednică numai pentru sclavi. Pe această structură social-economică s-au dezvoltat în Grecia antică mari contradicţii de clasă. În primul rând, este vorba de lupta dintre sclavi şi stăpânii lor, mai atenuată la începutul secolului respectiv, când sclavii antrenaţi în producţie erau în număr mai mic, dar mai intensă şi înverşunată pe la sfârşitul războiului peloponeziac, când aceştia au devenit mai numeroşi, iar crizele economice produse de război mai acute. O înverşunată ostilitate se semnalează în sec. al V-lea între cele două pături ale stăpânilor de sclavi: *aristocraţia funciară* şi *micii proprietari de pământuri* (cetăţeni liberi, cu independenţă economică şi cu drept de participare în adunarea poporului). Altă contradicţie s-a iscat între proprietarii de sclavi de la sate şi cei de la oraş, între ţărani, de o parte, comercianţi şi proprietari de mici ateliere, de alta. Comercianţii şi meşteşugarii erau interesaţi în negoţ, căi maritime, expansiune; ţăranii mici proprietari voiau o viaţă mai liniştită, paşnică.

Se cristalizează astfel, tot mai mult, opoziţia seculară dintre *aristocraţie* şi *democraţie*. Secolele VI şi V au cunoscut o permanentă ascensiune a democraţiei, care devine în cele din urmă forma dominantă de guvernare. Sub Solon, Aristide, Clistene, categoria cetăţenilor liberi câştigă dreptul de a participa la votarea legilor, la alegerea magistraţilor şi de a intra în completele de judecată ale tribunalelor. Vechea aristocraţie e sever îngrădită – nu mai prevalează noblețea de sânge, ci averea... Se realizase astfel – cel puţin în principiu – anumită egalitate şi libertate în rândurile oamenilor liberi. Îi mai rămânea lui Pericles să cucerească pentru democraţie ultimele poziţii: *areopagul*, luându-i din competenţă finanţele, administraţia şi alegerile şi lăsându-i doar judecarea omuciderilor. Categoria oamenilor liberi devenea stăpână a puterilor în Stat. Aristocraţia n-a rămas nici ea inactivă, ci a complotat permanent, fiind o sursă de îndelungi tulburări şi răsturnări politice, mai ales spre sfârşitul secolului al V-lea. Ei îi aparţin loviturile de stat din 411 şi 404, sub ochii spartanilor învingători. Aşa că se cuvine să considerăm veridică aprecierile lui Platon, după care „toţi se află în război împotriva tuturor” şi că „ceea ce majoritatea oamenilor numeşte pace, este doar un nume”.

Ca urmare, se semnalează şi o puternică degradare socială şi morală. Apare, printre altele, pleava delatorilor şi şantajiştilor, a *sicofanţilor* care puteau târî pe oricine în faţa tribunalelor sub acuze nedrepte. „Anumiţi tineri care nu se bucurau încă de nici o notorietate şi nici măcar nu se născuseră în Attica, au făcut să fie

condamnaţi de către tribunalele poporului generali care-şi riscaseră de mai multe ori viaţa pentru patrie şi-şi conduseseră soldaţii la victorie. N-au fost cruţaţi nici veteranii războaielor medice”[1].

Această viaţă politică intensă, furtunoasă şi pătimaşă impunea acum, când mase tot mai mari de cetăţeni erau chemate să se pronunţe în treburile majore ale cetăţii, necesitatea dezvoltării artei oratorice, a unui nivel înalt de cultură pentru oricine, a unor cunoştinţe adânci şi vaste. Totul era pregătit pentru apariţia şi activitatea intensă a acelei categorii de învăţaţi, retori, educatori şi filosofi care s-au numit *sofişti* şi cărora le-a fost contemporan şi necruţător adversar Socrate. „Nevoia unei culturi mai înalte decât cea tradiţională a creat astfel în lumea grecească [...] o categorie nouă de profesori, ce trebuiau să înveţe pe tineri de toate – începând cu rudimentele ştiinţelor pozitive, câte existau pe acea vreme, continuând cu doctrinele filosofice, câte se formulaseră până atunci, şi sfârşind cu principiile pe care se întemeia organizarea statului [...]”[2]. Democraţia ateniană începe să decadă în demagogie. Ţărănimea îşi părăseşte pământurile şi vine în Atena să îngroaşe sărăcimea cetăţii. Vechile credinţe religioase se ruinează sub suflul spiritului critic emanat şi susţinut mai ales de filosofi. În domeniul religiei, politeismul antropomorfist nu mai era privit cu seriozitate de grecul cultivat; îşi pierduse creditul, ruinat de gândirea filosofică. Se schimbaseră şi moravurile: după războaiele medice crescuseră bogăţiile unora, bunăstarea, luxul, artele şi odată cu acestea se întinseseră trândăvia, moliciunea, corupţia. În lupta politică pentru putere alterna mereu democraţia cu tirania. Nu o dată, în această luptă, arta cuvântului era hotărâtoare. Popor cu tonalitate juvenilă, grecii erau avizi de spectacole, lupte şi întreceri. Disputele sofiştilor veneau să le satisfacă această pasiune pe planul gândirii şi al vorbirii.

Reprezentanţii păturii aristocrate – de origine sau numai de poziţie ideologică – aşa cum erau un Socrate şi un Platon, profesează *idealismul* în formele lui cele mai proeminente. Sofiştii sunt „nominalişti”, unii dintre ei putând fi consideraţi chiar *materialişti*. Nu este exclus ca adversitatea lui Socrate şi Platon contra lor să aibă şi aici un izvor.

Cultivarea ştiinţelor, mai ales a celor ale naturii, inegală la filosofii amintiţi, a contribuit, de asemenea, la dozarea diferită a materialismului în diversele concepţii: Democrit este un materialist deplin, sofiştii, cunoscuţi şi ei prin tendinţe ştiinţifice enciclopediste, nu agreează idealismul platonician (dovadă este îndârjirea cu care un *Hippias Major* refuză să accepte existenţa unui Frumos în sine, ca „Idee”); Platon care cultiva doar geometria aruncă materia aproape în nefiinţă, fără însă s-o poate exclude cu totul din concepţia sa, iar Aristotel va rămâne în mare măsură materialist în explicarea de amănunt a fenomenelor.

[1] Cl. Piat, *Socrate*, Paris, Alcan, 1900, p. 44
[2] P. P. Negulescu, *Problema cunoaşterii*, Bucureşti, Edit. Academiei RSR, 1969, p. 66

2. LEUCIP ŞI DEMOCRIT

Materialismul filosofiei greceşti presocratice îşi atinge apogeul în concepţia filosofică a acestor mari gânditori din Abdera. Ei au elaborat un adevărat model de sistem materialist integral şi consecvent, a cărui lipsă teoretică stă numai în faptul că e mecanicist şi prea puţin dialectic. Concepţia lor e aceea care „a dat răspunsul cel mai complet problemei puse pentru prima dată de Thales”[3].

Viaţa şi opera. Despre Leucip şi viaţa lui se ştie prea puţin. Încă din antichitate s-a pus la îndoială chiar existenţa lui reală, ceea ce a şi dus în timpurile moderne la oarecari discuţii contradictorii printre învăţaţii de specialitate. Dar Aristotel şi Theofrast, bine informaţi, vorbesc despre el ca de un filosof cunoscut, aşa încât autoritatea lor justifică încrederea în existenţa istorică reală a lui Leucip.

Tot Aristotel şi Theofrast se referă şi la raporturile dintre cei doi abderitani, precum şi la contribuţia fiecăruia la constituirea concepţiei comune care a rămas sub numele lor. Leucip e arătat ca întemeietor al şcolii, iar Democrit ca discipol şi colaborator al lui. Cu privire la pregătirea filosofică a lui Leucip, ni se relatează de către Theofrast că era membru al şcolii lui Parmenide încă în vremea când acesta mai era în viaţă şi conducea şcoala. Tot Theofrast ne spune că Leucip ar fi audiat şi pe Zenon eleatul şi ar fi fost în preajma lui ca un tovarăş de idei. (Ceea ce, de altfel, se şi resimte, în oarecare măsură, în concepţia lui Leucip). Diogenes Laërtios afirmă că era elev al lui Zenon, ceea ce poate să însemne că se stabilise în Elea, eventual în timpul acelor sângeroase evenimente politice din 450–449, când aristocraţii au masacrat pe democraţi, fiind apoi, la rândul lor, răsturnaţi de la putere de către atenieni.

Dar, chiar dacă abderitanii vor fi avut un contact atât de strâns cu eleaţii, Leucip – cum vom vedea –, n-a înţeles să rămână un simplu adept al doctrinei lor, ci a luat un drum contrar lui Parmenide. Concepţia lui filosofică e considerată şi expusă de obicei împreună cu aceea a lui Democrit şi trecută mai ales sub numele acestuia. Totuşi, există şi texte care se referă numai la numele celui dintâi, chiar dacă ideile comunicate prin ele se regăsesc şi în fragmentele sau doxografiile care ne vorbesc de Democrit. În general, sursele antice le asociază numele atunci când expun doctrina atomistă abderitană, dar este extrem de elocvent textul dat de Theofrast, în care temeliile teoretice ale filosofiei abderitane sunt puse numai în seama şi sub numele lui Leucip: „Leucip din Eleea sau din Milet se asociase cu Parmenide în filosofie. El nu urmă, totuşi, acelaşi drum cu Parmenide şi Xenofan în explicarea lucrurilor ci, după cum se crede, calea tocmai contrară. Ei considerau Totul ca Unul, imobil, necreat şi finit [...] el presupunea, în ce-l priveşte, nenumărate elemente, mereu în mişcare, anume *atomii*. Formele acestora el le consideră infinite ca număr, din moment ce nu exista nici o raţiune ca ei să fie de un fel mai mult decât de un altul, şi pentru că el constata o devenire şi o schimbare

[3] J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque* (trad. A. Raymond), Paris, Payot, 1919, p. 93

neîncetată în lucruri. Pe lângă aceasta, el mai susţinea că *ceea ce este* nu este mai real decât *ceea ce nu este* şi că ambele acestea sunt în măsură egală cauze ale lucrurilor care vin să existe; căci el spunea în principiu că substanţa atomilor era compactă şi plină, numind-o *ceea ce este*; pentru el, ei se mişcau în vid, pe care îl numea *ceea ce nu este*, dar îl afirma ca fiind tot atât de real ca şi *ceea ce este*"[4].

Informaţiile despre Democrit sunt mai numeroase şi mai sigure, deşi ne lipsesc şi aici unele preciziuni biografice. E arătat ca originar din Abdera, colonie greacă din Tracia, punct de contact al culturii asiatice cu cea elină, având o viaţă îndelungată (460–370 î.e.n.), fiind contemporan cu sofiştii şi cu Socrate, căruia i-a supravieţuit cu trei decenii. A fost şi contemporan cu Platon, care la moartea abderitanului era în vârstă de aproape 60 de ani. Se spune că tatăl său, om foarte bogat, i-ar fi lăsat o moştenire însemnată care i-a permis întreprinderea unor vaste călătorii de documentare şi studii. Deosebit de dotat intelectual şi pasionat de cercetarea ştiinţifică, Democrit şi-a dobândit cu acest prilej cunoştinţe adânci, enciclopedice. Aria sa de investigaţie pare să se fi extins dincolo de Egipt şi Etiopia; se spune că ar fi vizitat Babilonul, ar fi avut convorbiri cu astrologii şi magii de acolo, că ar fi călătorit până în India, unde s-ar fi întâlnit cu gymnosofiştii. E probabil să fi trăit mai mulţi ani şi în Atena, „incognito". Aici ar fi intrat în cercul socratic şi ar fi asistat la dezbateri fără a participa la discuţii, probabil pentru a nu-şi dezvălui concepţia filosofică. El însuşi spune într-un fragment: „Am fost în Atena şi nimeni nu m-a cunoscut acolo". E posibil să fi participat, totuşi, la unele discuţii. Cum ne relatează Diogenes Laërtios după Trasylos, dacă dialogul *Rivalii* este autentic, atunci e probabil ca Democrit să fi fost acel „necunoscut" care participa cu Socrate la discuţia despre filosofie. Contactul cu gândirea orientală e semnalat la Democrit încă mai devreme, anume chiar în perioada copilăriei, când Xerxes, oaspete regal în casa tatălui său, i-ar fi lăsat ca educatori ai fiului câţiva magi şi astrologi, care i-ar fi dat acestuia cunoştinţe de teologie şi astronomie.

Toate acestea pot fi pe deplin adevărate, dar în orientarea intelectuală generală a lui Democrit şi în elementele de conţinut ale concepţiei lui filosofice şi ştiinţifice nu se vede nici o influenţă a izvoarelor menţionate. Nici gândirea orientală, atât de îmbinată de elemente mistice, n-a oprit pe Democrit să fie un ateu convins şi consecvent, nici filosofia socratico-platoniciană nu l-a convins să devină un idealist. Concepţia lui s-a format tocmai în opoziţie cu factura acestor surse pe care, eventual, le-a recepţionat fără a şi le însuşi. Tot ce suntem în drept să presupunem, este că el a explorat tezaurul de cunoştinţe ştiinţifice acumulat în vremea lui, păstrându-şi însă gândirea nealterată de influenţele mistice. Aşa încât adevăratele surse ale gândirii lui Democrit trebuie căutate tot în spaţiul elin, anume la materialiştii milezieni, la eleaţi – în oarecare măsură – şi mai ales la dascălul său Leucip, ale cărui teze fundamentale le-a reluat şi le-a amplificat în cea mai consecvent materialistă filosofie din antichitate.

[4] *Ibidem*, p. 383

Pe la începutul sec. I. e.n., scrierile lui Democrit au fost adunate într-o impunătoare colecție, în care fac corp comun cu cele atribuite lui Leucip. Din această colecție s-au păstrat puține fragmente, aproape toate referindu-se numai la filosofia lui Democrit. În totalul ei, opera şcolii ne-a transmis un număr de circa 50 de titluri de scrieri din cele mai diverse domenii: filosofie, logică, matematici, cosmologie, fizică, biologie, botanică, agricultură, psihologie, morală, pedagogie, arte, filologie, tehnică, medicină.

Vastitatea şi diversitatea scrierilor lui Democrit, al căror catalog se găseşte la Diogenes Laërtios, a justificat o anume interpretare cu privire la alcătuirea şi factura lor, pe care o dă John Burnet în cunoscuta lui lucrare despre presocratici. E foarte posibil, spune acesta, ca scrierile rămase sub numele lui Democrit să nu reprezinte decât un *corpus* al şcolii, un fond manuscriptic la care să fi contribuit şi alți cercetători. În felul acesta, colecția de lucrări s-a amplificat cu timpul, fără să se mai ştie până la urmă cu precizie care a fost contribuția unuia sau altuia, aşa cum s-a întâmplat şi cu corpusul hipocratic. E de presupus însă, de vreme ce, după spusele lui Aristotel, Democrit ar fi gândit „despre toate", că el va fi contribuit cel mai mult la alcătuirea şi la conținutul acestui *corpuscul* şi că nu erau departe de adevăr cei care-i atribuiau lui titlurile lucrărilor, chiar şi ale acelora atribuite de alții lui Leucip. Cu atât mai mult cu cât, plecând de la ideile fundamentale ale lui Leucip, Democrit le-a amplificat şi completat cu altele noi.

Concepția filosofică: atomii şi vidul. Filosofia democriteană reprezintă o sinteză în care se întretaie elementele fundamentale din principalele şcoli filosofice anterioare. Concepțiile lui Empedocle şi Anaxagoras merseseră în oarecare măsură pe acelaşi drum şi vor fi avut influența lor asupra abderitanilor. Dar atomismul leucipo-democritian relua teza mişcării şi devenirii – atât de proprie filosofilor ionieni – îmbinând-o clar şi simplu cu teza eleată a stabilității şi imuabilității *ființei*.

Sinteza concepțiilor anterioare este ingenioasă şi de mare limpezime teoretică. Mecanismul de rarefiere şi condensare enunțat de Anaximene nu devine clar decât prin ipoteza unor atomi care se apropie şi se îndepărtează în spațiu. Pe de altă parte, Leucip a luat în considerare şi spusa lui Melissos, că dacă ar fi mai multe lucruri şi nu numai *Unul*, fiecare dintre ele ar trebui să corespundă conceptului eleat de *Unu*. Ingenios, Leucip vede că aşa ceva e posibil; el declară atomii ca indivizibili şi le atribuie proprietățile pe care eleații le atribuiau *Unului*...

În raport cu eleații, care negau radical mişcarea, Democrit crede că trebuie s-o recunoască şi s-o justifice. Ca şi eleații, el admite plenitudinea perfectă a „ființei", considerată indivizibilă (termenul de „atom" nu apare ca atare la abderitani, ci mai târziu), dar recunoscând realitatea mişcării îşi dă seama că ea nu e posibilă şi rațională decât admițând totodată existența spațiului gol, în care corpurile să aibă posibilitatea de a evolua nestingherite. Acesta e *vidul*. Şi de vreme ce există vidul şi mişcarea, există şi *multiplicitatea*: „Ființa" unică a lui Parmenide e astfel desfăcută într-o infinitate de atomi, fiecare semănând *Unului*, pe o scară infinitezimală. Aşa încât, în cele din urmă, rămâne pentru atomişti că existența se compune din *plin* şi *gol*, adică din atomi şi vid.

Dinamica generală a cugetării abderitanilor a mers spre o revalorificare a concretului senzorial, în cadrul căreia nu era jertfită nici percepţia sensibilă, nici mişcarea, nici devenirea lucrurilor sau multiplicitatea lor. Cei doi mari abderitani s-au străduit să concilieze conceptul de *materie eternă şi reală* cu recunoaşterea unor *permanente prefaceri ale formelor ei*.

Atomii sunt elementele componente ale materiei universale. În concepţia abderitană, ei au următoarele însuşiri: sunt *eterni* (nenăscuţi şi nepieritori), *infinit de mulţi*, *invizibili* din cauza micimii lor nemăsurabile, posedă totuşi *întindere*, sunt *calitativ aceiaşi*, adică asemănători ca substanţă, *indivizibili fizic*, pentru că nu conţin spaţiu gol în interiorul lor, ci numai *între* ei, aflaţi în *permanentă mişcare*. Toate corpurile din univers sunt agregate din atomi. Evoluând în spaţiul vid, atomii se asociază şi se disociază producând astfel apariţia, transformarea, acţiunea reciprocă dintre lucruri, precum şi dispariţia acestora. Deosebirile dintre corpuri şi fenomene îşi au cauzele în diferenţele de formă, ordine şi poziţie a atomilor care le compun.

În formarea lucrurilor, vidul joacă un rol pur pasiv: separă atomii, devenind astfel condiţia mişcării şi pluralităţii fiinţelor. *Vidul*, – termen pe care Democrit putea să-l preia de la Melissos –, indică o realitate în aceeaşi măsură ca şi *plinul*, ceea ce eleaţii negaseră, pentru ei spaţiul gol neexistând. În acest punct, Leucip se apropie de pitagoricieni, care vorbiseră şi ei de vidul ce separă unităţile, dar aceştia nu-l delimitaseră de aerul atmosferic; pentru Leucip, însă, vidul nu e corporal, dar totuşi există.

Cauzalitate şi determinism. Atomiştii abderitani mai au şi meritul de a fi repudiat finalismul şi a fi recurs, ca şi filosofii materialişti care i-au precedat, la explicaţii prin cauze naturale, înlăturând idealismul mistic. Democrit era profund convins de existenţa unei universale legităţi a naturii, a unui determinism universal şi a necesităţii explicaţiei cauzale, încât se spune că odată ar fi declarat că preferă să obţină o singură explicaţie cauzală decât să urce pe tronul Persiei.

Astfel, naşterea, transformările şi pieirea lucrurilor se datoresc unor procese strict mecanice. Materia universală, în veşnică mişcare, e aceea care face să apară sau să dispară lucrurile şi fenomenele din univers supuse devenirii. Procesul acesta se reduce în cele din urmă la *deplasări mecanice*: asocierea şi disocierea atomilor. Prin cele arătate mai sus, Leucip şi Democrit elimină din cadrul explicării naturii orice element supranatural sau miraculos. Ei fac, însă, ceva mai mult: caută să-şi explice de ce anume oamenii au fost determinaţi să recurgă la imaginarea zeilor şi utilizarea lor ca element explicativ în dinamica fenomenelor naturale. Cauza au găsit-o în frica omului primitiv de fenomenele copleşitoare şi încă neînţelese ale naturii.

Concepţia materialistă a lui Democrit este aplicată cu consecvenţă în toate domeniile cercetate – în cosmologie, psihologie, gnoseologie, biologie. La aceste discipline şi alte compartimente ale cugetării abderitanului ne vom referi în continuare.

După Democrit, *materia organică provine din cea anorganică, iar materia psihică din acestea două*. Ca şi Anaximandros, el gândeşte că animalele s-ar fi născut din nămolul marin, iar omul reprezintă specia lor cea mai evoluată. În psihologie, îşi manifestă convingerea că sufletul ar fi una din formele de existenţă ale materiei. Atomii psihici au însă anumite trăsături specifice: sunt mai fini, mai calzi, mai subtili şi mobili, mai rotunzi şi netezi decât ceilalţi. Fiind de natură materială, sufletul e muritor, nefiind altceva decât un agregat trecător de atomi. Aflându-se în permanentă mişcare şi dezvoltând căldură, ei sunt aceia care pun întregul corp în mişcare şi dau viaţă fiinţelor, pătrunzând şi ieşind mereu din corp, prin respiraţie. Organismul e mereu pândit de primejdia dezagregării atomilor care alcătuiesc corpul, şi tocmai atomii psihici sunt cei care au puterea să-i menţină pe aceştia uniţi. Aerul din jur exercită o continuă presiune, scoţându-i din organism prin respiraţie, dar sunt permanent înlocuiţi cu alţii, din afară, prin inspiraţie. Menţinerea vieţii e o permanentă luptă dusă de atomii psihici... Visele apar când simţurile, în somn, sunt afectate de imaginile lucrurilor.

Fiind în esenţă foc, *sufletul constituie partea substanţială a corpului*. Universul însuşi ar avea un suflet, element cald, pe care Democrit îl considera *divin*. Dar, pentru Democrit, divinitatea nu este o fiinţă antropomorfă, ci doar o materie mai subtilă, superioară materiei corporale, fără atributele „providenţei", creatoare şi guvernatoare a universului. Aşa fiind, moartea nu este nici ea separarea unei substanţe spirituale de una corporală, ci tot un fenomen care se desfăşoară în interiorul materiei: separarea atomilor sufletului de atomii corpului. Prin urmare, sufletul şi corpul mor deopotrivă, adică dispar ca ansambluri de atomi prin separarea acestora unii de alţii.

Cosmologia abderitană are la bază, cum e uşor de înţeles, doctrina atomilor. Peste tot în univers operează legea agregării şi dezagregării atomilor. Universul s-a format din *haosul atomic primordial*. Democrit elimină ideea unui „creator", întrucât, după convingerea lui, „lucrurile trecute, prezente şi viitoare au fost rânduite în întregime de necesitate din vecie".

Încă Leucip afirmă că atomii se mişcă în vid, din eternitate, cu o viteză nemărginită, în toate direcţiile, fără noimă, ciocnindu-se lateral şi formând vârtejuri (mişcări de rotaţie) care selectează atomii asemănători ca formă şi mărime şi îi adună, dând naştere la diverse mase mari de materie cum sunt pământul, apa, aerul, focul. Masele cele mai mari şi mai grele au pornit în jos, iar cele mai mici în sus. Acestea din urmă n-au mai putut la un moment dat să se ridice, nemaifiind susţinute de impulsul care le ridica, iar în jos nu mai puteau veni, fiindcă se opuneau masele de corpuri mai grele. Atunci au invadat spaţiile din jur şi „pătrunzând unele într-altele şi luând forma unor cuburi, au dat naştere cerului" (Aëtios). Corpurile propulsate în sus au lovit şi comprimat aerul, care din această cauză s-a transformat în vânt şi a învăluit în mişcarea lui stelele, le-a antrenat cu el şi le-a imprimat mişcarea circulară.

Abderitanii profesau ideea de *infinitate spaţială a universului*, în care vedeau desfăşurându-se o infinitate de lumi în diverse stadii de dezvoltare. Această concepţie implică prin ea însăşi o lezare a geocentrismului. Nenumăratele lumi ale universului infinit se află, fiecare, în stadii diverse de evoluţie: în timp ce în unele zone sunt lumi care se formează, în altele există lumi în stare de înflorire, iar în altele, lumi în dezagregare şi dispariţie. Deci, întreg universul e cuprins de un proces de devenire şi fiecare parte a lui cunoaşte, la fel ca altele, dar nu şi odată cu ele, *apariţia, dezvoltarea şi dispariţia*.

Astrele sunt formate din părţi de mase cereşti aglomerate care, la început umede şi moi, s-au uscat încetul cu încetul şi au luat foc prin rapiditatea mişcării. Pământul, produs prin condensare, s-a stabilit în centrul lumii din cauza densităţii lui. El seamănă cu un cilindru plat menţinut deasupra aerului prin lărgimea bazei lui; un fel de tobă... Leucip nu ajunsese să facă deosebire între stele fixe şi planete; cunoştea însă teoria anaxagorică despre eclipse.

Neajunsurile cosmologiei lui Democrit se datoresc în mare măsură stadiului încă înapoiat al cunoştinţelor matematice cât şi absenţei, în acea vreme, a instrumentelor de observaţie. Totuşi, sistemul său dovedeşte o mare rigoare logică; el voia – după expresia lui Nietzsche – „să se simtă în lume ca într-o cameră luminoasă".

Teoria cunoaşterii. După Democrit, existenţă adevărată au doar atomii şi vidul. Atomii au însuşirile pe care le-am amintit, dar combinaţiile de atomi (lucrurile) par să aibă şi alte însuşiri, care însă nu sunt decât efecte ale acţiunii lor asupra simţurilor, fără să existe ca atare în lucruri. Cum spunea Democrit, dulcele, caldul, recele, culoarea ş.a. există numai în părere; în realitate, există numai atomii şi vidul. Făcând distincţie între *existenţa după adevăr* şi *existenţa după părere*, Democrit nu a rupt legătura dintre ele, nu a declarat senzaţiile ca un produs exclusiv al subiectului, ci le-a atribuit acţiunii corpurilor exterioare asupra organelor de simţ. Forma, mărimea, poziţia şi ordinea atomilor care compun lucrurile sunt cele care determină diversitatea senzaţiilor. Acestei distincţii ontologice îi corespunde pe plan gnoseologic o alta, dintre *cunoaşterea prin simţuri* („întunecată") şi *cunoaşterea prin raţiune* („adevărată"). Din constatarea că anumite senzaţii variază odată cu vârsta şi cu stările sufleteşti ale individului, Democrit a scos concluzia că anumite calităţi ale lucrurilor ţin în mare măsură de starea subiectului cunoscător. Cunoaşterea „întunecată" nu se reduce însă la simple stări de conştiinţă, ci oglindeşte realitatea, dar într-un mod mai neclar, adică fără a pătrunde până la atomi şi vid. E probabil ca aici să se fi manifestat influenţa eleaţilor, care contestau valoarea cognitivă a simţurilor.

Prima treaptă a cunoaşterii este *senzaţia*, utilă, necesară, însă „obscură", fiindcă nu pătrunde până la atomi şi vid. Pentru cunoaşterea acestora e necesară intervenţia *gândirii*. Raţiunea, organul cunoaşterii „adevărate" nu se opune simţurilor, ci le întregeşte, prelucrând şi completând datele lor. „Dacă obiectul este prea mic spre a fi văzut, auzit, mirosit sau gustat, ori perceput cu pipăitul de

cunoaşterea cea întunecată, încât e nevoie de cercetare care să pătrundă în ceea ce e mai subtil, atunci vine cunoaşterea cea adevărată, care are putere mai fină de cuprindere a adevărului" (fragmentul 11). Raţiunea vine în continuarea simţurilor, le completează, nu li se opune, adâncind zona lor de acţiune.

Percepţia este iniţiată de lumea exterioară; prin această poziţie teoretică Democrit rămâne ferm materialist şi în gnoseologie. Aristotel atestă, de exemplu, că, după Democrit, obiectele au culoare din cauza schimbării direcţiei atomilor, iar Theofrast relatează şi el că abderitanul atribuia cauza fiecărui gust unei forme de atomi (dulcele – atomi rotunzi , de mărime potrivită; acrul – atomi mari, aspri, colţuroşi, strâmbi etc.). E demonstrat astfel că Democrit vedea cauza calităţilor „secundare" în obiecte, că explica diferenţele calitative ale lucrurilor prin diferenţe cantitative. El concepea procesul cunoaşterii senzoriale prin *teoria efigiilor sau a imaginilor*: percepţia apare în urma faptului că de pe corpuri se desprind, ca nişte membrane, imaginile lor materiale, care acţionează apoi asupra aerului şi permit astfel ochiului să le vadă. Theofrast redă procesul imaginat de Democrit ca o acţiune indirectă a formelor desprinse de pe corpuri, prin intermediul unor *imprimări aeriene*, adică a unor *efigii*, criticându-l pentru ideea că aerul ar forma întipăriri.

Rămâne însă precis faptul că, pentru Democrit, percepţia rezultă în urma pătrunderii în organele de simţ a acestor imagini materiale, fie direct, fie prin intermediul unor forme aeriene. Sufletul simte aceste imagini şi obţine astfel cunoaşterea lucrurilor de la care ele emană. Fluxul cunoaşterii este astfel continuu: de la lucrurile materiale la simţuri şi prin ele la raţiune. Între simţuri şi raţiune, Democrit a imaginat o dispută cu privire la valoarea contribuţiei lor în realizarea cunoaşterii. La pretenţiile de superioritate ale raţiunii, simţurile ripostează. Cu toate că mai profund operativă decât simţurile, raţiunea e dependentă de ele; simţurile o leagă de real, conformitatea cu acesta fiind criteriul şi siguranţa adevărului, iar simţurile – intermediarul indispensabil.

Sesizând limpede că senzaţiile au o cauză obiectivă în exterior, în lucruri, Democrit n-a confundat cauza cu efectul, ci a admis că senzaţiile sunt reflectări subiective ale unor fenomene materiale exterioare. El a premers astfel unele poziţii ale gnoseologiei moderne, mai ales cea privitoare la participarea subiectului în actul perceptiv. E o dovadă în plus a genialităţii spiritului său de observaţie; aceasta cu atât mai mult, cu cât nivelul psihologiei timpului său era scăzut şi nici teza despre materialitatea sufletului nu i-ar fi îngăduit o mişcare mai adâncită în problemă.

Printre fragmentele democriteene se găsesc însă şi unele care au derutat şi mirat în privinţa stabilirii convingerii lui exacte cu privire la valoarea cunoaşterii. Ele vădesc un anume scepticism a cărui prezenţă nu poate fi ocolită, ci eventual interpretată. Fragmentele spun: „Omul trebuie să ştie că e departe de adevăr" (fragmentul 6); „E greu să ştii ce este într-adevăr în fiecare lucru" (fragmentul 8); „Despre realitate nu putem prinde nimic ce ar fi absolut adevărat" (fragmentul 117).

Logica. Democrit are merite deosebite şi în istoria logicii, fiind cel dintâi gânditor grec care a scris în acest domeniu. Aristotel îl arată ca primul care a vorbit despre definiţii ale lucrurilor fizice, atunci când ne spune că, odată cu Socrate, obiceiul de a defini devine mai frecvent şi se extinde mai ales asupra noţiunilor morale. Unii autori moderni, cum este F. Enriquès, văd în puţinele fragmente rămase de la el formularea problemei originii conceptului. Enriquès observă şi el că Democrit nu acceptă teza cunoştinţelor înnăscute şi pare mai degrabă să derive ideile din senzaţii, ceea ce poate duce la concluzia că Aristotel ar fi preluat de la el această poziţie. E vorba de procesul de inducţie, de trecere de la particular la general, pe care Aristotel l-ar fi preluat de la Democrit transgresând peste Platon şi Socrate.

Scrierea principală a lui Democrit în domeniul logicii era intitulată *Canoanele* (*Regulile*) şi avea trei părţi care tratau, pe lângă logică, probleme de teoria cunoaşterii şi metodologie. Scrierea s-a pierdut, însă despre ea nu putem şti decât din unele fragmente şi din informaţii transmise de autori antici. Cum rezultă din aceste izvoare, Democrit şi-ar fi pus problema raţionamentului deductiv şi a celui inductiv, ar fi căutat să impună adevărul premiselor ca garanţie a valabilităţii concluziei, nemulţumindu-se cu o simplă corectitudine formală. Dar, mai cu seamă, el considera *inducţia* drept o metodă principală în procesul cunoaşterii, ca o cale de trecere de la lucrurile cunoscute la cele necunoscute, de la fenomene (lucruri vizibile), accesibile simţurilor, la cele accesibile raţiunii (invizibile). Inducţia era pentru el metoda care duce la descoperirea cauzelor şi prevederea fenomenelor viitoare.

Influenţa cercetărilor lui Democrit în domeniul logicii s-a extins mult departe dincolo de Aristotel. Teza lui despre originea senzorială a conceptelor a fost preluată de stoici şi încă în mai mare măsură de epicurieni. Contribuţia lui la progresul logicii ca ştiinţă, mai ales în domeniul inducţiei – puţin explorat de însuşi Aristotel – e deosebit de preţioasă. Este iniţiatorul logicii inductive, fapt pentru care unii l-au numit un „Bacon al antichităţii greceşti".

Etica. În domeniul eticii, Democrit rămâne la nivelul de gândire al vremii sale, acceptând moravurile şi prescripţiile uzuale în materie de conduită, dovedindu-se ponderat, supus moralităţii comune şi tradiţionale. De fapt, el susţinea morala democraţiei sclavagiste, superioară celei aristocratice; va vedea la om mai ales activitatea, capacitatea şi energia de a formula ca idealuri de viaţă prosperitatea individuală, fericirea, buna dispoziţie.

Democrit pledează pentru o viaţă înţeleaptă, bazată pe stăpânire de sine, prudenţă şi prevedere, în scopul dobândirii unei fericiri cât mai intense. Bunurile pe care ni le propune el să le preţuim mai presus de toate sunt cele de ordin spiritual-sufletesc. Unele maxime ale eticii sale se apropie de hedonism: „Supremul bine este pentru om o viaţă veselă şi cât mai lipsită de tristeţe. Lucrul acesta este cu putinţă numai atunci când nu-şi fixează plăcerile în lucruri trecătoare". În unele fragmente găsim ceva din atitudinea unui cenzor şi critic al moravurilor: „A urmări bunurile sufletului înseamnă a urmări bunuri divine; a te mulţumi cu bunurile

corporale înseamnă a te mulţumi cu bunuri umane”[5]; „Fericirea nu ne-o dă nici puterea fizică, nici bogăţia, ci corectitudinea şi prudenţa”. Observând că mulţi predică o viaţă morală dar nu practică virtutea, el recomandă să acţionăm şi să ne comportăm după ea. Cât priveşte condamnarea greşelilor, ar fi mai bine ca fiecare să le vadă mai întâi pe ale sale.

Fragmentele democriteene cuprind şi alte maxime de adâncime morală, rezultate ale unei fine observaţii a moravurilor, ale unei îndelungi experienţe de viaţă şi ale unei atitudini de înţelept. Iată, de exemplu, una în care nu putem să nu vedem o anticipare a faimoasei prescripţii rigoriste kantiene: „Greşelile trebuie evitate nu din teamă ci din sentimentul datoriei”[6].

Concepţia etică a lui Democrit demonstrează din plin că materialismul filosofic nu este defel legat de o morală a plăcerilor imediate şi superficiale. Înţeleptul din Abdera pledează pentru moderaţie şi măsură în toate, atitudine atât de specifică spiritului elin. El blamează mânia, invidia, căutarea celebrităţii şi bogăţia fără merite intelectuale, tendinţa spre frivolitate şi cupiditatea. Cu toate acestea, Democrit nu disprețuia bunurile materiale. Le pune mai prejos de cele sufleteşti, dar le recunoaşte utilitatea şi recomandă o înţeleaptă întrebuinţare a lor, având în vedere că prin exagerare pot deveni surse de nenorociri.

Gândirea etică a lui Democrit este superioară moralei socratico-platoniciene. Etica sa elogiază activitatea, iniţiativa individuală, energia şi meritul personal, declarând fericirea insului ca scop suprem al existenţei omeneşti. Fericirea trebuie căutată însă fără excese, cu prudenţă şi moderaţie; arta de a fi fericit constă din a te mulţumi cu ce ai, în limitarea dorinţelor, iar la nevoie în înfrângerea propriei tale persoane.

Cele mai mari îndatoriri le prescrie Democrit pentru patrie şi cetate, întrucât de buna ei administrare depinde totul. Se pare însă că el nu avea în vedere cu exclusivitate zidurile unei cetăţi, ci îşi aruncă privirea asupra lumii întregi: „Orice ţară este deschisă înţeleptului, căci patria unui suflet înţelept este universul”[7]. Probabil că era doar un gând, încât ar fi greu să-i atribuim lui Democrit orizonturi cosmopolite mai largi.

A acordat o deosebită atenţie educaţiei care, cum se exprimă el, creează în om a doua natură. Democrit considera educaţia ca un drept al fiecărui cetăţean, nu numai al elitei aristocratice. Din păcate, în textele sale nu se găseşte şi ideea că *orice om*, deci şi sclavii, ar avea dreptul la învăţătură şi educaţie. Mijlocul cel mai potrivit al bunei educaţii este *munca*; abderitanul era convins de importanţa învăţăturii şi a cunoştinţelor care stau la baza ştiinţei şi artei, îndemnând spre fapte şi acţiuni, nu spre cuvinte.

[5] Capelle, fragmentul 152; Diels, fragmentul 37 etc.
[6] Diels, fragmentul 41.
[7] Idem, fragmentul 247.

Idei social-politice. Democrit a meditat şi asupra originii şi dezvoltării vieţii sociale. Concepţia lui arată că omenirea a trăit la început într-o stare primitivă, în turme, fără locuinţe, îmbrăcăminte sau unelte, sub presiunea dificultăţilor; a trecut, mai apoi, la civilizaţie, bizuindu-se pe inteligenţă şi pe munca manuală. Teama de primejdie i-a determinat pe oameni să trăiască în grup şi să se ajute reciproc. Intensificarea relaţiilor le-a dezvoltat comunicarea prin limbaj, iar confruntarea cu natura i-a silit să-şi dezvolte o tehnică de apărare. La starea de civilizaţie, omul a ajuns în urma unui proces de îndelungată dezvoltare. Prin aceasta, Democrit enunţă istoricitatea societăţii omeneşti, caracterul ei progresiv, propulsat de condiţiile de viaţă şi de iscusinţa cu care omul a făcut faţă cerinţelor mediului natural, întrebuinţând ca instrumente inteligenţa şi mâna.

Pe planul ideilor politice, Democrit nu prezintă nimic înnoitor, recomandând practicarea concordiei sociale şi supunerea la legi. Se pare că a participat activ la lupta politică, fiind de partea democraţiei sclavagiste. A căutat să demonstreze superioritatea regimului republican-democrate faţă de cel aristocratic-autocratic. Adversitatea sa se îndrepta mai ales împotriva despotismului. Pentru consolidarea democraţiei, la care ţinea atât de mult, Democrit propovăduieşte munca, cinstea, simţul datoriei, pacea. Interesele statului erau puse deasupra celorlalte îndatoriri umane, pentru că toate interesele insului depind de soliditatea şi prosperitatea statului. „Nu e bine să pornim certuri împotriva dreptăţii, nici să aducem prejudicii binelui comun. Căci un stat bine guvernat este pentru noi scutul cel mai sigur, toate sunt cuprinse în el. Dacă e puternic, toate sunt puternice, dacă e distrus, toate cad în ruină".

Şcoala materialistă abderitană a avut numeroşi adepţi, exercitând asupra gândirii filosofice şi ştiinţifice o susţinută şi adâncă influenţă, care s-a extins până în vremurile noastre. Doctrina a fost reluată în antichitate, cu unele modificări, de către Epicur (341–271 î.e.n.), iar prin acesta de către Lucretius (98–55 î.e.n.); în timpurile noi, atomismul abderitan a fost cunoscut de către Galileo Galilei (1564–1642), Pierre Gassendi (1592–1655) fiind cel care l-a introdus definitiv în ştiinţa modernă.

Concepţia filosofică a lui Democrit este un monument unic de materialism integral, cel dintâi ca atare în cugetarea antică. Valoarea acestuia se remarcă mai ales în faptul că exclude orice element mistic, idealist sau finalist în explicarea fenomenelor lumii. Democrit – atestă Aristotel – s-a ferit să vorbească de cauze finale şi a pus pe seama necesităţii tot ce se întâmplă în natură. Filosofia democriteană este o strălucită încercare de *conciliere şi sinteză a tezei permanenţei existenţei cu teza permanenţei mişcării*. La întrebarea care este originea mişcării, Democrit răspunde că orice mişcare provine din alta anterioară, ceea ce înseamnă că pentru el mişcarea este eternă, nu trebuie să-i căutăm o cauză. De mare importanţă filosofică şi ştiinţifică este şi convingerea sa că nimic nu se naşte din nefiinţă şi nimic nu trece în nefiinţă, fiind aici, iarăşi, implicată ideea eternităţii materiei şi mişcării.

Democrit este cel dintâi care în istoria ştiinţei antice greceşti a ridicat problema spaţiului şi timpului. Lui îi aparţine anticiparea tezei despre existenţa vidului, aducând în acest sens şi argumente de ordinul fizicii raţionale: mişcarea presupune vidul pentru că plinul nu ar putea să primească în sine un alt plin. De pe această bază se explică raţional alte fenomene: condensarea şi rarefierea sunt posibile numai dacă admitem existenţa unor spaţii intermediare goale, creşterea se bazează pe posibilitatea pătrunderii hranei în locurile goale din interiorul fiinţelor. La Democrit se găsesc preformulate marile principii ale ştiinţei moderne: *indestructibilitatea materiei, permanenţa forţei, excluderea finalismului, explicarea pur mecanică a universului, regresia la infinit a cauzelor*. Trebuie să amintim, însă, că atomismul democritean nu era – şi nici nu putea să fie în acea vreme – rezultatul unor cercetări şi dovezi ştiinţifice, ci mai degrabă o ipoteză de geniu.

3. SOFIŞTII. CONDAMNAREA ŞI REEVALUAREA CURENTULUI SOFIST

Ne-am face o imagine falsă despre însemnătatea mişcării sofiste în cultura şi filosofia elină, ca şi în viaţa politică a Greciei antice, dacă am rămâne la sensul peiorativ cu care termenul circulă chiar şi azi. O lungă tradiţie – originabilă la Socrate, Platon şi Aristotel – i-a înfăţişat mereu pe aceşti gânditori, până în timpurile moderne, ca pe nişte trişori intelectuali, nesăţioşi de glorie şi bani, pervertitori ai bunei gândiri, dascăli de aparentă şi falsă ştiinţă, avocaţi ai oricărei cauze, lipsiţi de pasiunea adevărului dar abili în acreditarea verosimilului. Şi e ştiut că printre sofişti au fost unii sau chiar destul de mulţi cu aceste apucături, fără a fi îndreptăţită blamarea întregului curent şi, mai ales, a marilor sofişti, care au dovedit şi integritate morală şi temeinicie a gândirii.

Chiar în dicţionarele moderne îi mai găsim prezentaţi ca nişte oameni lăudăroşi care pretind că deţin toate cunoştinţele, că pot să înveţe pe oricine tot ce doreşte să cunoască; retori abili care-şi puneau elocvenţa în serviciul oricărei cauze; dialecticieni subtili în stare să dovedească şi o cauză şi contrariul ei, „în stare să nege totul, chiar evidenţa şi să afirme totul, chiar absurdul; oameni avizi, de altfel, ahtiaţi de bogăţii, de putere şi renume, făcând să fie servit indiferent adevărul ca şi falsul, dreptatea ca şi nedreptatea, în interesul îmbogăţirii lor”[8].

Pe o asemenea caracterizare stă amprenta supărării şi a geniului artistic al lui Platon, care i-a denigrat fără cruţare şi i-a definit în finalul *Sofistului* în termeni rămaşi aproape neclintiţi până în vremurile noastre: „Acela care afirmă că ceea ce constituie rasa şi sângele neamului „adevăratului sofist” este arta contradicţiei, de caracter ironic, bazată pe părere ţinând de genul producător de simulacre, ce face parte din meşteşugul de a crea imagini, meşteşug omenesc, nu divin, ce se mărgineşte la cuvântări prin care el îşi arată scamatoriile sale: acela va da, pe cât se

[8] Vezi Th. Funk-Brentano, *Les sophistes grecs et les sophistes contemporaines*, Paris, Plon, 1879, p. 27–28

pare, cea mai adevărată definiţie sofistului”[9]. Sofistica e, o „artă” omenească, creatoare de imagini (chipuri), nu de lucruri reale; imagini care nu sunt copii exacte, ci doar simulacre elaborate de persoane ce nu cunosc lucrul imitat, ci se prefac a-l cunoaşte[10]. Condamnarea morală a sofiştilor e un criteriu cât se poate de fragil în aprecierea lor istorico-filosofică. Totuşi, un Barthélemy-Saint-Hilaire nu proceda altfel, văzând în ei doar nişte „ipocriţi cupizi”; la rândul său, V. Cousin, nu vedea decât acel „scepticism frivol, universal” al esenţei învăţământului profesat de aceştia.

A privi numai din aceste considerente prezenţa şi eficienţa sofistă în cultura greacă, ar însemna să-i abordăm pe sofişti numai prin aspectele lor minore. Aşa că, după vreo 24 de secole, era timpul ca interpretări şi aprecieri mai obiective, lipsite de patima vremii, să le facă dreptatea cuvenită în faţa istoriei. Hegel spunea: „Au fost mari dascăli care au dat Greciei instrucţiunea. Ei au luat locul poeţilor şi rapsozilor... Cu mult înainte de Pericles, se resimţise nevoia de a cultiva inteligenţa; oamenii trebuiau instruiţi în ideile lor şi aceasta a fost ţinta sofiştilor. Ei au avut sarcina de a educa şi au trezit în Grecia conştiinţa datoriei de a se determina prin gândire şi nu prin oracole, tradiţii, pasiuni şi impresii trecătoare [...] Nu se mai crede; se cercetează şi nu se hotărăşte decât prin raţiuni pe care gândirea liberă le-a scos din ea însăşi. Epoca sofiştilor a fost epoca marii înfloriri intelectuale a Greciei”[11]. Repudiind deprecierile antice şi emiţând o perspectivă nouă asupra valorificării sofiştilor, Grote îi elogia, arătând că admiraţia de care se bucurau era rodul unui complex de însuşiri pozitive: „ştiinţa superioară”, „forţa intelectuală” şi „personalitatea impozantă”.

Între aceste două categorii de aprecieri, nu se mai poate sta azi în cumpănă pentru a face o alegere. Hegel şi Grote au spus cuvântul care trebuia pentru a se face sofiştilor dreptatea cuvenită, astfel că problema aprecierii de ansamblu a curentului sofist ni se pare pe deplin şi definitiv rezolvată. Consideraţiile pe care le vom face în continuare vor ţine seama de această soluţionare de principiu.

Geneza curentului sofist. Semnificaţia iniţială a cuvântului „sofist” nu avea nimic blamant. „Sofist” se numea la început oricare bărbat inteligent, priceput în afaceri publice şi private. Cei şapte înţelepţi de care vorbeşte legenda erau şi ei numiţi **sofişti** – cel puţin aşa îi numeşte Herodot.

În a doua jumătate a sec. al V-lea î.e.n., erau consideraţi sofişti cei ce umblau din cetate în cetate şi, pentru o anumită plată, învăţau pe oricine dorea arta de a gândi iscusit şi a vorbi frumos şi convingător. Sofist era, deci, acela ce-şi făcuse o meserie din predarea ştiinţei, iar termenul de „ştiinţă” având o întrebuinţare foarte largă, s-a ajuns ca, de exemplu, Pindar să-i numească „sofişti” pe cei care cultivau poezia. Însuşi cuvântul invoca, etimologic, facultatea de a imagina, a născoci, a inventa.

---

[9] Platon, *Sofistul*, trad. Şt. Bezdechi, Sibiu, 1945, p. 101
[10] *Ibidem*, p. 120
[11] Cf. Th. Funk-Brentano, *op.cit*., p. 28–29

Sofiştii cei mari, din prima generaţie (Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodicos) sunt gânditori serioşi şi originali. Cel puţin lor nu li se poate contesta sinceritatea şi altitudinea morală. Singur Gorgias pare să se joace puţin cu paradoxul, dar el e, de fapt, mai mult retor şi numai ocazional filosof. Faţă de aceştia chiar Platon manifestă uneori respect şi apreciere (a se vedea mai ales dialogul *Protagoras*).

Factorii social-politici, economici şi istorici care au determinat şi justificat apariţia curentului sofist au fost arătaţi când ne-am referit la trăsăturile principale ale societăţii greceşti din preajma etapei clasice a filosofiei eline. Înnoirea societăţii din multe puncte de vedere, amplificarea vieţii publice, accesul maselor libere la magistratură, intensificarea luptei politice dintre aristocraţie şi democraţie impuneau necesitatea unei instruiri şi culturi mai înalte, renunţarea la multe tradiţii şi forme perimate de a gândi, un spirit nou, critic, îndreptat spre om, civilizaţie şi cultură. Sofiştii veneau în fruntea acestui val înnoitor, dizolvant al formelor perimate ale trecutului, deschizători în toate direcţiile ai unor noi perspective de viitor.

Cu timpul, e adevărat, nobila profesiune a început a fi practicată de numeroase spirite mai puţin înzestrate, care nu urmăreau decât să obţină câştiguri materiale cât mai mari printr-un învăţământ cu totul superficial, plin de artificii verbale şi falsificări intenţionate ale gândirii. Unii istorici ai filosofiei apreciază că şi filosofia anterioară, prin conţinutul şi evoluţia ei, ar fi contribuit într-un sens la apariţia curentului sofist: diversitatea concepţiilor despre natură, opoziţia lor, ar fi dus inevitabil la impresia că sfera de cercetare este epuizată şi posibilităţile de a formula noi explicaţii, închise. Astfel, prin ireductibilitatea lor, concepţiile anterioare s-au negat reciproc, chiar dacă tacit, făcând loc *relativismului sofist*, convingerii că natura e greu, dacă nu imposibil, de cunoscut. Dar hotărâtor a fost, desigur, faptul că viaţa însăşi cerea gânditorilor o nouă direcţie, îndreptată spre interesele vitale ale insului şi spre bunul mers al treburilor publice.

Este de remarcat şi faptul că sofiştii nu s-au îndepărtat de ştiinţă ca atare, reclamată de viaţa practică, de tehnică, ci de *cosmologie ca ştiinţă nelegată de interesele imediat umane*. De fapt, sofiştii au fost cercetători în multe discipline, pe care le-au adâncit în raport cu filosofii anteriori; erau oameni eruditi care au şi întemeiat unele ştiinţe, dar se angajau mai ales în acelea care ofereau aplicaţii imediate la instruirea şi formarea complexă a omului cult, la practica vieţii sociale şi politice.

Caracteristicile curentului sofist. În general, se apreciază că, odată cu sofistica, începe o nouă şi importantă fază în dezvoltarea filosofiei eline: ea aduce o schimbare a însuşi obiectului principal al cercetării filosofice şi un alt spirit, o mentalitate nouă în considerarea lui. Dacă îl raliem la această „cotitură" şi pe Socrate, aşa cum se cuvine – fără a-l integra însă curentului sofist –, putem da o anumită justificare afirmaţiei că ne aflăm în faţa unei adevărate „revoluţionări" a filosofiei eline. Într-adevăr, filosofia de până acum avea ca obiect predilect geneza, natura şi structura lumii fizice exterioare. Acum, întreaga privire e îndreptată spre

om ca subiect moral şi gânditor, ca factor politic, economic şi social. Evident, şi în perioada premergătoare apăruseră unele cugetări de ordin etic sau gnoseologic, dar ele, cum observă Zeller, nu iau o amploare deosebită, aşa că filosofia presocratică a rămas, de fapt, o *filosofie a naturii*.

Filosofia sofistă nu poate fi, însă, considerată ca o noutate absolută; ea este mai degrabă faza înaintată a unui îndelung proces de acumulări cantitative de-a lungul evoluției istorice a societății, civilizației şi spiritualității eline. Criticile şi îndoielile cu privire la valoarea cunoaşterii, a concepțiilor morale şi religioase populare, aduseseră concluzia inexistenței unor criterii sigure de discernere a adevărului de fals, a binelui de rău, a utilului de dăunător. În domeniul strict filosofic, curentul sofist devine sceptic cu privire la justificarea şi utilitatea de a emite noi concepții despre natură.

Istoricii filosofiei au stăruit întrucâtva şi asupra întrebării dacă sofistica trebuie considerată ca încheiere a etapei preclasice sau ca început al celei următoare. Ueberweg propune să se înceapă cu ea cea de a doua etapă a filosofiei greceşti, dar tot el lasă o alternativă: dacă sofistica e considerată o critică şi o disoluție a filosofiei cosmologice, atunci poate fi socotită (cum procedează Zeller) ca partea de încheiere a primei perioade; dacă, însă, se iau în considerare reflexiile asupra anumitor aspecte ale vieții subiective, atunci trebuie socotită în a doua etapă. Ea are, evident, acest caracter de „trecere", de „cotitură", dar am considerat că prin însuşi centrul ei de greutate, ca şi prin extensiunea şi acțiunea ei în timp, suntem îndreptățiți s-o includem în etapa clasică.

Extensiunea culturală. Unul din elementele pe care le aduce sofistica este răspândirea culturii în cercuri mult mai largi decât o făcuse orice altă şcoală filosofică premergătoare. Sofistica îşi propune propulsarea unei largi activități de culturalizare, în toate domeniile de activitate şi în oricare ştiință. Filosofia se predase sau se discutase până atunci în cercuri mai mult sau mai puțin largi de inițiați adunați în jurul unui dascăl de seamă sau al unei doctrine asupra căreia meditau şi o continuau cu adaosuri sau argumentări personale. Cunoştințele ştiințifice, câte fuseseră dobândite, nu cunoscuseră vreo aplicație practică deosebită, fie în domeniul moral, fie în cel politic sau tehnic.

Sofistica era, întâi de toate, o formă de învățământ şi de culturalizare mai înaltă, de instruire şi educare exercitată pe cale particulară, adică de persoane care se angajau din proprie inițiativă şi pe bază de plată convenită între părți, să predea ştiința şi să instruiască discipolii – la cererea acestora – în domeniile pe care ei le doreau. Sofiştii predau în public, în fața mulțimii, iar lecțiile lor erau, de obicei, discursuri studiate şi pompoase, care scontau convingerea, aprobarea şi aplauzele. Conținutul învățământului era universal, cuprindea orice ştiință şi orice artă, nu o anumită doctrină. Această tendință de a fi de folos unor cercuri cât mai largi, va rămâne o caracteristică fundamentală, care se va accentua în filosofia perioadelor antichității care au urmat.

Nucleul doctrinar. Cei care, totuşi, susţin că sofiştii ar avea un nucleu doctrinar central din care ar rezulta toate celelalte caracteristici ale filosofiei şi atitudinii lor, îl găsesc în *relativismul concepţiei lor despre adevăr*. Lucrurile sunt aşa cum apar fiecăruia dintre noi, aşadar nu există nici un adevăr în sine, un bine sau un frumos în sine; nici nu trebuie căutat un „adevăr obiectiv" în nici o problemă, ci numai ceea ce *pare* a fi adevărat, ceea ce poate fi prezentat ca *verosimil*. De aici, marea importanţă pe care ei o atribuiau artei oratorice, eristicii şi argumentării, declarându-se a fi în măsură să le predea oricui doreşte să şi le însuşească. Este ştiut, însă, în ce mare măsură o astfel de artă era căutată, mai ales în acea vreme, în cadrul democraţiei ateniene, nu o dată transformată în cea mai crasă demagogie. Tineretul ahtiat de ascensiuni spectaculoase în demnităţi de stat sau în consideraţia concetăţenilor, îi căutau şi îi frecventau cu asiduitate pe sofişti. Promisiunile pe care aceştia le făceau erau de-a dreptul miraculoase: ei se declarau în stare să pregătească pe oricine pentru viaţa publică, să-l facă apt să se descurce în orice situaţie, să găsească argumente convingătoare pentru orice teză, ca şi contra oricărei teze, iar la nevoie să combată ce susţinuse el însuşi mai înainte şi să susţină ce combătuse. Criteriul, măsura adevărului, este *omul însuşi*, abilitatea lui de a-l înfăţişa ca atare şi de a-i convinge şi pe alţii sau a le crea o falsă convingere, *prin orice artificii mintale*.

Este de înţeles atunci joncţiunea puternică dintre sofistică şi arta politică, în serviciul căreia punea eristica şi retorica. La început, politica era considerată de marii sofişti într-un sens respectabil, acela de virtute comună, care constă din cumpătare, dreptate, sfinţenie şi supunere la legi. Dar, mulţi dintre sofiştii următori, ca şi dintre audienţii lor, au înţeles să rămână doar la asimilarea unor mijloace care să le faciliteze carierismul politic. Gorgias considera că ştiinţa trebuie aplicată mai ales pentru obţinerea „virtuţii politice", adică a acelor calităţi care îl pot face pe cineva să joace un rol de seamă în cetate. Dintre aceste calităţi, cea dintâi era uşurinţa de a vorbi. Ca atare, un obiect de seamă al cercetării sofiştilor a fost *arta vorbirii* – eristica şi retorica. Eristica era arta discuţiei subtile între oameni versaţi în probleme înalte. Era un fel de „gimnastică a spiritului" şi se născuse în Elea. Retorica era arta discursurilor publice înaintea unui tribunal sau într-o adunare politică. Cu astfel de discursuri în care s-au dovedit deosebit de abili, sofiştii au obţinut succese răsunătoare în faţa publicului atenian. Acestea se datorau şi faptului că mulţimea nu avea nici ea o simpatie deosebită pentru dezbaterea de probleme speculative, aşa încât disprețul sofist pentru acest fel de probleme era bine primit de oameni atraşi mai mult de treburile cetăţii, de activităţile politice şi morale. Trebuie luat în considerare aici faptul că, în Atena acelui timp, nu orice cetăţean pe care democraţia vremii îl angaja în viaţa *polisului* era neapărat un filosof sau un om de cultură mai înaltă. În schimb, orice atenian era un „animal politic", interesat de chestiuni practice, iar sofiştii îi ofereau mijloacele necesare pentru a-şi încerca şansele.

Să mai precizăm că retorica, atât de cultivată de sofişti, nu era o invenţie a lor. Ca studiu metodic al elocinţei, ca teorie a procesului şi procedeelor de întocmire a unor discursuri convingătoare, ea apăruse în Sicilia, pe la mijlocul secolului al V-lea î.e.n. şi avusese ca primi magiştri pe Coray şi Tixias.

Ştiinţa sofiştilor. Dar chiar şi unele aspecte negative ale sofisticii au adus foloase ştiinţei şi culturii eline. Din străduinţa de a convinge cu orice preţ, chiar şi cu anumite artificii de logică, rezulta pentru aceştia obligaţia de a se autoinstrui mereu, de a acumula cunoştinţe şi a deveni eruditi în multe domenii şi discipline: matematicile, astronomia, fizica, medicina, politica, dialectica, gramatica, etica. I-a interesat problema originii societăţii, legislaţia, tradiţiile religioase, problema existenţei zeilor, literatura. Au supus discuţiei concepte fundamentale ca adevărul şi eroarea, binele şi răul, frumosul şi urâtul, dreptatea şi nedreptatea, virtutea, ştiinţa, legea, cunoaşterea. În felul acesta răspândeau numeroase cunoştinţe aprofundate şi obligau la studiu pe cei care li se supuneau ca discipoli.

Categoric, nu acest aspect al sofisticii le-a atras disprețul lui Socrate, Platon şi Aristotel. Acestora nu le-a plăcut, mai întâi, mercantilismul sofist, relativismul gnoseologic, disprețuirea şi combaterea multor valori tradiționale, anumite carențe din teoria lor etică şi unele îndrăzneli prea mari în inovațiile pe care le susțineau. În stilul său sobru, concis şi pătrunzător, Aristotel observă tăios că *sofistul e cel ce câştigă bani cu ajutorul unei ştiinţe aparente şi nu reale*. Sofiştii erau priviți în antichitate ca oameni abili intelectual, care întorc dialectica de la adevăratul ei scop (binele) şi de la adevăratul ei obiect, pentru a face din ea un instrument al puterii, bogăției şi, adesea, al minciunii.

Gnoseologia. Istoricii filosofiei au apreciat mult progresul realizat în teoria cunoaşterii prin accentuarea de către sofişti a *factorului subiectiv*, inițiatorul acestui punct de vedere fiind Protagoras. E vorba de momentul speculativ inaugurat de acesta prin faimoasa lui formulă „omul e măsura tuturor lucrurilor [...]", care pune în cea mai limpede lumină problema participării subiectului cunoscător la procesul cunoaşterii. Protagoras acceptă viziunea heraclitică a permanentei deveniri a realului, a existenței contradicției în lucruri, considerând senzația – reflectoare a acestei stări a obiectului – ca fiind ea însăşi variabilă. Şi obiectul şi subiectul sunt concepuți în devenire. Nimic nu e fix, sigur. Singurul criteriu care decide despre orice, este opinia fiecăruia. După Gorgias nu există nimic, nici adevăr, ci numai aparențe. Principiul non-contradicției e şi el inoperant; orice opinie este echivalentă valoric cu oricare alta despre acelaşi obiect; se poate susține ceva şi contrariul său, cu egală valabilitate. Această poziție teoretică a sofiştilor, neexplicitată cum se cuvine, e de natură să deschidă larg porțile pentru idealism, relativism şi scepticism. Dar, meritul real al sofiştilor în problema cunoaşterii rămâne acela că au atras atenția asupra unuia dintre factorii care nu pot fi omişi pentru buna ei soluționare: *subiectul cunoaşterii*.

Umanismul. Sofiştii sunt cei dintâi care aduc ideea superiorităţii vieţii sociale, punând în centrul atenţiei nu atât omul ca individ, ci activităţile colective bazate pe tehnici, de la cele mai simple meserii la cele mai înalte arte, cum ar fi virtutea politică. Ei elogiază meşteşugurile (artele); Hippias se laudă că datorită acestora el e liber, întrucât e în măsură să-şi confecţioneze singur întreaga îmbrăcăminte şi podoabele pe care le poartă.

Întoarcerea obiectului filosofiei de la natură la om este ea însăşi semnul unui anumit *umanism* care caracterizează sofistica, umanism care aşteaptă totul de la artă (tehnică) şi cultură. Omul trebuie să se ocupe numai de problemele lui. De aici străduinţa lor de a educa şi cultiva oamenii, cum şi înclinaţia de a vedea şi lua în considerare numai esenţa general-umană. Hippias e acela care – după relatarea lui Platon – consideră pe oameni „rude, semeni, concetăţeni, după natură, dacă nu după lege". Protagoras adusese un măreţ elogiu vieţii sociale când povestea, într-un mit celebru, cum Zeus a salvat omenirea ameninţată să moară din lipsa mijloacelor naturale de apărare, dând oamenilor justiţia şi capacitatea de a-şi fonda cetăţi, de a-şi perpetua rasa, ajutându-se unii pe alţii.

Etica. Educatori şi dascăli fiind, sofiştii erau chemaţi să se ocupe şi de problemele morale. Ideile lor în acest domeniu erau în strictă consecvenţă cu concepţia relativistă şi sceptică asupra valorilor. Neexistând un adevăr „în sine", nu există nici un bine, un rău, frumos sau urât, drept sau nedrept „în sine". Omul este criteriul tuturor acestor valori. „Bine" pentru sofişti este ceea ce e conform naturii omului, interesului sau chiar bunului său plac. Norma unică pentru acţiunile omeneşti este căutarea plăcerii şi a interesului personal, restul e prejudecată şi fantasmagorie. Alegerea plăcerilor e arbitrară, subiectivă, de moment şi dispoziţie. Morala sofistă e egoistă, înţelepciunea constă din a-ţi agonisi fericirea prin toate mijloacele posibile. E o învăţătură pe care sofiştii s-au ferit, totuşi, s-o etaleze prea mult în public, dar în esenţă le aparţine, şi aceasta au dovedit-o îndeajuns Socrate şi Platon.

Critica. Printre meritele cele mai de seamă ale sofiştilor trebuie socotită introducerea şi acreditarea în cercuri cât mai largi a unui *spirit critic*, cu tendinţe atotcuprinzătoare. Sofiştii resping orice autoritate care ar veni să impună adevăruri dinafară, de vreme ce măsura lucrurilor e insul uman, judecata lui, interesele şi preferinţele lui. Prin aceasta, ei au adus în mersul filosofiei antice un anume „dezgheţ", o fluiditate şi un dinamism propulsate de causticitatea dizolvantă a spiritului critic şi inovator aplicat peste tot. Până atunci, viaţa se desfăşurase mai mult sau mai puţin sub dominaţia tradiţiei şi autorităţii, formulată în maxime şi legi, obligatorii într-un fel sau altul. Acum se pronunţă spiritul critic şi raţional, intransigent la tot ce fusese acceptat fără cercetare a justificării: religie, legi, moravuri, cutume, instituţii, arte, ştiinţe. Insuficienţa sofisticii constă în faptul că le combate fără a pune altceva în loc. E o negare ruinătoare; singura încredere admisă e în forţele raţiunii individuale, în puterea de a face din orice afirmaţie un adevăr, adică un *verosimil*, căci *omul e măsura lucrurilor*...

În orice domeniu, sofiştii invocă raţiunea şi convingerea personală ca judecător infailibil. Pe această bază ei au emis idei îndrăznețe în toate domeniile, inclusiv cel politic şi religios. După Antiphon, ar exista o justiție artificială, aceea a legilor, opusă justiției naturale; alți sofişti, care negau valoarea dreptului social legiferat, preferau forța ca substitut al dreptului, convenționalitatea acestuia, proclamând ca singur valabil dreptul celui mai tare, aceasta fiind expresia marii legi a naturii, care guvernează raporturile dintre animale, oameni, dar şi cetăți: „*Cei mai tari sunt şi cei mai buni*".

Ideile religioase; ateismul sofist. Sofiştii s-au dovedit gânditori înaintați şi în raport cu valoarea reprezentărilor religioase. Existența zeilor e cel puțin problematică. În general, aceşti dascăli itineranți se dovedesc lipsiți de spirit religios, ceea ce a fost încă un motiv de dizgrațiere a lor, nu numai în antichitate, dar încă multă vreme după aceea. Unii sofişti erau chiar atei declarați; ei nu atacă numai reprezentările populare în acest domeniu, cum făcuseră înaintea lor un Xenofan şi un Heraclit, ci neagă valabilitatea oricărei religii. Aşa a făcut Diagoras din Melos, supranumit „ateul", însuşi Protagoras şi Prodicos, despre care s-a spus că ar fi băut cucuta înainte de Socrate; ateu declarat era şi Critias. Mai mult, avem de la sofişti şi o încercare de a explica religia populară: zeii nu sunt altceva decât produsul divinizării oamenilor de seamă.

În aceeaşi ordine de idei, este de remarcat concepția lor materialistă despre suflet. Sub influența lui Democrit, Protagoras ar fi spus că „suflet" e un cuvânt fără sens şi că, de fapt, nu există în om nici o altă substanță decât aceea a corpului. La rândul său, Prodicos căuta să-şi asigure prietenii că nu au a se teme de moarte, deoarece după moarte sufletul nu mai suferă.

După această imagine mai generală a curentului sofist, să trecem la înfățişarea principalilor săi reprezentanți.

a) *Protagoras* (481–418 î.e.n.) era originar din Abdera şi se spune că ar fi fost discipol al lui Democrit. La vârsta de 30 de ani a început să parcurgă cetățile Greciei, fermecându-i pe auditori prin cuvântul, ştiința şi inteligența sa. A vizitat Sicilia, „Grecia mare", oraşul Thurioi; a fost, probabil, şi în Cirene. A făcut şi două călătorii în Atena, unde a fost primit cu multă căldură şi considerație de Callias, marele şi bogatul protector al sofiştilor, de Pericles şi Euripides. Pericles i-a dat însărcinarea de a întocmi o constituție pentru cetatea Thurioi, iar în semn de mare prețuire i-a încredințat şi educarea celor doi fii ai săi. Lui Pericles însuşi îi plăcea să discute cu Protagoras diverse probleme cu implicații morale şi filosofice. De altfel, tocmai prin contactul cu sofiştii s-a instruit Pericles ca mare orator şi cunoscător al problemelor statului şi omului.

Platon îl ia ca personaj în mai multe dintre dialogurile sale (*Protagoras, Theaitetos, Menon, Apologia lui Socrate, Sofistul*), tratându-l cu un anumit respect, recunoscându-i faima şi prestigiul, dar combătându-i, totuşi, ideile. Protagoras a fost primul sofist care şi-a deschis şcoală în Atena. A adunat o imensă avere din lecțiile de eristică pe care le ținea din oraş în oraş. În casa lui Euripides din Atena

şi-ar fi citit el *Tratatul despre zei* (probabil identic cu cel intitulat *Despre existenţă*), care i-a atras persecuţia sub regimul celor 400, fiind acuzat de impietate şi ateism. Condamnat la moarte, Protagoras a trebuit să părăsească Atena. Cartea i-a fost arsă în piaţa publică, din raţiune de stat, iar el – cum relatează Sextus Empiricus – ar fi murit într-un naufragiu, fugind spre Sicilia.

Se crede că Protagoras ar fi scris în multe domenii, dar opera sa principală este *Tratatul despre adevăr*, cunoscut şi sub alte titluri. Croiset îl consideră pe marele sofist ca *fondator al gramaticii greceşti*. Totuşi, obiectul principal al învăţăturii lui a fost *arta oratorică* aplicată ştiinţei politice, guvernării cetăţilor. Interesul lui pentru gramatică şi vocabular este legat de necesitatea de a impune o cât mai mare corectitudine exprimării oratorice.

Învăţătura etică a lui Protagoras avea un fond serios şi înalt. El căuta să educe oamenii după principii de valoare superioară, elogiind virtutea şi sentimentele sociale; vrea să-i facă buni cetăţeni pe tinerii din jurul său, să-i ridice deasupra unei specializări sau alteia. Sursa teoretică a concepţiei sale filosofice pare a fi Heraclit. Propoziţia că omul ar fi măsura tuturor lucrurilor dovedeşte o evidentă înrudire cu concepţia veşnicei deveniri a efesianului.

De la Protagoras au rămas puţine fragmente, dar foarte mult comentate. Cu deosebire se supun şi se oferă interpretărilor diverse cele două fragmente, dintre care unul îi include ontologia şi gnoseologia, iar celălalt – ateismul. În cel dintâi, din scrierile „despre adevăr", el spune: „Omul e măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt, că sunt, a celor ce nu sunt, că nu sunt". Celălalt fragment, mult mai explicit şi care, prin urmare, nu comportă prea multe discuţii, este din cartea arsă „despre zei": „Asupra zeilor n-aş putea să spun nimic, nici că ar fi, nici că n-ar fi; multe mă împiedică să ştiu acest lucru, mai întâi obscuritatea chestiunii, apoi scurtimea vieţii omeneşti".

În legătură cu sensul primului fragment, interpreţii şi-au pus multe probleme. Încă Hegel îl găsea echivoc. O primă lămurire trebuie să stabilească sensul general al fragmentului, anume dacă el are o semnificaţie *gnoseologică* sau una *etică*. Pentru prima interpretare pledează autoritatea lui Gomperz. Altă precizare care se cerea făcută era dacă prin „om" trebuie înţeles *individul* sau *omul în genere*, adică *specia umană*. Gomperz îşi fixează şi aici poziţia în mod categoric, pentru cea de a doua interpretare. În schimb, V. Brochard nu este de acord cu cei ce cred că Protagoras avea în vedere omul în general şi nu individul. El se ataşează părerii lui Natorp, că Platon a dat în *Theaitetos* o interpretare fidelă şi loială doctrinei protagoreice, pe care o expune cu profunzime şi o critică subtil.

Interpretarea frazei este chemată să se pronunţe în alte două probleme importante: dacă prin ea sofistul nega sau nu existenţa exterioară şi dacă recunoştea sau nu simţurilor o valoare cognitivă. În aceste probleme, Platon şi Aristotel ne-au lăsat preţioase precizări. După Platon, Protagoras considera datele simţurilor ca punct de plecare al tuturor cunoştinţelor, dar fiecare ins are o altă experienţă senzorială personală, deci are dreptul să considere lucrurile ca fiind aşa cum le

percepe el. Percepţiile şi părerile despre lucruri pot fi contradictorii sau diferite, totuşi ele sunt *deopotrivă de adevărate*. Aici se exprimă valabilitatea pentru sofişti a tezelor opuse, chiar contradictorii, fie la acelaşi individ, de vreme ce totul e în mişcare şi schimbare. După Aristotel, Protagoras „[...] susţinea că omul este măsura tuturor lucrurilor, ceea ce revine la a afirma că ceea ce i se pare fiecăruia există în realitate. Dacă ar fi aşa, ar rezulta că acelaşi lucru este şi nu este, că e rău şi bun şi că toate afirmaţiile contradictorii sunt deopotrivă de adevărate, pentru că adesea acelaşi lucru îi pare frumos unuia, pe când altuia tocmai dimpotrivă, şi ceea ce ne apare fiecăruia dintre noi este măsura lucrurilor”[12]. Din comentariile lui Aristotel nu reiese că Protagoras ar fi negat realitatea obiectivă, ci numai că, în cunoaşterea senzorială, ea apare subiectiv şi relativ. Prin urmare, adevărul nu are, nu poate avea o valabilitate generală şi durabilă pentru că, aşa cum arătase Heraclit, lucrurile şi oamenii se schimbă. O ştiinţă concepută ca un corpus de adevăruri universale şi permanente nu e posibilă.

Exegezele moderne ale textului protagoreic reiau interpretările sus-menţionate şi înclină să considere că, deşi relativist şi subiectivist, Protagoras n-a angajat însăşi existenţa obiectului exterior conştiinţei, cu alte cuvinte nu a negat-o. Recunoscând existenţa exterioară, scrie Zeller, Protagoras afirma doar că despre aceasta nu poate fi o ştiinţă general-valabilă, ci numai o părere subiectivă. Pentru acest erudit, în fraza protagoreică este de văzut doar un *subiectivism gnoseologic* în sensul *fenomenalismului modern*. Acelaşi punct de vedere îl exprimă şi Ueberweg, după care „Protagoras nu neagă realitatea lumii exterioare, dar n-o cunoaştem cum este ea, ci cum o percepem noi [...]”[13], aceasta pentru că la constituirea ei participă şi subiectul şi ceea ce stă la fundamentul perceput (la acest autor se observă aici o destul de evidentă kantianizare a soluţionării problemei!). A. Lange nu se îndoieşte nici el că pentru Protagoras „[...] materia este ceva cu totul indeterminat, supus la fluctuaţii şi vicisitudini eterne” şi că „[...] ea este ceea ce apare fiecăruia”[14]. După Gomperz, „[...] în polemica împotriva eleaţilor şi a repudierii de către ei a mărturiei simţurilor, Protagoras afirma adevărul subiectiv, infailibilitatea sau, mai degrabă, irecuzabilitatea tuturor impresiilor sensibile”[15].

În aprecierea lui Brochard, fraza protagoreică pune faţă în faţă un subiect cu senzaţiile sale şi un obiect cu însuşirile sale. Senzaţia şi lucrul perceput ar fi două fenomene distincte; caldul şi recele, diversele culori, există în lucruri altfel decât ca senzaţii. Insistând cu analiza sa, Brochard interpretează şi el materialist pe Protagoras, după care ar exista o materie cu anumite calităţi sensibile, produse odată cu senzaţia şi tot atât de durabile. Aceste calităţi ar fi modurile, formele sub

[12] Aristotel, *Metafizica*, X, 6, 1062 b.

[13] Fr. Ueberweg, *Die Philosophie des Altertums*, Berlin, Herausgegeben von Karl Praechter, 1926, p. 116.

[14] A. Lange, *Histoire du materialisme*, vol. I, 1910, p. 34.

[15] Th, Gomperz, *Les penseurs de la Grèce* (trad. A. Reymond), Paris, Payot, 1928, p. 488.

care se prezintă materia pentru un moment dat, dar *în mod real*. Dacă omul „măsoară" totul, aceasta nu înseamnă că el *şi este totul* şi că în afară de el nu ar mai exista nimic.

Ch. Werner are dreptate să constate că în această problemă şi în soluția pe care o dă, Protagoras nu este un inovator absolut. Relativitatea cunoştinței se formulase de mai multe ori în filosofia presocratică. Se admisese mai demult că simțurile nu ne dau o cunoaştere adevărată a lucrurilor şi mulți filosofi făcuseră distincție între felul cum sunt lucrurile în ele însele şi felul în care apar simțurilor noastre. Putem aici reaminti pe eleați, pe Anaxagora şi pe atomişti. Dar Protagoras aduce, totuşi, ceva nou; pentru prima oară, el vede importanța subiectului în cunoaştere. El este „primul care a pus problema cunoaşterii"[16]. N-au lipsit nici interpretările idealiste; astfel, după platonistul francez A. Fouillée, Protagoras ar fi căutat să suprime obiectul, să conteste posibilitatea oricărui adevăr şi să reducă subiectul la senzație.

După toate probabilitățile, concepția lui Protagoras era aceea că lucrurile *sunt* şi că sunt aşa cum apar simțurilor, unuia într-un fel, altuia într-altul, acum aşa, mai târziu altfel. Chiar contrariile există simultan şi trebuie considerate în egală măsură adevărate.

La întrebarea ce sunt, totuşi, lucrurile în ele însele, Protagoras nu dă un răspuns desluşit. Realitatea e într-o permanentă devenire, concepția lui apropiindu-se cel mai mult de a lui Heraclit. Toate lucrurile sunt într-un flux şi o curgere perpetuă, fără să existe un principiu unic şi etern, identic mereu cu sine însuşi. El admite existența doar a unor lucruri şi fenomene în necontenită transformare.

b) *Gorgias* (483–375 î.e.n.) – orator şi maestru de retorică, s-a bucurat de o celebritate egală cu cea a lui Protagoras. S-a născut la Leontinoi, în Sicilia şi se spune că ar fi fost elevul lui Empedocle şi al lui Tysias. În anul 427 vine pentru prima dată în Atena, ca ambasador, face o impresie extraordinară, câştigând o mare popularitate. Vorbea cu uşurință în orice problemă şi se lăuda că este în măsură să răspundă la orice întrebare i s-ar pune. A obținut câştiguri imense cu arta lui. A murit la o vârstă foarte înaintată (peste 100 de ani).

I se atribuie o lucrare filosofică pierdută, intitulată ironic *Despre natură sau despre neființă*, diverse scrieri de retorică, câteva discursuri; s-au păstrat din toate acestea doar fragmente. Sextus Empiricus, în *Adversus mathematicos* ne-a lăsat o expunere amplă a scrierii despre natură, din care rezultă că Gorgias era nihilist în ontologie şi gnoseologie. După unii, însă, el n-ar fi pledat serios şi cu convingere în acest sens, ci ar fi făcut doar un joc demonstrativ de virtuozitate intelectuală, ştiut fiind că sofiştii, în general, nu obişnuiau să adere la vreuna dintre tezele puse în discuție.

[16] Ch. Werner, *La Philosophie grecque*, Paris, Payot, 1956.

După Sextus Empiricus, cartea lui Gorgias cuprindea trei propoziţii fundamentale: a) *nu există nimic*; b) *chiar dacă ar exista ceva, acest ceva n-ar putea fi cunoscut*; c) *chiar dacă omul ar putea cunoaşte ceva, el n-ar putea să-l explice şi să-l comunice altora*. Argumentele folosite de Gorgias sunt de factură eleată şi au, în redarea lui Sextus Empiricus, următoarea alcătuire: dacă există ceva, acest ceva n-ar putea fi decât sau fiinţă sau nefiinţă sau amândouă în acelaşi timp. Dar aceste presupuneri sunt egal de absurde. Mai întâi, nefiinţa nu este, căci dacă ar fi, ea ar fi şi n-ar fi în acelaşi timp. Ea ar fi – aceasta este ipoteza. Ea n-ar fi, pentru că e gândită ca nefiinţă. Deci, nefiinţa nu există. Pe lângă aceasta, dacă nefiinţa ar fi, fiinţa n-ar fi, pentru că ele sunt opuse una alteia. Dar nici fiinţa nu există, pentru că, dacă fiinţa este, ea este sau eternă sau creată. Dacă este eternă, ea n-are principiu şi, prin urmare, este infinită. Dar infinitul nu este în nici un loc, pentru că, dacă el ar fi undeva, ar fi diferit de cel în care este şi ar exista un lucru şi mai mare decât el; mai mult, el nu poate fi conţinut în sine însuşi, pentru că atunci conţinătorul şi conţinutul, locul şi corpul, nu ar face decât unul, ceea ce e imposibil. Infinitul, aşadar, nu este. În al doilea rând, fiinţa nu e creată. Căci ea ar fi creată sau din fiinţă sau din nefiinţă; în primul caz ea ar exista deja şi, în consecinţă, n-ar fi creată, în al doilea caz neantul ei ar produce ceva, ceea ce e absurd.

Acelaşi Sextus Empiricus ne relatează şi un alt argument: fiinţa este sau una sau multiplă. Amândouă aceste presupuneri sunt absurde. Pentru că fiinţa unică nu poate fi decât o cantitate, un continuu, o mărime sau un corp; dar nimic din toate acestea nu e unul. Dar, dacă nu există unitate nu poate să existe nici pluralitate, pentru că pluralitatea nu e decât o multiplicare de unităţi.

Mult mai interesantă ni se pare argumentarea prin care Gorgias căuta să demonstreze că şi în cazul în care ar exista ceva, acest ceva n-ar putea, totuşi, să fie cunoscut. După interpretarea lui Zeller, gândirea lui Gorgias ar fi următoarea: fiinţa nu este gândire şi o gândire nu este fiinţă. Dacă ar fi astfel, ar urma ca orice gând să fie real, ceea ce nu se întâmplă, pentru că o idee falsă nu are corespondent în realitate. Dar, dacă fiinţa nu este gândire, urmează că ea nu poate fi nici gândită nici cunoscută, deci este incognoscibilă.

Pe aceeaşi urzeală de gândire se bazează şi argumentarea afirmaţiei că o cunoaştere a realului ar fi intransmisibilă. Intuirile lucrurilor nu se pot naşte din cuvinte, ci numai invers. De asemenea, nu există posibilitatea ca un cuvânt să fie gândit la fel de mai multe persoane, întrucât unul şi acelaşi lucru nu poate exista în subiecţi diferiţi. Şi chiar dacă ar fi aşa, e de bănuit că e vorba de lucruri diferite, de vreme ce se indică persoane diferite.

c) *Hippias din Elis* era un contemporan mai tânăr al lui Protagoras. S-a impus nu atât ca filosof, cât în calitate de orator şi cunoscător în multe domenii ale ştiinţei (matematică, astronomie, gramatică, arheologie). Ca mulţi alţi sofişti, a vizitat şi el o seamă de cetăţi în care a predat lecţii sau a ţinut discursuri. Temele preferate erau alese din istoria Greciei, din legendele eroice, operele scriitorilor de seamă sau anumite teme morale.

Cu toată ironia cu care îl tratează Platon, trebuie recunoscut că Hippias era un om dotat şi instruit, atât în domeniul teoretic, cât şi în acela al diverselor arte. Pe lângă cele menţionate anterior, e ştiut că el se ocupa şi de poezie, explica prozodia, armonia muzicală şi arta de a scrie. Este primul care a inventat un sistem de mnemotehnică.

Părerii că Hippias nu ar fi fost decât un orator şi posesor al multor cunoştinţe, dar neavând şi o concepţie filosofică, autorul belgian Dupréel îi opune o altă convingere. În scrierea sa despre sofişti, acesta declară: „Sperăm să arătăm că Hippias din Elis, departe de a nu fi fost decât un conferenţiar frivol şi pretenţios, era, în toată puterea cuvântului, apărătorul sincer şi original al unui sistem filosofic profund elaborat”[17].

Din dialogurile platoniciene care poartă numele sofistului, reiese, mai mult sau mai puţin ironic, „enciclopedismul” lui. Convorbirile cu Socrate scot în evidenţă diversitatea aproape universală a cunoştinţelor practice ale lui Hippias. Era – sau, cel puţin, aşa se socotea – competent în toate domeniile, gata să dea orice lămurire la orice întrebare. La o adunare solemnă a grecilor în Olympia a venit îmbrăcat şi împodobit numai cu lucruri făcute de mâna lui. Compunea poeme, epopei, tragedii, ditirambi şi tot felul de discursuri în proză. Pretindea că se pricepe ca nimeni altul în ştiinţa ritmului, a modurilor muzicale, a gramaticii şi în multe alte ştiinţe. Era un om copleşit de treburi, de succese şi câştiguri. Se declară lui Socrate ca un bun educator în spiritul virtuţii, pricepându-se s-o comunice celor ce-l urmează de o manieră inegalabilă. Făcea şi expozeuri asupra picturii şi sculpturii.

Dupréel are dreptate să constate că nici Platon nu disprețuia cunoştinţele lui Hippias. Pe lângă aceasta, se pare că sofistul a fost realmente un mare matematician, Proclus atribuindu-i invenţia curbei denumită de antici prin cuvântul *quadratrix*. Analizând dialogul platonician *Hippias Major*, Dupréel scoate în evidenţă că aici, în cadrul dezbaterii cu Socrate a problemei frumosului, sofistul susţine un punct de vedere opus idealismului platonician. Fireşte, cronologic vorbind, Platon e cel care-şi confruntă concepţia cu aceea premergătoare a lui Hippias; sofistul îi apare exegetului belgian ca fiind partizanul unei concepţii care afirmă *fiinţa* ca o existenţă concretă, individuală, de neînlocuit cu abstractul conceptelor arbitrar manevrate.

Analiza şi interpretarea lui Dupréel merg în sensul atestării unui materialism ontologic şi gnoseologic în concepţia filosofică a lui Hippias. Lucrurile, acţiunile, calităţile există ca atare, ca realităţi consistente. Ştiinţa este cunoaşterea naturii sau esenţei lor şi veracitatea sa e în funcţie de fidelitatea cu care redă aceste realităţi. În continuare, Hippias vedea şi legătura ştiinţei cu practica: cunoaşterea adevărului despre lucruri îţi oferă posibilitatea de a acţiona cu eficienţă asupra lor, de a obţine putere. Prin urmare, ceea ce predă Hippias în sfera ontologică e o filosofie a realului conceput nu în maniera *unicului* eleat, ci multiplicitate existentă în spaţiu şi timp, cognoscibilă prin simţuri şi experienţă, exprimabilă prin limbaj.

[17] Cf. E. Dupréel, *Les sophistes*, Neuchâtel, Edit. Griffon, 1948, p. 281.

Hippias şi-a spus cuvântul şi în domeniile juridic, politic şi moral. El aparţine acelora dintre sofişti şi alţi gânditori antici care făceau distincţie între legi ale naturii sau divine şi justiţia umană; cu alte cuvinte, între *natură* şi *lege*. La începutul cuvântării sale din dialogul platonician *Protagoras*, dar şi în *Memorabilele* lui Xenofon (IV, 4), el declară că legea e tiranul oamenilor, face violenţă asupra lor, împotriva legilor firii. Gândul său era că oamenii, ca produs al naturii, se înrudesc şi se aseamănă, aşadar ar trebui să se înţeleagă, dar cetăţile, supunându-i la legi diferite, îi dezbină.

d) *Prodicos din Keos*, mai tânăr cu 15–20 de ani decât Protagoras, cu care era prieten, a profesat cu mult succes şi celebritate în Atena ca dascăl de morală şi stil. Viaţa lui ne este puţin cunoscută. Se afirmă că însuşi Socrate ar fi luat lecţii de la el. Specialitatea lui era cercetarea proprietăţii termenilor, distincţia sinonimelor, ştiinţă în care se afundase până la pedanterie, ceea ce-l face pe Platon să-l ridiculizeze puţin, deşi, de câte ori se referea la el, nu-l numea altfel decât „înţeleptul Prodicos". La drept vorbind, Prodicos desfăşura o cercetare valoroasă şi utilă pentru oratori şi scriitori, învăţându-i să cultive justeţea termenilor şi fineţea preciziei, calităţi de seamă pentru o proză clasică şi o vorbire convingătoare. În acest domeniu a şi scris *Despre valoarea şi sinonimia cuvintelor*. Avea şi în alte domenii cunoştinţe vaste, în astronomie, fizică şi matematici; trecea drept un mare erudit, de aceea era pentru oricine o cinste să i se spună „mai învăţat decât Prodicos".

Alţi sofişti. Sofiştii despre care am vorbit până aici şi cărora le-am acordat un spaţiu mai larg sunt sofiştii din prima generaţie, oameni cu calităţi deosebite, gânditori de valoare şi eruditi care au înţeles să se dăruie difuzării culturii şi educării tineretului într-un spirit de responsabilitate civică. Chiar şi Prodicos, mai libertin în viaţa particulară, pleda pentru virtute, împotriva viciului, pentru o viaţă simplă, fără excese în zona plăcerilor comune. După ei a venit o generaţie nouă de sofişti, care a cultivat, în mare măsură, tendinţele negative ale mişcării.

Dintre aceştia vom menţiona doar câţiva şi anume dintre cei care au emis idei novatoare sau mai interesante. În dialogul platonician *Gorgias* apare sofistul *Callicles*, în cuvintele căruia regăsim câte ceva din ideile morale ale tinerilor sofişti. El susţine prioritatea dreptului natural, justificarea satisfacerii tuturor dorinţelor, nu importă cu ce mijloace. Criteriul a ceea ce e bun sau rău e puterea, forţa. Cel mai tare are şi dreptate şi ce face el e bine. A face răul e mai bine decât a-l suporta; cel ce poate să facă rău şi nu-l face e un nesăbuit. Pentru cel tare, drept este ceea ce-i foloseşte lui. Principalul este să ajungi la putere, pentru că atunci vei putea face din dorinţele şi voinţa ta, cu ajutorul forţei de care se vor teme toţi, criteriu pentru ce e bine sau rău, drept sau nedrept. Iar mijlocul cel mai eficient pentru a ajunge la putere este arta oratorică, elocinţa.

Se impune a fi notat şi *Alkidamas*, care într-o cuvântare ţinută în Messenia, ocupându-se de problemele dreptului natural, se afirmă ca adversar al sclaviei. *Trasymachos din Calcedonia*, retor de o abilitate excepţională în a impresiona masele, pleda pentru superioritatea injustiţiei care, dusă până la capăt, ar fi mai tare, mai liberă, mai puternică decât justiţia. Legile, observa el, au fost făcute fie de către mulţime, fie de către regi, dar totdeauna în favoarea celor care le-au făcut. *Diagoras din Melos*, adept al lui Democrit, a profesat în mod public ateismul, fiind supranumit „ateul". Acuzat că ar fi divulgat secretele misteriilor din Eleusis şi fiind găsit vinovat, a trebuit să fugă şi a murit în Corint.

Discreditarea sofiştilor în faţa marilor filosofi ai antichităţii provenea mai ales din două surse care, trebuie s-o recunoaştem, erau reale şi cădeau în seama sofiştilor: *relativizarea cunoaşterii*, adică *a adevărului* şi *relativizarea tuturor tradiţiilor, instituţiilor şi legilor*, pe care doreau să le inoveze cu puncte de vedere foarte îndrăzneţe.

Caracteristica fundamentală a acestui curent de idei stă într-un raţionalism militant de factură iluministă, care vizează distrugerea tuturor tradiţiilor vechi ale cetăţii greceşti. Sofiştii repudiază prejudecăţile şi tradiţiile poporului grec şi aduc idei noi în sensul evoluţiei societăţii greceşti. Lor le revine meritul de a fi pledat pentru idei înnoitoare, cum a fost aceea de abolire a separaţiei radicale dintre elen şi barbar, bărbat şi femeie, stăpân şi sclav. De asemenea, trebuie să li se recunoască şi meritul de a fi adus mari servicii politice cetăţilor lor ca ambasadori şi trimişi diplomatici în diverse ocazii. Gorgias s-a impus ca ambasador strălucit la Atena, Protagoras a întocmit constituţia cetăţii Thurioi, Hippias se mândrea şi el că avusese multe misiuni diplomatice în diverse cetăţi şi că era apreciat pentru negocierile pe care le dusese cu îndemânare.

În general, educaţia practicată de sofişti avea anumite merite, dar nu era lipsită şi de mari cusururi, întrucât forma oamenii în spirit egoist, fără scrupule în raport cu cerinţele adevărului şi moralităţii. Instruirea oferită de sofişti viza dobândirea de cunoştinţe întinse, dar superficiale, pentru că un adevăr universal valabil şi o ştiinţă a lui nu se pot realiza. Pentru ei, scopul educaţiei este de a-i face pe oameni mai buni, dar înţelegeau prin aceasta a-i face mai puternici, mai abili, mai capabili intelectual decât alţii. Etic şi social-politic, se străduiau să-i facă pe alţii abili în dobândirea de bogăţii cât mai mari, de onoruri, putere, pentru a-şi satisface toate pasiunile. Ei înşişi adunaseră averi imense cu arta lor, trăiau o viaţă mondenă şi se împodobeau luxos.

La începutul secolului al IV-lea î.e.n. sofistica trece printr-o perioadă de decadenţă, în care profesează cinismul politic prin aristocraţii atenieni. Pentru un Callicles, puterea nu este decât un mijloc de a-ţi satisface poftele. Altă înfăţişare a decadenţei sofisticii e pura virtuozitate formală a gândirii, aşa cum o întâlnim, de pildă, în argumentările lui Gorgias contra existenţei. Această virtuozitate se bazează pe artificii lingvistice şi pe forţa de impresionare a cuvântului nu adevărat, ci bine spus. Cultivarea virtuozităţii verbale în sine se vede mai ales în apariţia şi

conținutul micilor lucrări despre „dublele discursuri", în care se dau scheme de argumentare pentru o teză oarecare, ca şi pentru opusul ei. Era firesc să ajungă aici oameni care puseseră succesul mai presus de adevăr.

4. SOCRATE (469–399 î.e.n.)

Viața şi personalitatea. Socrate din Atena, fiu al sculptorului Sophronyscos şi al moaşei Phainarete, s-a îndeletnicit şi el, la început, după cum se spune, cu profesiunea tatălui, dar mai apoi, la o dată neprecizată, s-a dedicat în întregime filosofării. Pregătirea lui în acest domeniu nu ne este prea cunoscută, dar este evident că el a avut în tinerețe o instrucție aleasă. Xenofon crede că el şi-ar fi fost propriul dascăl în filosofie, dar aceasta nu poate să însemne decât că Socrate n-a urmat lecțiile unui filosof anume şi nu s-a încadrat într-o anume şcoală. El a audiat, însă, pe mulți în Atena şi a cunoscut doctrinele anterioare. Unii spun că a fost, totuşi, discipol al lui Prodicos, că a învățat muzica la Damon, a citit poeții şi s-a instruit în științele exacte, cum e geometria şi astronomia (Xenofon, *Memorabilia*, IV, 7), că i-a citit pe Heraclit, Empedocle şi pe atomişti, a cunoscut doctrina eleată a lui Parmenide şi Zenon, a citit cu aviditate scrierile lui Anaxagoras şi că ar fi avut ca dascăl pe Archelaos, un discipol al acestuia.

Personalitatea lui Socrate a rămas în istoria filosofiei ca deosebit de frapantă prin vigoarea morală, forța gândirii, pasiunea misionară, sfârşitul tragic şi măreț, prin influența pe care a exercitat-o asupra discipolilor imediați şi asupra dezvoltării ulterioare a filosofiei greceşti antice. Totodată, în Socrate se întâlnesc multiple aspecte contradictorii. Deşi era posesorul unei gândiri logice superioare, structura sa spirituală implica şi o puternică doză de misticism. El nu este numai un *filosof* propriu-zis, ci manifestă concomitent o conştiință şi atitudine de *profet*: se credea posesorul unei misiuni încredințate de zei şi îndreptate spre reformarea moral-religioasă a patriei sale. Hegel îl aprecia ca pe o mare personalitate a istoriei filosofiei: „El este nu numai o figură extrem de importantă în istoria filosofiei – cea mai interesantă în filosofia antică –, ci el e o personalitate istorică universală"[18].

Socrate era un atenian liber care-şi ducea viața mai mult pe străzile Atenei, în piețe, dughene, în localurile publice, săli de gimnastică, în preajma tineretului. Scopul său nu era acela de a hoinări sau a pălăvrăgi fără rost, ci de a căuta mijlocul îndeplinirii misiunii sale – a sluji altora, prin discuții, căutând să-i facă mai buni, mai drepți şi înțelepți, mai fericiți. Hegel dădea o mare apreciere modului de desfăşurare al dialogurilor socratice, ținutei lor de distinsă urbanitate şi intelectualitate: „Ce făcea Socrate este ceea ce îi aparține în propriu, ceea ce în general poate fi numit moralizare; dar aceasta nu este un fel de predică, de

[18] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei RPR, 1963, p. 364.

admonestare, de învăţătură şi moralizare tristă etc., deoarece aşa ceva nu-şi avea loc printre atenieni şi în cuprinsul urbanităţii atice; aşa ceva nu este un raport reciproc, liber, raţional. Ci Socrate angaja cu toată lumea conversaţii, condus de acea desăvârşită urbanitate atică care, fără să afişeze pretenţii şi prezumţii, fără a voi să instruiască pe alţii şi să le impună, păstrează integral drepturile libertăţii şi o cinsteşte, înlăturând totodată tot ceea ce este brut. Astfel, dialogurile lui Xenofon, dar cu deosebire acelea ale lui Platon, aparţin celor mai perfecte modele de fină cultură socială”[19].

Înfăţişarea exterioară a lui Socrate şi felul său de a se comporta exprimau mult din profilul său psihologic, din convingerile şi orientarea lui în viaţă. Ele dezvăluiau şi câte ceva din originea sa socială mai modestă. În general, Socrate disprețuia rafinamentele civilizației; în el era ceva primitiv şi o întoarcere la natură, ceea ce a părut un bun model pentru cinici. Destul de dizgrațiat ca înfățișare fizică dar fermecător în conversație şi comportare, îi plăcea să umble modest îmbrăcat, în frapant contrast cu adversarii săi, sofiştii. El nu avea nici ambiția vechilor înțelepți de a deveni un om politic militant în cetate. Nu preda învățătură pentru bani, ca sofiştii, considerând dezonorant să primeşti subvenții, chiar de la prieteni.

Tăria sa morală era corespunzătoare celei fizice: temperanța, stăpânirea de sine şi curajul îi erau trăsături fundamentale. În opoziție cu ce s-ar crede în urma lecturii *Symposionului* platonician, Xenofon ni-l înfățişează pe Socrate ca pe un om sobru şi virtuos. Dovedea şi recomanda frugalitate la mâncare şi băutură, iar în privința plăcerii simțurilor recomanda ocolirea persoanelor ademenitoare prin frumusețea lor, deoarece nu e uşor să rămâi înțelept în raport cu ele; devii sclav, cheltuitor, îndepărtându-te de ceea ce e bun şi frumos. Stăpânirea de sine era la Socrate o permanentă victorie a voinței asupra temperamentului. „El avea un suflet totodată fierbinte şi cumpătat, o natură pasionată şi cea mai rece raţiune cu putinţă. Ardea să-şi închine viaţa unui ideal, dar în bună cunoştinţă de cauză. Avea nevoie să se cunoască”[20].

Temperament ardent şi pasionat, inteligenţă strălucită, farmec fascinant, măreț prin forța morală şi curaj în orice împrejurare – iată trăsăturile cu care Socrate i-a impresionat şi chiar zguduit profund pe cei din jurul său, de la frumosul Alcibiade la mult-talentatul Platon. A participat ca simplu soldat la trei bătălii din cadrul războiului peloponeziac şi a dat dovadă în toate de rezistenţă, curaj şi bravură impresionante.

Spirit polemic şi inteligenţă ironizantă, îi ridiculiza pe poeți afirmând că sunt inconştienți de ceea ce spun şi fac; pe sofişti îi considera ignoranți, fanfaroni şi lacomi; îi critica pe oamenii politici, acuzându-i de decăderea Atenei, fără să-i menajeze pe Temistocle sau Pericles, care nu ştiuseră să inspire concetățenilor lor

[19] *Ibidem*, p. 376.
[20] A. Bonnard, *Civilizația greacă*, vol. II, Bucureşti, Edit. Ştiințifică, 1967, p. 246.

dragostea de virtute. De mai multe ori a înfruntat mânia populară, opunându-se unor măsuri socotite de el ca nelegale; a înfruntat şi regimul oligarhic impus de spartani la sfârşitul războiului peloponeziac.

Personalitatea puternică a lui Socrate l-a impresionat şi pe Hegel, care-i face un măreț portret omagial: „El se înalță în fața noastră ca una din acele mari naturi plastice, acei indivizi turnați absolut dintr-o singură bucată, cum suntem obişnuiți să întâlnim adesea în acea epocă – o operă de artă clasică desăvârşită care s-a ridicat ea însăşi la o atare înălțime [...] Mulțumită principiului său – conform căruia geniul convingerii interioare este baza care trebuie să fie considerată de om ca ceea ce importă în primul rând – a atins el acea mărime, a exercitat acea îndelungată influență care e şi azi hotărâtoare în ce priveşte religia, ştiința şi dreptul”[21].

Deşi admirat de discipolii săi direcți, Socrate a nemulțumit pe mulți dintre contemporani prin ideile şi atitudinile sale. Spiritul său prea liber, inovator, caustic şi disprețuitor, precum şi ideile politice antidemocratice l-au dus în cele din urmă la pierzanie şi au făcut din el primul martir al filosofiei – dacă acesta nu va fi fost Prodicos. Multora nu le plăcea libertatea comportării sale, a vorbelor şi felului său de viață; stranietatea persoanei lui; metoda şi ironia muşcătoare; opoziția pe care o făcea demagogilor; înfruntarea decretelor poporului; batjocorirea poeților comici; unele maniere sofiste, reliefate şi în piesele lui Aristofan; în sfârşit, faptul că se înfățişa ca partizan al aristocrației şi adept al vechiului partid, socotit ostil şi suspect. Aşa că, în cele din urmă, i s-a intentat un proces, a fost judecat, găsit vinovat şi, după unele peripeții juridice şi încăpățânări ale sale, condamnat la moarte. Diogenes Laërtios ne relatează textul actului de trimitere în judecată, ca urmare a jurământului lui Meletos împotriva lui Socrate; acesta din urmă se făcea vinovat de refuzul recunoaşterii zeilor cetății şi introducerea unor divinități noi, precum şi de coruperea tineretului, fiind cerută pedeapsa cu moartea. Şase secole mai târziu, actul se afla, încă, în arhivele templului Cybelei din Asia.

Desfăşurarea procesului e relatată în „apologiile” lui Platon şi Xenofon, iar redezbaterea lui a făcut să curgă multă cerneală de-a lungul istoriei. Nu considerăm că este cazul să insistăm asupra interpretărilor şi analizelor. Rămâne sigur că dedesubturile procesului erau de ordin politic, ceea ce reiese şi din natura juriului: Socrate e adus în fața tribunalului heliaştilor – tribunal politic format din aproximativ 556 membri aleşi prin tragere la sorți din rândul oamenilor din popor, printre care mulți mateloți şi negustori. Ca elemente care au întețit ura împotriva lui erau mai ales motive de răfuială personală. Trebuie, însă, să ținem seama că şi atmosfera din Atena era destul de irascibilă în urma înfrângerii de către spartani. „Înfrângerea Atenei era o pedeapsă a zeilor iritați de cercetările lipsite de pietate ale filosofilor, după cum victoria Spartei era recompensa datorită respectului față de tradițiile strămoşilor”[22]. Adevărul ne obligă să recunoaştem că din cercul

[21] G.W.F. Hegel, *op.cit*., p. 372–373.
[22] A. Bonnard, *op.cit*., p. 260.

companionilor lui Socrate s-au ales până la urmă unii trădători şi duşmani ai Atenei, cum au fost Alcibiade, Critias şi însuşi Xenofon. Iarăşi, e cunoscut că Socrate avea zeitatea sa proprie, *daimonul* său, şi că Alcibiade, discipol al lui Socrate profanase statui de zei. Mulţi erau în drept să se întrebe atunci: care era valoarea învăţământului moral şi religios pe care Socrate îl înfăţişa acestor oameni?

Condamnarea şi executarea lui Socrate au fost interpretate în diverse moduri. Adevărul este, aşa cum spun foarte mulţi, că evenimentele au avut clare dedesubturi politice, că ele au fost consecinţa reacţiei democraţiei care a urmat expulzării celor 30 de tirani, Socrate fiind considerat un adept al cercurilor aristocratice.

Unele surse teoretice ale formării lui Socrate au fost deja amintite; trebuie acum să remarcăm faptul că el s-a aflat şi sub influenţa primilor sofişti, că în raport cu ei există nu numai deosebiri, dar şi similarităţi. Asemenea sofiştilor, el trecea în ochii contemporanilor drept un om instruit şi cultivat pentru vremea lui. Acest aspect al personalităţii sale îi dă, în ansamblu, un aer de comunitate cu sofiştii, deşi, în general, filosofii greci erau versaţi în multe domenii.

Ca şi sofiştii, Socrate întoarce filosofia de la *cunoaşterea naturii* la *cunoaşterea omului*. Filosofia premergătoare căutase mai ales originea şi natura lucrurilor, lăsând pe un plan secundar omul moral şi politic. Schimbarea de obiect a filosofiei efectuată de sofişti şi Socrate aduce, însă, o regretabilă pierdere, întrucât ştiinţa naturii va rămâne neglijată până la Aristotel. Totuşi, nu fără un anumit folos: „Aceşti denigratori ai ştiinţei sunt primii care au văzut, în faţa obiectului observat, pe observatorul care se uitase pe sine însuşi”[23].

Asemenea sofiştilor, Socrate se situează în perspectiva filosofică a conştiinţei critice a subiectului reflectant şi dizolvant de valori. Nu întâmplător, şi din acest punct de vedere era considerat de către unii ca sofist: „[...] reflexia, proclamarea conştiinţei ca factor care decide sunt elemente comune lui Socrate şi sofiştilor”[24]. Dar dacă Socrate, ca şi sofiştii, accentua rolul decisiv al subiectului în sfera axiologică, el nu accepta relativismul şi scepticismul în procesul cunoaşterii. Enunţarea ignoranţei în formula „atâta ştiu că nu ştiu nimic” e numai provizorie, e doar o etapă spre adevărul înnăscut omului. Altfel, de ce ar mai fi fost practicată maieutica, cu procedeele ei logice (inducţia, definiţia, deducţia)? Efortul logic se desfăşoară pentru a obţine conceptele, care exprimă esenţa generală a lucrurilor. Aşezând convingerea proprie ca fundament al cunoaşterii, Socrate se ridică – asemănător sofiştilor – împotriva adevărului bazat pe autoritate. Dar, contrar sofiştilor, el crede în raţiune, în valoarea obiectivă a gândirii după criterii şi norme care-i asigură generalitatea şi o fac obligatorie pentru toţi.

[23] Vezi: *Istoria generală a ştiinţei*, R. Taton (coord.), Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1970, p. 256.
[24] G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 365

Socrate se pasionează după un adevăr cu semnificaţie şi aplicabilitate umană, practică şi morală. De aici şi maxima „cunoaşte-te pe tine însuţi". El nu refuză cunoaşterea lucrurilor şi fenomenelor exterioare, dar aceasta nu este întreprinsă pentru o pură satisfacţie a constatării intelectuale, ci pentru a o folosi la buna organizare a vieţii. Realizarea *binelui uman* este adevăratul obiect al filosofiei; prin urmare, aceasta este prin excelenţă o *morală*.

Socrate consideră că problemele referitoare la natură (*cosmos*), precum şi cele religioase, sunt impenetrabile, în orice caz litigioase pentru om. De aceea i se pare mai înţelept să ne ocupăm de cele legate de noi. Cunoaşterea naturii ne convinge de determinismul ei, dar nu aduce nici un folos omului, dat fiind că acesta nu va putea deturna fenomenele după voia şi trebuinţele lui. În consecinţă, mult mai profitabil pentru om este să se ocupe de ceea ce-l priveşte şi-i poate fi de folos direct: pietatea şi impietatea, frumosul şi urâtul, dreptatea şi nedreptatea; statul şi omul de stat, forma de guvernământ şi acela care guvernează. Toate acestea se cer a fi cunoscute pentru a deveni virtuos, ignorarea lor nefiind demnă de un om adevărat, ci de un sclav. Ştiinţa însăşi nu trebuie să depăşească sfera utilului: cunoştinţele trebuie obţinute numai în vederea folosirii lor practice.

Gnoseologia. În domeniul teoriei cunoaşterii, Socrate enunţă două idei specifice: *preexistenţa adevărului sub forma unei relative inneităţi în sufletul omenesc* şi *dialogul maieutic ca mijloc de scoatere a lui în prim-planul conştiinţei*.

Adevărul, consideră Socrate, ne este înnăscut, însă nu în întregul său, cu conceptele gata şi pe deplin elaborate. Teoria reminiscenţei îi aparţine lui Platon, pentru că presupune teoria Ideilor, pe care Socrate n-o cunoştea. Pentru Socrate ştiinţa preexistă doar ca virtualitate, în stare latentă. El rămâne, totuşi, părintele şcolilor idealiste, caracterizate prin acceptarea condiţiei că ideile ar fi înnăscute spiritului (Platon, Descartes, Leibniz etc.).

Sofiştii se lăudau că ştiu totul; Socrate emite o formulare modestă, disimulatoare, dacă nu sceptică: „tot ce ştiu e că nu ştiu nimic". Dar, de la această aparentă neştiinţă, el merge mai departe cu cercetarea: prin *ironie*, operaţie preliminară şi preparatoare, exterioară şi negativă, ne debarasăm de eroare, ne purificăm; prin *maieutică* intrăm în posesia adevărului, pe care-l descoperim în noi înşine. Aşa ajungem să ne cunoaştem.

Ironia consta din desfăşurarea unui dialog în cadrul căruia Socrate urmărea, prin întrebări iscusite, să-l facă pe adversar să se contrazică şi să-şi recunoască ignoranţa, pregătind astfel terenul pentru obţinerea adevărului prin maieutică. Făcându-l pe adversar să-şi contrazică poziţia iniţială prin recunoaşterea unor adevăruri care o anulează, acesta renunţă la ea şi Socrate reîncepe cercetarea pe baza inducţiei corect desfăşurată, impunându-şi în cele din urmă punctul său de vedere ca singurul valid care rezultă din analiza faptelor. Xenofon redă mai multe astfel de discuţii în urma cărora, pornind de la cazuri particulare, se ajunge la degajarea conceptelor generale (pietatea, justiţia, temperanţa, curajul, prudenţa etc.).

Logic, ironia socratică se baza mai ales pe enumerarea cazurilor cunoscute şi tocmai de aceea Aristotel spune că prima parte a metodei socratice e discursul inductiv. *Maieutica*, procedeul de a face ca adevărul să se nască în mintea cuiva, se exercită prin *dialectică*, dialog, discuţie, adică prin arta de a întreba şi a răspunde. Se spune în dialogul *Cratylos*: „Pe cel ce ştie să întrebe şi să răspundă, nu-l numeşti tu dialectician?". Deci, maieutica se bazează pe generalizarea inductivă care, pornind de la cazurile vizate şi enumerate în primul stadiu – al ironiei –, scontează valabilitatea cazurilor similare posibile. Conceptul şi definiţia apar astfel, în elaborarea socratică, sub un dublu şi solid sprijin: al *realului receptat în experienţa imediată* şi al *efortului de structurare raţională justă*.

Practic şi exterior, Socrate examina şi supunea la probă oamenii înşişi, pentru a-i face să-şi dea seama ce sunt ei, să se cunoască, să ştie ce sunt temperanţa, curajul, pietatea. „Scopul său este acela de a examina teze, a le pune la încercare şi nu a le face să triumfe"[25]. Lucrarea maieutică se desfăşoară în timp, printr-un efort susţinut, continuu, perseverent. Numai în aceste condiţii ajung „pacienţii" lui Socrate, încetul cu încetul, la conştiinţa cunoştinţelor ce le sunt inerente. Pentru că, spune Socrate în *Theaitetos*, „ceea ce e clar ca lumina zilei este că de la mine ei n-au învăţat niciodată nimic, ci numai din adâncul lor au făcut personal numeroase descoperiri frumoase, născute din ei înşişi". Din acelaşi dialog înţelegem că arta „moşitului" rămâne, totuşi, o operaţie necesară, întrucât cunoştinţele nu se pot dobândi numai prin efort propriu, nefiind în stare să iasă singure la claritatea conştiinţei. De aceea, cei ce nu i se supun până la capăt şi se lasă sub influenţe potrivnice, rămân în ignoranţă.

Apoi, nu trebuie să ne închipuim că maieutica e o artă uşoară, că persoana supusă acţiunii ei o suportă liniştită şi fără efort propriu. Pe de altă parte, nu oricine e apt să realizeze efortul maieutic cu folos. Unii sunt prea puţin înzestraţi pentru ca prin efortul maieutic să se obţină ceva. Şi aceştia pot fi ajutaţi, dar în alt fel. Pe ei Socrate îi recomanda sofistului Prodicos sau altor „învăţaţi" ori persoane „divine". Recomandarea aceasta e perfect consecventă, maieutica fiind în funcţie şi de efortul de inteligenţă al „pacientului"; or, dacă acesta nu este în măsură să-l depună, nu va ajunge la cunoştinţă şi atunci e mai indicat, pentru progresul său, să se adreseze sofiştilor care *predau* ştiinţa fără să solicite maieutic inteligenţa. Altfel spus, procedeul devine inoperant şi lipsit de sens în cazul unei persoane sterpe spiritual, adică neîncărcată de problematică filosofică, nefrământată de convulsiile unor întrebări, obositoare poate, dar care cer neapărat o rezolvare, un răspuns. Nu acesta era şi cazul lui Theaitetos, personajul din dialogul omonim, pe care Socrate îl încurajează să se supună maieuticii, căci – cum îi spune el –, „tu suferi durerile naşterii, fiindcă înlăuntrul tău porţi ceva!".

[25] Cf. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol. I, p. 90.

Gnoseologia lui Socrate nu se reduce la enunţarea inneităţii conceptelor şi la afirmarea unei metode de a le aduce în prim-planul conştiinţei. Dimpotrivă, îl vedem peste tot, trudindu-se, pe baza unui vast material empiric, să ajungă la extragerea universalului existent în el. Elaborarea conceptului, definirea, au ca scop redarea adevărului, corespondenţa cu realitatea. Spre deosebire de sofişti, Socrate atribuia ştiinţei un obiect precis, stabil: ceea ce constituie elementul fix, permanent, din lucrurile accidentale şi particulare. „Acest element fix este ideea generală, conceptul, a cărui definiţie este scopul ştiinţei. Metoda lui Socrate, reluată şi dezvoltată de către urmaşii săi, a devenit dialectica lui Platon, silogistica lui Aristotel. Sub această ultimă formă ea a traversat întreaga antichitate, întreg Evul Mediu; până la Descartes, ştiinţa şi-a formulat ca obiect să degajeze ideile generale, să le definească şi să le coordoneze”[26].

Aici, Socrate se opune sofiştilor, care considerau ideile nominalist şi, ca atare, declarau ştiinţa imposibilă. El era convins că, dimpotrivă, noţiunile generale pot fi elaborate prin gândire şi că, bine alcătuite, ele reflectă esenţa lucrurilor concrete; ca urmare, cunoaşterea şi ştiinţa sunt posibile. De aceea, toată atenţia lui se îndreaptă spre problema elaborării conceptelor, pentru că în ele se acumulează esenţa (adevărul) lucrurilor. Aceasta e arta, ştiinţa de a defini, pe care a întemeiat-o Socrate.

S-a remarcat în acest punct, pe bună dreptate, o anumită nepotrivire între concepţia inneităţii adevărului, în cadrul căreia operează maieutica, şi metoda inductivă, care pleacă de la analiza faptelor şi exemplelor pentru elaborarea conceptelor. Asupra acestei chestiuni, observă unii autori, gândirea lui Socrate n-a fost suficient de clară, adică n-a fost explicită, completă. Este posibil ca lămurirea să fi fost dată de Platon în teoria reminiscenţei şi în acceptarea datelor sensibile (faptelor) ca mijloace necesare actualizării adevărurilor preexistente latent în conştiinţă. Este sigur, însă, că Socrate vede adevărul şi ştiinţa în ceea ce e general în lucruri şi în ideile despre ele.

Metoda lui Socrate nu este, însă, o funcţie în sensul deplin al cuvântului. Prin urmare, el nu scotea noţiunile generale în mod metodic, din observaţii cât mai cuprinzătoare. Inducţia sa suferă de idealismul inneităţii adevărului. Ea nu face decât să trezească cu ajutorul faptelor individuale ideea generală deja prezentă în spirit, dar nesesizată ca atare. De fapt, inducţia stimulează şi determină gândirea să se replieze asupra ei-înseşi pentru a descoperi conceptele, ideile pe care le poartă în adâncurile ei. Operaţia logică următoare, care exprimă ideea astfel descoperită, este *definirea*.

În această parte a filosofiei sale, Socrate are meritul de a fi sesizat că ştiinţa se referă la esenţa lucrurilor, la universal, şi de a fi depus un efort remarcabil pentru constituirea unei metode inductive corecte. I s-a reproşat, însă, că n-a extins cercetarea inductivă dincolo de domeniul moral-politic.

---

[26] Cf. P. Janet, G. Séailles, *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*, Paris, Librairie Delagrave, 1925, p. 117.

Etica. Socrate e considerat că adevăratul întemeietor al ştiinţei morale la grecii antici. Înaintea lui, poeţii, autorii de sentinţe, chiar şi filosofii, au enunţat numeroase maxime înţelepte despre scopul vieţii, valoarea virtuţii, diversele îndatoriri ale omului în raport cu ceilalţi oameni etc. Dar toate acestea nu constituiau încă un corp doctrinar, un sistem cu o idee directoare şi unificatoare. E ceea ce a năzuit să facă Socrate, opunându-se şi în acest domeniu relativismului sofist. La el se poate distinge o morală practică şi o morală teoretică. Înţelegem prin *morală practică* străduinţa concretă de a instrui şi educa în virtute pe concetăţenii săi, mai ales tineretul. Astfel, Socrate s-a erijat în cenzor al moravurilor vremii, fiind cel dintâi care făcea aceasta la Atena.

Învăţătura morală a lui Socrate cuprinde o sferă vastă de aspecte şi probleme ale vieţii. Ea dă sfaturi şi stabileşte precepte privitoare la îndatoririle omului în general, la îndatoriri către sine însuşi, semeni şi divinitate; îndatoriri privind viaţa personală sau cea socială (familia, sclavii, slujitorii, prietenii). Există şi altele, mai speciale (generalul de armată, economul ş.a.). Unele din aceste precepte sunt cu totul inovatoare în raport cu moravurile existente la acea vreme în Atena.

Cu deosebire notabile în etica socratică sunt următoarele aspecte:

Considerarea femeii ca egală, după natură, cu bărbatul şi, prin aceasta, recunoaşterea sau sugerarea unei virtuale egalităţi în drepturi a acestora.

Aprecierea muncii manuale. În contrast cu prejudecăţile lumii antice, Socrate confirmă demnitatea muncii manuale şi mecanice, rezervate de obicei sclavilor şi oamenilor de rând, pe care le considera utile şi nobile, vrednice şi neînjositoare pentru omul liber.

O concepţie mai înaintată şi mai umană despre sclavi. Sclavul e şi el om, însă unul căzut într-o stare de nenorocire. Socrate îi recunoaşte capacitatea raţionării, aşa cum o dovedeşte sclavul din dialogul platonician *Menon*. Sclavul poate ajunge la ideea de bine, poate realiza şi fericirea, transgresând astfel substanţial starea socială şi condiţia mizerabilă în care se află. Moralistul Socrate nu acceptă alt criteriu de separare dintre oameni decât gradul de virtute. Realizând virtutea, sclavii pot deveni egali oamenilor liberi, stăpânilor lor, ba chiar să le fie superiori; însuşi Socrate l-a admis printre adepţii săi pe Antistene, născut dintr-o mamă barbară.

Dreptate faţă de duşmani. În etica antichităţii prevala ideea de a face tot binele prietenilor, iar duşmanilor – tot răul posibil. Socrate se opune şi acestei practici tradiţionale, susţinând că la rău nu trebuie să se răspundă tot cu rău, la nedreptate cu nedreptate. Nu trebuie să se facă rău nimănui decât în cazurile în care acest rău e provizoriu şi are în vedere un bine final. La rău avem datoria să răspundem prin binefacere, pentru că cel rău e rău din ignoranţă, el trebuie să fie ajutat şi instruit, să cunoască binele.

Aceste atitudini şi sfaturi practice s-au reflectat la Socrate şi pe plan teoretic, într-un sistem coerent de idei, ceea ce i-a făcut pe unii – începând chiar din antichitate – să-l considere fondatorul *ştiinţei morale*. Nucleul central al întregii sale gândiri etice şi filosofice este *ideea binelui* şi *principiul identităţii dintre virtute, ştiinţă şi fericire*.

Ideea binelui o găseşte Socrate în conştiinţă, de unde o proiectează în afară şi face din ea principiul suprem al lumii fizice şi, mai ales, al celei morale. Totuşi, el nu îl defineşte, îl lasă să fie înţeles ca însuşire a conduitei în conformitate cu raţiunea. Din această conformitate decurg frumosul, justul, sacrul şi utilul. Realizarea binelui aduce omului fericirea, în care se cuprind plăcerile adevărate, pure, superioare. Morale socratică e, într-un fel, *utilitaristă* şi *eudemonistă*; ea e menită să asigure omului foloase şi fericire.

Sub un alt aspect, morala socratică e o morală *intelectualistă*. Virtutea implică o ştiinţă care poate fi învăţată, iar cunoaşterea binelui obligă prin sine însăşi la practicarea lui. De aceea, lui Socrate i se părea că e suficient să fii filosof pentru a fi şi virtuos. După cum ne relatează Xenofon, acesta spunea că justiţia şi oricare altă virtute sunt ştiinţă; lucrurile juste şi tot ce se face prin virtute sunt lucruri frumoase şi bune, iar cei care le cunosc nu pot să le prefere altceva. Relatarea lui Xenofon este confirmată de Platon în *Protagoras*, iar apoi de Aristotel, în *Etica Nicomahică*.

Socrate e, deci, adeptul unui fel de *determinism moral*: dacă oamenii cunosc binele şi identitatea acestuia cu fericirea, vor alege în practică mijloacele potrivite prin care-l vor realiza, aşadar vor fi buni. Nimeni nu este rău în mod conştient şi voluntar. Răul provine dintr-o eroare a inteligenţei, dintr-o incapacitate de a înţelege ce este binele. A şti ce este binele şi a-l face, stau în raport de consecvenţă obligatorie: cel ce cunoaşte binele nu poate să nu-l facă.

S-a acuzat la Socrate un *fatalism al voinţei*, acceptarea unui determinism prin care se neagă liberul arbitru (Fouillée). Alţii (Bénard) cred că, de fapt, Socrate n-ar fi negat liberul arbitru. În acest sens pledează constatarea că, pentru Socrate, comportarea virtuoasă are nevoie de exerciţiu, de stăpânire de sine, pentru a se corecta şi perfecţiona. Concretizarea în practică a binelui n-ar mai fi atunci o simplă concluzie teoretică, o derivare mecanică a voinţei din intelect.

Dar ce este, de fapt, binele? După interpretarea lui Xenofon, Socrate ar fi identificat binele cu utilul. El îi precizează lui Aristip: „Ce înţelegi tu prin bun? Dacă înţelegi prin el nu ceea ce e bun în vederea cutărui sau cutărui lucru, ci ceea ce nu e bun la nimic (adică binele în sine), eu nu-l cunosc şi nu am nevoie să-l cunosc" (*Memorabilia*, III, 8). Pentru Socrate, *bun* e ceva legat de un anumit *scop*. Mai târziu, Brochard va vorbi de un Socrate „utilitarist", „în sensul strict şi precis al cuvântului", binele definit prin util nefiind mult deosebit de ceea ce este plăcut şi agreabil.

Ca obiect al eticii, binele nu este binele personal, sofist, ceea ce-i place unuia sau altuia să considere ca atare; nu e nici plăcerea, gloria sau bogăţiile, ci ceea ce toţi onorează, fără excepţie şi proclamă, în acord, ca fiind *frumos şi bun* (*kalokagáthon*) în mod universal şi necesar. Binele e util; scopul unei vieţi morale nu este altul decât realizarea virtuţii, a virtuţii care preferă bucuriile şi plăcerile simple, plăcerilor grosolane. Practicarea virtuţii e mijlocul de a realiza scopul suprem al vieţii, care este fericirea.

Virtutea e una şi, în acelaşi timp, multiplă. Virtutea supremă e **înţelepciunea** sau ştiinţa generală a binelui. Ea cuprinde toate celelalte virtuţi, care sunt şi ele ştiinţe particulare ale câte unui fel de bine. Înţelepciunea ne învaţă să facem distincţie între bine şi rău, în orice împrejurare. Celelalte (temperanţa, curajul, justiţia) sunt numai forme sau moduri ale acestei virtuţi generale.

Temperanţa e cunoaşterea binelui care se opune plăcerilor; ea e însăşi baza virtuţii. Lipsa ei îl face pe om sclavul pasiunilor, al dorinţelor inferioare, ducându-l la pierzanie. Un astfel de om nu poate fi un bun conducător de oşti, nici un bun educator, un administrator chibzuit al bunurilor materiale, un prieten adevărat sau un sclav cumsecade, căci mai presus de îndatoririle sale va pune plăcerile lui josnice, înclinaţia spre îmbogăţire şi desfrâu.

Curajul e util, întrucât reprezintă cunoaşterea relelor aparente de care nu trebuie să ne temem, cum sunt boala şi moartea, şi a relelor adevărate de care trebuie să ne ferim, cum ar fi nedreptatea. Curajul este şi un mijloc de a-ţi asigura anumite avantaje şi a-ţi conserva viaţa.

Dreptatea e cunoaşterea a ceea ce este îngăduit sau interzis, fie de legile divine fie de cele umane; e un mijloc de a obţine stima şi încrederea contemporanilor. Ea îşi are izvorul adevărat tot în conştiinţă, de aceea e superioară legilor pozitive şi convenţiilor umane; este o lege universală şi necesară, pe care legile celelalte o reflectă mai mult sau mai puţin adecvat. Sofiştii au ignorat-o, înlocuind-o cu dreptul celui mai tare.

O anumită discuţie a avut loc între interpreţi asupra *utilitarismului* moralei socratice. Acesta este afirmat de Xenofon şi în mai mică măsură de către Platon care, totuşi, în *Protagoras*, convine că virtutea e identică cu ştiinţa binelui, iar bine e ceea ce e mai agreabil. Unii exegeţi moderni, precum Zeller, denunţă la Xenofon o contradicţie pe această temă; anume, el afirmă, pe de o parte, că Socrate profesa utilitarismul, iar, pe de altă parte, că tot Socrate considera anumite lucruri ca fiind bune prin ele însele, indiferent de avantajele pe care pot sau nu să le aducă. O profundă replică dă acestei interpretări exegetul francez Brochard. După el, dacă Socrate s-a referit la perfecţiunea sufletului, totuşi, sufletul nu constituia un scop superior corpului, ci doar un organ foarte potrivit realizării scopurilor acestuia. O contradicţie există la Socrate, va concede Brochard, dar ea stă între principiile lui Socrate şi felul lui de viaţă. Socrate a cântărit nu numai frumuseţea şi valoarea intrinsecă a virtuţilor, ci şi folosul lor. De exemplu, prietenia e un mijloc de a obţine un aliat, un protector fidel, un om care îţi poate spori fericirea. Iarăşi, temperanţa e o bună pregătire pentru a savura plăcerile, ferindu-ne de saturaţie şi de tocirea simţurilor.

Psihologia. Concepţia lui Socrate despre suflet şi raporturile acestuia cu corpul este impregnată şi ea de idealismul specific acestui gânditor. Sufletul este partea superioară, principală a omului; el e acela care comandă corpului, iar corpul nu e decât instrumentul sufletului. Sufletul e invizibil; esenţa lui este *raţiunea*. Mai greu de precizat este dacă pentru Socrate sufletul era nemuritor. După opinia lui

E. Rohde, Socrate nu insistă asupra speranței într-o viață eternă a sufletului. Aici se ia în considerare şi posibilitatea ca gânditorul grec să nu fi voit să se îndepărteze prea mult de credința populară foarte răspândită în vremea lui că sufletul, odată ieşit din corp, se împrăştie şi dispare luat de vânt. Ideea unei vieți eterne a sufletului, fără început şi fără sfârşit, nu aparținea conştiinței largi, populare, fiind greu de înțeles chiar pentru oameni mai instruiți. În acest sens, Rohde ne atrage atenția asupra unei replici pe care Glaucon i-o dă lui Socrate în *Republica*. Socrate întrebase: „N-ai tu sentimentul că sufletul nostru e nemuritor şi că el nu piere niciodată?". La care Glaucon răspunde: „Nu, într-adevăr nu am sentimentul că ar fi aşa; ai putea tu să afirmi asta?".

Problema, nu este, totuşi, elucidată. După anumite pasaje din Xenofon (*Cyropedia*, VIII, 7) ar rezulta că sufletul trebuie considerat nemuritor din următoarele considerente: a) e distinct de corp; b) pare să aibă o viață proprie, mai intensă încă în timpul viselor; c) e indivizibil atât în viață cât şi după moarte, deci nu avem o dovadă a descompunerii şi dispariției lui, aşa cum se întâmplă în cazul corpului; d) este ceea ce e mai divin în noi, prin urmare trebuie să se întoarcă la Dumnezeu.

Chiar şi cu aceste argumente, nu ne-am lămurit mai mult, pentru că teza despre veşnicia sufletului nu-i este atribuită de Xenofon direct lui Socrate. De fapt, în *Cyropedia*, la locul indicat, cel ce vorbeşte este Cyrus. Dar, chiar dacă am trece peste acest fapt, avem de observat că toate aşa-numitele argumente pe care le-am enumerat, nu sunt defel argumente, ci fac parte din *ceea ce trebuie demonstrat*.

În sprijinul tezei că Socrate credea într-o viață viitoare a sufletului ar putea fi invocat oarecum şi acest pasaj din *Apologia* platoniciană: „Fiți plini de speranță în moarte şi nu vă gândiți decât la acest adevăr, că nu este nici un rău în această viață pentru omul de bine, nici în timpul vieții lui, nici după moartea lui, şi că zeii nu-l părăsesc niciodată". Adevărul este că, totuşi, nu avem pasaje din care să reiasă clar poziția lui Socrate; poate că el însuşi s-a eschivat de la un răspuns categoric. S-ar putea ca, în convingerea sa, sufletul să supraviețuiască morții corporale, fără a dăinui veşnic. În *Apologia* platoniciană, sufletul trece după moarte sau într-o stare de inconştiență completă sau într-o altă viață, în regatul sufletelor. Acest regat, observă Rohde, seamănă mai degrabă cu Hadesul homeric decât cu viața viitoare imaginată de teologi sau poeți. Aici, Socrate lasă problema suspendată, indicând cele două posibilități, fără a cerceta mai departe. Aceasta corespunde cu poziția sa principială de a nu oferi o „ştiință" sau o doctrină gata elaborată.

Ideile politice. După spusele sofistului Antiphon, Socrate se lăuda că e în măsură să-i facă pe alții mai abili în domeniul politic, furnizându-le o învățătură adecvată. „Dar de ce – îl întreabă sofistul –, nu te ocupi tu însuți de politică?". „Ce e mai bine, Antiphon – îi răspunde Socrate –, să mă ocup eu însumi de politică, sau să mă dedic sarcinii de a face un mare număr de oameni capabili să se ocupe de ea?".

Politica se poate preda şi învăţa, fiind *ştiinţa despre ce e bine pentru societate* – societatea neexistând decât în vederea binelui tuturor. Politica trebuie să revină unor oameni puţini, dar aleşi şi înţelepţi – idee vizibil favorabilă aristocraţiei. Iar conducătorii trebuie să aibă anumite calităţi; să fie oameni luminaţi şi morali, să ştie să se stăpânească, să se guverneze şi să se administreze pe ei înşişi înainte de a avea pretenţia să-i guverneze pe alţii. Preferinţele lui Socrate mergeau spre o aristocraţie intelectuală şi morală. Omul politic nu trebuie să monopolizeze puterea în folosul său personal sau al câtorva mai puternici. Conducătorii trebuie să stea în serviciul poporului, nu invers. Socrate vedea în felul următor diversele forme de guvernământ: *monarhia* era o conducere aleasă de popor, cu misiunea să asigure fericirea celor care au ales-o; *tirania* este o putere impusă, care nu cunoaşte alte legi decât capriciile stăpânitorului; *aristocraţia* e o republică guvernată de prieteni ai legilor; *plutocraţia* e guvernarea bogaţilor în virtutea censului, iar *democraţia* e guvernarea sub care întreg poporul e suveran.

Socrate recunoaşte existenţa unor *legi nescrise*, existente în toate ţările (venerarea zeilor, respectarea părinţilor etc.). Abaterea de la ele e sancţionată inevitabil de conştiinţă şi nimeni nu scapă de această pedeapsă, în timp ce abaterile de la *legile scrise* oferă ocazii de sustragere de la pedeapsă. Disjuncţia dintre cele două feluri de legi nu e, de fapt, o inovaţie socratică, întrucât ea mai fusese făcută de Sofocle, Pindar, sofişti. Religia însăşi o admitea, dar la Socrate ea e rezultatul unei reflexiuni şi fundamentări prin *conştiinţă*.

Ce se întâmplă când cele două feluri de legi intră în contradicţie? Nu găsim la Socrate un răspuns desluşit; se pare că el recomanda supunere la legile cetăţii, nu răzvrătire. Dacă legile sunt nedrepte, să se caute schimbarea lor pe calea persuasiunii, nu a violenţei. Ultimul său cuvânt e, deci, unul de supunere la ordinea instituită, bună sau rea.

Socrate e considerat, în general, ca una dintre marile figuri ale istoriei filosofiei. El a adus un nou mod de a gândi, anumite elemente pe care unii le-au considerat deosebit de inovatoare şi corespunzătoare spiritului viitorului. Este de remarcat mai ales faptul că Socrate a adâncit momentul reflexivităţii, iniţiat de sofişti, că a dat ştiinţei un obiect solid în raport cu relativismul sofist: *conceptul* ca expresie a esenţei lucrurilor. Raţiunea umană e instituită astfel ca temei al ştiinţei şi al moralei.

Asemenea sofiştilor, Socrate a lovit în moravurile tradiţionale, în maximele comune, legile scrise, în religia antropomorfică, deschizând zăgazurile pentru o nouă evoluţie posibilă a spiritului uman în toate direcţiile şi domeniile. Supunând totul unei examinări critice, el clatină temeliile oricărei aşezări, fie de idei fie de fapte, nefiind însă în măsură să pună altceva în loc. Ca şi Protagoras, face din om „măsura tuturor lucrurilor”, dar la el e vorba de om ca *raţiune impersonală*. Gândirea socratică a avut o serie de contribuţii pozitive la instituirea unui nou mod de a vedea în multe domenii: teoria cunoaşterii, etică, relaţiile sociale, aprecierea

demnității umane, a căsătoriei şi familiei, a muncii manuale şi meseriilor. Propria sa persoană s-a vrut a fi şi a fost un model de altruism, de cult al valorilor nobile, de modestie, curaj şi bărbăție în sacrificiu şi martiraj.

5. PLATON (427–347 î.e.n.)

Condițiile social-politice, economice şi istorice în care se desfăşoară gândirea filosofică în sec. al IV-lea î.e.n. cunosc unele particularități în raport cu cele ale sec. al V-lea î.e.n.

a) După războiul peloponeziac, Atena îşi pierde hegemonia în lumea greacă, Sparta fiind aceea care preia puterea. Dar şi ea e nevoită să cedeze perşilor coastele Asiei Mici şi să poarte lupte cu alte cetăți greceşti, fapt ce favorizează o nouă ridicare a Atenei – protectoare a regimurilor democratice, în timp ce Sparta le ocroteşte pe cele oligarhice. După noi lupte între Atena şi Sparta se ajunge, în cele din urmă, la o împărțire a puterii în spațiul grec (371): Atena rămâne dominantă pe apă, Sparta – pe uscat. Theba începe să ridice şi ea pretenții la hegemonie, se aliază cu perşii şi obține câteva victorii răsunătoare asupra celor două faimoase cetăți: înfrânge pe spartani în 371 la Mantineea, iar în 362, sub acelaşi comandant – vestitul Epaminondas, care moare în luptă –, îi înfrânge pe atenieni şi spartani, acum coalizați, tot la Mantineea.

b) În acelaşi secol se ridică Macedonia, care îşi impune puterea asupra Greciei în urma bătăliei victorioase de la Cheroneea (338) sub conducerea lui Filip al II-lea. În anul 336 vine la tronul Macedoniei Alexandru cel Mare, care supune Grecia, cucereşte Orientul, creând un imperiu vast, dar şubred; moare în 323.

c) În agricultură, din cauza războaielor frecvente, care diminuează rentabilitatea pământului, scade numărul micilor proprietari şi se extind marile proprietăți. Țăranii îşi vând pământurile şi se angajează mercenari sau se expatriază în colonii. Munca sclavilor face concurență muncii libere: apar şi sclavi greci din rândurile celor capturați în lupte. Tehnica agricolă se perfecționează (apar manuale de agronomie, se lucrează cu plugul de fier, se întrebuințează îngrăşăminte, se fac asolamente etc.). Totuşi, producția rămâne insuficientă şi se fac importuri.

d) Se accentuează şi producția meşteşugărească în ateliere, bazată pe munca sclavilor; există şi o producție casnică. Dar, cu toată exploatarea cruntă a muncii sclavilor în concurență cu a oamenilor liberi, producția rămâne, în ansamblu, insuficientă. Războaiele au ruinat păturile nevoiaşe, îmbogățindu-i, în schimb, pe speculanți. Țăranii care şi-au pierdut pământurile vin să aglomereze oraşele; micii meseriaşi rămân fără lucru, iar munca manuală începe a fi disprețuită. Suntem departe de considerația de care meseriaşii se bucurau în sec. al V-lea sau în vremea lui Homer, când aceştia erau „*demiourgoi*”, adică „aceia care lucrează pentru întregul popor”. Acum, locul lor începe să fie luat de marile ateliere – *ergasteriile*.

În ansamblu, nivelul producției rămâne cam acelaşi din sec. al V-lea. Cauza este că munca sclavagistă împiedică un progres real, prin stingherirea dezvoltării forțelor de producție. Este o criză care se va accentua în sec. al III-lea şi va duce în cele din urmă la prăbuşirea definitivă a formei politice şi economice a cetății-stat eline.

e) Comerțul ia o mare dezvoltare; se amplifică activitatea băncilor şi circulația monetară, se dau împrumuturi cu dobânzi şi se face speculă. În acest secol, Atena era centrul comercial maritim al lumii eline. Erau preferate transporturile pe mare, mai ieftine şi mai rapide. Se construiau corăbii în măsură să transporte 300 de tone de mărfuri şi 200 de oameni. Activitatea economică a făcut ca Atena să ajungă din nou la o mare înflorire.

f) În condițiile arătate mai sus, au apărut în Grecia antică mari contradicții sociale şi de clasă. Nivelul de trai al populației a scăzut îngrijorător. Contradicțiile şi conflictele cele mai acute se manifestă în Atena unde, spre sfârşitul sec. al IV-lea, din 20.000 de cetățeni, 12.000 erau fără nici o proprietate.

În cadrul acestor frământări şi antagonisme accentuate, s-a afirmat *tirania* ca formă de conducere. Tiranii erau impuşi la conducere de către mercenari şi sprijiniți de masa celor săraci, care aşteptau de la ei reforme favorabile. Uneori şi aristocrații îşi puneau speranțele în ei. În secolul al IV-lea au existat în cetățile greceşti 128 de tirani.

g) Toate aceste frământări au dus la slăbirea cetăților, a familiei şi la decăderea moravurilor. Condițiile grele de viață au dus şi la o sensibilă scădere demografică: dacă în sec. al V-lea Atena avea cca. 40.000 de locuitori, spre sfârşitul sec. al IV-lea număra doar 20.000.

Personalitatea şi viața. Platon s-a născut în Atena, în anul 427, într-o familie aristocrată ilustră, descendentă pe linie paternă din Codrus, ultimul rege al Atenei, iar după mamă din Solon. Tatăl său era şi el un om de vază în cetate; unele rude ocupau funcții politice importante. Mama lui Platon era nepoata lui Critias cel bătrân, vară primară cu Critias – cel ce făcuse parte din cei treizeci de tirani – şi soră a lui Charmides.

Platon a primit o instrucție şi educație temeinică. Se ştie că literatura a învățat-o cu Dionysios, gramatician mai puțin cunoscut, iar gimnastica a exercitat-o cu atletul Ariston, care i-ar fi dat şi porecla de „*platon*", datorită lățimii pieptului şi umerilor. Numele său adevărat era *Aristocles*. Inițierea în filosofie a făcut-o cu Hermogenes, discipol al lui Parmenide, care i-ar fi predat lecții. Filosofia heracliteană ar fi cunoscut-o prin Cratylos. După cum observa A. Weber, originea aristocratică a avut o influență însemnată asupra facturii filosofiei platoniciene („[...] filosoful idealist pentru care forma este totul şi materia o impuritate, o jenă; poetul-profet, care nu ştie ce să facă cu realitatea vulgară şi a cărui patrie e eternul, absolutul, idealul [...]"). La vârsta de 20 de ani (în 407) el s-a simțit atras de farmecul cercului socratic, rămânând discipol şi admirator fără pereche al ideilor şi personalității filosofului din Alopeke.

Platon şi-a petrecut tinerețea în mijlocul confruntărilor sângeroase şi a dezastrelor aduse de războiul peloponeziac, alimentate şi amplificate de vrăjmăşia dintre aristocrație şi democrație. Aceste evenimente nu-l vor determina, mai degrabă, poate, îl vor reține de la participarea la viața politică militantă. Legăturile de rudenie cu conducătorii cetății i-ar fi facilitat accesul în arena politică şi chiar participarea la guvernare – după cum i s-a şi oferit, dealtfel. Dar Platon considera modul de guvernare aristocratic, bazat pe forță, ca nedrept; de democrați, iarăşi, nu se putea apropia din lipsa unor afinități mai adânci cu masele populare, dar şi din considerentul că democrația de atunci nu selecta valorile, punea de-a valma pe cei buni cu cei răi, pe cei capabili cu cei incapabili. Pe urmă, mai era şi faptul că democrația fusese aceea care îl condamnase pe Socrate, ceea ce, desigur, pe plan subiectiv, Platon nu putea să-i ierte. El însuşi ni se mărturiseşte clar în *Scrisoarea a VII-a*: „Legile şi moralitatea erau atât de corupte încât eu, la început plin de ardoarea de a lucra pentru binele public, considerând această situație şi văzând cum totul merge de râpă, am sfârşit prin a mă potoli. N-am încetat, totuşi, să pândesc semnele posibile ale unei îndreptări în aceste evenimente şi îndeosebi în regimul politic; dar aşteptam întotdeauna, ca să activez, momentul potrivit. În cele din urmă, am înțeles că toate statele actuale sunt prost guvernate, căci legislația lor este aproape incurabilă fără preparative energice legate de împrejurări fericite. Am fost determinat atunci să laud adevărata filosofie şi să declar că numai în lumina ei se poate recunoaşte unde este adevărata dreptate în viața publică şi în cea particulară. Deci, relele nu vor înceta pentru oameni înainte ca neamul filosofilor puri şi autentici să vină la putere sau conducătorii cetăților, printr-un har divin, să se apuce să filosofeze cu adevărat”[27].

Problemele politice teoretice vor continua să-l preocupe intens şi permanent, ceea ce dovedeşte şi conținutul celor mai mari dialoguri (*Republica, Legile*), precum şi eforturile concrete şi periculoase depuse pe lângă unii conducători de cetăți pentru a-şi experimenta gândurile de reformă socială şi politică.

După condamnarea şi moartea lui Socrate, Platon s-a refugiat la Megara, în cercul filosofic al lui Euclid, fără să fi asistat la ultimele clipe ale bătrânului său dascăl. Rămâne aici trei ani, în timpul cărora va fi participat la activitatea şcolii şi va fi audiat, după cum se spune, pe heracliteanul Cratylos şi pe eleatul Hermogenes.

Plecând din Megara, Platon a întreprins o serie de călătorii în Africa şi în „Grecia mare”. Scopul lor era acela de a se informa asupra concepțiilor filosofice şi a-şi experimenta unele dintre ideile politice. La Cyrene, în Africa, i-ar fi întâlnit pe Aristip şi pe matematicianul Theodor. Cicero relatează, după o tradiție generală, că Platon ar fi obținut din Egipt ştiința numerelor şi a stelelor, că ar fi căutat la Tarent

[27] Platon, *Oeuvres complètes*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, 1950, p. 1187–1188.

pe pitagoricieni, în special pe Architas, iar la Locres pe alți pitagoricieni (Echecrates, Timaios, Akrion), pentru a le cunoaşte doctrina. Se spune că Philolaos i-ar fi vândut scrierile secrete ale lui Pitagora, din care Platon s-ar fi inspirat pentru dialogul *Timaios*.

Acestea erau ideile pe care le avea Platon – cum ne mărturiseşte în scrisoarea citată –, atunci când a făcut prima călătorie în Syracusa (388). Dar ce a găsit aici nu a fost defel încurajator pentru el.

Opera. În Atena, Platon îşi întemeiază în 387, din donațiile unor prieteni, o şcoală stabilă, *Academia*, care va dăinui până în vremea lui Justinian, adică aproape 1000 de ani. Nu se cunoaşte prea amănunțit conținutul învățământului predat de Platon la Academie. Opera scrisă care ne-a rămas de la el nu este expresia directă şi integrală a acestui învățământ, cu excepția exercițiilor logice cuprinse în partea a doua a dialogului *Parmenide* şi la începutul dialogurilor *Theaitetos* şi *Sofistul*. Se crede că la Platon, spre deosebire de Aristotel, nu *expunerea* era modalitatea esențială şi forma de învățământ, ci *discuția*, dialogul, comunicarea prin cuvântul viu şi confruntarea dialectică de idei.

Sub numele lui Platon s-a păstrat un număr însemnat de scrieri filosofice: 35 de dialoguri, dintre care unele sunt apocrife iar altele îndoielnice, şi 13 scrisori, dintre care numai câteva – mai ales scrisoarea a VII-a –, sunt considerate acum ca autentice. Se pare că Platon e primul filosof grec de la care ni s-au păstrat, în text complet, toate lucrările scrise.

Istoricii filosofiei au întâmpinat mari dificultăți în clasificarea dialogurilor şi în stabilirea ordinii cronologice a elaborării acestora. În cele din urmă s-a ajuns la o grupare pe perioade mai mari din viața filosofului:

a) O primă grupă este cea din tinerețe, care cuprinde aşa-numitele „dialoguri socratice": *Apologia, Criton, Euthyphron, Laches, Lysis, Charmides, Ion, Protagoras, Gorgias, Republica (I), Hippias Minor* şi *Major*;

b) În grupa a doua intră scrierile de maturitate a căror redactare începe cu întemeierea Academiei (387): *Menon, Euthydemos, Cratylos, Menexenos, Banchetul, Phaidon, Republica (II – X), Phaidros, Theaitetos*;

c) Grupa a treia cuprinde scrierile de bătrânețe: *Parmenide, Sofistul, Politicul, Philebos, Timaios, Critias, Legile*

Dialogurile sunt scrise pentru un public mai larg; filosofia cuprinsă în ele nu se prezintă ca un sistem bine structurat. Conversația are un caracter natural, trecând frecvent de la o problemă la alta. De aceea, pare dificil uneori de răspuns chiar la simpla întrebare: care e tema principală a unui dialog sau altul? Din acest motiv, considerăm îndreptățită observația că dialogurile platoniciene ne dau şi filosofia, dar şi efortul de filosofare al lui Platon, adică de împreună căutare a soluției problemelor deschise.

Scrierile platoniciene au o vădită şi valoroasă factură literară; ele sunt, în general, convorbiri integrate în fragmente de viață concretă, care se desfăşoară în locuri binecunoscute şi sunt susținute de personaje precis conturate. Tonul

discuţiilor e familiar, prietenos, destins şi distins, de multe ori plin de umor şi de savoarea firesculului. De obicei, personajul principal al dialogului e Socrate, oponenţii săi fiind oameni cunoscuţi ai vremii: sofişti, retori, exegeţi, poeţi, filosofi străini, tineri aristocraţi din Atena, oameni înstăriţi şi oameni politici ai cetăţii. În dialogurile de bătrâneţe apar şi nume fictive.

Cu toată forma literară a expunerii – care-i conferă, incontestabil, o irezistibilă forţă de atracţie –, şi cu toată aparenta lipsă de sistematizare, filosofia platoniciană, privită mai de aproape, dovedeşte o remarcabilă consecvenţă şi stabilitate a liniilor teoretice fundamentale. În ansamblul lor, dialogurile exprimă o doctrină conturată ferm, cu o structură generală relativ unitară. Aparenta lipsă de unitate sistematică e în deplină concordanţă cu felul cum înţelegea Platon filosofia: ca o permanentă căutare şi cercetare a adevărului.

Filosofia platoniciană e cunoscută, în general, sub aspectul ei de *ontologie metafizică*, drept un *idealism obiectiv*. Să nu uităm, însă, că ea nu e dedicată exclusiv teoriei Ideilor şi că, dimpotrivă, o mare parte a preocupărilor platoniciene au fost dedicate *omului*, problemelor lui morale, religioase, cetăţeneşti şi politice.

Ca toţi filosofii, Platon se dedică aflării *adevărului*; dar despre ce adevăr este vorba? Aşa cum s-a spus destul de des în mai toate tratatele şi manualele, e vorba de *adevărul ontologic*, adică despre adevărata natură a existenţei în sine (Ideile), despre zidirea lumii de către Demiurg, cunoaşterea adevărată etc. Un loc important, deloc neglijabil, ocupă în opera lui Platon problemele omului, ale vieţii lui personale şi sociale. El a căutat să elucideze şi adevăruri legate de viaţa practică imediată, concretă, dovedindu-se un pasionat al practicului politic, aşa cum reiese din peripeţiile lui syracuzane. Drama vieţii sale a rămas aceea de a nu fi putut să participe efectiv la viaţa politică, rămânând numai un teoretician. Observând evoluţia operei platoniciene, constatăm uşor că, la începuturile ei, se acordă o mult mai mare pondere problemelor umaniste, iar de la dialogurile de maturitate încolo se intensifică tratarea celor metafizice, fără ca primele să părăsească terenul. Nu este, oare, foarte semnificativ, faptul că ultima scriere – şi cea mai extinsă – e dedicată *Legilor*?

1) Aspectul umanist-etic al filosofiei platoniciene denotă etapa începătoare, când influenţa socratică era foarte vie în sufletul ardentului adept al bătrânului înţelept. Indirect, Platon dovedeşte în felul acesta că Socrate nu avea o metafizică, un sistem filosofic pe care să-l predea auditorilor. El nu dorea decât să „filosofeze", să dezbată cu interlocutorii diverse teme etice, situându-se pe plan de egalitate cu aceştia sau ca un companion de discuţie. Nu era el, oare, cel ce spusese că „atâta ştie că nu ştie nimic"? Nu-şi luase el ca misiune să educe oamenii, să-i facă mai buni, mai instruiţi?

Platon merge, la început, pe acest drum al dascălului său, punând în discuţie problemele de ordin etic-politic. Fie şi un scurt, incomplet, repertoriu tematic denotă clar natura existenţial-umană a filosofiei sale iniţiale, sub care, însă, în multe dialoguri se frământă, încă în umbră, ideile care se vor dezvolta mai târziu pe

planul metafizicii sale. *Apologia* pledează pentru adevăr şi dreptate, abordează înţelepciunea şi divinul, conceptele de viaţă şi moarte, discută despre ceea ce e binele şi răul. Problemele revin în *Hippias Minor*: virtutea şi rolul raţiunii în faptele omului de bine. *Criton* se referă la ceea ce e just şi injust, discută despre supunerea la legile cetăţii. *Charmides* dovedeşte unitatea virtuţii, caută definirea binelui, la care Platon va ajunge abia în *Republica*. *Laches* prezintă preocupări pedagogice în legătură cu educaţia copiilor; pune problema virtuţii – în special a curajului –, şi conchide că virtutea e o totalitate (o unitate de virtuţi parţiale) care implică ştiinţa. *Euthyphron* atacă, fără s-o rezolve, problema pietăţii; *Lysis* se referă la prietenie; *Hippias Major* caută frumosul. Virtutea, prezentată ca ştiinţă, stă şi în preocupările lui *Ion*. Falsităţile retorice sunt denunţate în *Menexenos* – atac împotriva falsei arte a sofiştilor. *Phaidon* afirmă şi caută să susţină veşnicia sufletului; *Protagoras* reia dezbaterea conceptului de *înţelepciune*, pe care îl raliază celui al frumosului; se referă la suflet şi la superioritatea lui în raport cu corpul; la învăţătura politică, virtute, esenţa frumosului, binelui, şi a contrariilor lor. În *Gorgias* se analizează sofistica, retorica, justiţia, binele, politicul, temperanţa, fericirea, soarta sufletului. *Symposionul* libaţionează forţa creatoare întru frumos, *Erosul*. Multilateral, dialogul *Republica* e şi filosofic propriu-zis, dar mai ales etico-politic. Preocuparea lui Platon pentru elaborarea unui model de Stat ideal se desfăşoară cu propuneri novatoare, îndrăzneţe şi irealizabile pe plan social-politic. El oferă şi o enumerare, în ierarhie valorică, a diverselor forme de guvernământ. Tot în acest dialog este analizat şi fenomenul artistic, cu rezonanţele sale estetice şi politice. *Euthydemos* se referă la ştiinţă şi la fericire; *Cratylos* la limbaj. Dacă mai luăm în considerare *Politicul, Scrisoarea a VII-a, Legile* şi aventurile syracuzane, dintre care cea din urmă avea ca erou un filosof care se apropia de 70 de ani, ne dăm seama şi mai bine de marea extensiune în problemele umane – individuale şi colective – ale operei platoniciene.

Rezultă din cele de mai sus că Platon nu era numai filosoful fascinat de abstracţiile unei filosofii metafizice, ci şi un pasionat al problemelor umane concrete, individuale şi colective.

2) Cu *Theaitetos* începe seria de dialoguri pe care le putem numi fie metafizice, fie de exegeză. *Theaitetos* abordează problema cunoaşterii sau a esenţei ştiinţei; *Parmenide* dezbate probleme legate de metafizica Ideilor, printre care chiar aceea a existenţei efective a Ideilor; *Sofistul* caută definiţia sofistului, reluând în discuţie multiple aspecte şi dificultăţi cu privire la cunoaştere şi existenţă. *Politicul* conţine un mit care se referă la istoria umanităţii şi un discurs despre *ştiinţa regală*. Se crede, de obicei, că Platon avea intenţia de a elabora o trilogie în care ar fi tratat despre sofist, omul politic şi filosof, dar a treia parte n-a mai scris-o. *Politicul* dezbate în mai mare măsură problemele sociale şi politice ale cetăţii, cele ale diferitelor forme de guvernare şi ale valorii constituţiilor. *Phaidros* are un loc încă controversat între celelalte dialoguri, dar conţinutul său se referă la două probleme: retorica şi iubirea. Cu acest prilej el intră, mitic, şi în domeniul sufletului, al dramei

sale pe drumul de la eternitatea primordială la starea terestră şi la posibilitatea reîntoarcerii în zonele superioare. *Philebos*, unul dintre ultimele dialoguri ale lui Platon, are ca subiect întrebarea dacă la fericire duce frumosul, plăcerea, bucuria sau înţelepciunea, intelectul, memoria şi ceea ce le aparţine, în primul rând opinia dreaptă şi raţionamentele adevărate. *Timaios* relatează, de asemenea mitic, cosmologia platoniciană, felul cum a apărut universul şi tot ce cuprinde el. *Legile* reiau pe un ton mai concret-istoric problemele *Republicii*, cărora le adaugă altele; toate sunt tratate într-un mod mai liberal, dovedind un simţ al relativităţii politice, până a ajunge la concluzia că şi democraţia poate fi bună, în anumite condiţii.

Teoria existenţei. Idealismul filosofiei platoniciene îşi are nucleul în ierarhia tripartită existenţială: *lumea inteligibilă, lumea sensibilă şi lumea nedeterminatului* (materia).

Lumea inteligibilă este realitatea adevărată, supremă şi absolută. Geneza ei teoretică poate fi considerată ca provenind din hipostazierea în absolut a conceptelor generale ale lucrurilor sensibile. Sub această formă ele iau denumirea de *Idei* şi capătă unele determinaţii care le separă de conceptele gândirii umane individuale, ca şi de lucrurile sensibile ale naturii exterioare insului. Ideile sunt *concepte ontologizate*, de o natură pur inteligibilă, contactabile numai prin gândire, nu şi prin simţuri. Platon le atribuie, uneori, ca sediu o sferă supracerească; de fapt, prin natura lor, ele nu au extensiune, nu pot fi localizate decât într-o nouă dimensiune, fără spaţiu şi timp, a *inteligibilului*.

Lumea Ideilor constituie *fiinţa* însăşi, opusă lumii sensibile, măcinată de veşnica devenire, care nu-şi datorează precara ei existenţă decât „participării" la Idei. Aceasta este, după opinia tradiţională, subscrisă de cei mai mulţi exegeţi, doctrina constantă a lui Platon despre Idei şi inteligibil. Ideile sunt perfecte, pure (neamestecate), principii ale existenţei şi cunoaşterii, sunt binele şi ordinea, arhetipurile eterne, modelele lucrurilor; prin urmare, fiecare dintre acestea din urmă ar trebui să fie *copia* unui tip, să corespundă unei Idei.

Teoria Ideilor are ca prim izvor filosofia socratică, deşi aceasta în mod sigur n-a formulat-o ca atare. Dar convingerea pe care o avea bătrânul dascăl într-o anumită formă de inneitate a cunoştinţelor, a conceptelor, a putut constitui un izvor al teoriei reminiscenţei şi al teoriei Ideilor. După Ch. Werner, Socrate era încredinţat numai de existenţa în noi a cunoştinţelor, atenţia lui fiind îndreptată spre metoda de a le aduce la lumina conştiinţei (maieutica). Teoria reminiscenţei ca atare i-ar aparţine lui Platon, Socrate profesând doar convingerea că ştiinţa ar exista în suflet în stare de virtualitate, nouă rămânându-ne să trezim conştiinţa care doarme în noi.

Dar teoria Ideilor îşi mai are şi alte raţiuni de a se fi constituit în cazul filosofiei platoniciene. Nu ne referim mai mult asupra unor concepţii precedente, din care s-au luat elemente destul de substanţiale, pe care Platon le-a folosit după aprecierea lui (pitagorism, eleatism, heracliteism); unii istorici remarcă, însă, că mai trebuie luat în seamă un factor, anume acela că Platon nu concepea

posibilitatea ştiinţei dacă nu i se asigura acesteia un obiect stabil. Teoria Ideilor s-ar fi enunţat pentru a face posibilă ştiinţa; alţi exegeţi atribuie teoriei platoniciene şi un rost social-politic: ea era expresia şi sprijinul acordat conservatorismului politic, pentru care pleda magistrul Academiei.

În legătură cu aceasta, cercetătorii au căutat să vadă dacă ea a rămas nealterată pe parcursul scrierilor platoniciene, punând şi discutând în contradictoriu chiar şi ipoteza că Platon, de la un anumit moment, ar fi renunţat la ea. Nu este posibil şi nici de un folos deosebit a da o extensiune mai pronunţată discuţiilor purtate pe această temă. Adevărul pare a fi acela că Platon nu a renunţat niciodată la această concepţie. Dar, este la fel de adevărat că ea a cunoscut o evoluţie de-a lungul succesiunii dialogurilor. O primă formă găsim în *Symposion, Phaidon, Republica, Phaidros*; o revizuire a teoriei apare în *Theaitetos, Parmenide, Sofistul, Politicul*; o ultimă formă în *Philebos, Timaios, Critias, Legile*.

Mult mai interesant pentru noi este să luăm cunoştinţă de propriile îndoieli ale lui Platon cu privire la valabilitatea concepţiei sale. Este vorba de cuprinsul dialogului *Parmenide* în care, fie că se referă la unele critici ale megaricilor, adepţi ai eleatismului, fie că-şi exprimă îndoieli proprii, Platon caută să analizeze cu sinceritate unele dificultăţi ale doctrinei în vederea estompării hotarului prea categoric trasat între lumea inteligibilă şi cea sensibilă. De fapt, el supune teoria ideilor unei examinări în scopul precis de a vedea dacă postularea lor este justificată logic sau nu. Problema care se ridică aici este aceea dacă Ideile există cu adevărat în afara lucrurilor şi în afara gândirii sau nu sunt decât simple noţiuni în intelectul uman. Raliindu-se unor alţi eruditi în materie, Ath. Joja conchide şi el că în acest dialog crucial, „prin gura lui Socrate şi a lui Parmenide, Platon refuză cu hotărâre să identifice eidele cu *noémata en tais psychais (νοήματα εν ταϊς ψυχαϊς)*”[28].

Ath. Joja acordă credit întreg mărturiei depuse de Aristotel, după care partizanii teoriei Ideilor le considerau ca *separate* de lumea în care trăim şi ca reflectând, fiecare, un universal. Dăm în continuare, în textul ei de mare limpezime, concluzia la care se opreşte exegetul român şi care defineşte cu precizie esenţa doctrinei platoniciene despre Idei: „Ideea nu este un oarecare concept sau un oarecare gând: *logos, noema (λόγος, νόημα)*. Într-adevăr, *eidos*-ul nu rezidă într-un suflet, nici măcar într-un suflet divin, dar este – logic şi cronologic –, anterior oricărei inteligenţe. Ideea n-are nimic subiectiv, ea este suprema obiectivitate, dar această obiectivitate este, după cum afirmă *Banchetul*, o perfectă idealitate. Ideea este *formă, viziune, tip de structură, eidos* (la început „veidos”, de la vid – video), formă obiectivă şi ideală, obiectivă, fiind absolut independentă de intelect (de orice intelect posibil), şi ideală, pentru că e lipsită de orice materialitate. Dar acest tip de structură – obiectiv şi ideal –, există în afara oricărui *nous*; el există ca universal,

[28] Ath. Joja, *Doctrina universalului la Platon*, în: *Studii de logică*, vol. II, Bucureşti, Edit. Acad. RSR, 1966, p. 321.

esențial şi necesar, există *în sine şi prin sine (αὕτο κατ'αὕτο)*. Fiecare Idee universală este strict individualizată, ideile nu se confundă deloc. Dar dacă ideile sunt în sine şi prin sine, lucrurile sensibile, dimpotrivă, nu sunt decât prin participare la idei. Dar nici un lucru sensibil nu este expresia unei singure şi unice idei, ci se formează prin participarea la o pluralitate de forme. Într-adevăr, nici un lucru sensibil nu este numai frumos, ci mai posedă încă alte caractere. Astfel, fiecare lucru este totodată *unu* şi *multiplu*: multiplu fiindcă e compus din calități diferite şi chiar contrarii; unu, fiindcă această multiplicitate nu este o simplă juxtapunere, ci este multiplicitatea unei unități, a cutărui sau cutărui singular"[29].

Dovada cea mai puternică pentru a vedea în acest fel sensul concepției platoniciene despre Idei este tocmai permanentul reproş pe care Aristotel l-a făcut *chorismos*-ului Ideilor, caracterul ontologic pe care îl vede nejust atribuit de Platon acestor abstracții. Şi tot de la Aristotel mai vine o întărire a acestei dovezi: Stagiritul opune teoriei *transcendenței Ideilor* propria concepție, care prevede *imanența universalului*, convingerea că ideile generale – sau, cum le numea el, „formele" –, există numai în lucrurile individuale.

Teoria Ideilor şi-a avut încă din antichitate numeroşi adepți, dar şi adversari. Unul dintre aceştia din urmă a fost Aristotel; obiecții au venit, însă, şi din partea lui Antistene şi a altora (a unora dintre sofişti, cum acreditează Dupréel). Dar faptul cel mai remarcabil, îndelung comentat, a fost acela că însuşi Platon pare să-şi fi dat seama de neajunsurile teoriei sale şi s-o fi pus în discuție, în dialogul *Parmenide*, pentru a vedea posibilitățile de înlăturare a insuficiențelor. *Parmenide* e tocmai dialogul care face trecerea la a doua fază a teoriei Ideilor, expusă mai apoi în *Sofistul, Politicul, Timaios, Philebos*.

Din discuțiile purtate în *Parmenide* rezultau următoarele obiecții ridicate asupra doctrinei:

a) Participarea lucrurilor la Idei este imposibilă, pentru că, dacă Ideea este în întregime în fiecare dintre lucrurile care sunt imaginile ei, înseamnă că Ideea se separă de ea însăşi, devenind totodată şi una şi multiplă; este în întregime în sine şi tot în întregime şi în fiecare lucru, ceea ce e absurd.

b) După teoria Ideilor, nu există decât o singură Idee pentru o clasă de obiecte asemănătoare. În acest caz Ideea şi clasa de obiecte care participă la ea reclamă o nouă Idee, mai generală, care să le unifice, iar aceasta va reclama încă una ş.a.m.d. – procesul este nesfârşit în toate ramurile de Idei.

c) Se constată o incompatibilitate între natura Ideii şi funcția ei. Ca scop, Ideea e obiect al ştiinței, iar prin natura ei, ea nu poate fi cunoscută; Ideea există în sine şi nu poate fi în noi. O realitate în sine nu poate fi cunoscută decât printr-o ştiință în sine, dar la o asemenea ştiință noi nu avem acces.

d) Teza asemănării sensibilului cu inteligibilul e, de asemenea, cât se poate de obscură şi ar trebui să însemne, pentru Platon, o degradare a inteligibilului.

[29] *Ibidem*, p. 314.

Iată argumente pentru care Platon s-a simţit dator să intervină cu anumite corecturi în dialogurile următoare, căutând să armonizeze şi să apropie în mai mare măsură lumea inteligibilă de cea sensibilă. Robin afirmă chiar că de la *Sofistul* şi *Philebos* încolo se poate vorbi la Platon de o singură lume, „cu două etaje". Sunt introduse în inteligibil elemente sensibile, cu afirmaţia (în *Sofistul*) că fiinţa are în toată plenitudinea ei caracteristica de a poseda viaţa, mişcarea şi sufletul cu gândirea. Ambele ordine existenţiale îşi pierd specificul, iar în locul lor, Platon construieşte o doctrină nouă, după care „Peste tot este fiinţă, peste tot este nefiinţă, dar nu peste tot *în aceeaşi proporţie*, nici, mai ales în proporţii atât de exact măsurate"[30].

În ultima etapă a doctrinei platoniciene, aceea a doctrinei nescrise (*agráfa dogmáta*), sistemul Ideilor este puternic influenţat de pitagorism. În lumea Ideilor se infiltrează şi numerele, încât treptele realului se amplifică: Binele, numerele ideale, Ideile, fiinţele matematice (figuri geometrice, numere aritmetice), lucrurile sensibile. Doctrina platoniciană, vrând să se limpezească şi să se elibereze de insuficienţe, se complică şi mai mult în această fază. Intenţia lui Platon de a da mai multă circulaţie între inteligibil şi sensibil imaginează „intermediarele" (figurile geometrice, numerele aritmetice), care au de la Idei caracterul de imuabilitate, iar de la sensibil multiplicitatea, un alt intermediar fiind *sufletul* – etern şi imuabil, pe de o parte, multiplu şi încorporat, pe de alta.

În *Philebos* – unul dintre cele din urmă dialoguri –, Platon nu mai vorbeşte de Idei, ci enunţă doar 4 feluri de existenţe: *infinitul (ápeiron)*, *limita (peras)*, *amestecul (mixis)* şi *cauza amestecului (aitia tes mixeoos)*. În care dintre aceste categorii intră Ideile, a rămas o problemă încă neelucidată; probabil că e *limita* sau *amestecul*.

Doctrina Ideilor e o ipoteză falsă în întregime şi, ca atare, a viciat toate compartimentele filosofiei platoniciene. Ideile sunt, de fapt, nişte *postulate*, cu alte scopuri decât acela de a fi adevăruri demonstrate sau demonstrabile. Am amintit în paginile precedente anumite raţiuni gnoseologice, etice, politice şi religioase care l-au îndemnat pe Platon să se sprijine pe aceste postulate. El considera că ştiinţa însăşi nu se poate fundamenta decât pe un obiect care oferă stabilitate, determinaţii sigure şi perene. Însă fenomenalitatea naturală, cuprinsă şi consumată de imperiul devenirii, nu e în măsură să ofere un astfel de obiect. I se impunea să-l caute dincolo de fluidul experienţei imediate, într-o zonă aparte.

Teoria Ideilor s-a formulat şi din necesitatea de a fixa adevăruri şi valori *absolute*, nesupuse degradării devenirii, nici schimbărilor de opinie personală subiectivă. Platon nu putea concede că idealurile morale, ca justiţia socială – pe care le apără de relativismul şi convenţionalismul sofiştilor – se schimbă în funcţie de evoluţia societăţii. Deci, postularea teoriei Ideilor vine, în concepţia lui Platon, să asigure o stabilitate valorilor ştiinţifice, politice, religioase, etice, estetice.

[30] L. Robin, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, PUF, 1957, p. 46.

Explicația dată idealismului platonician recurge la elemente deduse de analişti, pentru că opera „academicianului" nu cuprinde undeva vreun efort demonstrativ, chiar dacă rezultatul acestuia nu ar fi putut să ducă la o concluzie convingătoare. Adevărul este că Platon nu s-a străduit în acest sens. Avem, însă, de la el o indicație (în *Philebos*) din care reiese că realitatea Ideilor nu ar putea fi prinsă demonstrativ pe cale rațională, ci numai printr-o evidență (intuiție imediată). De asemenea, este posibil ca în gândirea lui Platon să fi intrat şi un alt principiu (evident, fals): că perfecțiunea, de care Ideile se bucură în cel mai înalt grad, are în ea însăşi rațiunea existenței sale. În modul acesta vedea Platon prezența Ideilor; cât despre demonstrarea existenței sau însuşirilor lor, aceasta nu era de competența raționamentului discursiv (*dianoia*), ci de al rațiunii intuitive (*noesis*). În cele din urmă, Platon învăluie lumea Ideilor într-o atmosferă mistică, funcția de cunoaştere care ar ajunge în ele fiind o rațiune care îşi iese din mecanismele logicii „naturale".

În raport cu lumea inteligibilă a Ideilor, lumea sensibilă (a devenirii, a naturii) nu este decât o copie, o simplă imagine inconsistentă, nefiind, totuşi, o pură negație, neființă. Fără a avea o esență proprie, ea are un oarecare grad de existență, fie prin participare, fie ca efect al unei cauze. Dar chiar ca efect, e *ceva*, nu e un *nimic*, în raport cu simțurile fiind chiar *cauză*. Aşa încât, „Platon nu este un idealist în sensul modern al cuvântului. Umbra de existență pe care el o atribuie lumii exterioare nu implică nerealitatea ei. La fel de hotărât ca şi Heraclit, Platon crede în realitatea lumii sensibile"[31].

Aşadar, devenirea există; în cadrul ei, ca lume sensibilă, intră tot ce nu aparține de lumea Ideilor; lumea fizică, ființele, sufletele, zeii. În raport cu Ideea, fenomenul se delimitează prin următoarele atribute: este copie sau imagine; e devenire – ceea ce se naşte şi moare, ceea ce se schimbă mereu; stă între ființă şi neființă; e ceea ce aparține mai ales răului, dar poate deveni binele; vizibilul; cele patru elemente: apa, aerul, focul, pământul; sensibilul, aparența, multiplul, diversul indivizilor; corpul, neraționalul, dezordonatul.

Sensibilul este dominat ontologic de către *inteligibil*; fenomenele lui n-au realitate proprie, sunt aparențe, nu conțin suportul propriei existențe în ele-însele. Ca existențe, ele sunt susținute de Ideile care le corespund în lumea inteligibilă. Raportul dintre cele două ordini existențiale este de *participare*: lucrurile participă la anumite Idei care le dau esența şi anumite însuşiri care le fac să semene acelor Idei. Ideea este *modelul* lucrului; acesta din urmă rămâne *copie*, cu un grad de devalorizare ontologică în raport cu modelul inteligibil. Lumea fenomenelor este o *copie imperfectă* a lumii Ideilor *şi, în acelaşi timp,* o *lume decăzută* în raport cu ea.

Lumea sensibilă este o universală mobilitate, din care decurge o universală, dar relativă, indeterminare. Spunem despre lucruri că *există*, dar ele nu există în mod absolut. Sunt indeterminate, pentru că nu cunosc stabilitate. Determinarea şi

[31] V. Brochard, L. Doriac, *Le devenir dans la philosophie de Platon*, Paris, A. Colin, 1902, p. 103, Bibliothèque du Congrès international de philosophie.

indeterminarea provin din surse exterioare şi opuse: indeterminarea, de la materia din care sunt compuse, iar determinarea – de la Ideile la care participă. Astfel, în lumea sensibilă se înfruntă şi se învălmăşesc forţe contrarii: lumea inteligibilă imprimă calităţi şi forme reale, pe care fugitivitatea fluxului mişcării le răpeşte şi le modifică necontenit. Totuşi, în concepţia platoniciană, *omul* are posibilitatea de a trece de la una la cealaltă, pe calea *dialecticii*.

În dialogul *Timaios*, Platon arată pentru prima dată în mod explicit necesitatea de a admite şi o *realitate materială*, condiţie a existenţei lucrurilor sensibile. În felul cum vede el acolo creaţia universului, acesta nu apare din nimic, ci e construit, zidit dintr-un material şi după un model preexistent, acela al Ideilor eterne, imuabile, perfecte.

Teoria existenţei dobândeşte la Platon o structură trihotomică, ierarhic orânduită după caratele ontologice, adică după densitatea şi consistenţa existenţială pe care o posedă obiectul cercetării.

a) *Realul veritabil (to ontoos ón), lumea inteligibilă*, căreia, pe lângă determinaţiile arătate, i se mai adaugă acum, în *Timaios*, şi afirmaţia că *nu se transportă în nimic ce i-ar fi străin*, ceea ce, în interpretarea lui Robin înseamnă că Platon renunţă la mai vechea lui teorie a participării, înlocuind-o cu imaginea unui *mecanism de amprentare* exercitată de Idei.

b) *Lumea devenirii* sau *lumea sensibilă*.

c) *Locul*, acel ceva în care se desfăşoară devenirea, sediul oricărui lucru care se naşte, dar el însuşi subzistent mereu, în timp ce lucrurile apar şi dispar. Este o realitate – spune Platon – în existenţa căreia e greu să crezi, dar care trebuie admisă ca indispensabilă; e tocmai *materia* (*tópos* = *locul*), existentă şi ea din eternitate şi care trece – în primele forme ale devenirii – în foc, apă, aer, pământ, pe bază de figuri geometrice care sunt elementele ei componente.

Între cele trei genuri de existenţă se constată relaţii coordonatoare: lumea sensibilă sau a devenirii e ceea ce se produce; materia este existenţa în care se produce devenirea, iar lumea inteligibilă este modelul prin imitarea căruia se produce ceva (sau care – după interpretarea lui Robin –, îşi pune amprenta asupra materiei, elaborând astfel lumea sensibilă, a devenirii).

Platon nu întrebuinţează termenul de „materie” (*hulé*) – care e aristotelic –, ci doar expresiile de „spaţiu”, „loc”, „receptacul”, „doica devenirii”, „receptaculul devenirii”, „natura care cuprinde toate corpurile”, „acela în care toate lucrurile se nasc”, „cauza rătăcitoare”. Acestea sunt expresiile care se găsesc în *Timaios*.

Materia nu se confundă cu *corpurile*; acestea sunt lucruri determinate, limitate, calificate. Materia e doar ceea ce poate deveni corp prin acţiunea plastică a Ideii. Materia este indeterminată, nu are nici o însuşire pozitivă şi nici nu poate fi numită printr-un termen de acest fel. Materia este indefinisabilul, informul, imperceptibilul, însă, sub acţiunea plastică a Ideii, ea poate primi toate determinaţiile posibile.

Materia se opune acţiunii Ideii în lume şi o limitează, deşi e un element necesar al acestei acţiuni. Este pasivă şi inertă, informă şi nelimitată; ca atare rezistă formei, limitei pe care Ideile caută să le imprime în existenţă. Această rezistenţă se manifestă ca inerţie, greutate, disproporţie. În ochii lui Platon, materia ar fi cauza primă a imperfecţiunii lucrurilor, a răului fizic şi moral, a instabilităţii, schimbării permanente. După unii interpreţi, Platon ar fi conceput două feluri de materie a lumii: una care s-ar putea numi *primă* şi o a doua, *secundă*. Materia „primă" e locul indeterminat, cea „secundă" e haosul primordial, elementele în stare de agitaţie confuză şi dezordonată. E probabil că nu trebuie să punem în succesiune cele două forme ale materiei. Mai probabil este că materia primă, loc pur receptiv, a inclus întotdeauna în sine elemente reale şi pozitive (materia secundă). Aceste elemente sunt şi ele eterne ca şi locul care le conţine, nefiind lipsite de formă. Formele lor sunt însă vagi, rudimentare, dezordonate. Elementele acestea, care constituiau, după Platon, haosul primordial (sau mai degrabă etern) erau *apa, focul, pământul* şi *aerul*. La început, ele se manifestau fără măsură, echilibru şi ordine. Platon a atribuit şi *haosului* un suflet etern, confuz, neinteligent, dominat de dorinţe şi necesităţi naturale. Acest suflet nu este decât o forţă motrice şi senzitivă inerentă materiei secunde a corpurilor, iar agitaţia primordială se desfăşura după legile unei aspre necesităţi.

Cosmologia. Platon nu putuse nega existenţa naturii, a devenirii, a lumii sensibile. Dar, modul cum concepuse şi determinase lumea inteligibilă ducea întreg sistemul la anumite dificultăţi. Sfera Ideilor se profilase ca suficientă sieşi, ca o lume de fiinţe perfecte. Şi atunci, venea întrebarea: pentru ce a mai trebuit să apară o a doua lume, cea sensibilă, o lume în care se dezvăluie şi materia, cu toate imperfecţiunile ei? *Ce sens mai are o lume-copie când avem originalul*? La o întrebare atât de gravă, Platon răspunde: *lumea este creaţia necesară a bunătăţii divine*. De fapt, lumea nu este o creaţie, ci mai degrabă ordonarea haosului, trecerea lui de la dezordine la ordine sub acţiunea Demiurgului. Starea anterioară intervenţiei Demiurgului era tot un domeniu al necesităţii, al unei necesităţi brutale, nesupuse nici unei finalităţi. Or, tocmai *finalismul* caracterizează mai ales cosmologia lui Platon.

Demiurgul, cel care în *Timaios* este ziditorul lumii, e identificat uneori cu divinitatea supremă, cu *Binele*. Unii interpreţi (cum e Robin) îl văd doar ca un simbol al acţiunii Ideilor. Trecând la detalierea procesului de construire a cosmosului, Platon etalează iarăşi idealismul şi finalismul caracteristice filosofiei sale generale. Demiurgul a creat mai întâi sufletul lumii, acesta animă universul, îl guvernează, iar prin esenţa divină din el comunică mişcării universale ordine, armonie şi frumuseţe. Sufletul individual provine din cel universal. Corpul lumii este alcătuit din cele patru elemente; forma lui sferică este perfectă, adică cea mai frumoasă cu putinţă. El se roteşte în jurul axei proprii, executând o mişcare, la rândul ei, perfectă. E veşnic tânăr, nu posedă eternitatea absolută a Ideilor, dar dăinuie fără sfârşit.

La temelia universului stau două principii opuse, unul *material*, altul *spiritual*. Universul e considerat o divinitate, un zeu, o ființă vie. El are un corp material, dominat de fatalitate (*ananké*), un scop final (*télos*), un suflet (*psyché*); o cosmicitate a părților şi o supunere a lor la Idei. Platon subordonează cauzalitatea mecanică celei finaliste.

Cosmologia platoniciană se rezolvă, în cele din urmă, într-un *geometrism ontologic*: cele patru elemente sunt compuse, fiecare, din figuri geometrice deosebite. Aici, pare evidentă influența simultană a teoriei empedocleene a elementelor, a doctrinei atomiste şi a materialismului pitagorician. Forma geometrică fundamentală este *triunghiul*. Diversitatea triunghiurilor care intră în combinații similare cu cele democriteene, face posibilă transmutația elementelor unele într-altele, excepție făcând doar pământul. Corpusculele acestea geometrice tind să se unească după asemănări şi afinități. Triunghiurile şi figurile compuse de ele încep să determine receptacolul spațial, introducând în el raporturi fixe de mărime şi micime, precum şi alte determinații. Din elemente, Demiurgul construieşte, pe rând, stelele fixe, planetele, Pământul, toate acestea fiind divinități prin ele-însele muritoare, totuşi nemuritoare datorită bunăvoinței Creatorului.

După dispozițiile Demiurgului, Pământul, ca divinitate, creează organismele, în primul rând omul (bărbatul ar fi capodopera creațiunii), pentru folosul căruia sunt create apoi toate celelalte lucruri şi bunuri terestre: plantele ca să-l hrănească, animalele, în care să-şi regenereze sufletul. Femeia n-ar fi decât un bărbat decăzut...

Cosmologia lui Platon se continuă, astfel, cu o *fizică* şi o *biologie*. În aceste domenii, Platon se opune înverşunat concepțiilor anterioare, care se străduiseră să fie, în felul lor, ştiințifice, să se desprindă de mituri. El combate, de exemplu, ironizând-o, concepția lui Empedocle despre evoluția speciilor vii. Totuşi, câtă naivitate punea Platon în explicațiile lui finaliste, se vede şi din felul cum prezintă alcătuirea fizică şi psihică a omului. Omul ar fi mai ales o *inteligență* inclusă într-un suflet încadrat în corp. Sediul rațiunii e capul; rotunjimea lui, ca formă perfectă, justifică meritul de sediu al unui conținut atât de important. Capul stă deasupra corpului, ca să poată conduce întregul organism. Picioarele au fost făcute pentru ca omul să aibă cu ce să meargă, brațele – pentru a avea cu ce să apuce. Pieptul e sediul pasiunilor generoase şi este aşezat mai jos de cap, pentru ca pasiunile să se supună rațiunii care, fiind mai valoroasă, e distanțată de ele prin partea numită gât. Şi aşa mai departe, toate organele corpului omenesc îndeplinesc funcții în serviciul sufletului şi al demnității lui morale.

Teoria cunoaşterii. Platon distinge două feluri de cunoaştere: *opinia (doxa)* şi *ştiința (épistéme* sau *gnósis)*. Opinia, care e o formă primă şi imperfectă a cunoaşterii, are, la rândul ei, două trepte: *conjectura (ikasía)* şi *credința (pístis)*. *Ştiința*, formă superioară a cunoaşterii, are şi ea două trepte: *raționamentul* sau *ştiința discursivă (dianoia)* şi *rațiunea intuitivă* sau *intuiția rațională (noésis)*. Opinia şi ştiința se deosebesc prin obiect, grad de claritate şi grad de certitudine.

Opinia are ca obiect lucrurile sensibile, schimbătoare, contingente şi relative; ştiinţa se referă la lucrurile inteligibile şi imuabile, necesare şi absolute – ea are ca obiect ceea ce nu se naşte şi nu trece, *ceea ce este (to ón)*. Lumea devenirii, care e obiectul opiniei, e o mixtură de fiinţă şi nefiinţă; ea nu e nici fiinţă, nici neant, ci când una, când alta. De aceea, opinia nu e nici pură ignoranţă nici ştiinţă, ci o intermediară.

Platon era convins că factura obiectului, stabilitatea şi consistenţa lui ontologică atrag după ele şi gradul de valabilitate al cunoaşterii: nefiinţa e obiect al ignoranţei, lumea sensibilă – al opiniei, lumea inteligibilă (fiinţa absolută) – al ştiinţei adevărate. Pentru a ajunge la ştiinţă trebuie parcurs un proces dialectic de desprindere din ignoranţă, de transgresare a opiniei şi ridicare pe treptele gândirii până la intuiţia raţională a lumii inteligibile.

În dialogul *Theaitetos*, Platon combate teza sofistă după care cunoaşterea ar consta în senzaţie. Senzaţia e schimbătoare de la un om la altul şi chiar la acelaşi om, după dispoziţia în care se află. Senzaţia e şi subiectivă şi relativă. Ea nu e în măsură să ne redea lucrurile aşa cum sunt ele cu adevărat; o dovadă în plus sunt visele, iluziile sau delirul, care oferă senzaţii ce nu corespund realităţii. În orice caz, senzaţiile nu prezintă nici o certitudine. Nu avem nici un indiciu sigur, va remarca Platon în *Theaitetos*, că Socrate şi conlocuitorul său Theaitetos discută fiind în stare de veghe sau în stare de vis, pentru că şi în vis oamenii stau de vorbă şi chiar îşi povestesc ce au visat când dormeau!

În această problemă, Platon lansează contra sofiştilor şi argumentul că, dacă ştiinţa ar consta din senzaţie, ea n-ar mai fi deloc durabilă, pentru că senzaţiile durează puţin. A şti, după sofişti, înseamnă a vedea obiectul; dar, din moment ce nu-l mai avem în faţa ochilor, rezultă că nu-l mai ştim, nu-l mai cunoaştem. Ar rezulta că o cunoştinţă dobândită nu mai este o cunoştinţă!

Platon mai aduce şi alte argumente logice puternice împotriva sofiştilor. Animalele au şi ele simţire; atunci, de ce Protagoras a declarat omul ca măsură a lucrurilor şi nu un animal oarecare, porcul sau maimuţa? Pe urmă, dacă omul e măsura lucrurilor, înseamnă că nici unul nu e mai înţelept decât altul, iar dacă această măsură e adevărul, atunci nu numai Protagoras spune adevărul când apreciază concepţiile altora, ci tot atâta dreptate au şi cei care-i contestă concepţia, declarând-o falsă! Dacă senzaţia ar fi ştiinţă, atunci ar fi suficient să asculţi limba barbarilor pentru a o şi înţelege, ar fi suficient să priveşti literele pentru a şti să citeşti.

În lucruri există şi anumite aspecte pe care simţurile nu le pot reda, fiind atunci necesară o activitate raţională. Aşa sunt existenţa şi neexistenţa, relaţiile, cantitatea, calitatea, asemănarea, neasemănarea, identitatea, diferenţa, unitatea, numărul. Toate acestea sunt sesizate de procesul logic al gândirii, care operează asupra datelor senzoriale, croindu-şi drum, prin abstracţie, spre adevărata fiinţă şi adevărata ştiinţă. Această acţiune logică a gândirii care operează asupra devenirii e *opinia*, care desfăşoară procedeele senzaţiei, memoriei, reflexiunii, comparaţiei,

judecății. E *opinia adevărată*, deasupra căreia se află opinia însoțită de explicație şi noțiune. Dar pe aceste trepte n-am ajuns încă la *adevărata ştiință*. În această zonă de trecere de la sensibil la inteligibil se cristalizează şi operează ştiințele particulare şi subalterne filosofiei (ştiința supremă). În sfera lor acționează *gândirea discursivă*, de ordin deductiv, de la premise la concluzie.

Ştiința adevărată, supremă, se realizează doar atunci când procesul dialectic urcă până la *gândirea intuitivă*. E o cunoaştere care devine posibilă doar pentru că partea cea mai înaltă a sufletului omenesc e de natură divină, nemuritoare, capabilă să ajungă până la granițele lumii inteligibile şi să vadă realitățile eterne (Ideile).

Noesisul este o viziune directă, fără intermediar, în cadrul căreia stau față în față rațiunea umană şi obiectul ei, pătrunzându-se reciproc, ca ochiul cu lumina. La această înălțime a cunoaşterii ajunge doar filosoful. Lui îi revine să se apropie de lumea inteligibilă şi să se contopească cu aceasta, contemplând toate perfecțiunile posibile, inclusiv justiția în puritatea ei, fapt care-l îndreptățeşte să fie conducător în cetate.

Să remarcăm, cu titlu rezumativ, că, după Platon, *scara existenței*, formată din mai multe trepte de densitate ontologică diferită, este mereu şi paralel însoțită de o *scară a cunoaşterii*, formată şi ea din trepte deosebite, corespunzătoare celor ontologice. Treapta cea mai de sus, a celei mai înalte existențe, poate fi cunoscută perfect, pe când treapta cea mai de jos, a neființei, nu poate fi cunoscută defel – ea neavând nici o determinare. Între ele se află treapta devenirii, a lucrurilor care sunt şi nu sunt în acelaşi timp – o treaptă mijlocie între ceea ce există în mod absolut şi ceea ce nu există defel. Acestor trepte ontologice le corespund funcțiuni de cunoaştere diferite ca valoare: existenței absolute îi corespunde *ştiința*, neexistenței îi corespunde *ignoranța*, iar devenirii – *opinia*. Opinia nu este lipsită de orice putere cognitivă, însă competența ei se reduce la judecata asupra aparenței; de ştiință se deosebeşte prin faptul că nu este infailibilă.

În gnoseologia platoniciană se intercalează şi *teoria reminiscenței*; e vorba de teza că Ideile ar fi eterne, preexistând integrării sufletului uman în corp. Sufletul însuşi, printr-o anumită parte a lui (cea rațională) este veşnic; el a mai avut o viață înainte de căderea în trupul pământean. În acea viață, sufletul a fost în preajma Ideilor şi le-a văzut, însă, căzând pe Pământ şi întrupându-se, le-a uitat. Pentru a şi le reaminti şi recunoaşte, devine necesar contactul senzorial cu lucrurile şi fenomenele naturii. Senzațiile şi percepțiile au tocmai rolul de a trezi, a redeştepta în noi amintirea Ideilor văzute altădată. Astfel, la vederea lucrurilor egale, frumoase, bune, drepte, noi ne gândim la egalitate, frumusețe, bine, dreptate în sine, care sunt altceva decât lucrurile care poartă aceste nume.

După Platon, ştiința nu e, într-un fel, decât reminiscență. E ceea ce se spune clar în *Phaidon*, anume că sufletele existau înainte de viața lor împreună cu corpul şi că ele aveau ştiința. Reminiscența operează cu ajutorul inducției, care se ridică de la vizibil la invizibil, de la imperfect la perfect, de la copie la model, trezind astfel în suflet Ideile. Este inducția socratică, dezvoltată şi perfecționată.

Cunoaşterea ca reminiscenţă e înfăţişată mai ales în dialogul *Menon*, unde Platon o întemeiază pe ipoteza nemuririi sufletului şi a preexistenţei acestuia. Acolo se spune astfel: „Deci, întrucât sufletul e nemuritor, a trăit mai multe vieţi şi a văzut tot ce se întâmplă, şi aici şi în Hades, nu există nimic ce el să nu fi învăţat. De asemenea, nu e defel surprinzător ca, despre virtute şi despre rest, el să-şi amintească ce a ştiut mai înainte. Cum totul se leagă în natură şi cum sufletul a învăţat totul, nimic nu se opune ca, amintindu-şi un singur lucru – ceea ce oamenii numesc a învăţa –, să găsească din el însuşi pe toate celelalte, cu condiţia să fie curajos şi să nu obosească în a căuta, căci a căuta şi a învăţa nu e altceva decât a-şi aminti”[32].

Tot în acest dialog avem faimoasa „demonstraţie” după care cunoştinţele nu se învaţă de la altcineva, ci se obţin prin maieutică şi reminiscenţă, care le scot la nivelul conştiinţei din adâncurile memoriei învăluită de temporară uitare. Cunoştinţele de geometrie la care ajunge sclavul raţionând sub îndrumarea lui Socrate, îi erau aceluia înnăscute, fără ca el să-şi dea seama. Teoria reminiscenţei se bazează pe teza inneităţii Ideilor – fundamentală întregului idealism platonician. Ceea ce nu înţeleg aici Platon şi Socrate este că gândirea e o funcţie capabilă să ajungă prin procese logice, pe baza datelor senzoriale obişnuite, la anumite cunoştinţe pe care nu le avea anterior. Neînţelegând sau ocolind acest adevăr, ei nu sunt în măsură să explice cum anume sclavul ajunsese să „descopere” adevăruri geometrice, condus fiind numai de întrebări. De aici afirmaţia că aceste adevăruri preexistau în memoria lui, nu ca simple virtualităţi ale funcţiei noetice.

Logica. Platon a cercetat în mod deosebit câteva dintre operaţiile şi formele logice ale gândirii, contribuind notabil la elucidarea lor. Una dintre acestea este *inducţia*, în analiza căreia – observă Ziehen –, nu-l depăşeşte prea mult pe Socrate; e vorba numai de o utilizare iscusită a unor exemple alese, nu de o colectare sistematică şi prelucrare a tuturor observaţiilor accesibile. O altă contribuţie este aceea la *determinarea conceptului*, care trebuie să reflecte esenţa lucrurilor, nu accidentalul, iar esenţa constă din ceea ce e *general*, din acele caractere pe care le au toate obiectele unui aceluiaşi gen. *Diviziunea* este încă o operaţie logică asupra căreia Platon şi-a îndreptat atenţia, formulându-i regulile: a) să nu multiplice termenii; b) să cuprindă numai specii adevărate; c) să nu sară nici un termen intermediar; d) să coboare pe seria speciilor în ordinea lor de subordonare.

Platon se referă adesea la condiţiile pe care trebuie să le îndeplinească gândirea justă în stabilirea adevărului, în permanent contrast cu arta sofistă. Asemănător lui Socrate, cere şi el *definiţii exacte şi adevărate*. „Străinul” din dialogul *Sofistul*, înainte de a începe discuţia propriu-zisă cu Theaitetos, remarca faptul că e bine ca „în orice chestiune să fim înţeleşi mai degrabă asupra lucrului, statornicindu-i o definiţie, decât să fim înţeleşi doar asupra cuvântului, fără să-i dăm o definiţie”. Aici, pe lângă cerinţa *determinării*, avem exprimată clar şi

[32] Platon, *Oeuvres complètes*, trad. E. Chambry, vol. II, p. 387.

preferința pentru *definiția reală* în raport cu cea *nominală*. În același dialog, Platon tratează, în oarecare măsură, și despre *clasificarea* și *diviziunea noțiunilor*, despre *analiza* și *sinteza* lor.

Odată cu definirea conceptelor, se ajunge și la definirea unor procese logice ale gândirii, cum este arta combaterii, a demonstrației și argumentării, atât de apreciată și practicată de însuși Socrate. Recunoașterea erorii și acceptarea adevărului descoperit pe cale logică, prin discuție, conferă omului o stare de purificare, de *katársis*. Recunoașterea neștiinței sau a unei greșeli de alt ordin este absolut necesară celui ce aspiră la fericire; acestui act, Platon îi acordă o mare valoare etică.

Cercetarea logică platoniciană își îndreaptă atenția și asupra *judecății*. Platon deschide problema erorii judecății, la care oferă o dezlegare cât se poate de corectă: eroarea apare atunci când se afirmă ceva în discordanță cu realitatea. „Străinul" și Theaitetos cad de acord, în discuția lor din *Sofistul*, că „părere falsă va fi aceea care concepe contrariul a ceea ce este", iar dacă e vorba de o cuvântare, „se va socoti falsă sau mincinoasă cuvântarea aceea care afirmă că există ceea ce nu este și că este ceea ce nu e". Dacă, de exemplu, se va spune că „Theaitetos zboară", vom avea două noțiuni reale și o judecată falsă, pentru că, dacă Theaitetos există și, de asemenea, există acțiunea de a zbura, în realitate aceste două forme de existență nu apar niciodată împreună. În această formulare raportul noțiunilor e fals, constituie o eroare.

Cu privire la judecată, *Sofistul* mai abordează și problema *posibilității predicației*, mult dezbătută în vremea lui Platon și soluționată negativ de unele școli filosofice. Întrebarea era următoarea: cum este posibil ca despre același lucru să se spună că este multe altele; cum e posibil ca *unu* să devină *multiplu*? Platon se referă la acei filosofi – printre care și Antistene –, ce susțin că procesul de predicație nu e posibil decât sub forma judecăților de identitate, în care predicatul repetă subiectul: „omul e om", „frumosul e frumos", nu însă și în combinația „omul e frumos", pentru că în acest caz spunem că omul e altceva decât om. Nu pot fi combinate noțiuni diferite, întrucât *unul* nu poate fi o pluralitate și nici pluralitatea nu poate fi unul.

Pentru a rezolva această problemă, Platon crede că trebuie să recurgă la serviciile teoriei Ideilor, stabilind dacă și în ce măsură acestea se pot amesteca între ele. Răspunsul este că numai unele Idei și numai după anumite legi se pot amesteca, prin urmare și în lumea conceptelor, numai unele și într-un anumit fel se pot combina. Mai precis, judecata ia naștere numai prin unirea unui cuvânt (predicat) care arată activitatea sau un fel de a fi, cu un subiect. Noțiunile pot fi înseriate și fără nici o legătură între ele, dar în acest caz nu avem propoziții. *Logosul* se naște abia prin raportarea substantivelor la verbe, în care caz propoziția poate să enunțe ceva ce există (și atunci e adevărată) sau ceva ce nu există (și atunci e falsă).

În analizele sale, Platon ajunge şi la raporturile de *contradicţie* şi *contrarietate* dintre noţiuni, sesizând clar distincţia dintre opoziţia de contrarietate şi cea de contradicţie. De exemplu (dialogul *Sofistul*), noţiunii de „mare" îi putem opune noţiunea de „ne-mare", dar aceasta înseamnă doar *altceva*, nu contrariu. O precizare asemănătoare găsim în *Symposion*, unde Diotima îi spune lui Socrate că, dacă un lucru nu e frumos, nu înseamnă că e numaidecât urât, ci e doar ceva deosebit de frumos.

Aşa cum reiese dintr-un pasaj al *Sofistului*, Platon consideră *gândirea* şi *vorbirea* ca fiind unul şi acelaşi lucru. Cugetarea n-ar fi decât dialogul tăcut al sufletului cu sine însuşi, iar cuvântarea – exprimarea sonoră a gândurilor prin glas.

În concluzie, logica platoniciană, cu tot viciul ei fundamental de ontologizare a ideilor şi răsturnare a raportului dintre ele şi lucruri, a reuşit, totuşi, să aibă unele contribuţii pozitive la procesul de constituire a logicii ca ştiinţă. Speculaţiile socratico-platoniciene au izbutit, pentru prima dată, să degajeze, în mod explicit, unele forme de gândire. Astfel, Platon elaborează o concepere limpede a noţiunilor de *gen* şi *specie*, evidenţiază raportul de *coordonare* şi *supraordonare* a noţiunilor (relaţia logică a conceptelor). Această operaţie logică de legare şi divizare a conceptelor, Platon o numeşte *dialectică*; ea înseamnă, de fapt, operaţia de formare a conceptelor. Un alt merit al logicii platoniciene este acela că a formulat *metoda dialectică*, aşa cum o înţelegea logica vremii sale, precum şi mijloace de verificare a operaţiunilor logice. Platon a făcut teoria a două metode de argumentare: *diviziunea* şi *reducerea la absurd*.

Cu Socrate şi Platon avem un vast material care se oferă prelucrării ştiinţifice şi sistematizării, în vederea alcătuirii unei adevărate ştiinţe a logicii, sarcină realizată în mod strălucit de Aristotel.

Psihologia şi etica. Concepţia lui Platon despre suflet prezintă o importanţă deosebită pentru gnoseologia, morala şi ideile lui politice. În parte o recunoaşte şi o declară el-însuşi: „Poate că-ţi aminteşti – spune Socrate în *Republica* la un moment dat –, că, după ce am deosebit trei părţi în suflet, noi ne-am servit de această distincţie pentru a explica natura justiţiei, temperanţei, curajului şi înţelepciunii"[33].

Platon sesizează la om un element raţional şi unul iraţional. Raţiunea e partea superioară şi supraordonată celeilalte; ei îi revine dreptul de a conduce, iar celei iraţionale (dorinţe, impulsuri, pasiuni) datoria de a se supune, pentru că raţiunea e înţeleaptă şi prevăzătoare. Partea iraţională a sufletului are două zone: una a irascibilităţii şi mâniei, alta a dorinţelor inferioare. Cea mai mare parte din suflet o ocupă zona dorinţelor inferioare care se cer stăpânite, temperate şi îngrădite în persoana umană morală; acest drept revine elementului raţional, independent de corp şi nemuritor.

[33] Platon, *Oeuvres complètes*, t. IV (*La République*), trad. R. Baccou, Paris, Garnier, 1936, p. 235.

Morala umană, în centrul căreia stă *virtutea*, reiese din raportul care se stabileşte între aceste elemente psihice. De exemplu, *curajul* se manifestă prin faptul că partea irascibilă apără cu mari eforturi preceptele raţiunii cu privire la ceea ce este sau nu de temut. *Înţelepciunea* reiese din buna intervenţie şi funcţionare a raţiunii, care emite precepte şi deţine ştiinţa despre ce e folositor fiecăreia dintre cele trei componente ale sufletului şi tuturor împreună.

Ne aflăm în faţa unui moment din gândirea platoniciană în care se dovedesc de nedespărţit psihologia, gnoseologia, etica, politica şi estetica – ceea ce ilustrează şi mai mult unitatea doctrinei. În *Republica*, apropierea dintre structura societăţii politice şi structura psihicului merge până acolo încât se afirmă că s-ar putea să fie atâtea specii de suflete câte specii de constituţii politice există. Mult mai strâns este, însă, raportul dintre psihologia şi morala platoniciană. În om ar exista un *suflet apetitiv*, care conţine toate dorinţele, tendinţele instinctuale şi pasiunile inferioare; un *suflet afectiv*, sediu al pasiunilor mai nobile, şi un *suflet intelectual*, al cărui organ e *raţiunea*, înrudită şi asemănătoare cu Ideile. Fiecare dintre ele are ca sediu o anumită parte a corpului: raţiunea – capul; curajul – pieptul; dorinţa – zonele şi mai de jos.

Morala platoniciană atribuie fiecăruia dintre suflete anumite virtuţi, dar şi posibilitatea de a se abate de la ele. În dialogul *Phaidros*, sufletul e comparat cu o trăsură cu doi cai: unul negru, nărăvaş, rebel, mereu gata de revoltă, cu tendinţa de a trage în jos; altul alb, generos, care trage în sus, frânează pe cel negru dacă e bine îndrumat, dar i se alătură, dacă nu e stăpânit de o mână fermă şi atentă. Calul negru e dorinţa, cel alb e curajul, conducătorul lor e raţiunea, căreia îi revine rolul echilibrului între cele două.

Morala platoniciană afirmă existenţa a patru virtuţi fundamentale: *înţelepciunea, curajul, temperanţa, justiţia*. Înţelepciunea este virtutea raţiunii şi constă din a cunoaşte ce se cuvine fiecărei părţi a sufletului şi tuturor împreună. Curajul sau forţa îndrumă şi reglementează pasiunile în conformitate cu directivele raţiunii. Temperanţa supune partea mijlocie şi pe cea inferioară a sufletului, părţii superioare. Justiţia veghează ordinea şi armonia care rezultă din practicarea celor trei virtuţi anterioare. Ea cere ca fiecare lucru să fie la locul lui, într-un întreg armonios, atât în interiorul insului cât şi pe planul vieţii sociale. Astfel, fiecare parte a sufletului e chemată să nu impieteze asupra funcţiilor celorlalte şi să nu facă decât ceea ce-i revine conform naturii sale. Aceasta tocmai pentru că diversele vicii, cum ar fi injustiţia, intemperanţa, ignoranţa, laşitatea, îşi au ca izvor amestecul părţilor inferioare în comandamentele raţiunii, provocând dezordine.

Platon dă şi un fundament metafizic moralei pe care o formulează: principiile supreme ale acesteia sunt Ideile de dreptate, bine şi sfinţenie etc., care, ca Idei, constituie paradigme etice, modele de imitat prin virtute în vederea obţinerii fericirii. Ca şi în cazul lui Socrate, doctrina morală a lui Platon este *intelectualistă*: conduita morală presupune *ştiinţa* (cunoaşterea) binelui; viciul creşte prin ignoranţă, prin confuzia dintre rău şi bine. Platon înclină să considere că dacă omul nu procedează corect, aceasta înseamnă că gândirea sa a fost defectuoasă.

În *Republica*, ierarhia şi denumirea categoriilor morale individuale se transpun pe plan social. La Platon, politica şi morala se întrepătrund: cetatea dreaptă e o realizare pământească a Binelui absolut supraterestru. Se impune remarcată triada: trei părţi ale sufletului, trei virtuţi corespunzătoare, trei clase sociale. Clasei conducătoare îi corespund raţiunea şi înţelepciunea; războinicilor le corespunde curajul; meseriaşilor şi negustorilor – poftele instinctuale, care se cuvin strunite prin temperanţă.

Scopul eticii platoniciene este *realizarea fericirii pe calea binelui şi a virtuţii*. Fireşte, este posibil ca omul să se abată de pe această cale prin comiterea anumitor greşeli, fiindcă numai aşa sufletul său se poate însănătoşi din nou. După cum se cere în dialogul *Gorgias*, vinovatul însuşi trebuie să-şi destăinuie fapta, să vină în faţa judecăţii şi să se supună sancţiunii.

Convingerea lui Platon era că virtutea îl face pe om în mod necesar fericit, iar viciul – nenorocit, pentru că virtutea asigură ordinea şi armonia sufletului, iar viciul îi aduce tulburare şi dezordine. Prin urmare, o viaţă morală îşi are în ea însăşi răsplata: cine face binele e fericit, cine face răul e nenorocit. Etica platoniciană cultivă şi credinţa într-o viaţă viitoare. După E. Rohde, Platon n-a avut această convingere chiar dintru început; ideea veşniciei sufletului i s-ar fi impus odată cu formularea doctrinei Ideilor. În conformitate cu această credinţă, viaţa „de dincolo" oferă şi ea o răsplătire a comportării omului în viaţa terestră. Acolo, sufletele sunt judecate; ale celor buni sunt separate de ale celor răi şi cunosc tratamente diferenţiate: cei care au fost şi buni şi răi stau într-un fel de purgatoriu, cei răi de tot vor sta veşnic în infern, iar cei care au comis greşeli grave, dar sunt recuperabili, intră temporar în infern. Sufletele celor în întregime puri au sediul în cer, iar, dintre ei, cei care au fost în întregime purificaţi prin filosofie trăiesc fără corp în eternitate şi merg în locuri şi mai frumoase decât ale celorlalţi.

Concepţia social-politică. Problemele social şi politice ocupă un loc important în gândirea şi chiar în unele strădanii concrete ale lui Platon. Se constată uşor că scrierile cele mai voluminoase ale dascălului Academiei, *Republica* şi *Legile*, care însumează ca număr de pagini aproape jumătate din întreaga lui operă, sunt dedicate cu precădere meditaţiilor şi preocupărilor de ordin politic. Rolul filosofiei în acest domeniu constă în a stabili principiile exacte, legile după care să fie alcătuite societăţile umane. Aceste principii, *modele*, după care se va institui în cetate constituţia politică ideală, sunt de ordin transcendent, îşi au sursa dincolo de lumea vizibilă şi umană, sunt străine de raporturile sociale existente.

Interesul lui Platon pentru problemele politice nu scade nici în alte dialoguri. În *Politicul* străbat evident întrebările privitoare la structura şi forma de conducere a Statului. *Gorgias* căutase să arate primejdiile unei politici nefondate pe raţiune; *Sofistul, Politicul* şi *Filosoful* (dialog rămas în stare de proiect) vor să evidenţieze capacităţile politice ale filosofului. *Timaios, Critias* şi *Hermocrates* (dintre care

sunt scrise doar cel dintâi şi începutul celui de al doilea) aveau să trateze, după cosmologie, despre revoluţiile, ruina şi refacerea cetăţilor. Chiar *Phaidon*, frământat de problema nemuririi sufletului, ni-l arată pe Socrate dornic să-şi convingă discipolii de valoarea respectării legilor cetăţii şi a religiei.

Înclinaţia şi pasiunea lui Platon pentru dezbaterea problemelor politice îşi au originea în apartenenţa sa de clasă, în atmosfera plină de frământări sociale din Atena şi din lumea greacă, în influenţa învăţăturii lui Socrate, precum şi în activitatea şi doctrina sofistă care-i putuseră fi şi ele un stimulent permanent. Într-adevăr, nu numai Atena, dar şi celelalte cetăţi erau profund frământate de serioase confruntări între forţe antagoniste; aceea dintre săraci şi bogaţi aducea cele mai mari dezordini. Platon e pe deplin conştient de aceasta şi o spune cu o limpezime fără echivoc: fiecare dintre cetăţi „este multiplă şi nu una [...] ea cuprinde cel puţin două cetăţi duşmane una alteia, a săracilor şi a bogaţilor, fiecare dintre acestea subdivizându-se în multe altele”[34]. De aici insistenţa sa excepţională – ca adept al conservatorismului politic, profitabil pentru aristocraţie şi păturile posedante –, de a prescrie *disciplină, supunere, stabilitate, ordine, ierarhie, justiţie*. E incontestabil că Platon, mai ales prin utopiile formulate în *Republica*, se prezintă ca un „reformator”. Dar „reformele” lui nu propun un viitor ci o întoarcere la trecut, o reinstituire a unei ordini vechi. În acest scop el prescrie un rol decisiv filosofului, care va trebui să preia şi comanda politică a cetăţii. Privit din această perspectivă, Platon ne apare mai puţin un „visător” şi mai mult un practician politic: „Platon nu oboseşte în a insista asupra rolului activ ce-i revine filosofului; el trebuie silit să coboare de la contemplarea lucrurilor inteligibile pentru a se ocupa de treburile cetăţii”[35], iar aceasta împotriva opiniei vulgare că filosofia ar fi nefolositoare vieţii practice.

Cu privire la geneza societăţii, Platon afirmă că oamenii au fost împinşi la o viaţă în comun de necesitatea de a se ajuta între ei pentru a face faţă mai uşor dificultăţilor. Aşa s-a născut asocierea politică a oamenilor, mai simplă la început, dar care s-a complicat mai apoi prin specializarea funcţiilor; aceasta asigură un randament mai mare în toate domeniile, dezvoltă activitatea umană, satisface mai uşor trebuinţele şi face să apară altele noi. Astfel, societatea sporeşte în întindere şi număr; ea trece la relaţii cu alte cetăţi, sporindu-şi comerţul şi producţia. Apar noi pături sociale pe lângă ţărani şi meseriaşi: comercianţii, corăbierii, mercenarii. Cu timpul, ea se va rafina prin lux şi artă; în ea vor excela pictorii, sculptorii, rapsozii, actorii, dansatorii, antreprenorii de teatre. Forţa şi ambiţiile cetăţii vor duce la războaie, ceea ce generează o nouă categorie socială: apărătorii (războinicii).

[34] Platon, *La République*, trad. Baccou, p. 126.
[35] E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I, p. 143–144.

Cetatea pe care Platon o visează şi o propune ca model va trebui să fie alcătuită din trei categorii (clase) umane necesare celor trei funcţii principale care vor fi îndeplinite într-un stat: *conducerea, apărarea, producţia*. Aceste clase nu sunt considerate caste închise, ereditare; tinerii vor fi repartizaţi într-una sau alta în conformitate cu aptitudinile lor naturale.

Conducătorii vor fi aleşi cu grijă dintre filosofii cu aptitudinile cele mai potrivite. Platon trasează o listă amănunţită a calităţilor unui conducător: să poată să înveţe cu uşurinţă, să iubească adevărul, să aibă dorinţe moderate, să dea dovadă de noblеţe sufletească, curaj, memorie precisă şi vastă; să fie inteligent, ordonat, calm, constant, să aibă un caracter ferm, solid, de om curajos şi neînfricat în luptă. Aceste însuşiri le va obţine prin instrucţie filosofică, educaţie morală şi fizică. Procesul educativ e îndelungat şi temeinic. Iniţierea filosofică trebuie să meargă până la însuşirea deplină a dialecticii, adică a ştiinţei supreme, absolute, studiu care se prevede a avea loc de la vârsta de 30 până la 35 de ani. Alţi 15 ani vor fi destinaţi practicii în magistratura politică şi militară, încât întreaga pregătire de conducător se încheie abia pe la 50 de ani. Pe parcurs, viitorul conducător va fi supus la anumite probe de verificare a calităţilor însuşite.

Războinicii vor fi recrutaţi dintre cetăţenii cu aptitudini fizice de luptă şi cu aptitudini morale de curaj şi neînfricare. Pentru a-şi menţine calităţile de buni luptători, ei trebuie să ducă în cetate o viaţă oarecum aparte. Vor locui în cartierul cel mai potrivit pentru apărarea cetăţii, vor duce o viaţă în comun, întreţinuţi de ceilalţi cetăţeni, neavând nici o proprietate (bani, pământ, locuinţă). Numai aşa, aprecia Platon, ei vor renunţa la orice scop egoist şi vor rămâne uniţi, fideli rolului de servitori ai comunităţii.

Platon pledează pentru o strictă diviziune a muncii în rândul *meseriaşilor şi producătorilor* în general. „Numai în cetatea noastră – spune el –, cizmarul va fi cizmar şi nu pilot în acelaşi timp, plugarul – plugar şi nu judecător în acelaşi timp cu plugar, războinicul – războinic şi nu comerciant în acelaşi timp cu războinic, şi aşa despre toţi”[36]. Ei nu vor trebui să se îmbogăţească, pentru că atunci nu vor mai munci sau vor deveni leneşi şi neglijenţi şi nu-i vor mai pregăti pe alţii ca lucrători buni.

În modelul său de republică „ideală”, Platon prescrie o serie de reforme utopice. Astfel de idei, care n-au convins niciodată pe nimeni, au fost desfiinţarea familiei, comunizarea femeilor şi preluarea copiilor de către Stat. În forma existentă, familia presupunea o proprietate particulară şi specializa femeia unilateral în domeniul treburilor domestice. Femeile vor aparţine comunităţii – propune Platon –, idee care, în intenţia lui, nu însemna degradarea femeii, nici favorizarea unei promiscuităţi grosolane în relaţiile dintre sexe, deşi unele dintre formulările sale au oarecare duritate. De altfel, el nu-şi făcea prea mari iluzii cu privire la popularitatea propunerilor sale, fapt pe care-l şi mărturiseşte deschis.

[36] Platon, *La République*, ..., p. 95.

Poziția lui Platon în privința copiilor era un *eugenism* dur, inuman. Copiii cu deficiențe de sănătate la naștere sau cu anumite diformități urmau să fie supuși exterminării, iar cei sănătoși să fie adunați în cămine publice și crescuți pe seama Statului, pentru a se asigura cetății numai generații frumoase și sănătoase. În gândirea lui Platon, dezmembrarea familiei – în sensul arătat mai sus – avea o mare importanță pentru Stat: elimina egoismul sentimentelor de familie și asigura armonie în sufletul omenesc și justiție în asociația politică.

Cu privire la bunurile materiale, Platon propune desființarea proprietății particulare și reducerea venitului personal la un nivel modest. Proprietatea va fi a Statului și munca va fi în comun, pentru a se elimina două extreme pe care el le consideră periculoase: *bogăția* generează trândăvie, lux și moliciune, iar *sărăcia* face să apară invidia, răutatea, dezordinea. Nici pentru Stat bogăția prea mare nu i se pare recomandabilă; ea nu poate fi un scop, ci doar un mijloc pentru obiective mai înalte, cum ar fi realizarea fericirii prin virtute. La toate acestea el mai adaugă un argument: lipsa bogățiilor evită tentațiile de agresiune și pradă ale altor cetăți.

Ca teritoriu, Statul trebuie să se extindă numai în măsura în care își poate menține unitatea, aceasta fiind necesară durabilității și forței Statului. E vorba mai ales de unitatea dintre clasele sociale, care se menține prin educație, prin păstrarea instituțiilor stabilite, prin legiuiri înțelepte și ferme.

Cetatea nu poate fi perfectă dacă nu cultivă anumite virtuți, acelea pe care Platon le prescrisese și în morala individului: *înțelepciunea, curajul, temperanța* și *justiția*. Înțelepciunea e virtutea supremă a Statului; ea rezidă în clasa conducătorilor, extinzându-și prin aceștia binefacerile asupra întregii comunități. Curajul e virtutea apărătorilor cetății. Temperanța e comună tuturor claselor Statului și asigură acordul lor. Justiția reglează diviziunea muncii și specializarea funcțiilor. Ea impune ca fiecare clasă să-și îndeplinească sarcina ce-i revine, fiind alcătuită din indivizii cei mai potriviți. Justiția este condiția celorlalte virtuți. Generatoare a ordinii, unității și forței, ea se află la originea progresului moral, asigură stabilitatea claselor, separația și ierarhia lor.

Așa cum o proiectează Platon, *Republica* este un *model*, realizabil, însă cu foarte mari dificultăți. Filosoful elin are numeroase îndoieli cu privire la reformele pe care le propune, dar în general crede posibilă trecerea societății reale a vremii sale la cea ideală, propusă în scrierile lui.

În cartea a VIII-a a *Republicii*, Platon se referă la ceea ce, în contrast cu *cetatea ideală*, numește *cetăți pervertite*. Cetatea ideală, cea justă, este condusă de o aristocrație, de oameni aleși și educați în acest scop. Aceștia trebuie să fie totodată și filosofi și oameni politici. Celelalte clase sociale rămân într-o stare de subordonare; ele trebuie să fie disciplinate și temperate, supuse și respectuoase față de ordinea și ierarhia constituită. Dacă se strică disciplina și ierarhia, cu rezultatul că alte categorii sociale reușesc să preia conducerea, cetatea decade din punct de vedere social-politic. Societatea poate să cunoască patru astfel de forme de guvernământ din ce în ce mai rele, care rezultă una din alta: *timarhia, oligarhia, democrația, tirania*.

Timarhia înlocuieşte cultul virtuţii prin onoarea războinică; încep să crească violenţa instinctelor şi pofta de înavuţire. Oamenii sunt dominaţi de impulsuri care aservesc raţiunea; ei devin mai întreprinzători dar avizi, dezechilibraţi.

Dacă dorinţa de îmbogăţire devine avariţie şi constituie mobilul principal al activităţii cetăţenilor, apare *oligarhia*. Societatea se scindează periculos în două clase opuse: bogaţii şi săracii. Unitatea Statului e astfel distrusă, iar apărarea lui compromisă; populaţia săracă nu poate fi înarmată, pentru că există primejdia ca ea să întoarcă armele împotriva bogaţilor care stăpânesc cetatea. Bogaţii nu vor putea nici ei să apere cetatea, pentru că şi-au pierdut virtutea războinică. Pătura socială deposedată se va deda la acte antisociale pentru a putea supravieţui.

Pe o treaptă şi mai jos stă *democraţia*. Conflictul dintre cei bogaţi şi cei săraci devine mai acut. Cei deposedaţi de averile lor vor răscula poporul, vor incita la revoltă în speranţa de a prelua puterea prin violenţă şi a reintra în posesia fostelor lor proprietăţi. Platon îşi exprimă deschis şi dur dispreţul faţă de regimul democratic, acuzându-l de anarhie, nedreptate şi imoralitate. În acest regim, individul are o libertate prea mare, refuză ordinea şi respectul legilor morale. Mulţimea face posibilă răspândirea fărădelegilor; pedepsele nu mai sunt aplicate şi legea nu mai are putere. Platon acuză şi modul democratic de alegere a conducătorilor: în locul oamenilor de elită, pregătiţi îndelung în ştiinţă şi virtute, acum oricine poate ajunge conducător, cu condiţia să declare că e devotat cauzei poporului; nu convine nici spiritul de egalitate, care înlocuieşte ierarhia impusă de aristocraţie.

Inevitabil, democraţia decade în *tiranie*. Critica platoniciană a democraţiei se referă mai ales la forma inferioară a acesteia, *ochlocraţia* sau *demagogia*. În *Politicul* se arată că democraţia se poate desfăşura conform legilor sau fără legi. Guvernământul democratic e cel mai bun dintre cele rele, adică dintre cele *fără legi*.

Însă, bogaţii încep să fie deposedaţi; la conducere ajung şireţii şi linguşitorii, iar populaţia, pentru a se asigura împotriva asaltului celor deposedaţi care încearcă să-şi recupereze avutul, îşi caută un protector: *tiranul*. Sângeros şi demagog, despot deplin care extermină toţi oamenii de valoare din cetate, tiranul îşi angajează în garda sa mercenari străini şi sclavi eliberaţi, se înconjoară de oameni răi şi depravaţi. Pentru a-i întreţine, el va jefui templele, va confisca bunurile poporului, aruncându-l în mizerie şi umilinţă. Nici chiar tiranul nu va reuşi să fie fericit, întrucât e înconjurat de ură, de minciună şi terorizat de teamă. Şi astfel, omul cel mai nedrept va fi şi cel mai nefericit.

În această tipologie, Platon face, referinţă la constituţiile şi regimurile politice existente în vremea sa în cetăţile greceşti. Dar el nu tratează ştiinţific analiza fenomenului social-politic concret, aşa cum făcuseră mulţi alţii înaintea lui şi cum va proceda mai ales Aristotel, ulterior. El nu face decât să contureze, cu vivacitate şi culoare, diversele *tipuri abstracte* de constituţii şi regimuri politice, cu complexele lor aspecte economice şi morale.

Care era locul sclavilor în Statul ideal?

Acesta nu se putea dispensa de sclavi, dar Platon face ceva mai mult: arată ce metode sunt mai potrivite pentru a putea stăpâni şi exploata sclavii cât mai profitabil pentru stăpânii lor.

Sclavii îi păreau lui Platon a fi o proprietate dificilă. El menționează textual în *Legile* numeroasele lor revolte la messenieni şi relele de care suferă statele cu prea mulți sclavi de aceeaşi limbă, pentru că aceştia se pot înțelege şi asocia mai uşor în vederea provocării de revolte şi dezordini. În consecință, Platon recomandă stăpânilor să nu-i provoace prea mult, să-i trateze cu oarecare blândețe, cu mai mult spirit de echitate şi cu demnitate. Dacă greşesc, sclavii să fie pedepsiți, dar nu reprimați cu brutalitate, pentru că se vor înrăi, iar stăpânul va avea neplăceri mari cu ei. Nu se recomandă, însă, nici o familiaritate cu sclavul; stăpânul să rămână stăpân.

Pe Platon nu-l interesează problema legitimității sclavajului, ci numai a tratamentului ce se cuvine să fie aplicat sclavilor. Conformându-se întocmai mentalității comune a vremii, el nu vede în sclav decât o ființă lipsită de orice drept natural şi a cărui singură misiune este să servească interesele şi chiar capriciile stăpânilor.

Concepția politică a lui Platon e viciată de utopism. Cu deosebire, ea se face vinovată de a fi încercat să sacrifice *omul* în folosul *cetățeanului*, *individul* în folosul *cetății*. Platon vrea să facă din cetate un mecanism care anulează individul, îi distruge personalitatea, îl face executantul orb al unor dispoziții care nu-i aparțin şi pe care nu are dreptul să le gândească. În cetatea ideală, individul e lipsit de libertatea mişcării, a inițiativei şi a gândirii personale. Chiar şi credința religioasă va trebui să i se impună cu forța: cei ce nu urmează practicile cultului religios sau dau dovadă de ateism vor fi închişi şi îndoctrinați vreme îndelungată, iar dacă nici atunci nu vor deveni religioşi, vor fi exterminați.

Din vasta scriere *Legile* înțelegem şi mai bine caracterul conservator al concepției politice a lui Platon. „Inovațiile" pe care le propune el nu reprezintă reforme reale. Convingerea lui înclină spre ideea că evoluția societății merge spre mai rău sau, în cel mai bun caz, că înaintează în timp prin reveniri ciclice la aceleaşi etape. Cât priveşte cetatea ideală, el caută s-o sustragă devenirii; nimic din ea, nici moravurile, nici artele, meseriile sau tehnicile, ştiința, religia, îmbrăcămintea, alimentația etc. nu trebuie să evolueze, întrucât aceasta ar constitui o degenerare. Nici chiar jucăriile copiilor nu trebuie schimbate. De aceea, marea îndatorire a legislatorului este să asigure stabilitatea cetății, a societății.

Pe un plan helenic mai larg, Platon susține separația dintre greci şi „barbari"; luptă pentru întărirea puterii hellene, recomandând pacificarea relațiilor dintre cetăți, oprirea jafurilor şi a readucerii la sclavie a populațiilor. Războaiele dintre greci dovedesc că Grecia e bolnavă, dar ea formează o singură familie; disensiunile sunt de regretat, impunându-se reintroducerea unui spirit de unitate.

6. ARISTOTEL (384–322 î.e.n.)

Figura istorică. Filosof şi savant enciclopedic, de mare profunzime şi extensiune pentru epoca sa, Aristotel reprezintă o culme, o adevărată apoteoză a filosofiei greceşti antice. El trece drept fondatorul ştiinţei europene, în sensul că a sistematizat toate cunoştinţele acumulate până în vremea sa şi a întreprins noi cercetări, a deschis orizonturi şi a dus mai departe cunoştinţele despre natură, societate şi om. Lui şi şcolii sale le aparţine întemeierea multora dintre ştiinţele care constituie obiectul preocupării temeinice a cercetătorilor moderni şi contemporani: istoria filosofiei, logica, ontologia, fizica generală, biologia, botanica, etica, politica, arheologia, istoria literară, filologia, gramatica, retorica, poetica, psihologia. Influenţa lui Aristotel asupra dezvoltării ulterioare a filosofiei a fost imensă şi prestigiul său – necontestat pentru multă vreme. Hegel îl aprecia cu entuziasm în termeni memorabili, spunând că a fost „unul dintre cele mai bogate şi mai cuprinzătoare (profunde) genii ştiinţifice care au apărut vreodată; a fost un bărbat alături de care nici o epocă nu poate pune unul care să-l egaleze”[37].

Ca dotare şi orientare intelectuală, Aristotel prezintă o serie de însuşiri excepţionale, care-i dau o structură în mare măsură opusă celei a lui Platon. În el se îmbină în mod fericit profunzimea analitică cu puterea de sinteză, gustul cercetării amănuntului cu înclinaţia puternică spre generalizare şi formulare de legi. În el întâlnim, deopotrivă, savantul care se documentează până la capăt cu date şi fapte, dar şi inteligenţa care vrea să înţeleagă, să explice, să sistematizeze totul. Aristotel era animat de o universală curiozitate şi pasiune ştiinţifică; aceasta i-a asigurat un vast orizont cercetării şi înţelegerii realităţii. Platon dovedea mai multă fantezie, patos teoretic, problematizare; Aristotel are o inteligenţă lucidă, critică, echilibrată, controlată, sigură de ea. El *ştie* şi *predă*, pe când Platon, de cele mai multe ori, *caută, cercetează* şi *se îndoieşte*, filosofând.

Stilul gândirii şi scrisului aristotelic diferă de cel platonician. Textul său – atunci când îl avem într-o redactare nealterată – e sensibil mai aproape de noi, mai cerebral, mai uşor de urmărit şi de înţeles, mai egal; exprimarea caută precizia şi evită emfaza, denotă uneori o impresionantă demnitate, ceea ce a justificat supoziţia unei influenţe – fie chiar indirectă – a retorului Isocrate, citat destul de des în *Retorică*. Platon nu dădea atenţia cuvenită lumii reale, în devenire. Dimpotrivă, Aristotel pleacă de la observarea faptelor, de la experienţa senzorială, din care, pe calea raţionamentului, vrea să ajungă la adevărurile eterne şi absolute. Metoda lui e una empirică şi demonstrativă (logică): porneşte de la *experienţă* şi se susţine prin *raţionament*. De aici şi marea importanţă pe care o are logica în cercetările şi scrierile sale, comparativ cu Platon, la care ocupă un loc secundar.

[37] G.W.F. Hegel, *op. cit*., p. 562.

Viaţa şi activitatea. Aristotel s-a născut în orăşelul Stagira din peninsula Chalcis, în anul 384, din părinţi de origine greacă. Tatăl său, Nicomach, era medicul regelui macedonean Amyntos al III-lea. Este posibil ca profesiunea tatălui să fi avut oarecare influenţă asupra dezvoltării sale intelectuale mai realiste, ştiinţifice, având în vedere că era chiar o tradiţie ca medicii să transmită fiilor lor cunoştinţele profesionale în domeniu, lăsându-i să asiste la disecţii şi chiar operaţii. Influenţa de care vorbim putea să fie cu atât mai mare cu cât Nicomach nu pare să fi fost un simplu practician ci, după cum informează Suidas, ar fi elaborat şi anumite studii în domeniul ştiinţelor naturii şi medicinii.

S-a întâmplat ca părinţii lui Aristotel să moară de timpuriu – nu se ştie anume când –, el fiind lăsat în grija familiei unui prieten al tatălui, Proxenos din Atarneea (stabilit, probabil, în Macedonia), el însuşi om instruit, cu interes pentru filosofie şi ştiinţă. La vârsta de 20 de ani (prin 366) Aristotel vine la Atena şi intră în Academia platoniciană, unde se dovedeşte extrem de studios. În felul acesta şi-a adunat vaste cunoştinţe, atât din cercul Academiei, prin consultarea lucrărilor ce-i stăteau la îndemână, cât şi din observaţii proprii şi gândire personală. A început să elaboreze unele scrieri, dialoguri în manieră platoniciană, care s-au pierdut. N-au mai rămas din ele decât puţine fragmente. Fără să fi atins valoarea literar-artistică a dialogurilor platoniciene, ele nu erau lipsite de anumite calităţi remarcabile: bogăţia ideilor, compoziţia aleasă, claritatea, expresivitatea, fluenţa frazelor, coerenţa logică.

Este de presupus că în cei 20 de ani cât a stat în Academie, Aristotel îşi va fi trasat liniile generale ale concepţiei despre lume, îşi va fi cristalizat metoda de cercetare a naturii şi va fi început măcar unele din lucrările principale care vor fi definitivate mai târziu. Despre raporturile dintre Aristotel şi Platon antichitatea a vorbit multe. Rămâne sigur că între ei au existat certe deosebiri de structură şi factură intelectuală, divergenţe teoretice mai ales în problema fundamentală a Ideilor. Cu toată aprecierea pe care i-o acorda lui Aristotel, Platon n-a putut vedea în acesta moştenitorul filosofiei sale, drept care l-a lăsat pe Speusip ca succesor la conducerea Academiei. În ce-l priveşte pe Aristotel, el a dat dovadă pilduitoare de dragoste de adevăr, de independenţă intelectuală şi obiectivitate, opunându-se deschis şi ferm idealismului platonician, dar cu delicat şi sincer respect pentru dascălul său. Pe această temă a rămas proverbiala expresie „amicus Plato sed magis amica veritas". Într-adevăr, în *Etica Nicomahică* (cartea a IV-a, cap. I), el spune textual: „Deşi Platon şi adevărul îmi sunt deopotrivă de scumpi, datoria sacră îmi porunceşte, totuşi, să prefer adevărul".

Din 347, anul morţii lui Platon, Aristotel se desparte de Academie, pleacă din Atena şi se stabileşte în Asia Mică, împreună cu Xenocrate, la curtea lui Hermias, stăpân în Atarneea şi Assos. Plecarea lui poate fi pusă în legătură cu faptul că Speusip, succesorul lui Platon, reprezenta o tendinţă filosofică prea puternică spre matematică, pe care el n-o accepta; apoi, e posibil să fi căutat a se feri de anumite

resentimente care izbucniseră în Atena împotriva macedonenilor şi pro-macedonenilor. Intervenea, poate, şi un factor de ambiţie personală, de a-şi avea o şcoală după vederile sale.

La Assos, sub ocrotirea lui Hermias, Aristotel adună un grup de filosofi şi cercetători – foşti colegi în Academie, dintre care nu lipsea nici Theofrast, venit din Lesbos –, şi întemeiază primul colectiv-şcoală după vederile sale, în care predă filosofie, etică, politică şi fizică. Era o repetiţie generală pentru ce va fi mai târziu *Lyceul*. În această perioadă, Aristotel desfăşoară o laborioasă activitate filosofică şi ştiinţifică, urmărind să se debaraseze cât mai mult de anumite influenţe platoniciene, chiar de maniera de a scrie a fostului dascăl. Mai cu seamă, trece la o critică temeinică a teoriei Ideilor şi la respingerea ei deschisă. Argumentele şi le expune în trei lucrări: *Despre filosofie*, care trebuie considerată ca manifestul-program al noii şcoli; *Despre Idei*; părţile cele mai vechi ale *Metafizicii*. Dar, opoziţia pe care o face filosofiei platoniciene nu se opreşte la teoria Ideilor, ci se extinde şi la alte domenii: cosmologie, etică, politică ş.a.

Acestei perioade de şedere în Assos, Lesbos şi Mytilene, pe urmă în Macedonia, îi aparţine prima formă a lucrărilor existente. Activitatea sa de cercetare ştiinţifică a fost cu predilecţie aplicată fenomenelor biologice, lucrările lui menţionând nominal locuri şi fenomene din această zonă geografică.

În Assos, Aristotel a stat trei ani, după care, Hermias fiind prins şi ucis de perşi, se refugiază în Mytilene, unde s-a căsătorit cu Pythias, nepoata lui Hermias. Aici îl găseşte, în 343-342, chemarea regelui Filip al Macedoniei de a veni să fie educator şi învăţător fiului său Alexandru, în vârstă atunci de 13 ani. Aristotel primeşte invitaţia şi-şi desfăşoară activitatea de dascăl la curtea din Pella şi în localitatea Mieza de lângă Stagira, într-o şcoală anume înfiinţată în „pădurea Nimfelor", până prin 340–338, când Alexandru va începe să-şi afirme şi exercite geniul militar şi politic de mare cuceritor.

Se ştie puţin cu privire la educaţia pe care Aristotel i-a dat-o lui Alexandru. Învăţământul se baza mai ales pe textele homerice şi pe tragici, scop în care el a revăzut textul *Iliadei* pentru şcolarul regal. Educând un fiu de rege, e de presupus că Aristotel va fi discutat cu el despre îndatoririle suveranului şi despre arta de a guverna. Pentru pregătirea politică a lui Alexandru, Aristotel a elaborat două lucrări: una *Despre monarhie*, alta *Despre colonii*. A existat, însă, o problemă în care dascălul şi discipolul au rămas cu convingeri opuse. Debitor unei idei tradiţionale de superioritate a grecilor faţă de „barbari", Aristotel nu vedea cu ochi buni fuziunea cu civilizaţia popoarelor orientale, pe când Alexandru tocmai acest lucru a căutat să înfăptuiască.

Nu se cunoaşte precis ce anume a făcut Aristotel după încetarea activităţii sale de educator al lui Alexandru (în preajma anului 340) până în 334, când revine la Atena pentru a-şi întemeia Lyceul, scop în care a închiriat un teren cu câteva clădiri aflat între Muntele Lycabet şi râul Ilyssos, aproape de un templu închinat zeului Apollo Lykeion. Felul de predare era *prelegerea* – dimineaţa pentru

discipolii ataşaţi şcolii, iar seara pentru cercuri mai largi de auditori. De obicei, lecţiile se predau pe parcursul unor plimbări pe aleile împrejmuite de arborii măreţi ai grădinii[38]. Lecţiile matinale erau ştiinţifice, cu o armătură conceptuală mai severă şi o mai mare adâncime a gândului; cele serale cunoşteau o formă mai literară, fiind mai accesibile. Primul fel de predare era numit *esoteric* sau *acroamatic*, al doilea, *exoteric*.

Întreaga şcoală era organizată ca un institut de cercetare, cu un regulament de funcţionare propriu. Dascălul şi discipolii luat masa în comun, în fiecare lună fiind organizat un banchet. Discuţiile şi dezbaterile în şcoală erau conduse, pe rând, de fiecare şcolar, timp de zece zile. Aristotel a reuşit să adune în şcoala lui şi câteva sute de manuscrise, alcătuind prima mare bibliotecă, devenită apoi model pentru cele din Alexandria şi Pergam. A adunat hărţi şi a alcătuit un muzeu de material didactic pentru ilustrarea lecţiilor, mai ales a celor de istorie naturală. Se spune că ar fi organizat şi o grădină zoologică – prima din lume.

În acest cadru, Aristotel a desfăşurat, împreună cu discipolii săi, vaste cercetări ştiinţifice; a fixat trăsăturile esenţiale ale clasificării ştiinţelor, care s-a păstrat – în oarecare măsură – până astăzi. Lyceul arăta un mare interes problemelor de ordin practic, etic şi politic, în timp ce Academia, condusă atunci de Xenocrate, se consacra matematicilor şi filosofiei speculative. Pentru aceste cercetări ştiinţifice – unele dintre ele fiind deosebit de costisitoare –Aristotel a fost subvenţionat mai ales de Alexandru cel Mare, dar a cheltuit mult şi din resursele personale realizate în urma căsătoriei cu nepoata tiranului Hermias.

Mijloacele de investigaţie erau, însă, destul de modeste. Din cauza nivelului scăzut al înzestrării tehnice la timpul respectiv, Aristotel avea la dispoziţie doar rigla şi compasul. În aceste condiţii, el recurge rar la experiment, fiind constrâns să apeleze numai la observaţie. „Cu toate acestea, vastul ansamblu de date adunate de el şi de colaboratorii săi a devenit baza progresului ştiinţific, breviarul ştiinţei timp de două mii de ani; aceasta a fost una dintre minunile muncii omeneşti”[39].

După moartea înaltului său protector (323), situaţia lui Aristotel se înrăutăţeşte în Atena. Mişcarea antimacedoneană, pe de o parte, adversitatea Academiei şi a cercului isocratic, pe de alta, îl fac suspect, contra lui fiind formulate acuzaţii grave. I se pregăteşte un proces, sub acuza de impietate adusă de marele preot Eurymedon: ar fi compus un imn şi un epitaf lui Hermias, care fusese nedemn de asemenea onoruri; ba chiar îi ridicase şi o statuie la Delfi. Mai era acuzat că ar fi negat, într-unul din dialoguri, eficacitatea rugăciunilor şi a sacrificiilor.

Privitor la presupusa atitudine pro-macedoneană şi la resentimentele pe care aceasta le-a ridicat împotriva lui, trebuie observat că, spre onoarea sa, Aristotel şi-a folosit influenţa la curtea macedoneană intervenind salvator pentru multe cetăţi

[38] De aici provine şi denumirea de *peripateticieni* dată adepţilor şcolii filosofice a lui Aristotel.
[39] W. Durand, *Vies et doctrines des grands philosophes*, Paris, Payot, p. 71.

greceşti ameninţate cu distrugerea, pe care doar prestigiul său le-a ocrotit. Aşa a fost Stagira, reclădită în întregime ca oraşul său natal, apoi Atena însăşi şi Eressosul – cetatea natală a lui Theofrast –, colaboratorul şi prietenul său cel mai de seamă, care-l însoţise la Pella. Se vede, deci, în ce măsură atenienii au fost nedrepţi cu el în această privinţă, dar, oricum, e greu de pretins ca în vălmăşagul atâtor pasiuni ridicate de evenimente capitale din viaţa Greciei, oamenii să-şi fi putut păstra cumpăna obiectivă a judecăţii imparţiale.

În faţa primejdiei capitale, Aristotel ia hotărârea de a se îndepărta din cetate, pentru a nu-i lăsa pe atenieni să comită o „a doua crimă împotriva filosofiei". Se stabileşte la Chalcis, în Eubeea, în vreme ce la Atena e judecat şi condamnat la moarte. Întâmplarea face să nu mai fi trăit mult după aceea, sfârşindu-şi viaţa în împrejurări controversate şi insuficient cunoscute.

Opera ştiinţifică. Aristotel s-a încărcat de mari merite în istoria gândirii, mai ales prin contribuţia excepţională la progresul ştiinţelor. Realizări ştiinţifice numeroase se obţinuseră şi înainte de el, însă acestea fuseseră limitate serios de insuficienţa observaţiei şi experienţelor, precum şi din cauza instrumentarului tehnic de cercetare extrem de redus. În ansamblul ei, industria greacă stagna pe fondul muncii forţate şi rudimentare a sclavilor.

Apoi, marile frământări politice din Atena şi întreaga Grecie au deviat preocupările filosofilor de la cercetările fizice şi biologice spre problemele morale, sociale şi politice. Astfel încât pe scena filosofică a intervenit o întrerupere: sofiştii, Socrate, şcolile micilor socratici, au acordat o importanţă derizorie ştiinţelor naturii, întorcându-se spre omul moral, spre social şi politică.

Aristotel are aici marele merit de a fi restabilit legătura cu vechea cercetare ştiinţifică, reluând-o şi amplificând-o în asemenea măsură încât mulţi îl consideră drept întemeietorul ei. Pe de altă parte, el a ştiut să îmbine cercetările fizice şi cele morale, să sistematizeze rezultatele acumulate într-un corp ştiinţific organizat.

Fizica aristotelică e, de fapt, o *metafizică*, o analiză a mişcării, spaţiului, timpului, infinitului, a cauzei etc. Contrar afirmaţiei lui Democrit, Aristotel susţine că nu există vid, pentru că atunci toate lucrurile ar cădea cu o viteză egală. El face deosebire între *obiectele naturale-fizice* – care au principiul de mişcare în ele însele – şi *lucrurile produse prin acţiunea umană*. Aristotel clasifică diferitele forme de mişcare, sistematizându-le în patru categorii: a) *naşterea şi pierirea*; b) *mărirea şi micşorarea*; c) *alterarea* şi d) *translaţia*. Mişcarea se desfăşoară în spaţiu şi timp. Spaţiul nu e gol, aşa încât mişcarea e o substituire a unui lucru prin altul. În natură mişcarea are finalitate, urmăreşte un scop.

Lucrurile, atât cele naturale cât şi cele artificiale, se compun din *formă* şi *materie*. Materia e de două feluri: o *materie primă*, lipsită complet de formă, şi o *materie secundă*, compusă din patru elemente, formate, la rândul lor, din patru calităţi primare combinate câte două: a) *focul* (cald sau rece); b) *aerul* (cald sau umed; c) *apa* (rece sau umedă); d) *pământul* (rece sau cald). Aceste patru elemente se transformă unele într-altele prin substituirea reciprocă a calităţilor. Ele nu există

decât în lumea „sublunară" şi fiecare îşi are locul său natural. Focul stă sus, la periferia lumii sublunare; pământul stă în centrul universului, aerul şi apa au un loc natural intermediar. Un al cincilea element este *eterul*, nesupus schimbării, propriu lumii „supralunare".

În *cosmologia* aristotelică, spaţiul supralunar e rezervat sferelor cereşti, pe care stau aştrii; aceştia sunt formaţi din eter („quinta essentia"). Aici, mişcarea e perfectă, numai circulară; domină necesitatea absolută, iar cunoaşterea are, iarăşi, atributul perfecţiunii. Pe măsură, însă, ce ne îndepărtăm de lumea cerească şi ne apropiem de cea pământească, creşte dezordinea mişcării, iar mişcarea circulară e înlocuită de cea rectilinie de sus în jos sau invers.

Corpurile cereşti sunt în număr de şapte: Luna, Mercur, Venus, Marte, Soarele, Jupiter şi Saturn. Universul e învăluit de sfera stelelor fixe, fiind unic, nenăscut şi veşnic. Dincolo de sfera stelelor fixe se află Divinitatea, mişcătorul nemişcat sau „primul motor" care atinge cerul, dar este neatins de acesta. Divinitatea reprezintă cauza mişcării sferelor cereşti, dar nu printr-o acţiune mecanică, ci printr-o atracţie (aspiraţie) pe care o exercită asupra aştrilor fixaţi pe sfere.

Sfera stelelor fixe, care este cea mai apropiată de Divinitate, are mişcarea cea mai perfectă, mai regulată şi rapidă. Ea se roteşte în jurul Pământului (centrul Universului) în 24 de ore. Cu cât creşte distanţa faţă de Divinitate, mişcările aştrilor devin mai neregulate. Influenţat şi de Eudoxus, Aristotel construieşte o mecanică cerească complicată, în care intră 54 de sfere cereşti incoruptibile, alcătuite din eter. El respinge teoria pitagoriciană, care consideră Soarele drept centru al Universului.

Observaţiile sale meteorologice sunt strălucitoare. Lumea e dominată de un proces ciclic: Soarele face să se evapore apa mărilor, seacă râurile şi izvoarele; umiditatea ridicată în atmosferă şi condensată în nori cade pe pământ şi împrospătează râurile, reumple oceanele. În natură se desfăşoară necontenit două procese de permanentă transformare – unul de *creaţie*, altul de *disoluţie*. Apa mării roade ţărmurile care, în alte părţi, recâştigă extensiune în detrimentul mării; unele continente şi oceane apar, altele dispar; întreaga faţă a lumii se schimbă permanent. Unele schimbări sunt bruşte, catastrofale, distrug viaţa şi civilizaţia. Periodic, Pământul e pustiit, iar omul e readus în starea incipientă, de unde trebuie să se ridice mereu şi repetat, în cicluri asemănătoare, prin aceleaşi trepte de civilizaţie. Concepţia aristotelică are aici un caracter oarecum pesimist: istoria umană e închisă într-un cerc care se repetă prin reluarea aceloraşi etape.

Biologia e socotită şi ea o creaţie aristotelică. Din observaţiile pătrunzătoare asupra vieţii, Aristotel şi-a format convingerea că viaţa e pătrunsă de un proces în continuă ascensiune, o creştere continuă de la animalele cele mai simple până la cele mai complicate. Pe treapta cea mai de jos abia dacă se observă vreo distincţie între viaţă şi moarte; poate chiar în regnul anorganic să existe oarecare viaţă. Despre un mare număr de specii nu se poate spune cu precizie dacă aparţin

regnului plantelor sau al animalelor. Viaţa manifestă o dezvoltare graduală a structurilor şi funcţiilor; ea a creat, încetul cu încetul, un sistem nervos şi un creier, spiritul fiind angajat la stăpânirea mediului. Controlul fiziologic s-a centralizat, funcţiile s-au specializat din ce în ce mai mult, inteligenţa a progresat odată cu complexitatea crescândă a formei.

Cu toate aceste observaţii şi constatări, Aristotel nu ajunge la teoria evoluţiei; el îndepărtează teza lui Empedocle despre supravieţuirea celui mai apt dintre organe sau organisme, precum şi teza lui Anaxagoras că omul ar fi devenit inteligent prin întrebuinţarea mâinilor la alte mişcări decât mersul. În al doilea caz, Aristotel raţionează invers: omul şi-a întrebuinţat mâinile la diverse activităţi pentru că *era deja inteligent*, nu a devenit inteligent în urma acestor activităţi. Totuşi, în ciuda unor erori şi scăpări, privind lucrurile în ansamblu, putem afirma că Stagiritul e mai avansat în biologie decât oricine din epoca sa şi dinainte de el. Bunăoară, el sesizează că structura păsărilor e apropiată de cea a reptilelor, că maimuţa reprezintă o formă intermediară de evoluţie între patrupede şi om. Într-un loc, lansează afirmaţia îndrăzneaţă că omul şi patrupedele vivipare („mamiferele") aparţin aceluiaşi grup. De asemenea, sesizează faptul că felul de viaţă al animalelor e determinat de posibilităţile de obţinere a hranei.

Aristotel a întemeiat *embriologia*, condus de un bun principiu: „Cel ce va urmări dezvoltarea lucrurilor pornind de la începutul lor, va face cea mai bună observaţie". Se pare că în acest domeniu l-a avut model pe Hipocrate (460–377), cel mai mare medic grec, care, pentru a cunoaşte fenomenul formării şi dezvoltării puiului de găină, a spart o serie de ouă în diverse faze de clocire, consemnându-şi observaţiile în tratatul *De natura pueri (Despre natura puiului)*. Aristotel a întrebuinţat metoda lui Hipocrate, reuşind să dea o descriere a formării puiului, făcând observaţii şi trăgând concluzii cu privire la mecanismul eredităţii, la cauzele care determină sexul copiilor etc.

Opera scrisă. Scrierile lui Aristotel au fost de trei feluri:

a) lucrări mai mult sau mai puţin *exoterice*, destinate unor cercuri intelectuale mai largi din afara şcolii, publicate de el însuşi;

b) memorii şi colecţii de materiale pregătite în vederea întocmirii unor tratate ştiinţifice;

c) opere ştiinţifice elaborate şi date ca atare, scrieri *acroamatice* sau *esoterice*, destinate auditorilor din interiorul Lyceului.

Scrierile rămase de la Aristotel sunt din a treia categorie (cu excepţia *Statului atenian*, al cărui manuscris a fost descoperit la sfârşitul sec. al XIX-lea, într-un manuscris din Egipt, de Kerion). Ceea ce se cunoaşte despre celelalte se reduce la fragmente păstrate în scrierile unor autori vechi. Există şi trei liste rămase din antichitate şi cataloage de la doi arabi. Cea mai veche dintre liste este cea a lui Hermippus (cca. 250 î.e.n.), alta ne-a lăsat-o Andronicus (începutul sec. I. î.e.n.), iar a treia o găsim la Diogenes Laërtios (începutul sec. al III-lea î.e.n.).

Aristotel s-a bucurat în antichitate de o anumită faimă de scriitor, pe care nu i-au putut-o aduce decât scrierile din tinerețe, în formă de dialog, sau alte scrieri literare. Vicisitudinile prin care a trecut opera aristotelică, faptul că din ea s-a pierdut mult, că textele rămase ne-au parvenit uneori după repetate recopieri şi traduceri din diverse limbi orientale, precum şi împrejurarea că uneori aceste texte au fost desperecheate şi amestecate, nu pot da o imagine clară privitoare la posibilitățile literare ale filosofului. Căci, fără a avea geniul artistic al lui Platon, Aristotel *ştia să scrie*. Textul său e concis, precis, argumentat şi consecvent, în lucrările care s-au păstrat în redactarea originală şi completă. Întâmplarea a făcut, însă, ca puține dintre scrierile sale de acest fel să parvină până la noi. Apoi, unele dintre scrierile aristotelice nu au fost redactate ca prelegeri sau lucrări încheiate, ci erau doar note de la cursurile sale sau note întocmite ca puncte de reper în vederea prelegerilor pe care le ținea şcolarilor.

Desigur, sunt de regretat multe scrieri care s-au pierdut, fie integral, fie în cea mai mare parte. Explicația se găseşte în soarta aventuroasă pe care istoria le-a rezervat-o după moartea filosofului. Ele au fost lăsate de către Stagirit fidelului său discipol Theofrast din Eressos care, la rândul lui, le-a lăsat unui prieten, iar urmaşii acestuia, vrând să le păstreze şi să le ferească de primejdia de a fi capturate de regii Pergamului, le-au zidit într-o pivniță, unde au rămas peste 100 de ani. Le-a descoperit Apellikon, care le-a şi cumpărat, iar consulul Sulla le-a dus la Roma, în sec. I. î.e.n. Pe la mijlocul acestui secol, ele se aflau în seama lui Andronicos din Rodos, autorul primei lor ediții critice.

Corpusul scris aristotelic, ajuns până în zilele noastre, reprezintă doar o parte (a şasea parte, după o socoteală a lui Schwegler) din întregul scrierilor filosofului grec. În general, aceste lucrări cunosc următoarea clasificare:

1) *Scrierile de logică* în număr de şase, reunite în epoca bizantină sub denumirea de *Organon* (instrument);

2) *Scrierile de metafizică* (filosofie generală). Sunt texte din diverse perioade de elaborare, reunite cu totul întâmplător sub denumirea de „metafizică". În ordonarea scrierilor aristotelice, textele privind filosofia generală au fost aşezate după cele de fizică (adică „*meta ta physika*"). Ele compun 14 „cărți", dintre care a doua pare a fi neautentică;

3) *Scrieri de filosofie naturală, ştiință a naturii*: a) *Fizica*; b) *Despre generare şi distrugere*; c) *Despre cer*; d) *Istoria animalelor*; e) *Despre geneza animalelor*; f) *Despre mersul animalelor*; g) *Despre mişcarea animalelor*; h) *Anatomica* (pierdută); i) *Parva naturalia* (colecție de scurte observații, în diferite domenii – senzație, memorie, amintire, veghe, somn, vise, tinerețe şi bătrânețe ş.a.); j) *Despre suflet*; k) *Despre plante* (neautentic, aparține lui Nicolaos din Damasc); l) *Despre culori* (apocrif); m) *Tratat de acustică* (extrase); n) *Tratat de fiziognomie*; o) *Tratat de mecanică*; p) *Probleme*; q) *Tratat despre liniile*

insecabile; r) *Poziţiile şi numele vânturilor*; s) *Despre Xenofan, Zenon şi Gorgias* (apocrifă). Aristotel a mai scris monografii despre filosofii Archytas, Democrit, pitagoricienii, Speusip, Xenocrate, însă acestea s-au pierdut.

4) *Scrieri de etică şi politică*. Aici se cuprind lucrările: *Etica Nicomachică, Etica Eudemică, Magna moralia*. Primele două lucrări şi-au primit titlurile respective fiind ediţii realizate de Nicomach şi Eudem, ale unor cursuri aristotelice despre etică (W. D. Ross). *Politica* e o lucrare, indiscutabil, aristotelică; în schimb, *Oeconomica* e neautentică.

5) *Scrieri de estetică, istorie şi literatură*: a) *Retorica*; b) *Poetica* (fragmentară); c) alte cercetări, de ordin istoric şi de conţinut divers – colecţie de didascalii, lista învingătorilor la concursurile olimpice şi pythice, o cercetare asupra lui Homer, un tratat despre drepturile teritoriale ale Statelor etc. Dintre toate lucrările pierdute, probabil cea mai regretabilă este aceea cuprinzând descrierea *Constituţiilor* a 158 de state greceşti. Printr-un mare noroc, s-a păstrat şi descoperit (în 1890), într-un papirus din Egipt, *Constituţia Atenei*.

Aproape toate lucrările rămase de la Aristotel aparţin, ca formă ultimă a redactării, perioadei în care el conducea Lyceul. S-a ridicat, atunci, întrebarea: ce raport există între aceste lucrări şi învăţământul pe care-l preda oral? În oarecare măsură, ele sunt note preliminarii formulate în vederea prelegerilor; pe alocuri se semnalează chiar note luate de discipolii săi în timpul predării. Totuşi, nu există nici o îndoială că între cea mai mare parte a lucrărilor scrise şi prelegerile orale există o strânsă relaţie. E posibil ca Aristotel să-şi fi redactat în întregime lecţiile, înainte de a le ţine. E, însă, probabil – susţine Ross – ca scrierile să fie redactări ulterioare predării lecţiilor care se desfăşurau mai liber; ele erau redactate pentru cei ce nu asistaseră la cursuri.

Dacă ne referim la evoluţia generală a ideilor lui Aristotel, observăm că lucrările sale denotă o emancipare progresivă de sub tutela lui Platon, o trecere de la speculaţiile metafizice la cercetarea naturii. Opera aristotelică, atâta câtă s-a păstrat, e bogată şi multilaterală – o adevărată enciclopedie a cunoştinţelor sec. al IV-lea î.e.n. Ea se află la nivelul cel mai înalt la care ajunseseră cercetările până atunci, depăşindu-l chiar, de multe ori. Calităţile ei de sinteză sistematică a tuturor cunoştinţelor existente la timpul respectiv stau dovadă pentru seriozitatea şi spiritul ştiinţific cu care se lucra în colectivul Lyceului.

Filosofia aristotelică. Logica. Aristotel este considerat întemeietorul acestei ştiinţe. Dar el n-ar fi putut să realizeze aşa ceva fără un material îndelung pregătit în prealabil de către antecesori. În general, în afară de *retorică*, *dialectica* (arta de a discuta, a întreba şi a răspunde) se apreciază a fi unul din izvoarele logicii aristotelice. Ca argument, s-a invocat extraordinara dezvoltare pe care dialectica o luase în discuţiile sofiştilor şi ale gânditorilor din Megara, fineţea şi profunzimea analizelor la care ea ajunsese. Chiar polemicile purtate de Stagirit împotriva unor adversari anonimi arată că problema logică a structurii unei ştiinţe deductive fusese discutată în diverse puncte de vedere încă înaintea lui.

La pregătirea apariției logicii aristotelice au contribuit şi *înfruntările de idei dintre matematicieni şi sofişti*. Discuțiile divergente dintre aceştia sunt un fapt istoric: rigoarea raționamentului lui Euclid e pusă în legătură cu străduința lui de a-i convinge pe unii sofişti încăpățânați, care nu voiau să recunoască nici cele mai evidente adevăruri.

Un alt izvor important al logicii antice a fost *analiza gramaticală a limbajului,* precum şi demersurile gândirii înseşi, în operațiile ei de argumentare şi demonstrare, ca şi în cadrul *retoricii aplicată în practica judiciară*, fără a-i omite pe toți aceia care, înainte de Aristotel, au avut contribuții notabile la defrişarea terenului logic (Heraclit, eleații, Democrit, sofiştii, Socrate şi unele şcoli socratice, Platon). Aristotel s-a folosit din plin de materialul teoretic acumulat înaintea lui.

S-au păstrat şase scrieri aristotelice de logică, corespunzătoare – în linii mari – capitolelor principale ale logicii generale moderne. Pe lângă acestea, Aristotel a mai avut şi altele, care s-au pierdut, dar despre care se ştie că se ocupau în special cu problema contrariilor. Acestea, cunoscute sub denumirea generală de *Organon* (instrument), poartă următoarele denumiri: 1) *Categoriile*; 2) *Despre interpretare*; 3) *Analitica primă*; 4) *Analitica secundă*; 5) *Topica*; 6) *Respingerile sofistice*.

Categoriile se referă, în oarecare măsură, la teoria noțiunii, dar, de fapt, Aristotel, nu se ocupă de noțiune în general, ci de acele noțiuni sau acei termeni care exprimă felurile cele mai generale de a fi ale existenței. Şi acestea sunt în număr de zece: „Cuvintele fără nici o legătură înseamnă: substanță, cantitate, calitate, relație, loc, timp, poziție, posesie, acțiune ori pasiune”[40].

Un loc important ocupă în concepția Stagiritului, categoria de *substanță*. Substanța e de mai multe feluri: o *substanță primă* şi *substanțe secunde*. Substanța primă (propriu-zisă) e *individualul*, cum ar fi un anumit om, de pildă Socrate. Substanțele secunde sunt *genul* şi *specia* cărora aparțin substanțele prime, cum ar fi, în exemplul dat, specia „om” şi genul „animal”. Precizările pe care le face Aristotel însuşi asupra felurilor de substanțe sunt cum nu se poate mai clare: „[...] numim substanțe secunde speciile în care substanțele prime se cuprind, şi tot aşa genurile care cuprind speciile. De exemplu, omul ca individ este cuprins în specia om, iar genul căruia îi aparține specia este animal; de aceea acestea, adică specia om şi genul animal, sunt denumite substanțe secunde”[41]. Importante sunt şi alte precizări ale lui Aristotel: „Dintre substanțele secunde, specia este mai cu adevărat substanță decât genul, fiind mai aproape de substanța primă [...] Pe lângă aceasta, substanțele prime sunt mai propriu numite substanțe, în virtutea faptului că ele sunt subiectul tuturor celorlalte, şi că toate celelalte ori sunt enunțate despre ele, ori sunt în ele”[42]. Şir de idei încheiat corect cu concluzia că, dacă n-ar exista substanțele,

[40] Aristotel, *Organon* I, *Categoriile* 1 b (trad. Mircea Florian), Bucureşti, Edit. Ştiințifică, 1957, p. 124.

[41] *Ibidem*, 2 a, p. 125

[42] *Ibidem* 2 b, 3 a, p. 127, 128.

n-ar putea să existe nici celelalte. De aici rezultă că, pentru Aristotel, doar individul e cu adevărat real, specia şi genul existând numai în individ, neavând existenţe separate, cum erau concepute Ideile de către Platon. În raport cu acesta din urmă, Stagiritul apare ca un *nominalist*.

Despre interpretare continuă scrierea anterioară; după ce luase în considerare conceptele şi cuvintele în ele însele, adică oarecum izolat, Aristotel trece acum la combinaţiile dintre concepte. Termenul de „interpretare" are înţelesul de *comunicare* sau de *transpunere verbală a gândirii*, adică de propoziţie sau judecată. În concepţia lui, judecata (pentru care nu avea un termen tehnic) era un anumit „logos", o anumită vorbire, anume aceea care declară ceva, enunţă ceva. Ceea ce spune Aristotel în această lucrare despre propoziţiile universale, particulare, indeterminate, singulare, contrare şi contradictorii, a fost preluat de toate tratatele de specialitate ulterioare.

Analiticile prime sunt scrierile cele mai importante ale logicii aristotelice. Ele tratează *silogismul*, adică raţionamentul ca formă generală de deducere a unei gândiri din alta, sau, altfel spus, „latura silogistică" a demonstraţiei. Acest tratat complex expune modalităţile formării, esenţei, elementelor, proprietăţilor silogismului, viciile silogismului, precum şi relaţiile lui cu alte raţionamente.

Analiticile secunde tratează *demonstraţia*, adică raţionamentul care, expunând cauzele, raţiunea de a fi, antrenează convingerea, produce ştiinţa. Tot aici se referă Aristotel şi la *inducţie*. *Analiticile* constituie corpul principal al logicii aristotelice şi reprezintă adevărata lui contribuţie originală la întemeierea şi dezvoltarea pe mai departe a acestei discipline, fapt de care Aristotel e pe deplin conştient şi îl expune în finalul *Respingerilor sofistice*: „[...] dacă în retorică exista un material numeros şi vechi, în silogistică nu exista mai înainte absolut nimic vrednic de citat; de aceea cercetările noastre ne-au luat mult timp şi ne-au costat multă osteneală"[43].

Topica se referă la cunoaşterea bazată pe opiniile acceptate de oameni în general, sau, cel puţin, de cei competenţi – nu pe natura lucrurilor. „Scopul tratatului nostru – scrie Aristotel – este de a găsi o metodă, prin care să putem argumenta despre orice problemă propusă, pornind de la propoziţii probabile, şi prin care putem evita de a cădea în contradicţie, când trebuie să apărăm o argumentare"[44]. E vorba aici nu de silogismele care produc ştiinţa, ci de aşa-numitele „*silogisme dialectice*" (cum le numeşte Stagiritul), adică silogisme care provin din principii probabile, nu evidente şi sigure. Acestea se servesc de „locurile comune" (*tópoi*) şi îşi verifică valoarea opiniilor prin „discuţie", adică prin examinarea răspunsurilor la întrebări.

[43] Idem, *Respingerile sofistice*, 184 b, în: *Organon* IV, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1963, p. 377.
[44] Idem, *Topica*, 100 a, în: *Organon* IV, ..., p. 3.

Respingerile sofistice se referă la modalitatea argumentativă prin care sofiştii combat anumite teze, criticând şi evidenţiind paralogismele de care se servesc aceştia. Aristotel pleacă de la constatarea că nu toate silogismele utilizate în argumentare sunt corecte, iar unele dintre ele nici nu sunt, de fapt, silogisme. Tocmai astfel de pseudo-raţionamente întrebuinţează sofiştii pentru a combate cu ele concluziile raţionamentelor adevărate. Aşadar, lucrarea va demasca viciile acestor false silogisme, modul de gândire şi atitudinea intelectuală a celor care le susţin. *Respingerile sofistice* expun detaliat toate formele de paralogisme utilizate de sofişti şi le vădesc viciile logice.

Ansamblul acestor lucrări constituie o operă monumentală de expunere minuţioasă a legilor şi formelor gândirii corecte. Dar, nu Aristotel este acela care le-a dat denumirea de *organon* sau de *logică*. Acest termen se găseşte într-un pasaj din *Topica*, într-un sens mai restrâns: „De altminteri, nu este un instrument neînsemnat, pentru cunoaştere şi pentru prudenţă, în sens filosofic, de a putea îmbrăţişa şi de a fi îmbrăţişat consecinţele a două ipoteze contrarii, căci atunci nu mai rămâne de făcut nimic altceva decât de a alege pe una sau pe alta”[45]. E posibil ca, pentru Aristotel, „*organon*” să însemne *toate metodele logice*. Cuvântul s-a consacrat ca titlu al lucrărilor de logică abia în sec. al IV-lea al e.n., la comentatorii bizantini ai filosofului stagirit, deşi era întrebuinţat şi de peripateticienii din sec. I î.e.n. Denumirea cu care Aristotel îşi intitula noua disciplină alcătuită de el, era acela de *analitică*. Termenul de „logică” se găseşte pentru prima oară la comentatorul Alexandros din Afrodisias (sec. II e.n.).

Interpretarea generală exactă care trebuie să se dea logicii aristotelice este aceea de *logică formală*, în nici un caz de *logică „formalistă”*. Gânditorul român Mircea Florian a dat aici o formulare cât se poate de clară şi justificată acestei probleme, când precizează că „[...] formele gândirii oglindesc, la Aristotel, formele existenţei”[46]. Interpretarea ontologică mai fusese dată şi de alţi autori (Trendelenburg, Prantl, Maier[47], Hamelin). Maier, de exemplu, constata că „Legile logice sunt, originar, legi ale (realităţii) existenţei; formele logice, formele gândirii adevărate, vor să fie copii ale raporturilor reale. Aceasta este intuiţia fundamentală gnoseologică, pe care se întemeiază logica aristotelică”.

Cercetătorii operei aristotelice s-au întrebat şi asupra locului pe care îl ocupă logica în sistemul ştiinţelor, aşa cum l-a conceput Aristotel. El clasificase ştiinţele după principalele „facultăţi” ale psihicului, în „teoretice”, „poetice” şi „practice”. *Teoretice* erau metafizica, fizica şi matematica; *poetice* – privitoare la creaţie – erau poetica şi retorica; *practice* – privind acţiunea – erau etica, economia ş.a.

[45] *Ibidem*, 163 b, în: *Organon* IV, ..., p. 255.
[46] Vezi M. Florian, *Logica lui Aristotel* (studiu introductiv), în Aristotel, *Organon* I, p. 23
[47] A. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 1936, vol. I, p. IV.

Logica nu este prevăzută în nici una dintre aceste clase, ceea ce poate să rezulte din faptul că Aristotel o considera ca instrument indispensabil în toate ştiinţele, sau din aceea că el sesiza în logică un element specific care o făcea inclasificabilă (voinţa de a găsi adevărul, cum crede M. Florian).

În conţinutul ei, logica aristotelică are ca obiect *formele gândirii: noţiunea, judecata* şi *raţionamentul*. Unii dintre autorii moderni au ţinut să precizeze care dintre ele ar constitui obiectivul de predilecţie al cercetării Stagiritului. Părerile au fost împărţite: Prantl vedea noţiunea, Trendelenburg – judecata, iar Maier – silogismul. M. Florian le face parte egală, nesubscriind la o ierarhizare a lor.

Incontestabil, logica este cea mai trainică dintre ştiinţele pe care le-a întemeiat Stagiritul. Fără îndoială, Kant exagerase când spusese în prefaţa ediţiei a doua la *Critica raţiunii pure* că „[...] de la Aristotel încoace ea (logica – n.ns.) nu a avut nevoie să facă un pas înapoi [...] Trebuie să mai remarcăm că până astăzi ea nu a putut face nici un pas înainte şi că, după toată aparenţa, ea pare să fie închisă şi terminată”[48]. E o recunoaştere a temeiniciei impunătoare cu care geniul aristotelic s-a impus în domeniul unei cercetări care părea desăvârşită prin minuţiozitate şi forţă de sistematizare. Este aceasta ceea ce entuziasmase, printre alţii, şi pe logicianul Al. Benn, care aprecia că, prin munca sa, Aristotel a lucrat cu o precizie şi grijă ce nu pot fi îndeajuns lăudate, contribuind, poate mai mult decât oricare alt autor, la stimularea intelectuală a secolelor următoare.

Teoria existenţei. În ontologie, Aristotel a dus o luptă categorică şi mereu reînnoită împotriva teoriei platoniciene a Ideilor, fără a reuşi, totuşi, să scape în întregime de influenţa dascălului său. E de remarcat că postularea Ideilor devenise o temă clasică de discuţie în interiorul Academiei, concretizată în conţinutul dialogului *Parmenide*. Aristotel a fost foarte activ în această discuţie, întocmind şi o lucrare (*De ideis*), pierdută astăzi, dar din care Alexandru din Afrodisia a păstrat fragmente mai extinse în comentariul făcut *Metafizicii*, unde, în cărţile A, G, M şi N, Stagiritul atacă temeinic teoria platoniciană. Putem vorbi, pe bună dreptate, despre idealismul aristotelic; prin *finalismul* profesat, alături teoria „formei” şi concepţia despre divinitate ca „motor imobil” al lumii şi scop final al ei. Dar, comparativ cu Platon, în Aristotel stătea treaz omul de ştiinţă, observatorul pasional al realităţii, *asclepiadul*, care-l ridică sever şi categoric împotriva postulatelor idealismului platonician. Critica făcută de Aristotel se concentrează în următoarea serie de argumente principale:

a) Mai întâi, platonicienii n-au argumentat niciodată în mod *suficient* teoria Ideilor, a existenţei lumii inteligibile. Argumentele aduse în vederea dovedirii existenţei reale a Ideilor sau nu sunt în mod strict suficiente şi convingătoare, sau se încâlcesc în contradicţii. În cartea A din *Metafizica* (990 b), Aristotel contestă că

[48] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, ediţia a III-a, Bucureşti, Edit. IRI, 1998, p. 29. (Întrucât manuscrisul nu precizează ediţia citată, am exemplificat pentru citare prin această ediţie mai nouă în limba română – n. ns., I. I.).

Ideile ar fi în măsură să dea o mai bună explicație lucrurilor; teoria ar fi, inoportună, chiar ciudată şi absurdă: „Cât despre aceia care admit, ca principii ale lucrurilor, Ideile, ei, căutând să-şi dea seama de aceste cauze, n-au făcut deocamdată altceva decât să adauge la cele existente alt rând de lucruri egale ca număr cu cele dintâi. Procedeul lor seamănă cu al acelora care, încredințați că nu pot număra nişte obiecte, pentru că ar fi prea puține, le-ar spori numărul, convinşi că astfel le pot număra mai uşor”[49].

b) Aristotel consideră că nici unul din argumentele invocate de platonicieni nu este *convingător*. Cauzele sunt mai multe; o parte din aceste argumente nu sunt în măsură să se structureze într-un silogism din care să rezulte o concluzie necesară cu privire la adevărul lor. Alte argumente nu conving, întrucât din ele rezultă că există Idei şi pentru lucruri la care noi nu admitem Idei. Altfel spus, susținătorii teoriei Ideilor se găsesc într-o contradicție fundamentală cu propriile lor principii. Aşa, ar trebui să existe Idei despre Idei (ca obiecte ale ştiinței), despre negații (de ex. ne-alb), despre lucrurile dispărute, întrucât le păstrăm imaginea. Analiza teoriei Ideilor duce la concluzia că ele există şi pentru raporturi (sau relații) despre care Platon contestă că avem Idei.

c) Platon ignoră *individualul*, considerând că Ideile sunt anterioare şi exterioare lucrurilor sensibile (coruptibile). Ideile există independent de ființele particulare care compun genul (noțiunea); astfel, Ideea de animal ar persista chiar dacă viața ar dispare de pe pământ. Or, Aristotel cere să se afirme acelaşi lucru nu numai pentru genuri, ci şi pentru indivizii de care am avut cunoştință.

d) Obiecții contra idealismului platonician se ridică şi prin argumentul numit al „celui de al treilea om”. De acest argument s-a ocupat însuşi Platon în dialogul *Parmenide*; de fapt, el este creația sofistului Polixenes, elev al megaricului Brizon. Argumentul se poate formula astfel: „[...] dacă Ideea este elementul comun al mai multor lucruri, Ideea de *om* fiind elementul comun al lui Socrate, Callias etc., apoi există un element comun şi între Ideea de om şi Callias, care va fi deci o nouă idee, dar şi între această nouă Idee de om şi prima idee de om şi tot astfel la infinit. Drept care avem o infinitate de idei despre un acelaşi lucru”[50]. Această obiecție este reluată de Aristotel în *Respingerile sofistice* şi în alte locuri.

e) Teoria Ideilor poate fi, oare considerată (fie ca ipoteză) utilă la ceva? Răspunsul lui Aristotel la această întrebare este negativ. Ideile nu contribuie la cunoaşterea lucrurilor, nici a mişcării şi schimbării lor. Apoi, Ideile nu pot fi concepute ca fiind cauze ale lucrurilor: „[...] în nici unul din înțelesurile obişnuite nu se poate spune că celelalte lucruri provin din Idei. Într-adevăr, a spune că ele sunt prototipurile celorlalte lucruri care participă la ele înseamnă a vorbi în vânt sau a face o metaforă poetică. Căci unde este acela care lucrează privind la idei? Într-adevăr, e cu putință ca un lucru să fie sau să devină asemenea cu un alt lucru

[49] Aristotel, *Metafizica* (trad. Şt. Bezdechi), Bucureşti, Edit. Academiei RSR, 1965, p. 81.
[50] *Ibidem*, p. 82–83, nota 191.

oarecare, fără să fie plăsmuit după chipul aceluia; cum poate să se nască unul aidoma cu Socrate, indiferent dacă există sau nu Socrate, şi la fel, bineînţeles, dacă Socrate ar fi veşnic"[51]. Pe de altă parte, teoria platoniciană se complică şi prin faptul că ea presupune participarea lucrului la mai multe Idei, respectiv că aceeaşi Idee apare şi ca model şi ca o copie.

f) Aristotel atacă din fundamente teoria Ideilor prin afirmaţia că Ideile n-ar putea exista ca separate de lucrurile ale căror substanţe sunt: „[...] nu se poate admite ca substanţa să fie despărţită de lucrul a cărui substanţă o constituie. Sau cum putem înţelege că Ideile pot să existe deosebit de lucruri, când ele alcătuiesc substanţa acestora?"[52].

g) Ideile nu sunt în măsură să explice apariţia lucrurilor. Platon nu are dreptate când spune în *Phaidon* că Ideile ar fi cauze şi ale fiinţei şi ale devenirii; aceasta pentru că lucrurile celelalte nu pot lua fiinţă dacă nu există şi o cauză motrice (eficientă). Simpla participare la Idei nu i se pare lui Aristotel suficientă, pentru că Ideile sunt imobile. Nici „ecteza" (operaţia prin care Platon ridică atributele la rangul de substanţe separate unice) nu este admisibilă, aceasta fiind o pură iluzie: unitatea adevărată trebuie căutată în realitatea concret-sensibilă, în *individ*.

h) O altă contradicţie pusă în seama teoriei lui Platon ar sta în faptul că, pe de o parte, aceasta afirmă că orice lucru participă la o Idee, iar pe de altă parte, constatăm existenţa unor lucruri care iau fiinţă fără să participe la Idei corespunzătoare.

i) Teza platoniciană nu se întăreşte cu nimic dacă se admite că Ideile ar fi Numere. Nu se înţelege nici atunci cum numerele ar fi cauzele celorlalte lucruri. Luând în consideraţie şi această ipoteză, Aristotel continuă să dezvolte o combatere necruţătoare a idealismului platonician, descoperind noi contradicţii şi absurdităţi ale acestuia.

j) Aristotel se referă şi la teza *intermediarelor*, care complică şi mai mult lucrurile, aducând noi dificultăţi teoriei. În ultima sa fază, platonismul aşează între sensibil şi inteligibil încă o zonă de existenţă. De exemplu, între cerul sensibil şi cel inteligibil ar mai trebui conceput încă unul, încă un Soare, o Lună şi alte corpuri cereşti, corespondente celor sensibile şi celor ideale. Aceeaşi situaţie o întâlnim în cazul fenomenelor opticii şi armoniei. Dar, obiectează Aristotel, „[...] e imposibil de imaginat că pe lângă obiectele sensibile din aceste domenii mai există şi altele, pentru că, dacă ar exista lucruri sensibile şi senzaţii de acest ordin intermediar între idei şi lucrurile materiale, ar trebui să existe şi vieţuitoare intermediare între ideile acestor vieţuitoare şi între exemplarele lor pieritoare"[53].

[51] *Ibidem*, p. 85.
[52] *Ibidem*, 991 b, p. 85.
[53] *Ibidem*, 997 b, p. 108.

Concepția aristotelică despre existență prezintă, incontestabil, o anumită unitate şi logică interioară. Se desprind două trepte existențiale, cercetate prin: 1) o *ontologie* propriu-zisă, care are ca obiect explicarea „ființei în mişcare" a lumii sublunare; 2) o *teologie*, ca gândire a divinității pe baza ontologiei devenirii. Cea de a doua (teologia) este consecința fizicii.

Şi aici Aristotel se referă la filosofii anterioare care au căutat chiar de la început *cauza* lucrurilor, pe care n-o văzuseră multă vreme decât ca *materie* (Thales, Anaximene, Heraclit). Monismului acestora li s-a opus apoi pluralismul empedoclean (apă, aer, foc, pământ), dar şi acesta – materialist. Aceşti gânditori n-au cunoscut decât *cauza materială*, de aceea au şi fost numiți „fizicieni". Mai apoi s-a văzut, însă, că materia nu se poate pune singură în mişcare şi au fost constrânşi să conceapă şi o *cauză eficientă*. Despre o *cauză finală* nu putea fi vorba, deşi pitagoricienii, Socrate şi Platon, o presimt. Îi rămâne, aşadar, lui – după cum singur o spune – să clarifice aceste „bâlbâieli" ale predecesorilor şi să precizeze că „ființa în mişcare nu se poate explica şi înțelege decât prin recunoaşterea existenței a patru cauze necesare şi suficiente în acest scop". Dintre aceste cauze ale naturii, rămân proeminente două, ca atare: *forma* şi *materia*; forma ca forță impulsionantă şi scop ultim al devenirii – principiul mişcării din natură, iar materia ca substratul ei veşnic. Fizicianul veritabil nu are a se ocupa de formă, nici numai de materie, ci ia în considerare concomitent forma şi materia, care, de fapt, sunt indisolubile una de alta.

Pentru Aristotel nu Ideea abstractă, generalul, este adevărata existență, ci *individualul*. Dintr-un punct de vedere, Stagiritul îl continuă pe Platon: unifică *inteligibilul* cu *non-existența* (*forma* cu *materia*). Din alt punct de vedere, prin chiar această operație, el structurează neplatonician raportul Ideilor cu materia: aduce materia la existență interiorizându-i forma (ideile), care rămâne, totuşi, superioară în ordine ontologică. Filosofia cea mai înaltă, „filosofia primă", are ca obiect „ființa ca ființă", adică nu o anumită existență particulară, ci ceea ce face ca toate obiectele să se asemene şi să existe. „Metafizica e, deci, prima dintre ştiințe, pentru că ea le domină, le precede şi le face posibile pe toate"[54]. Dar, ființa se înfățişează sub diverse aspecte; acestea sunt „categoriile", predicatele pe care le putem afirma despre ea. Şi atunci, a studia ființa înseamnă a trece în revistă aceste categorii, mai ales pe cea de *substanță*, pe care Aristotel o apropia cel mai mult de „ființă" sau chiar o confunda cu aceasta, rămânând ca următoarele să fie doar atribute. Substanța este *realitatea esențială*, iar celelalte – determinațiile care o pot afecta. A spune, de exemplu, „omul e alb", înseamnă că omul este o ființă, iar albul numai o determinație trecătoare a ei. Spre deosebire de Platon, *ființa* aristotelică nu e o esență pură, doar inteligibilă; ea nu există decât în lumea sensibilă, şi numai în acest sens este o *realitate*.

[54] P. Janet, G. Séailles, *op. cit*., p. 954.

Realitatea pe care o studiază metafizica este *realitatea care devine*, aceea pe care Platon o considera „nonexistență", lumea sensibilă, obiect de cunoaştere al opiniei (*doxa*), dar care, pentru Aristotel, este o existență, o *ființă* (parmenidiană) în *devenire* (heraclitică). Devenirea este trecerea de la *ceva* la *altceva*, într-un fel, în contrariul său. Aşa este, de exemplu, trecerea de la frig la cald. Această trecere presupune un obiect, un „ceva" în care ea are loc, ceva care subzistă mişcării şi o face posibilă; posibilitatea de a deveni altceva e tocmai *materia*. Dar, Aristotel nu se mulțumeşte să facă numai din materie substanța realității, a ființei care devine.

Obiectul ontologiei aristotelice e căutat – şi pare găsit de unii interpreți – în alt principiu decât acela al materiei, preluat de la Platon într-o viziune proprie Stagiritului. Să amintim că Gomperz e convins că Aristotel a căzut în numeroase contradicții când s-a referit la obiectul cunoaşterii. „Din nou, asclepiadul intră în conflict cu platonistul, investigatorul naturii cu acela al conceptului. Pentru cel dintâi, *individualul, concretul* e acela care formează obiectul propriu-zis al cunoaşterii, tipul deplinei realități; pentru cel de al doilea, e *abstractul, generalul*"[55]. Istoricul menționat găseşte în *Metafizica* poziții funciar diferite privitoare la această problemă. E vorba de contradicții semnalate şi de alții, anterior; Gomperz vine doar să întărească acest lucru prin autoritatea sa.

Ontologia lui Aristotel caută natura „ființei" sau a „substanței". Cu privire la aceşti termeni, gânditorul elin menționează mai multe semnificații, fără a da dovadă de o consecvență mulțumitoare. Uneori el pare să revină la idealismul platonician: ştiința se referă la ceva esențial şi real, dar esență sau esențial e conceptul; prin urmare, conceptul e ceva real... Totuşi, Aristotel nu acceptă *transcendența conceptului în raport cu obiectul* (ca Platon), ci propune *imanența lui în obiect* – ideea sau forma ca *imanentă* lucrurilor, în loc să existe alături de ele. Se simt, totuşi, unele tendințe de a face din Idei sau forme existențe separate de lucruri, fapt care a şocat în asemenea măsură, încât s-a ajuns la concluzia că o asemenea confuzie n-ar putea aparține lui Aristotel însuşi, ci celui care i-a pus scrierile în ordine şi le-a publicat.

Este ştiut că Aristotel identifica *conceptul* cu *forma* (elementul cel mai caracteristic al ontologiei sale, după Gomperz). Conceptul ar fi principiul care dă forma, prin urmare *principiul activ* care conferă fiecărui lucru unitatea şi determinațiile lui, unei ființe oarecare – structura şi organizarea, fiind văzut de multe ori şi ca *funcția supremă*, sarcina sau scopul ființei în cauză. Aristotel înlocuieşte *forța naturii* prin *conceptul care dă formă* – o evidentă şi sensibilă înclinație spre idealismul platonician.

În ce priveşte „filosofia primă", să lăsăm loc textului aristotelic: „Obiectul cercetării noastre este substanța, pentru că noi pornim în căutarea principiilor şi cauzelor substanțelor. Într-adevăr, dacă Universul este ca un tot, atunci substanța e

[55] Th. Gomperz, *op. cit*., vol. III, p. 89.

prima parte, chiar dacă îl considerăm ca o succesiune, şi atunci substanţa vine în frunte, iar după ea vine calitatea şi apoi cantitatea. În acelaşi timp, aceste categorii deosebite de substanţă nu au a fi socotite ca fiinţe în sensul propriu al cuvântului, ci calităţi şi mişcări ale Fiinţei, căci astfel ar trebui să admitem că şi ceea ce e ne-alb şi ne-drept sunt lucruri existente. Oricum, o existenţă recunoaştem noi şi acestor noţiuni, când spunem, de exemplu, că *ne-albul este*. Apoi trebuie să observăm că nici una din aceste categorii nu există ca ceva separat, şi pentru aceasta ne stau mărturie părerile vechilor filosofi, care, şi ei, căutau principiile, elementele şi cauzele substanţei"[56]. Este vorba de primul principiu, de „forma pură", la care *Fizica* nu face precizări; acolo, acest principiu era prezentat numai ca o cauză a mişcării, pe când aici va fi descris ca *raţiune şi cauză a substanţelor*. Universul este compus din părţi (materia şi forma), forma fiind anterioară materiei şi identică cu substanţa. Despre Univers, Aristotel amestecă două ipoteze: acesta ar fi un întreg unitar sau ar fi o conexiune de serii. În amândouă cazurile, însă, substanţa stă pe primul plan, iar în ipoteza a doua ea ocupă primul loc înaintea calităţii. Astfel, numai substanţa este cu adevărat *existenţă*; calităţile şi cantităţile nu există decât ca predicate ale substanţei.

Concepţia aristotelică despre existenţă îşi găseşte nucleul chiar în *Organon*, anume în scrierea despre categorii. Termenul acesta denumea şi *concepte* (cuvinte) şi *feluri de a fi ale existenţei*. De asemenea, numărul atributelor care pot fi afirmate despre un subiect este 10 (substanţă, cantitate, calitate, relaţie, loc, timp, poziţie, posesie, acţiune ori pasiune). Stagiritul trece îndată la exemplificarea concretă a categoriilor: substanţa este, de exemplu, om, cal; cantitatea este: de doi coţi, de trei coţi; calitatea este: alb, gramatical ş.a.m.d.

Tratatul despre categorii cuprinde o problemă foarte importantă (problema substanţei), care ne interesează în mod deosebit din punctul de vedere al ontologiei aristotelice. Iată cum anume defineşte însuşi Aristotel conceptul de *substanţă*: „Substanţa, în cel mai însemnat, cel mai originar şi cel mai propriu înţeles al cuvântului, este aceea ce nici nu este enunţat despre un subiect, nici nu este într-un subiect; de exemplu, un anumit om ori un cal"[57]. Existenţa e de două feluri: *substanţă*, ceea ce subzistă în sine şi nu în altceva, şi care e fiinţa veritabilă (individualul) şi *modurile* sau *felurile de a exista*, ceea ce nu există decât în altceva, reductibile la trei grupe: *calităţi* (frumuseţea sau urâţenia), *cantităţi* (întinderea sau durata) şi *relaţii* (egalitatea sau inegalitatea, inferioritatea sau superioritatea). Aceste categorii ale existenţei constituie, în acelaşi timp, şi categorii ale gândirii: *substanţa, calitatea, cantitatea* şi *relaţia*.

Ceea ce distanţează puternic concepţia lui Aristotel de aceea a lui Platon, este importanţa primordială acordată *particularului* şi *individualului*. Pentru Aristotel, de exemplu, Socrate nu e Socrate prin ceea ce are el în comun cu ceilalţi oameni, ci

[56] Aristotel, *Metafizica***,** *Cartea XII***,** 1069 a, p. 371.
[57] Idem, *Organon* I, 5, 2 a, p. 125.

prin ceea ce are el în particular. Numai *indivizii* sunt cu adevărat fiinţe propriu-zise, substanţe, unităţi. Proprietatea fundamentală a individului este *activitatea, acţiunea, mişcarea*.

Substanţa primă (individul) e compusă din două elemente principale: *forma* şi *materia*. Este acesta un cuplu de contrarii care constituie, de fapt, fiinţa ca fiinţă şi care, integrându-se cu devenirea şi mişcarea, face din întregul cosmic un mare curent evolutiv, progresiv, din treaptă în treaptă, suitor spre mai bine. *Forma* e ceea ce corespunde Ideii platoniciene, iar *materia*, pasivă şi indeterminată, e ceea ce poate fi, posibilitatea nerealizată încă, o virtualitate care, sub acţiunea formei, se va determina şi va deveni ceva anume, se va actualiza. Materia şi forma sunt componente universale ale naturii. În creaţiile umane (casă, mobilier, unelte, opere de artă etc.) materia este prelucrată şi „formată" din exterior, de forţa şi gândirea omului, în scopuri pe care acesta şi le propune. Dar, în domeniul fenomenelor naturii, forma e interioară materiei şi acţionează de acolo asupra ei, dându-i structuri sau determinări în vederea realizării unui scop, act final, care se ordonează lanţului ascensional al evoluţiei universale. Dacă ne imaginăm construirea unei corăbii, ne dăm seama de măsura în care forţa eficientă a omului şi uneltelor acţionează *din afară* asupra materialelor; dacă presupunem că aceste materiale s-ar prelucra singure, tăindu-se unde şi cât trebuie, asamblându-se corect şi realizând astfel o corabie bună de navigat, avem reprezentarea procesului prin care forma acţionează în materia naturii, unde scopul se realizează singur prin acţiunea *din interior* a formei asupra materiei.

Forma şi materia pot fi considerate cauze ale existenţei (fiinţei), dar nu singurele. De fapt, Aristotel concepe patru astfel de cauze: *materială, formală, eficientă* şi *finală*. Ilustrarea printr-un produs al muncii omeneşti poate fi dată de următorul exemplu: o mobilă sau o statuie, pentru a fi creată, reclamă a) o materie care poate fi lemnul sau marmura; b) forma sau ideea obiectului – prefigurare a produsului determinat, care stă în materie ca posibilitate de a exista; c) activitatea mâinilor dotate cu unelte – forţa motrice; d) scopul pentru care cauzele precedente intră în acţiune şi le determină să treacă de la virtualitate la act. Dar, deşi fiinţa în devenire are toate aceste cauze menţionate, principiile reale şi fundamentale ale existenţei sunt doar *materia* şi *forma*, cauza eficientă şi cea finală confundându-se adesea cu forma.

Un element important în filosofia aristotelică este viziunea *devenirii*, sesizarea mişcării şi transformărilor în etape progresive ale fenomenalităţii naturii. *Schimbarea* e prezentă peste tot, în toate fenomenele naturii, însemnând trecere de la o stare la alta. Aşa e blocul de marmură, din care poate ieşi, după gustul şi intenţia sculptorului, o statuie, o coloană, un vas; abia atunci materia e *determinată*, ea a devenit *ceva anume*. Dar cine declanşează acest proces care face ca materia să treacă de la indeterminare la determinare? E *forma*, aceea care face ca fiinţa să fie ceea ce este, într-un fel o creează, o adevereşte, o finisează şi o face definibilă. În

cadrul devenirii, cauza materială şi cauza formală stau în raport de la *virtualitate* la *act*. Orice schimbare e o trecere de la posibil la real, la ceva cu calităţi care nu existau, dar puteau să existe.

Rezultă că, în orice existenţă supusă mişcării şi devenirii (schimbării) stau două principii interne: *posibilitatea* şi *actul* (realizarea posibilităţii, a virtualităţilor). Orice mişcare tinde spre ceva, spre o actualizare. De exemplu, activitatea gândirii tinde spre actul final care e obţinerea adevărului. De abia în act, care nu mai cunoaşte mişcarea, ci e imobil, se finalizează acţiunea. Actul, faptul împlinit, realizat, este *realitatea, existenţa adevărată*. Fiinţa care nu şi-a realizat toate virtualităţile este imperfectă; fiinţa perfectă e doar aceea în care toate virtualităţile sau posibilităţile s-au realizat.

Cauzalitatea aristotelică expusă anterior este *universală*: ea operează în cadrul naturii în general, în lumea organică şi în domeniul creaţiei umane. Aşa cum se spune în *Fizica*, hazardul nu întrerupe firul cauzalităţii; el nu este ceva fără cauză sau cu o cauză transcendentă. Vorbim de hazard când suprapunem retrospectiv raportului real de cauzalitate o finalitate imaginară sugerată de rezultat. Aşa se întâmplă când plecăm de acasă să cumpărăm ceva şi dăm pe drum de un datornic dispus să îşi achite obligaţia. Totul se întâmplă ca şi cum am fi plecat în acest scop, ceea ce nu este cazul. Întâmplarea nu modifică în nici un fel realitatea procesului natural.

Forma şi materia sunt eterne pentru că, trebuind să fie antecedentele oricărui lucru făcut, ele nu pot fi gândite ca generate, fiindcă tocmai prin aceasta le-am presupune ca existente înainte de a exista... Orice creaţie e posibilă doar prin ele, deci trebuiesc gândite ca existând dintotdeauna. Materia este fiinţa în virtualitate, în tensiunea de a deveni ceea ce, corespunzător formei sale, e menită să devină; e posibilitatea sau facultatea de *a fi*, agentul şi punctul de plecare al devenirii. Lemnul neprelucrat este materia care include masa ca *virtualitate*, pe când masa, efectuată, este acelaşi lemn, *în act*. În orice devenire, materia e punctul de plecare, începutul; forma e scopul spre care se îndreaptă materia. Deşi, într-un sens, este contrară formei ca scop, materia nu este ostilă acesteia, ci dimpotrivă, tinde spre ea şi ambele se completează; ceea ce rezultă din acest cuplu este *devenirea, evoluţia*, trecerea uneia în cealaltă.

Devenirea, trecerea de la potenţă la act, reclamă intervenţia celorlalte două cauze: eficientă şi finală. În raport cu materia, forma este un bine, o perfecţiune; ea este finalizarea mişcării materiei. Binele e, însă, un scop; cauza finală nu se confundă cu cea formală. La rândul ei, cauza eficientă sau motrice nu acţionează la întâmplare, fără o raţiune: principiul care o animă este dorinţa binelui. Scopul este acela ce indică direcţia mişcării şi-i determină momentele succesive, devenind şi cauză eficientă: actul final spre care se tinde (binele) face să se nască dorinţa mişcării spre el; aceasta, imprimată forţelor materiei, le mişcă spre scop. Astfel, *cauza motrică se unifică cu cea finală, care o implică pe cea formală*, încât, în cele

din urmă, totul se reduce la materie şi formă. Cu privire la materie, se observă că ea nu poate fi gândită în stare pură, lipsită de orice formă. Într-o asemenea stare, ea nu s-ar deosebi prin nimic de *nefiinţă*; absoluta ei indeterminare ar face-o inaccesibilă oricărei cunoaşteri, ea nefiind *nimic*. De aceea, materia poate fi gândită numai ca o non-existenţă relativă, având pe treapta cea mai de jos o anumită organizare şi determinare, fie acestea cât de firave şi estompate.

Ca trecere de la virtualitate la act, devenirea este imperfectă, în sensul că virtualitatea nu se epuizează nicicând prin realizarea actului spre care tinde. Virtualitatea rămâne deschisă şi face astfel posibilă trecerea mai departe spre forme-acte tot mai înalte. Devenirea îşi are originea şi finalitatea într-un „prim motor", admis de Aristotel pe considerentul că tot ce se mişcă e mişcat de ceva şi că pe linia lanţului cauzal nu se poate merge la infinit. Acest „prim motor" este în sine imobil, fără a se putea pune problema unei cauze care l-ar fi produs şi a unui scop către care să meargă. Astfel, fizica aristotelică – insuficientă a explica, singură, natura – se ataşează unei metafizici teologice. Ca filosofie a naturii, fizica („filosofia secundă"), deşi este ştiinţa cea mai integrată în realitate, rămâne subordonată teologiei („filosofia primă").

Ca scop, adevărata cauză a oricărei mişcări devine *binele*, cu tendinţa spre perfecţiunea supremă. Universul e un uriaş proces progresiv, prin trepte ascensionale neîntrerupte, în care alternează şi se întrepătrund forma şi materia. În procesul devenirii, fiecare treaptă e mai mult decât cea anterioară – o punte de trecere spre una mai înaltă. Lumea minerală are deja o formă, dar e materie în raport cu lumea vieţuitoarelor; planta are tot ce e mai bun în mineral, dar aduce cu sine în plus forma vieţii; animalul adaugă sensibilitatea şi mişcarea, iar omul – gândirea. *Omul e, astfel, rezumatul şi scopul naturii, întrucât gândirea e perfecţiunea cea mai înaltă, binele suprem, dincolo de care nu mai e nimic de căutat*.

În concepţia aristotelică, *mişcarea* apare ca fiind ceva fundamental în existenţă. Ea e aceea care poartă existenţa, de la treptele ei cele mai de jos până la treapta cea mai înaltă, la *forma pură*, la substanţa fără materie, „gândire a gândirii" – *divinitatea* însăşi.

Teoria cunoaşterii. Pentru Stagirit nu există nici o cunoştinţă înnăscută; inteligenţa, spune el în *De anima*, III, 4, e asemănătoare cu nişte tăbliţe pe care nimic nu e scris în act (este ceea ce s-a numit „tabula rasa" a lui Aristotel). Despre acest lucru el ne vorbeşte mai pe larg în ultimul capitol din *Analiticile secunde*, în care arată că nici un principiu al cunoaşterii nu e înnăscut, ci toate provin din senzaţie şi din experienţă pe baza inducţiei. Toate animalele, spune el, au o putere înnăscută de a judeca, de a avea senzaţii, iar unele dintre ele au puterea de a păstra, de a reţine mai multă vreme senzaţia, şi prin această persistenţă a senzaţiilor se formează raţiunea. Deci, în ascensiunea progresivă a cunoaşterii există *senzaţia, memoria, experienţa, principiile generale (universalul)*.

Cunoaşterea începe cu senzaţia şi se dezvoltă mai departe prin activitatea intelectului activ, care scoate din senzaţii *esenţele*, elementele generale, surprinse *intuitiv*; ea rezultă din colaborarea experienţei (senzaţiei) cu gândirea (intelectul). Ştiinţa nu constă, însă, din cunoaşterea senzaţiei, ci din cunoaşterea universalului, a generalului. Senzaţia ca atare e particulară, dar nu străină de universal (general); universalul e cuprins în individualul experienţei sensibile, dar pentru ca el să fie cunoscut ca atare e nevoie de intervenţia intelectului care, printr-o energie proprie, intuitivă, scoate la lumină generalul abstract (universalul).

Procesul prin care se efectuează acest demers treptat al cunoaşterii este *inducţia*. Concretul senzorial are o mare importanţă în alcătuirea cunoaşterii, ca unul dintre izvoarele ei absolut necesare. În *Analiticile secunde* se spune: „Este însă imposibil să facem o inducţie fără senzaţie. Căci numai senzaţia prinde lucrurile particulare; acestea nu pot fi obiecte de cunoaştere ştiinţifică, pentru că nici generalul nu poate să ne dea cunoştinţa lor fără inducţie, nici cunoaşterea ştiinţifică nu poate fi dobândită prin inducţie fără senzaţie”[58]. Prin urmare, pentru Aristotel senzaţia este izvorul prim din care provine orice cunoştinţă generală. E adevărat că intelectul activ acţionează asupra datelor senzoriale pentru a extrage din ele universalul, dar felul în care-l concepe Aristotel nu aduce nimic nou peste ceea ce se află în senzaţie; intelectul activ acţionează numai asupra a ceea ce e conţinut în intelectul pasiv.

Chiar dacă instrumentul propriu-zis al ştiinţei la Aristotel este *silogismul*, la o privire mai atentă se poate constata că gânditorul elin a acordat valoare şi *inducţiei*, fiind supranumit de Laforet „legislatorul silogismului şi al inducţiei”. Locurile în care Stagiritul se referă la inducţie sunt numeroase şi concludente pentru a ne convinge că aceasta avea un rol important în mecanismul gândirii şi al cunoaşterii. Alături de silogism, inducţia e declarată una din modalităţile convingerii, o specie a raţionamentului dialectic, respectiv o cale a cunoaşterii.

Cum definea Aristotel cele două feluri de raţionament şi ce deosebire făcea între ele? „Inducţia – spune el – este, într-un anumit fel, contrară silogismului [...] În ordinea naturii, silogismul este mai înainte şi mai cunoscut; pentru noi însă, silogismul prin inducţie este mai luminos”[59]; „[...] orice proces de învăţământ porneşte de la lucruri deja cunoscute, după cum arătam şi în *Analitice*, servindu-se fie de metoda inducţiei, fie de cea a silogismului. Inducţia este însă un principiu /de cunoaştere/ şi al universalului, pe când silogismul porneşte de la universal. Există deci principii ce sunt premise ale silogismului, principii în care silogismul nu este posibil; în consecinţă, aici intervine inducţia”[60]. Se vede clar din aceste texte că inducţia nu este o „invenţie” a timpurilor moderne; ea fusese concepută încă de

[58] Aristotel, *Organon*, III, *Analitica secundă*, I, 17, 81 b, p. 73.
[59] Idem, *Organon* II, *Analitica primă II*, 23, 68 b, p. 261.
[60] Idem, *Etica Nicomahică*, III, 1139 b, 25-30, p. 136 (am indicat ediţia românească, traducere Stella Petecel, publicată la Bucureşti, în Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988 – I. I.).

Aristotel, care i-a sesizat întreaga importanță. După Aristotel, nu cunoştințele la care ajunge inducția constituie *ştiința*; aceste cunoştințe constituie numai nişte baze generale, „depozite" din care ştiința propriu-zisă să fie extrasă prin deducție, prin silogisme.

Rațiunea cunoaşte un proces de ascensiune la principii şi un altul de trecere la concluzii deduse din aceste principii. *Intelectul (nous)* e cel ce conține aceste principii; *ştiința (epistémé)* e aceea care reține concluziile din principii; inducția oferă intelectului principiile, iar silogismul produce ştiința. E uşor sesizabilă aici reflectarea distincției platoniciene între *noesis* şi *dianoia*; dar, pe când la Platon principiile au realitate ontologică, la Aristotel ele sunt pur logic-abstracte, produse de intelect cu elemente furnizate de senzație. *A şti* înseamnă pentru Aristotel a cunoaşte ceva prin cauza sa, în aşa fel încât să se vadă că lucrul nu ar fi putut să fie altfel. A cunoaşte prin cauze înseamnă a cunoaşte un lucru prin *principiul* din care el decurge logic ca o *consecință*; termenul de *cauză* e luat în sens *logic*, nu *ontologic*, iar instrumentul care descoperă raportul necesar de la un lucru la cauza lui este *silogismul*. Întrucât produce ştiința, silogismul este *demonstrativ*.

Aristotel tratează procesul cunoaşterii, al elaborării ştiinței, ca logician; ştiința o formează concluziile deduse silogistic din premise – principii adevărate şi nedemonstrabile, pur abstracte. Ştiința se constituie din convingerile deplin fundamentate, demonstrate, apodictice; ea prezintă următoarele aspecte: este *universală, necesară şi cauzală* (explică prin cauze). Asemenea lui Platon, Aristotel face deosebire între *ştiință* şi *opinie*: ştiința e o cunoaştere dedusă logic din propoziții evidente şi necesare; ca atare, cunoştința pe care o dă ea este de nezdruncinat. Opinia e variabilă, se referă la ceva ce nu e necesar logic şi ar putea să fie şi *altfel de cum este*. „Cercetarea ştiințifică şi obiectul ei diferă de opinie şi de obiectul opiniei, întrucât cunoaşterea ştiințifică este universală şi recurge la propoziții necesare, iar necesarul nu poate fi altfel decât este. Există însă multe lucruri care sunt adevărate şi reale şi totuşi ele pot fi şi altfel decât sunt. Este evident că cunoaşterea ştiințifică n-are nimic de-a face cu ele; iar dacă ar avea de-a face, lucrurile care pot fi altfel n-ar mai putea fi altfel [...] Întrucât intuiția intelectuală, ştiința, şi opinia şi tot ce exprimă aceşti termeni sunt singurele lucruri adevărate, urmează că numai opinia are de-a face cu ceea ce poate fi adevărat ori fals şi deci poate fi şi altfel decât este; în adevăr, opinia este prinderea unei premise nemijlocite, dar nu necesare"[61].

Psihologia aristotelică. Aristotel distinge în componența sufletului două părți: una comună cu sufletul animalelor, a doua – *inteligența* –, specifică omului. Sufletul e definit ca o substanță, întrucât este *forma* unui corp natural care are viață în stare de virtualitate.

[61] *Idem, Analitica secundă*, I, 33, 88 b–89 a, p. 119–120.

În ce sens sufletul este *forma* unui corp? Orice lucru fiind format din materie şi formă, materia nu este ceva definit, determinat, nu are prin ea însăşi o realitate actuală. Forma este aceea care determină materia, făcând-o să treacă de la virtualitate la act. Rezultă că *substanţa şi esenţa adevărată a lucrurilor e, de fapt, forma*. La om, forma fiind sufletul, acesta este entelehia sau actul corpului, esenţa proprie sau forma lui substanţială. Din relaţia stabilită de Aristotel între materie şi formă, reiese că nici sufletul nu poate fi separat de corp, aşa cum vederea (ca act al ochiului) nu este separabilă de ochi; sufletul nu e un *corp aparte*, ci e *ceva al corpului*.

Fiinţa vie este o reunire a corpului şi sufletului, dar nu orice corp e făcut să fie unit unui suflet, ci numai *corpul natural* care are viaţa în virtualitate, sufletul fiind cel ce actualizează şi determină viaţa virtuală. Corpurile inerte sunt actualizate şi determinate de o altă formă substanţială. Aristotel atribuia fiecărei fiinţe vii un suflet; suflet are şi planta şi animalul şi omul. În fiecare dintre ele, sufletul e forma substanţială a corpului. Numai că natura sufletelor diferă după gradul de perfecţiune a fiinţelor pe care le animă: planta are suflet pur vegetativ, sufletul animalului este şi vegetativ şi somativ, al omului este atât vegetativ, cât şi senzitiv şi intelectual. Sufletul aspiră spre ceea ce este de dorit, adică *binele* sau ceea ce pare a fi binele. În ultimă instanţă, binele suprem este Dumnezeu, principiul suprem şi absolut al aspiraţiei sufleteşti.

Fenomenele psihice nu sunt despărţite de substratul lor corporal-material, fără de care nici nu pot să existe. „De asemenea, se pare că şi toate afectele sufletului sunt unite cu un corp: mânia, blândeţea, teama, mila, îndrăzneala, ba chiar şi bucuria şi iubirea, precum şi ura [...] Iar dacă se petrece astfel, e evident că afectele sunt raporturi materializate”[62]. De aici rezultă logic că, în cazul în care o parte a sufletului ar putea să trăiască separată de corp, ea va fi lipsită de orice afecţiune. O altă concluzie pe care o trage Aristotel este aceea că sufletul – fiind forma şi determinaţia corpului – nu-i poate supravieţui acestuia. Totuşi, din acest punct de vedere, Stagiritul împarte sufletul în două părţi: una muritoare şi alta nemuritoare (separabilă de corp), anume *inteligenţa*. Ea e partea raţională a sufletului, aceea care-l ridică deasupra sufletului animalelor şi oferă omului capacitatea de a cunoaşte.

În sfera inteligenţei, Aristotel face distincţie între un *intelect pasiv* şi un *intelect activ*. Distincţia aceasta se bazează tot pe doctrina sa generală despre materie şi formă. „De aceea, spune Aristotel, de o parte există un intelect de aşa natură încât să devină toate, iar de altă parte un altul, prin care se îndeplinesc toate întocmai ca o stare „permanentă” cum este lumina... Iar acest intelect este separat, neafectabil şi neamestecat, fiind prin natura sa act, „activitatea reală”. Căci totdeauna factorul activ este superior celui supus afecţiunii şi totodată principiul

[62] Idem, *Despre suflet*, 403 a, 15, 25, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1969, p. 27, 28.

dominant asupra materiei... Noi nu avem memorie „cu intelectul activ" deoarece el este neafectabil, pe când intelectul afectabil „pasiv" este pieritor şi fără el „fiinţa gânditoare" nu cugetă nimic"[63].

Pentru Aristotel, ca şi pentru Platon, intelectul se identifică cu elementul inteligibil al lucrurilor pe care le cunoaşte şi devine *una* cu el. „Ştiinţa în act este identică lucrului cunoscut", va spune Aristotel, concepând intelectul oarecum identic cu sine în *virtualitatea* lucrurilor inteligibile, dar care nu este în act în nici unul dintre ele înainte de a le cunoaşte. Prin urmare, intelectul pasiv poate deveni orice, *totul*, fiind o virtualitate. Intelectul activ joacă rolul de *formă* în raport cu intelectul pasiv care este *materia*, şi îl face pe acesta din urmă să treacă de la virtualitate la act, identificându-l realmente cu obiectele inteligibile în cunoaşterea lor actuală.

Intelectul activ este lipsit de pasiune; el nu primeşte nimic, nu are nimic pasiv în el – este în act prin însăşi esenţa lui. Are o natură superioară corpului şi sufletului, de care este legat numai trecător. Când este separat de acestea, intelectul activ pierde calităţile pe care le are în procesul uniunii, rămânând doar cu proprietatea sa esenţială. Anume, intelectul activ este *nemuritor*, în timp ce sufletul omenesc, înţeles ca formă a corpului, este muritor, piere odată cu corpul de care e inseparabil. Intelectul pasiv e şi el muritor, risipindu-se odată cu viaţa corpului. În schimb, intelectul activ e singura parte nemuritoare a omului, existând dintotdeauna. Deşi aici se poate recunoaşte o evidentă similaritate cu teza platoniciană a imortalităţii sufletului, Aristotel operează o esenţială desprindere gnoseologică de Platon: *cunoaşterea nu poate fi o reminiscenţă*. Noi nu ne reamintim ceva, fiindcă intelectul activ este lipsit de pasiune şi nu poate cunoaşte nimic în absenţa intelectului pasiv, muritor, temporar. Este, aşadar, absurd să se vorbească de vreo reminiscenţă, din moment ce uniunea intelectului activ cu cel pasiv nu s-a putut realiza anterior existenţei individului. De asemenea, de îndată ce intelectul activ se desprinde de cel pasiv şi de suflet, el nu va mai putea să cunoască nimic. Intelectul activ va supravieţui corpului, dar nu va mai avea cunoştinţă, sentiment şi afecţiune. În *Etica Nicomahică*, Aristotel pare să admită imortalitatea unor sentimente, întrucât presupune că morţii ar fi fericiţi sau nefericiţi. Dar, în principiile sale etice, el nu ţine seama de această credinţă.

Este adevărat că şi Platon concepuse *raţiunea* ca etaj final al scării dialectice a cunoaşterii. Dar această raţiune avea la el puterea de a cunoaşte intuitiv, nemediat, realităţile supreme, în timp ce intelectul activ aristotelic nu are acces direct la realităţile absolute şi inteligibile decât prin parcurgerea altor trei trepte: *simţurile, experienţa şi raţionamentul*. După unele interpretări (Averroes, Renan), intelectul activ ar fi *impersonal* şi realmente distinct de indivizi, unic şi acelaşi pentru toţi oamenii. În opera lui Aristotel nu se poate găsi nicăieri o asemenea precizare.

[63] Idem, 430 a, 15-20, 25, p. 93.

Etica aristotelică. Aristotel şi-a pus probleme adânci privind viaţa umană, atât a individului cât şi a colectivităţii: care este cel mai bun fel de viaţă?, care e binele cel mai înalt al omului?, ce este virtutea?, în ce constă şi cum se poate obţine fericirea? În toate aceste probleme Aristotel e mult mai realist decât Platon. El nu propune insului un ideal etic suprauman, o perfecţiune absolută, irealizabilă. Scopul vieţii nu este atingerea unui bine în sine, ci a unui bine suprem pentru om: *fericirea*. Căci, spune el, noi alegem fericirea pentru ea însăşi şi niciodată pentru altceva, în timp ce onoarea, plăcerea, intelectul şi altele le alegem pentru că credem că vom obţine fericirea. Etica lui Aristotel va deveni *ştiinţa fericirii* ca scop suprem al vieţii şi ştiinţa drumului care duce la ea. E vorba de fericirea din această lume, din viaţa prezentă, întrucât Stagiritul nu admite imortalitatea sufletului, deci nu se preocupă de vreo recompensă divină ca o fericire dincolo de viaţa de aici.

După Aristotel, omul poate fi considerat sub trei aspecte: ca om în general, adică *individ*; ca membru al societăţii domestice, adică al *familiei*; ca membru al unei societăţi publice, al unui *Stat*. De aici derivă aspecte corespunzătoare ale moralei: *individuală*, privitoare la omul în general; *economică*, referitoare la binele familiei; *publică*, relativă la binele cetăţii sau Statului. Dintre acestea, Aristotel va acorda oarecare întâietate binelui public sau celui care cuprinde un număr cât mai mare de indivizi. Deoarece politica e aceea care întrebuinţează toate celelalte ştiinţe practice şi care, pe lângă acestea, prescrie în numele legii ceea ce trebuie să se facă sau de la ce trebuie cineva să se abţină, s-ar putea spune că scopul ei îmbrăţişează scopurile diferite ale celorlalte ştiinţe; prin urmare, scopul politicii ar fi *binele suprem al omului*. „Dacă există un scop al actelor noastre pe care-l urmărim pentru el însuşi, iar pe celelalte numai în vederea acestuia, şi dacă nu orice lucru îl dorim în vederea a altceva [...], este evident că acest scop trebuie să fie binele, şi anume binele suprem [...] Pentru că, deşi acest bine este acelaşi şi pentru fiecare individ în parte, şi pentru cetate în ansamblul ei, este evident mai important şi mai desăvârşit să iei asupra ta răspunderea şi salvarea binelui cetăţii; fără îndoială, este de dorit să faci binele şi unui singur om, dar mai frumos şi mai înălţător e să-l înfăptuieşti pentru un popor întreg sau pentru o cetate”[64]. Asemănător lui Platon, politica dobândeşte preponderenţă asupra moralei; interesul general, binele comun precumpănesc asupra celui individual sau familial.

Omul va dobândi fericirea practicând virtutea. Aceasta nu înseamnă că bunurile exterioare n-ar fi necesare unei fericiri depline, dar ele sunt doar utilităţi accesorii; *virtutea* rămâne principiul şi elementul fundamental al fericirii. Aceasta este o habitudine în funcţie de voinţa şi opţiunea noastră; presupune un liber-arbitru, de unde provine şi responsabilitatea ei. Aici, Aristotel este mult superior lui Socrate şi Platon, care nu acordau libertăţii rolul cuvenit în decizia etică şi considerau că răul îşi are sursa numai în ignoranţă.

[64] Idem, *Etica Nicomahică*, 1094 a, 20–25; 1094 b, 5–10, p. 7–8.

Practic, virtutea constă în evitarea excesului şi a lipsei, în păstrarea perpetuă a măsurii. Această „cale mijlocie" a măsurii nu este aceeaşi pentru toţi, ci variază cu persoanele şi împrejurările; ceea ce este exces pentru unul poate să nu fie exces şi pentru altul. Virtutea este calea de mijloc între două vicii: unul prin exces, celălalt prin lipsă. Ea reglementează pasiunile, fiindcă există atâtea virtuţi câte pasiuni.

Având liber-arbitru sau capacitatea de opţiune, omul e stăpânul actelor proprii, e liber să aleagă între bine şi rău. Este posibil să ştii ce e binele şi să faci, totuşi, răul; poţi fi rău în mod intenţionat, deliberat. Dar, dacă omul e liber, ce întrebuinţare trebuie el să dea acestei libertăţi? Care este destinul omului? Răspunsul lui Aristotel este acela că omul trebuie să caute binele pe care-l poate realiza prin faptele lui. Binele e totuna cu fericirea, iar condiţia fericirii e *plăcerea*. Plăcerea se găseşte în activitate, în acţiune, o însoţeşte şi o face mai uşoară, fiind un atribut şi o desăvârşire a acesteia. Virtutea umană constă într-o viaţă conformă raţiunii; ea este aceea care ne oferă deodată *fericirea, binele* şi *virtutea*.

În consideraţiile sale etice, Aristotel face loc şi discuţiei asupra valorii scopurilor urmărite prin acţiuni şi motivelor de care suntem animaţi. În acest sens, el considera că, spre exemplu, Oedip nu e vinovat de incestul comis, tocmai pentru că îl ignora ca atare. Noi suntem răspunzători de conduita pe care o avem, mai întâi pentru că suntem liberi a face bine sau rău, apoi fiindcă virtutea poate deveni o obişnuinţă, o comportare statornică pe care ne-o putem însuşi.

Aristotel s-a ocupat îndeaproape de analiza diverselor virtuţi şi clasificarea acestora. Ele ar fi de două feluri: 1) *practice* sau *etice* (curajul, cumpătarea, blândeţea, mărinimia, indignarea); 2) *intelectuale* sau *dianoetice* (ştiinţa, raţiunea = înţelepciunea, arta, cumineţenia, sfatul bun, înţelegerea, stăpânirea de sine, tăria de caracter). *Etica Nicomahică* enumeră 13 virtuţi, *Etica Eudemică* – 14 şi *Retorica* – 9.

Drumul înţelepciunii etice pe „calea de mijloc" duce, însă, numai la o perfecţionare relativă a fiinţei umane. Există o perfecţiune absolută: *viaţa contemplativă*. Activitatea specific umană fiind *gândirea*, binele cel mai înalt pentru om este *contemplarea inteligibilului, fuziunea, identificarea cu fiinţa divină*. Bunurile materiale şi prietenia sunt numai condiţii exterioare ale fericirii, esenţa acesteia e în noi şi ea constă, în cele din urmă, în *cunoaşterea contemplativă*. La adevărata fericire nu duce nici plăcerea simţurilor, nici onorurile politice, numai plăcerea şi bucuria spiritului legate de cercetarea şi descoperirea adevărului. „Dacă fericirea este o activitate conformă cu virtutea, este normal ca ea să fie conformă cu virtutea cea mai înaltă, iar aceasta trebuie să fie cea a părţii celei mai elevate din noi. Deci, fie că această parte este intelectul sau altceva, care, prin natura sa, pare să deţină supremaţia şi să conducă şi de asemenea să posede capacitatea de înţelegere a realităţilor frumoase şi divine, fie că este ea însăşi divină sau ceea ce avem mai divin în noi, activitatea ei în conformitate cu virtutea care-i este proprie trebuie să reprezinte fericirea perfectă"[65].

[65] *Ibidem*, 1177 a, 7–15, p. 253.

Toate cele spuse până aici privesc morala individuală. Aristotel excelează, însă, în observarea şi cercetarea virtuţilor sociale. Individul are obligaţii şi faţă de semenii săi: de a-i respecta şi a-i iubi. De aici apar *dreptatea* şi *prietenia*. Dreptatea este tocmai respectarea drepturilor altuia. Pentru Platon, ea era un fenomen subiectiv – armonia care rezultă din dobândirea celorlalte virtuţi; pentru Aristotel, aceasta e o virtute socială, care constă în a respecta bunul altuia.

Dreptatea este de două feluri: *comutativă* (de schimb) şi *distributivă*. În prima, criteriul este *egalitatea*: lucrurile schimbate sau vândute să fie echivalente ca valoare cu ceea ce se primeşte în schimbul lor. În a doua, când se pune problema distribuirii anumitor bunuri după meritul persoanelor care le primesc, criteriul e *proporţionalitatea*; astfel se distribuie bunurile şi onorurile după meritul personal. În acest ultim caz, egalitatea ar fi o nedreptate.

Apreciind dreptatea ca pe o condiţie a vieţii sociale, Aristotel gândeşte că societatea ar trebui, de fapt, să se bazeze pe *prietenie*. Prietenia face inutilă intervenţia justiţiei; ca înclinaţie activă de a iubi, ea duce la filantropie şi fraternitate. Societatea perfectă se bazează pe dreptatea unită cu prietenia. Prietenia e mai necesară celor fericiţi decât celor nefericiţi, fiindcă, odată împărtăşită, se multiplică. Ea este chiar mai importantă decât dreptatea, întrucât, dacă oamenii sunt prieteni, aceasta nu este necesară, dar dacă sunt drepţi, mai au nevoie încă de prietenie. Totuşi, cercul prietenilor trebuie restrâns în mod rezonabil.

Prietenia este un sentiment de durată, nu un fenomen momentan, şi ţine de caracter. Ea are cea mai mare valoare între egali, fiind de trei feluri, după cum se bazează pe *agreabil*, pe *util* sau pe *bine*. Prima caracterizează tineretul, care se adună pentru a se amuza în comun; a doua e mai frecventă între bătrâni, pe care-i apropie interesul; a treia este adevărata prietenie, fiindcă nu depinde nici de capriciu nici de accident. De aceea, o prietenie autentică are loc numai între oameni de bine; afecţiunea acestora nu depinde nici de interese, nici de plăceri – ea e solidă, ca şi virtutea. Prietenii adevăraţi se ajută reciproc să devină mai buni, se formează şi perfecţionează unii pe alţii; fiecare dintre ei se iubeşte şi se simte trăind într-un *alter ego*, sporindu-şi viaţa, perfecţiunea şi fericirea proprie prin viaţa, perfecţiunea şi iubirea celuilalt.

Ideile politice. Politica e un alt domeniu în care Aristotel ne-a lăsat idei importante, continuându-l pe dar şi opunându-se în multe locuri lui Platon. Amândoi, de pildă, confundă politica şi morala; pentru ambii, politica e ştiinţa educaţiei prin Stat, o ştiinţă practică al cărei scop este să arate cum pot fi făcuţi oamenii fericiţi şi virtuoşi; deşi nu cu egală rigoare, ambii consideră că individul se subordonează Statului şi-i aparţine integral. Aşezând binele suprem în contemplaţia teoretică, ei găsesc că virtutea e incompatibilă cu muncile mecanice şi productive; ca urmare, refuză dreptul cetăţeniei agricultorilor, negustorilor, meseriaşilor şi aşează libertatea unora pe sclavia altora.

Sub alte aspecte, mai de amănunt, Platon şi Aristotel se deosebesc: primul e autoritar, celălalt relativ mai liberal; Platon e utopic, Aristotel e mai realist, mai ştiinţific. Republica platoniciană era o construcţie rigidă, modelul ei nefiind atât lumea Ideilor cât sistemul de caste egiptean şi orânduirea lacedemoniană, unde individul se afla subordonat guvernământului politic până la exces. Dimpotrivă, Aristotel, în dezacord cu idealismul politic al lui Platon, pleacă de la observarea şi studiul concret al realităţii sociale, pentru a stabili ce este statul. În acest scop, el studiază toate constituţiile cetăţilor greceşti, ajungând la concluzia că statul este o reuniune de oameni egali şi liberi şi înclinând să dea un preţ mai mare personalităţii şi libertăţii decât puterii sociale.

Comunizarea bunurilor, desfacerea familiei obişnuite, propuse de Platon, prezintă mari dificultăţi pentru Aristotel. Cine va avea grijă de copii sau de bunurile publice?, se întreba acesta. Când totul e al tuturor nimeni nu va mai avea grijă de nimic. Cine va stabili cât munceşte unul şi cât munceşte altul? Ca reprezentant al intereselor categoriilor avute mijlocii, Aristotel va considera proprietatea particulară şi câştigul în general ca fiind stimulente puternice pentru desfăşurarea unei munci productive intense. Proprietatea privată îl face pe om întreprinzător, econom şi harnic.

Dispărând libertatea, în republica platoniciană dispăreau şi iniţiativa şi fericirea. Ce interesează fericirea indivizilor când statul e fericit? – gândea Platon. Dar ce fericire poate avea statul în afara indivizilor care îl compun? – gândeşte Aristotel. Pentru Platon, *universalul*, statul era totul; pentru Aristotel, substanţa e *individul*; statul însuşi e o asociere de indivizi. Care este originea statului şi ce scop are el? Într-o frază rămasă celebră, Aristotel afirmă că: „[...] omul este din natură o fiinţă socială, pe când antisocialul din natură, nu din împrejurări ocazionale, este ori un supraom ori o fiară [...]”[66]. Statul şi societatea există de la natură, ca atare viaţa în comun e inevitabilă.

Statul e o reuniune de oameni liberi şi egali. Chiar autoritatea magistratului asupra celorlalţi este autoritatea unui egal asupra egalilor săi; ea şi este prevăzută ca limitată în timp şi trebuie exercitată pe rând, astfel încât fiecare să poată deveni, la rândul său, conducător şi supus. Guvernarea e un mandat, nu o tutelă; statul nu poate fi confundat cu familia, pentru că s-ar ajunge la despotism. Aristotel concepe familia ca fiind mai sever ierarhizată şi mai „nedemocratică”, în timp ce cetăţeanul participă la funcţiunile publice când în calitate de subaltern, când în aceea de şef. Totuşi, Stagiritul face distincţie între unele funcţiuni în Stat pe care le pot ocupa numai specialiştii şi altele care le sunt deschise tuturora (cum este aceea deliberativă sau cea judiciară).

[66] Aristotel, *Politica* (trad. El. Bezdechi), cartea I, cap. I, Bucureşti, Edit. Cultura Naţională, 1924, p. 22

Prima comunitate de viaţă în societate e *familia*, compusă din părinţi, copii şi sclavi. Ea se bazează pe inegalitate şi supunere: tatăl e stăpânul absolut al sclavilor; în acelaşi timp, el este tutorele soţiei şi copiilor, cărora trebuie să le comande ca unor oameni liberi – soţiei, precum magistratul cetăţenilor într-o republică, iar copiilor – generos ca un rege, făcând apel la afecţiunea şi respectul lor.

Concepţia lui Aristotel despre femeie şi sclav este profund eronată, cu mult sub nivelul geniului său, căruia, în mod neîndoielnic, îi ştirbeşte din strălucire; o atare concepţie este cu atât mai inadmisibilă cu cât filosoful, în viaţa sa particulară, a întemeiat două căsătorii, ambele reuşite, iar soţiilor sale, care au decedat înaintea lui, le-a păstrat o amintire duioasă, plină de evlavie. Pe plan teoretic, însă, Aristotel se înverşunează să demonstreze, pe de o parte, inferioritatea femeii faţă de bărbat, iar, pe de altă parte, a sclavului faţă de omul liber. Astfel, femeia ar fi o fiinţă imperfectă, rămasă de la natură într-un stadiu de inferioritate în raport cu bărbatul. De aceea, ea este aptă să conducă doar treburile domestice. Aici, Stagiritul se înfăţişează sub nivelul, mai generos şi înţelegător, al lui Platon. Dar, ca şi acesta, formulează reglementări în materie de căsătorii şi măsuri drastice pentru raţionalizarea creşterii populaţiei, având în vedere că o cetate oarecare trebuie să aibă un anumit număr de locuitori, corespunzător resurselor ei (în nici un caz peste 10.000).

Educaţia copiilor trebuie să se afle în mâna Statului. Ea se va desfăşura în vederea adaptării cetăţeanului la ordinea socială, în respectul constituţiei existente. Iar exigenţa supremă a Statului este supunerea la legi. De aceea, revoluţia e considerată de Aristotel aproape o nebunie, pentru că aduce tulburarea şi distrugerea ordinii. El dezaprobă inovaţiile revoluţionare; pentru a preveni revoluţiile, cere eliminarea excesivei sărăciri a maselor şi reducerea bogăţiilor excesive prin colonizări şi cultivarea sentimentului religios.

Ideea directoare a lui Aristotel în privinţa educaţiei este că, în calitatea lor de viitori cetăţeni, copiii aparţin Statului; deci, acesta are şi datoria să-i formeze. Prima grijă a Statului este aceea de a asigura o generaţie sănătoasă. În acest scop, el propune reglementarea vârstei de căsătorie şi procreare, apreciind momentul când soţii se află în plenitudinea fertilităţii (pentru femei, 17 ani, pentru bărbaţi, 37 de ani).

În educarea tineretului, Aristotel vedea mai întâi *cetăţeanul*, numai în al doilea rând *omul*; atât părinţii cât şi copiii aparţin Statului, neavând alte scopuri şi idealuri decât ale acestuia. Educaţia dată de Stat va fi una şi aceeaşi pentru toţi, sub supraveghere: „Un punct evident este că educaţia, printre lucrurile folositoare, trebuie să le cuprindă pe acelea absolut necesare, însă ea nu trebuie să le cuprindă pe toate fără excepţie. Toate îndeletnicirile putând a se deosebi în liberale şi servile, tinerimea va învăţa, printre lucrurile utile, pe acelea ce nu vor tinde să facă meşteşugari din aceia care la practică. Se numesc îndeletniciri de meseriaş, toate îndeletnicirile, artă ori ştiinţă, care sunt cu totul inutile pentru a deprinde corpul, sufletul sau mintea unui om liber, cu faptele virtuţii. Se dă, de asemenea, acelaşi

nume tuturor meseriilor care pot deforma corpul şi tuturor muncilor care au un salariu drept plată; căci ele iau orice activitate şi înălţare gândirii”[67]. În concluzie, marea masă a sclavilor şi a oamenilor productivi economic era exclusă de la educaţie.

Soarta copiilor era dramatică în concepţia autorităţilor politice şi în perspectiva moravurilor vremii. Susţinător al lor, Aristotel acceptă şi caută să promoveze idei considerate astăzi profund inumane. De pildă, el promovează ideea ca Statul să facă o selecţie, lăsând în viaţă numai copiii sănătoşi, fără defecte ereditare, ceilalţi urmând a fi abandonaţi. Pe lângă aceasta, dacă cetatea va avea suficienţi locuitori, ea va dispune oprirea naşterilor prin avort sau abandonarea copiilor născuţi excedentar.

În privinţa statutului sclavilor, Aristotel încearcă acreditarea ideii că sclavia şi-ar avea fundamentul în datele naturii înseşi. Natura însăşi i-ar fi făcut pe unii stăpâni, iar pe alţii sclavi; primii s-ar fi născut inteligenţi; ultimii, numai cu forţa brută de muncă. În faţa lui, sclavul e doar o proprietate vie, un instrument mai perfecţionat decât altele pentru producerea de bunuri materiale. Sclavul nu e o persoană, nu are drepturi şi obligaţii, el este un simplu lucru, care trebuie să aparţină altuia pentru a munci în folosul acestuia. Aristotel va admite că naturii nu i-a reuşit întotdeauna această distincţie între factura exclusiv intelectuală a unora şi exclusiv fizică a altora; totuşi, el îşi menţine atitudinea şi consideră sclavajul ca „util şi just”. Susţinând cu consecvenţă justificarea sclaviei, Aristotel aprobă şi războaiele care se fac pentru obţinerea sclavilor. El admite această vânătoare de oameni ca o modalitate naturală, aşa cum se vânează animalele. Apoi, îi identifică pe barbari cu sclavii, barbar fiind oricine nu vorbeşte greceşte...

Mult mai interesantă şi mai realistă este explicaţia dată sclaviei prin invocarea unei necesităţi economice reclamate de starea înapoiată a forţelor productive din antichitate. Aici, Aristotel dă dovadă din nou de excepţionala sa putere de observaţie şi pătrundere a lucrurilor. Din acest punct de vedere, sclavia era considerată drept o condiţie economic necesară a vieţii în societate: pământul nu se lucrează singur, carul nu se mişcă de la sine; e nevoie de instrumente vii, dacă cele neînsufleţite nu sunt suficiente. Dacă se va întâmpla, cândva, ca tehnica să avanseze şi maşinile să înlocuiască forţa umană de muncă, atunci, într-adevăr, nu va mai fi nevoie de sclavi. Aristotel a sesizat acest lucru extraordinar, că după o perioadă în care uneltele înapoiate aservesc omul, dezvoltarea lor îi va aduce eliberarea.

În *Oeconomica*, Aristotel arată cum trebuie tratat sau, mai degrabă, exploatat sclavul. Acesta e chemat să aibă în vedere neîncetat interesele stăpânului; el trebuie pus şi silit să muncească. Poate fi pedepsit, dar de mâncare trebuie să i se dea, atâta cât îi trebuie, pentru a nu-şi pierde puterea de muncă. Sclavul poate fi şi răsplătit, dar recompensa trebuie să constea doar în alimente. În cele din urmă, Aristotel

[67] *Ibidem*, cartea V, cap. II, p. 190–191.

concede că e drept şi util să se propună eliberarea ca ultimă recompensă pentru muncile depuse – idee care contravine flagrant cu teza că ar exista oameni făcuți de la natură să fie sclavi.

În eforturile sale de a susține ideea sclaviei cu argumente raționale, Aristotel se abate, nu odată, de la chiar exigențele logicii. De pildă, afirmația lui că unii oameni trebuie să fie stăpâni pentru că sunt mai instruiți, iar ceilalți sclavi pentru că sunt mai înapoiați, este un flagrant sofism în raport cu obiectul demonstrației: el nu ține seama de faptul că tocmai această înapoiere e rezultatul stării mizerabile în care erau ținuți sclavii, nu al unei legi sau predestinări naturale. Totuşi, Aristotel are şi momente în care recunoaşte că, de fapt, nu ar exista nici un indiciu sigur al diferenței dintre sclavi şi oamenii liberi; alteori, se întreabă dacă sclavul e capabil de virtute, silindu-se să soluționeze şi această dificultate, forțând o distincție între virtutea stăpânului şi cea a sclavului.

Cu privire la proprietate, filosoful grec mai spune că aceasta se obține fie prin achiziționare naturală a unor bunuri, fie ca un produs al artei şi experienței. Proprietatea are două întrebuințări: una specială, proprie obiectului, alta comună şi servind la schimb. Schimbul nu este un mod de câştig atâta vreme cât nu urmăreşte decât satisfacerea trebuințelor noastre naturale. Apoi, schimburile s-au amplificat, a apărut moneda şi vânzarea, ca mijloace de mari profituri.

În continuare, ne vom referi la ideile lui Aristotel privitoare la structura politică a Statului şi la felul cum apreciază el diferitele forme de guvernământ.

Am arătat că, după Aristotel, omul e un animal politic de la natură, iar Statul este şi el o asociație naturală, deci necesară. Familiile formează sate, iar asociația mai multor sate formează cetatea sau Statul complet, în sensul că a ajuns să-şi fie suficient lui însuşi întrucât, născut la început din anumite nevoi ale vieții, el subzistă pentru că e în măsură să le satisfacă pe toate: „[...] păstrarea asocierii este îndatorirea comună; asociația este însă Statul, şi de aceea virtutea cetățeanului se măsoară totdeauna după constituția Statului [...] scopul Statului este fericirea cetățenilor şi toate aceste instituții nu tind decât a o asigura”[68]. Scopul Statului este realizarea justiției şi a binelui public; dacă acestea nu se realizează, înseamnă că Statul e rău alcătuit.

Constituția e aceea care hotărăşte organizarea magistraturilor, mai ales a magistraturii suverane, a *guvernământului*, care este însăşi constituția. Aristotel distinge trei forme generale de guvernământ: *monarhic, aristocratic* şi *democratic* sau *republican*. Pentru el, stăpânirea cetății poate s-o aibă un singur individ, o minoritate sau mulțimea cetățenilor. Ceea ce i se cere oricărui guvernământ e să țină seama în egală măsură de interesele şi fericirea tuturor cetățenilor; nici chiar majorității ajunsă la putere nu-i este îngăduit să ignore minoritatea.

[68] *Ibidem*, cartea III, cap. II, p. 101; cap. V, p. 115.

Acestea sunt formele „pure" de guvernământ – în sensul de *ideale, perfecte* sau *pasibile de a fi* astfel. Dacă nu mai sunt pure, ci corupte, ele poartă alte nume: *tiranie, oligarhie, demagogie*. Tirania e o monarhie care nu are alt scop decât interesul personal al monarhului; oligarhia aserveşte Statul interesului particular al bogaţilor, demagogia e în interesul celor săraci. Nici una din aceste guvernări nu se gândeşte la interesul general. Aristotel insistă asupra inconvenientelor fiecăreia dintre aceste forme de guvernământ, fără a se pronunţa categoric în favoarea uneia sau a alteia. Puterea supremă el o vede mai degrabă ca fiind de resortul legilor bazate pe raţiune, iar legile sunt socotite drepte şi bazate pe raţiune atunci când nu au în vedere decât dreptatea sau utilitatea generală. Aristotel distinge clar puterile în Stat – *legislativă, executivă* şi *judecătorească*, tratează pe larg despre ele şi declară puterea legislativă ca adevărata putere suverană a Statului.

Care este, însă, după opinia lui Aristotel, forma cea mai bună de guvernământ? Spiritul său clasificator se manifestă şi aici cu multă exigenţă. Formele de guvernământ se pot clasifica în forme care urmăresc binele comun şi forme care urmăresc binele celor ce guvernează. Cele dintâi sunt juste, celelalte sunt devieri de la primele. După un alt criteriu, se are în vedere numărul celor ce guvernează: unul, mai mulţi, toţi (poporul). Îmbinarea criteriilor duce la trei forme de guvernământ bune şi la trei forme rele. Cele bune sunt regalitatea, aristocraţia şi democraţia; cele rele sunt tirania, oligarhia şi demagogia. În principiu, forma ideală ar fi *regalitatea*, dar în practică e *aristocraţia*.

Regalitatea manifestă voinţa unuia singur, suveranitatea e numai în mâna lui şi ea înseamnă aservirea celorlalţi. De aceea, nu e bine ca Statul să fie dat pe mâna unui singur om, care ar putea să pună în actele conducerii nu raţiune, ci pasiune. Pe urmă, monarhia se cere a fi ereditară; cine va garanta că cel ce urmează la tron nu va fi un criminal sau un nesăbuit? Aristotel va face însă (gândindu-se probabil la Alexandru) excepţie pentru geniu, fie în individ, fie în rasă – concesie greşită şi funestă, care poate duce la pretinsul drept excepţional al oamenilor şi raselor care se declară superioare.

Aristocraţia ereditară are inconvenientul că nu deţine o bază economică stabilă. Dacă funcţiile publice se vor acorda după bogăţia cetăţenilor, ele vor ajunge la mezat. Astfel, bogăţia va fi mai valoroasă decât virtutea, iar în cetate se va instaura cupiditatea.

Guvernământul democratic e rezultatul unei revolte împotriva plutocraţiei. Dar, deşi mulţimea poate judeca mai bine şi se poate stăpâni mai bine, fiind şi mai greu de corupt, totuşi Aristotel apreciază că, în ansamblu, democraţia e inferioară aristocraţiei. Ceea ce ar trebui e mai degrabă un amestec de democraţie şi aristocraţie: un *guvernământ constituţional*. Pătura socială mijlocie e partea cea mai puternică a cetăţii; ea reprezintă calea de mijloc, după cum guvernământul constituţional e calea de mijloc între aristocraţie şi democraţie. Fiecare va avea drept de acces la orice funcţie, dar de ocupat le vor ocupa numai cei mai bine pregătiţi. Forma de Stat preferată de Aristotel e, bineînţeles, tot de factură

sclavagistă: o *republică* în care *averea, meritul* şi *libertatea* se temperează reciproc: „Republica în care domină clasa mijlocie şi care se apropie de democraţie mai mult decât oligarhia, este cel mai stabil din toate aceste guvernăminte”[69].

Aristotel este în politică şi ideile sociale adeptul căii de mijloc. Clasa mijlocie reprezintă echilibrul şi stabilitatea, ea ţine în şah şi abuzurile celor bogaţi şi excesele celor săraci. Pentru această clasă mijlocie, posedantă de proprietăţi particulare limitate, aptă a contracara abuzurile şi revoltele, pledează Stagiritul. Pentru a preveni ilegalitatea trebuie restrânse puterile magistraţilor sau ale guvernanţilor. Magistraturile să fie temporare şi responsabile, legile să fie adevăratul stăpân, iar magistraţii să nu dispună de venituri publice fără a da socoteală; puterea trebuie restrânsă cât se poate de mult.

Cu Aristotel se încheie epoca de glorie a Atenei. După el se va desfăşura elenismul, discipolii Academiei, ai Lyceului şi ai altor şcoli mai mult sau mai puţin importante[70].

[69] *Ibidem*, cartea VIII, cap. I, p. 280.

[70] Textele de mai sus ar putea să acuze lipsa concepţiilor estetice ale lui Platon şi Aristotel. Omisiunea aceasta e justificată dacă ţinem seama că în alte lucrări le-am dat o expunere amplă (vezi: *Frumosul în filosofia clasică greacă*, Cluj, Edit. Dacia, 1970).