

FILOSOFIA ELINĂ PRECLASICĂ

Dumitru Isac

1. ȘCOALA FILOSOFICĂ IONIANĂ

Cele dintâi școli filosofice eline au apărut în orașele ioniene de pe coastele Asiei Mici, pe la începutul secolului al VI-lea î.e.n. Cetățile grecești de pe aceste țărmuri au oferit condiții social-economice favorabile dezvoltării unei gândiri teoretice libere și unor cercetări științifice de care aveau nevoie tehnica, producția și comerțul. Dintre ele s-a distins Miletul, strălucitoare metropolă a civilizației grecești asiatice, care cunoaște ascensiunea unor puternice grupuri sociale, compuse din armatori, meșteșugari, negustori etc. și care se dovedesc deosebit de interesate în dezvoltarea continuă a producției, ca și în cunoașterea științifică a naturii.

Cetățile grecești din Ionia, așezate la încrucișarea marilor căi comerciale care leagă pe mare și pe uscat trei continente, cunosc în secolele al VIII-lea și al VII-lea î.e.n. un mare avânt economic. Pe lângă agricultură se dezvoltă meșteșugurile, apar atelierele și se produce marfă de schimb. Apare moneda – probabil o descoperire lidiană –, care facilitează schimbul și astfel cresc posibilitățile de îmbogățire bazate pe exploatarea sclavilor. Deținând acum puterea economică, noua clasă socială devine și o forță politică puternică, năzuind la preluarea puterii, în luptă cu vechea aristocrație agrară.

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

Știința greacă a început prin a se interesa de „părțile de sus” (*tâ metéora*) ale lumii, cum erau fenomenele meteorologice și corpurile cerești. După Burnet, însă, grecii ar fi fost aceia care ar fi luat ca obiect al științei *întregul univers*. Pe de o parte, grecii afirmă eternitatea existenței, desfășurarea (devenirea) ei, recularea la infinit a seriei cauzale. Ei admit nașterea și dispariția în timp a fenomenelor particulare; concep o existență absolută, care se preschimbă neconținut în forme trecătoare, a căror substanță rămâne totuși permanentă. Eterne sunt numai *materia*

primordială (originară) – substanță neperisabilă a tuturor formelor și transformărilor ulterioare, și *mișcarea* care le dă naștere. Sensibilitatea elină, în special cea ioniană, s-a dovedit afectată de „veșnica trecere” a tuturor lucrurilor, de instabilitatea și disoluția lor. Mimmern, înainte de Thales, cânta tristețea schimbărilor, iar Simonide privește și el cu durere și se plânge că generațiile umane cad ca frunzele de pe copaci.

În concepțiile primilor filosofi elini, mișcarea e permanentă în natură, iar materia primordială e creatoare – un fel de *natura naturans* –, ca izvor al procesului de naștere, creștere și disoluție. Mișcarea eternă este un „dat”; cel care a negat-o pentru prima dată este Parmenide.

În ce privește *natura realității primordiale*, deși în această vreme nu se făcuse încă deosebirea între materie și spirit, Burnet ne asigură că „Realitatea increată și indestructibilă de care ne vorbesc acești gânditori era un corp sau o materie în sensul în care materia e opusă spiritului”¹. Ideea de substanță permanentă și primordială era exprimată prin termenul *fūsis*. Cu acest înțeles îl întrebuințează mai apoi Platon și Aristotel când vorbesc de filosofia mai veche. „În limbajul filosofic grec, *fūsis* designează totdeauna ceea ce e primar, fundamental și persistent, în opoziție cu ceea ce e făcut sau devenit”². O interpretare inversă întâlnim la un autor care nu poate invoca prestigul lui Burnet. Jean-Paul Dumont afirmă că termenul *fūsis* ar însemna tocmai *natura*, „întrucât ea crește, se schimbă și evoluează”³. Altfel, și el este de acord că „fizicienii ionieni au căutat să surprindă în adâncul realității fizice ceea ce putea să explice aparențele, încercând să unifice într-un tot inteligibil multiplicitatea fenomenelor pe care le întâlnea curiozitatea lor. Cu eleații, în sfârșit – afirmă el –, s-a născut filosofia propriu-zisă, concepută ca o meditație asupra realului, asupra ființei lumii, care se opune diversității universului muritorilor, neconținut în devenire”⁴.

E justificată, oare, afirmația că filosofia greacă a început cu eleații? Nu. Și aceasta se vede din simplul fapt că nu eleații singuri au meditat asupra ființei lumii, asupra aceluia real fundamental care se opune diversității din universul veșnic în devenire; tocmai acest lucru îl făcuseră și „fizicienii”, înaintea lor... În etapa presocratică, toată atenția filosofilor era îndreptată spre acest *fūsis*, considerat ca *realul absolut, existența ca atare, onticul veșnic*. Termenul de *arché* e aristotelician, spune Burnet. El nu se găsește nici măcar o singură dată în fragmentele autentice ale presocraticilor; îl întâlnim, însă, la peripateticieni și stoici, care l-au preluat de la Aristotel. Nu numai Burnet, dar și Zeller se opuseseră utilizării anacronice a termenului la presocratici. De fapt, primii filosofi greci căutau „începutul”, sub care este de înțeles *fondul etern al tuturor lucrurilor*.

¹ J. Burnet, *op.cit.*, p. 16.

² *Ibidem*, p. 13.

³ J.-P. Dumont, *La philosophie antique*, Paris, PUF, 1974, p. 15.

⁴ *Ibidem*, p. 27.

De mare importanță este și felul în care acești filosofi înțelegeau să explice devenirea diversului din unicul primordial: ei deduceau fenomenele din existențe antecedente, mai ales din cea primordială, aplicând astfel legea cauzalității naturale, nu prin scopuri sau finalități, cum vor face unii filosofi de mai târziu. Prin aceasta ei dovedesc inițiativă intelectuală științifică, însă naivă, pentru că nivelul dezvoltării cunoștințelor nu le îngăduia exactitatea de conținut explicațiilor pe care le dădeau. Ei reduc diversitatea fenomenalului la unitatea unui principiu sau a câtorva, preluate aproximativ dintre elementele naturii, pe care le declară substanțiale și eterne, de unde apare multiplicitatea în permanentă devenire a celorlalte fenomene, ce se reîntorc în substanța din care au provenit.

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

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

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

Ca om politic și negustor, Thales este cel dintâi dintre greci care propune înjghebură unei confederații ioniene menită să apere libertatea comerțului contra perșilor și fenicienilor. Ca inginer în serviciul regatului Lidiei, a făcut planul canalului semicircular pentru abaterea apelor râului Halis, în timpul unor operații militare. Prin cunoștințele meteorologice dobândite de la asirieni și babilonieni, a reușit să prevadă o bogată recoltă de măslin. Din observații astronomice a formulat sfaturi pentru navigatori; Thales e cel dintâi care a arătat că nordul e indicat în modul cel mai exact de constelația Carului Mare, ajutând prin aceasta

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

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

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

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

⁵ Aristotel, *Metafizica* (trad. Șt. Bezdechi), București, Edit. Academiei RSR, 1965, p. 59.

⁶ E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol. I, Paris, Felix Alcan, 1931, p. 3.

sau creat ei înșiși, acestea sunt idei populare, reprezentări colective pe care le-au găsit⁷. Gândirea primitivă premergătoare însoțește subiacent dezvoltarea filosofiei, aruncându-și uneori reprezentările la suprafață.

În ce privește concepția lui Thales, pe lângă factorii amintiți anterior, Aristotel mai adaugă mediul geografic prin excelență marin, țărmurile Greciei fiind larg deschise spre ape întinse, cu o importanță deosebit de mare în viața ei economică, politică și militară. Pe urmă, apa însăși, ca element natural cu însușirea de a se putea transforma ușor în aparent „altceva” prin mobilitatea ei, va fi fost văzută că s-ar putea transforma în *orice altceva*.

Mai important decât explicația alegerii făcute de Thales este faptul că filosoful milezian efectuează un *salt calitativ* prin desprinderea de modalitatea explicativă fantezist-mitologică și trecerea la o soluționare în modalitate științifică a problemei cosmologice. Se poate, desigur, invoca aici o anumită similaritate cu explicații teologice anterioare, care și ele ar fi „scos” toate lucrurile dintr-o existență inițială unică, de ordin divin: „Îndrumată de instinctul monist, teologia se întreabă care este strămoșul zeilor și în ce ordine aceștia purced din Tatăl lor comun, și răspunde prin *teogonia* lui Hesiod, a lui Pherekydes din Syros, a lui Orfeu. E o primă satisfacție pe care și-o dă spiritul filosofic, preludând sub forme bizare explicația rațională a naturii”⁸. Thales concepe materia, împreună cu ceilalți materialişti greci, ca fiind dotată cu o anumită *vitalitate* și cu *automișcare permanentă*. De aici și denumirea de „hilozoism” ce s-a dat acestui materialism incipient. Din această materie primordială, *apa*, se nasc toate celelalte elemente (pământul, focul, aerul etc.), prin procese fizice de *condensare* și *rarefiere*. Supuse devenirii continue, toate aceste elemente și tot ce produc ele ulterior prin diverse transformări se întorc, în cele din urmă, la starea inițială, aceea de *apă*; aceasta fiind substanța diversității fenomenelor, Thales enunță, implicit, *ideea unității existenței în materialitatea ei*.

Principiul material invocat de filosoful milezian este, în același timp, masa originară din care fenomenalitatea devine și se desfășoară, dar și *substanța permanentă* a dinamismului ei. Ea subzistă permanent, devenind în aparență altceva, în înlănțuirea nesfârșită a fenomenelor naturii. Astfel, lui Thales – primul dintre vechii „fizicieni”, fapt stabilit incontestabil de Aristotel –, îi revine meritul de a fi înlăturat pseudoproblema originii materiei, ridicată de miturile religioase și de cosmogoniile populare din vremea lui; este primul care a degajat drumul gândirii științifice în Grecia. Pentru el, *materia* și *mișcarea* sunt eterne și strâns unite.

Printr-o magistrală analiză, Hegel a scos în evidență toate adâncile implicații filosofice ale concepției lui Thales, care vor influența curând gândirea greacă. Milezianul efectuează pe plan mintal o scindare în cadrul existenței între o *esență unică universală* și o *aparență multiplă*: „Fără îndoială, trebuie să recunoaștem că în mediul acesta lipsit de conștiința unei lumi intelectuale este o mare îndrăzneală

⁷ *Ibidem*, p. 4.

⁸ A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, Paris, Fischbacher, 1925, p. 16.

spirituală să nu recunoști ca valabilă bogăția proprie ființei determinate, concrete a lumii naturale, ci s-o reduci la o substanță simplă, care persistă ca atare. Este îndrăzneț să exprimi acest /element/ permanent care nu se naște și nu pierie (chiar zeii au o teogonie, sunt activi, diverși și schimbători); esența aceasta, spune Thales, este apa. Ea se oferă cu ușurință drept ce este Unul, datorită neutralității ei; ea posedă în același timp materialitate mai puternică decât aerul”⁹. Dar tocmai în această operație care dă sensibilului o universalitate – imposibilă altfel decât sub formă speculativă, abstractă, conceptuală –, este semnul sigur al filosofării propriu-zise: „Filosofia începe cu această propoziție (că apa este absolutul,... *principiul* – n.ns., D.I.), fiindcă prin ea conștiința își dă seama că Unul este esență, este ceea ce e adevărat, că numai el este ceea-ce-ființează-în-sine-și-pentru-sine. Apare aici o despărțire de ceea ce ne este dat în percepția sensibilă, o retragere din ceea-ce-este-nemijlocit”¹⁰.

În mod spontan, fără a fi înțeles adâncimea implicată în poziția sa teoretică, Thales a dualizat între ceea ce Aristotel va numi *ființa primă* și multiplicitatea *ființelor secundă* – existențe particulare care nu subzistă în sine, ci numai prin substanța universală care le generează și le alimentează permanent. Hegel mai menționează și relația în care se află aici *universalul* cu *fenomenele particulare*: „[...] existența particulară nu posedă independență; nu este ceea ce este adevărat în sine și pentru sine, este numai ceva accidental, numai o modificare. Relația afirmativă implică în /propoziția lui Thales aserțiunea/ că tot ce există provine din Unul, că acesta rămâne în procesul devenirii substanța a tot ce se produce și că formele particulare de existență își datoresc apariția numai unor determinări accidentale, exterioare; propoziția lui Thales mai cuprinde aserțiunea că orice existență particulară este pieritoare, adică își pierde forma particularului, devenind iarăși ceva general, redevenind apă. În aceasta constă cuprinsul filosofic al propoziției că Unul este ceea ce *este* cu adevărat. Prin urmare a fost întreprinsă separarea absolutului de ceea ce este finit...”¹¹ Oricum, faptul că Thales și-a ales apa ca principiu universal, l-a nemulțumit profund pe Hegel.

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

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

¹⁰ *Ibidem*, p. 163–164.

¹¹ *Ibidem*, p. 164.

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

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

Totuși, Thales n-a trecut în antichitate drept un ateu. Unul din rarele aforisme purtând numele său, și care are oarecare șansă de a fi verosimil, este următorul: „totul e plin de zei”. Această expresie a dat loc la multiple interpretări. După Babut, ea ar fi însemnat doar că „zeii” nu se află *numai* acolo unde îi așezau credințele sau cultele tradiționale; ei sunt mult mai larg răspândiți în natură, prezenți, într-un fel, în lucruri declarate ca inanimate, precum chihlimbarul și piatra de Magnezia, a căror putere de magnetizare a frapat imaginația lui Thales. Altfel spus, aforismul ar trebui interpretat nu în sensul unui *animism*, care ar surprinde la inițiatorul materialismului ionian, ci mai degrabă ca o critică implicită a „teologiei” credințelor populare. „Putem deci să admitem că Thales a conceput materia lui (a sufletului lumii – n.ns., I.I.) primară ca vie și generatoare, că el a împărtășit împreună cu compatrioții săi credința în zei, și a aplicat această credință concepției despre natură. Dar el nu va fi știut nimic despre un suflet al lumii și de un spirit pătrunzând materia și organizând universul”¹³.

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

¹² Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, vol. I, p. 79–80.

¹³ E. Zeller, *op. cit.*, p. 207.

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

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

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

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

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

¹⁴ *Ibidem*, p. 209–210.

restrânse la teritoriile țărilor respective. Harta era întocmită după informațiile care circulau în Ionia, aduse de călători și navigatori. Ea reprezenta Pământul ca înconjurând un bazin închis și împrejmuit el însuși de o mare exterioară.

Tot în domeniul științelor, Anaximandros a întocmit un rezumat al doctrinelor geometrice și se străduia să măsoare distanța unor corpuri cerești de Pământ; în această privință nu ne-au rămas informații mai precise. A sesizat – nu se știe cum – curbura suprafeței Pământului și a dat grecilor prima hartă cerească. Pământul, susținea el, nu plutește pe apă, cum afirmase Thales, ci în aer și are forma unui cilindru stabil, cu diametrul mai mare decât înălțimea (în raport de 3:1), putând să stea în aer pentru că s-ar fi aflat la egală distanță de orice punct al sferei cerești. Gomperz conjecturează aici că Anaximandros trebuie să fi avut măcar intuiția unei atracții universale care, exercitându-se cu forță egală din toate părțile, făcea ca Pământul să rămână pe loc.

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

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

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

Examinând textul aristotelic referitor la Anaximandros, Zeller observă că „Aristotel atribuie aici filosofilor care admit un intermediar între aer și apă ca materie primară, o opinie pe care el o refuză categoric lui Anaximandros, anume opinia că lucrurile se nasc din materia primară prin rarefiere și condensare. De altfel, nu se găsește în Aristotel nici un pasaj susceptibil să stabilească a fi întâlnit la Anaximandros această definiție a materiei primare”¹⁵. Celorlalți, amintiți mai sus, nu le acordă credit mai mult, fie și pentru că toți se bazează pe spusele lui Aristotel; nu există nici o garanție că ei s-ar fi bazat pe texte din Anaximandros. Bazată pe sursele cele mai demne de încredere, exegeza lui Zeller arată că *àpeironul* anaximandric nu este o substanță calitativ determinată. Despre ea nici Aristotel pare să nu fi știut mai mult decât că era o substanță infinită anterioară tuturor lucrurilor particulare, neprecizată sub aspectul compoziției materiale. Anaximandros mai acorda *Infinitului* însușirea de a fi etern, imperisabil. La fel, considera materia ca unită la origine cu forța motrică sau, cum spune Aristotel, ea nu numai că îmbrățișa toate lucrurile ci le și conducea. Materia era concepută ca mișcată de ea însăși, lucrurile ieșind din ea tocmai datorită acestei mișcări proprii, care ar determina nașterea și pieirea lor.

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

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

¹⁵ Ed. Zeller, *op. cit.*, p. 224.

l-a considerat astfel, cu Thales, substanța lumii, dar ca substanță *imediată*, nu *ultimă*. E fără îndoială că pentru această rațiune, și prin imitarea predecesorilor săi, Anaximandros a numit apa sămânța lucrurilor¹⁶.

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

Cu deosebire a frapat pe unii istorici ai filosofiei modul cum Anaximandros a pus problema originii și dezvoltării vieții. Ființele vii ar fi apărut din umiditatea primitivă, din nămolul marin care era un amestec de pământ, apă și aer; tocmai de aceea corpul animalelor e compus din elemente solide și lichide. În evoluția lor, animalele s-au adaptat mediului: în apă aveau solzi, iar după ce au ieșit pe uscat, corpul li s-a acoperit de păr. Filosoful milezian ar fi sesizat și o anumită evoluție prin descendență a speciilor animale, unele din altele; el ar fi susținut că animalele de uscat provin din cele acvatice și că omul provine din animale. Conform unor vechi credințe populare, strămoșii genului uman ar fi apărut în interiorul unor pești, pe care nu i-au părăsit decât în momentul în care au devenit apți pentru viață. (E posibil ca ideea aceasta să fi fost sugerată sau întărită și de credința babiloniană în existența primitivă a unor oameni-pești)

Se spune că Anaximandros a considerat sufletul ca aeriform, însă fără a-i acorda vreo acțiune în ce privește fenomenele meteorologice. Astfel, formarea ploilor, ca și formarea vânturilor, a fulgerelor sau tunetelor, se datorează acțiunii aerului.

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

¹⁶ *Ibidem*, p. 231.

situație cuprinde întreg universul, ceea ce înseamnă că lumea se va sfârși; dar, în virtutea mișcării permanente a materiei, lumii care moare îi va urma o alta și așa mai departe, la infinit.

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

Dacă teza existenței simultane a mai multor lumi și-a găsit unii susținători, teza opusă, a unei infinități de lumi succesive, îi apare lui Zeller ca „perfect fondată”. Lumea apărută la un moment dat va trebui să-și aibă și un sfârșit, asemenea fiecărei viețuitoare, care în cele din urmă se desface în elementele ei componente. Fiecare lume creată de materia infinită, se termină într-o zi. Marea va sfârși prin a se usca sub influența crescândă a focului, care va duce în final la distrugerea pământului și a lumii în centrul căreia se află. Această concepție a unei alternative a nașterii și destrucției lumii se regăsește la Heraclit, care are mai multă afinitate cu Anaximandros; ea se regăsește, probabil, la Anaximenes și Diogenes.

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

¹⁷ *Ibidem*, p. 237.

¹⁸ *Ibidem*.

Combătând viguros ideea unei multiplicități de lumi simultane, atât la autorii vechi cât și la cei moderni care le-au preluat interpretările, Zeller rămâne la punctul său de vedere, după care Anaximandros trebuia să ajungă la doctrina unei lumi unice, guvernată de aceeași forță organizatoare. Același istoric al filosofiei, raportând concepția lui Anaximandros la aceea a lui Thales, găsește că ea are un conținut mai bogat și reprezintă o dezvoltare superioară a gândirii filosofice, datorită principiului materiei indeterminate și infinite. Un alt aspect valoros al concepției lui Anaximandros stă în faptul că ideile lui despre lume și originea ființelor vii atestă, pe de o parte *reflexiune*, iar pe de alta, au avut o importanță istorică prin influența exercitată asupra filosofilor ce i-au urmat. „În sfârșit, Anaximandros a admis, nu numai un început, dar și un sfârșit al lumii noastre, și o serie infinită de lumi succesive. Or, această doctrină dovedește mai întâi o consecvență remarcabilă în idei. Ea mai este, pe deasupra, un prim efort pentru a abandona ideea mitică a unei nașteri a lumii în timp; prin această idee, că forța creatoare n-a trebuit niciodată să fie inactivă, ea pregătește doctrina aristotelică a eternității lumii”¹⁹.

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

În cosmologia anaximandrică există o anumită deficiență, anume în ideea că devenirea universală nu urmează o linie ascendentă, o creștere și creație progresivă, ci doar reveniri ciclice la aceleași faze și stadii. Materia primordială dă naștere la infinit de multe lumi; prin aceasta, Anaximandros continuă și adâncește distincția efectuată încă de Thales, între o realitate imperisabilă și produsele ei trecătoare, supuse dispariției și renașterii. Cum s-a mai spus, fiecare pieire a unei lumi e compensată de nașterea alteia, și invers. Căci, cum ni se relatează de către Simplicius într-unul dintre puținele fragmente rămase de la Anaximandros, „ele (lucrurile – n.ns., D.I.) au a-și da socoteală și unele altora pentru nedreptate, potrivit cu rânduiala timpului”²⁰. Nedreptatea de care e vorba în fragment

¹⁹ *Ibidem*, p. 243.

²⁰ Cf. *Fragmentele presocraticilor* (trad. S. Noica și C. Noica, vol. I, Iași, Edit. „Junimea”, 1974, p. 138–139).

reprezintă un fel de „vinovăție”, care se cere a fi reparată. Sensul acestui concept a fost controversat; Nietzsche considera că vinovăția ar sta în „individuație”, adică în trecerea de la unitatea materială infinită la fenomenele și lucrurile particulare, dar după ce Usener a arătat, prin restabilirea textului că e vorba de lucrurile care-și dau socoteală „unele altora”, termenul de „vinovăție” a apărut ca o simplă metaforă pentru anumite excese comise de lucruri între ele, excese care se vor corectate. Excesele ar consta, de exemplu, în expansiunea lucrurilor, sau, dacă e vorba de lumi, în faptul că ele ies din echidistanță – cum apreciază istoricul italian Mondolfo²¹.

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

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

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

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

²¹ *Ibidem*, p. 139, nota de subsol.

²² Ed. Zeller, *op. cit.*, p. 245.

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

Ca la Anaximandros, și la Anaximenes principiul primar este *infinit* ca mărime. Chiar el afirmă acest lucru când spune că aerul îmbrățișează întreaga lume. Acesta pare că e răspândit în infinitatea spațiilor, nu închis în bolta cerească. Aristotel menționează în *Fizica* faptul că lumea ar fi învelită de aerul infinit, în concepțiile care dau principiului primar această extensiune (ceea ce se referă la fel de bine la Diogenes, Archelaos, Anaximandros și – sub influența acestuia – Anaximenes). Cei doi milezieni mai împărtășesc ideea că aerul se află într-o perpetuă mișcare, își schimbă mereu starea; ca urmare, creează neconținut ființe noi. Textele nu precizează în ce constă această mișcare. De asemenea, se spune că, în concepția lui Anaximenes, substanța primă ar fi fost de natură divină; nu există, însă nici o dovadă că el ar fi afirmat așa ceva, altminteri neverosimil pentru timpul respectiv. Pentru el, materia primară era atât forța inițială cât și – în această calitate – cauza creatoare a lumii.

Altă întrebare care se pune în legătură cu concepția lui Anaximenes privește motivele care l-au îndemnat să ia tocmai aerul ca substanță primordială. „După limbajul filosofului însuși, originea acestei doctrine pare să fie mai degrabă o analogie stabilită între lume și ființele vii. Anaximenes împărtășește cu cei vechi opinia, fundamentată pe mărturia simțurilor, că, la animale și la om, inspirația și expirația aerului sunt principiul vieții și al coeziunii corpurilor. Atunci când respirația este împiedicată și se oprește, corpul se dizolvă și se descompune. Era natural ca Anaximenes să fi aplicat această observație lumii, pentru că în toată antichitatea lumea era privită ca vie. Ideea a fost introdusă în fizică de către predecesorii lui Anaximenes”²³. Nu trebuie neglijate nici spusele lui Simplicius, după care aerul ca element are multiple însușiri de a deveni oricare alt lucru. După simpla observație, ploaia și focul puteau fi considerate deopotrivă ca alcătuite din aer, ca produse ale lui. De aici, prin reflexie analogică s-a trecut la afirmația că toate lucrurile provin din aer, unele trecând de jos în sus, altele de sus în jos. Ideea putea să provină și din difuziunea, în aparență nelimitată, a aerului în spațiu, mai

²³ *Ibidem*, p. 248.

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

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

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

²⁴ Constantin Noica, *Notă despre Anaximene*, în *Fragmentele presocraticilor*, ..., p. 140.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ L. Robin, *La pensée grecque*, Paris, 1923, p. 54.

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

Procesul prin care din materia primordială (aerul) provin toate celelalte lucruri, ne este redat de Hippolyt în următorul text: „Anaximenes din Milet ... spunea că principiul lucrurilor este aerul nemărginit, din care iau naștere cele ce sunt, au fost și vor fi, precum și zeii dimpreună cu cele divine, în timp ce restul își trage obârșia din acestea. În ce privește înfățișarea aerului, ea e următoarea: când este cât se poate de liniștit, el e de nevăzut ochiului, în schimb se face arătat prin frig, căldură, umezeală și mișcare. El se mișcă veșnic; căci toate câte se prefac nu s-ar prefaca dacă nu s-ar mișca el. Prin îngroșarea și subțierea lui apare ca diferit. Căci, într-adevăr, când se împărștie ca aer mai subțiat, devine foc, în schimb, îngroșându-se la loc, dă vânturile, apoi tot din aer, prin condensare, se alcătuiește norul, printr-o condensare sporită apa; îngroșându-se mai mult, pământul, și îngroșându-se cât se poate de mult, pietrele. Astfel, forțele cele mai de seamă ale genezei sunt contrarii: caldul și frigul”²⁷. Simplicius atestă și el aceleași elemente ale concepției lui Anaximenes: „Anaximenes din Milet... discipol al lui Anaximandros, afirmă și el că natura ce stă la bază este una și nemărginită, întocmai aceluia, dar nu că e nedeterminată, ca el, ci determinată, spunând despre ea că e aer. S-ar deosebi prin rărimă și desime, după fiecare substanță. Ea devine foc rărindu-se, vânt îndesându-se, apoi nor, încă mai mult, apă, mai departe pământ, pe urmă piatră, iar toate celelalte ar fi din acestea. El de asemenea socotește veșnică mișcarea, prin care se ivește prefacerea”²⁸. Tot Simplicius observă că, deși Theofrast pune numai în seama lui Anaximenes ideile de condensare și rarefiere, „... e lucru vădit că și alții au pus în joc rărimă și desime”²⁹. Astfel, deosebirile calitative dintre diversele forme ale materiei urmează ca efecte ale unor procese de acumulare cantitativă: *gradul deosebit de condensare a aerului*. Ideea aceasta anticipează pe cea modernă, după care orice formă de materie poate trece prin cele trei stări de agregare: gazoasă, lichidă și solidă.

În condensarea sa, aerul produce mai întâi Pământul, plat și întins în lărgime, ca o masă, purtat de aer, pe care plutește. Aceeași formă, Anaximenes o atribuia Soarelui și stelelor, pe care, de asemenea, le considera ca plutind în aer. Geneza astrelor s-ar datora vaporilor care se ridică de pe Pământ. Ca nivel științific, Anaximenes nu-l depășește pe Anaximandros. Se spune că el ar fi fost cel dintâi care a descoperit că Luna e luminată de Soare și care ar fi explicat eclipsele Lunii. Astele se mișcau lateral în jurul Pământului, iar Soarele dispărea în timpul nopții după niște munți septentrionali. Forma circulară a orbitelor siderale era explicată prin rezistența aerului.

²⁷ Cf. *Fragmentele presocraticilor*, p. 142–143.

²⁸ *Ibidem*, p. 141–142.

²⁹ *Ibidem*

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

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

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

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

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

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

³⁰ J. Burnet, *op. cit.*, p. 219.

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

2. HERACLIT DIN EFES (535–475 Î.E.N.)

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

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

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

³¹ *Ibidem*, p. 407.

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

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

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

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

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

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

dotată cu o anumită *legitate interioară*, cu un *logos*. Heraclit se aseamănă predecesorilor săi „fizicieni”, mai ales prin marea idee că adevărata cauză a oricărei mișcări se află în materia însăși, nu în vreun agent exterior ei. Această materie universală – *focul* –, se află într-o neconținută mișcare și schimbare a formelor și însușirilor. Ea trăiește etern și felul ei de a „viețui” constă din permanente transformări care înseamnă neîntrerupte distrugerii și reînnoiri, perpetuu *trecere* a lucrurilor unele într-altele. Aceasta e *realitatea*: devenire a materiei în conformitate cu legile severe ale unei echitabile „măsurii”, ale unei raționale prestabiliri, ale unui *logos*.

Substanța materială universală, *focul*, substanță originară și permanentă a lucrurilor, se preschimbă prin natura sa, în oricare alt lucru; la rândul lor, toate lucrurile revin la starea inițială de foc. „Toate lucrurile se schimbă reciproc cu focul și focul contra a toate, cum se schimbă mărfurile contra aurului și aurul contra mărfurilor”³³. Așa i se înfățișează lui Heraclit lumea: ca un „foc veșnic viu” prin combustia căruia trec lucrurile, spre a se întoarce în cele din urmă tot la el. Asupra dialecticii acestei concepții vom reveni în cele ce urmează. Ni se pare, totuși, justificat să ne referim mai întâi la imaginea sa despre cosmos.

Cosmologia. Împrumutând o idee anaximandrică, Heraclit admite și el că în univers ar avea loc o reîntoarcere periodică a lucrurilor și fenomenelor la aceleași stadii de evoluție: din foc provin toate lucrurile și în foc se transformă, iarăși, toate – proces care se repetă neconținut. La punctul de plecare și la cel de sosire se găsește focul. El devine apă, apa – pământ, pământul redevine apă și apa redevine foc. Și cum focul se plasează în regiunile superioare, iar pământul în cele inferioare, materia cunoaște două mișcări permanente: una în sus și alta în jos. Pe „drumul în jos” au loc transmutațiile focului în celelalte forme de existență; pe „drumul în sus” ele redevin foc. Dar, din când în când, la capătul unor mari și veșnic repetate perioade are loc o *conflagrație universală*, în cadrul căreia universul își găsește, temporar, un sfârșit, după care totul reîncepe de la capăt.

După Diogenes Laertios, mecanismul acestui proces ar consta din condensarea și rarefierea materiei. El spune: „... Lucrurile toate sunt transformări ale focului și iau ființă prin rarefiere și condensare; dar nu explicitează limpede cum... Într-adevăr, focul, îngroșându-se, se lichefiază și, căpătând consistență, se transformă în apă; apa, congelându-se, se transformă în pământ și aceasta e ceea ce el numește drumul în jos. Pe urmă iarăși pământul se lichefiază și dă naștere în felul acesta apei și din aceasta derivă toate celelalte. Astfel, el reduce aproape toate lucrurile la exhalarea care are loc din mare. Procesul acesta este drumul în sus”³⁴. Termenul de *exhalatie* are o funcție importantă în explicația lui Heraclit. El servește drept intermediar între foc și apă care, ca elemente ale naturii, se deosebesc mult, prezentând chiar însușiri opuse. Conceptul intră ca element

³³ *Ibidem*, fragmentul 90.

³⁴ Cf. J. Burnet, *op. cit.*, p. 167.

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

Corpurile cerești sunt flăcări produse de exhalatii luminoase adunate în niște jgheaburi sau bărci. Soarele e mai luminos și mai cald pentru că se află mai aproape de Pământ, în timp ce celelalte corpuri cerești sunt mai îndepărtate. Luna, deși se află mai aproape de Pământ decât Soarele, e totuși mai puțin caldă și luminoasă, iar aceasta din cauză că evoluează într-o zonă impură, pe când Soarele se mișcă într-o zonă mai limpede, fără amestec și, pe lângă aceasta, se află la distanța cea mai convenabilă de Pământ. Eclipsele de Soare și de Lună provin din faptul că jgheaburile luminoase ale acestor corpuri cerești se rotesc. Fazele Lunii sunt produse de o revoluție gradată a jgheabului ei. În mod similar, adică tot pe bază de presupuse exhalatii, sunt explicate ziua și noaptea, lunile, sezoanele și anii. Exhalatiile clare se aprind în cercul Soarelui și atunci se produce ziua; preponderența umidității din exhalatia întunecată produce iarna.

Ceea ce interesează în tot acest complex de idei nu este exactitatea științifică, ci strădania lui Heraclit de a explica fenomenele materiale ale universului prin cauzalitate naturală, printr-un ansamblu de idei care se vrea a fi cât mai inteligibil, rațional și factual; interesează efortul de a înțelege și explica lucrurile în *spirit științific*.

Dialectica heracliteană. Heraclit este unul dintre cei mai mari gânditori dialecticieni pe care-i cunoaște istoria filosofiei. Gânditorii materialști greci erau în general și „dialecticieni” naivi, adică receptând fără teoretizare mai adâncă anumite trăsături dialectice ale realității. Pe lângă aceasta, termenul *dialectică* avea la ei mai cu seamă înțelesul de *modalitate de obținere a adevărului prin dezvoltarea contradicțiilor continue în argumentările adversarilor și înfrângerea acestor contradicții prin confruntări logice de idei*. Heraclit depășește acest nivel al „dialecticii” existente în sfera cunoașterii naturii, ridicându-se la recunoașterea ei ca *metodă de gândire*, la afirmarea și eficiența ei ca *realitate implicată obiectiv în structura însăși a fenomenelor naturii*. La el, dialectica apare sub aspectul *obiectiv*, inerent naturii. Principiile dialectice enunțate de efesian sunt doar *prefigurări*, formulări generale, mult departe de elaboratele adânci ale dialecticii hegeliene sau ale celei marxiste. Totuși, lui îi rămâne marele merit de a le fi dat o primă formulare în gândirea filosofică europeană. Care sunt aceste principii?

Am putea începe cu ideea condiționării reciproce a tuturor fenomenelor, implicată în imaginea de ansamblu a cosmosului ca *unitate* a unei infinite *multiplicități*. Într-adevăr, Hippolit ne relatează că „Heraclit declară că totul e unul: împărțit, neîmpărțit, născut, nenăscut, muritor, nemuritor, logos, eon (veșnicie), tată, fiu, zeu și dreptate”³⁵. Universul e, deci, *unul*, ca unitate materială a existenței, dar el comportă și *multiplicitatea*, căci e o unitate a multiplului și diversului. Platon dă în *Sofistul* o confirmare a faptului că, în concepția lui Heraclit, realitatea era

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

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

Altă mare idee dialectică a lui Heraclit este aceea că *realitatea e în esența ei de natură contradictorie*, tuturor formelor de existență le sunt proprii *contradicții interne*, opusele coexistă simultan în absolut toate lucrurile și tocmai *coexistența contrariilor* e una dintre condițiile esențiale ale devenirii universale a materiei, ale coexistenței și armoniei lucrurilor. În unele fragmente, contrariile sunt surprinse în simultaneitatea lor: „Este unul și același lucru în noi viață și moarte, veghe și somn, tinerețe și bătrânețe”³⁸; Dumnezeu este zi și noapte, iarnă și vară, război și pace, prisos și foame (toate cele potrivnice)³⁹. Alteori e scoasă în evidență mai ales trecerea formelor materiei în contrariile lor, ca în fragmentul care precizează „drumul” în dublul sens al materiei universale: „Focul trăiește moartea pământului și aerul trăiește moartea focului, apa trăiește moartea aerului, pământul pe aceea a apei”⁴⁰.

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

³⁶ J. Burnet, *op. cit.*, p. 163.

³⁷ Cf. H. Diels, *op. cit.*, fragmentul 49a și fragmentul 6.

³⁸ *Ibidem*, fragmentul 88.

³⁹ *Ibidem*, fragmentul 67.

⁴⁰ *Ibidem*, fragmentul 76 (cu intercalarea *aerului*, sub influență stoică).

⁴¹ D. D. Roșca, *Climat heraclitean*, în *Oameni și climate*, Cluj, Edit. Dacia, 1971, p. 49.

⁴² Cf. Diels, *op. cit.*, fragmentele 53, 8 și 80.

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

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

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

Logosul. Legea aceasta a coexistenței, luptei și unității (identității) contrariilor a numit-o Heraclit „logos universal”. *Logosul* e legea obiectivă, unică și universală, care dictează cu strictețe oricărui fenomen și impune măsură în toate.

⁴³ J. Burnet, *op. cit.*, p. 188–189.

⁴⁴ H. Diels, *op. cit.*, fragmentul 62.

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

Enunțarea ideii de legitate universală, de logos, reprezintă o clară și categorică detașare și opoziție în raport cu reprezentările religioase dominante în vremea lui Heraclit, ca și respingerea categorică a practicii misterioasă. Mergând mai departe pe drumul inițiat de milezieni, el renunță la explicarea lumii prin intervenția arbitrară și capricioasă a unor ființe supranaturale, înlocuind-o prin afirmarea unei legități imanente naturii și rațională. Logosul, rațiune universală, este numit uneori de Heraclit *divinitate* care, fiind immanentă lumii, dă concepției heracliteene aspectul de *panteism*. Logosul apare ca o contrapondere și măsură (aici a putut fi și o influență pitagorică) pentru *devenire*, deoarece rămâne mereu intangibil și imuabil. El este singurul lucru permanent în curentul fără început și fără sfârșit al fenomenelor. Aceasta înseamnă că, cu toată devenirea și efemeritatea lucrurilor, lumea nu este un haos, un spațiu al întâmplării, ci e condusă de legi ferme, de o *rațiune supremă*.

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

Heraclit a scos în evidență, în același timp, că, deși adevărul poate fi formulat de om, totuși el prezintă o oarecare relativitate în raport cu condițiile în care operează cunoașterea. Astfel, însușirile contrarii pe care le putem constata prin simțuri la același obiect se datoresc fie unor fenomene sau condiții exterioare simțurilor, fie structurii organismului care le recepționează: „Apa mării este cea mai pură și cea mai murdară; pentru pești ea e potabilă, pentru oameni e de nebăut și dăunătoare” (fragmentul 61). Prin aceasta, el dă prima formulare a *doctrinei relativității proprietăților sensibile ale corpurilor în raport cu structura aparatului receptor*.

⁴⁵ Th. Gomperz, *op. cit.*, p. 105.

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

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

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

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

⁴⁶ J. Burnet, *op. cit.*, p. 173.

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

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

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

3. PITAGORISMUL

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

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

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

Prin anumite credințe și practici etic-religioase, pitagorismul se aseamănă cu orfismul și-și scoate seva mistică din ritualurile „misteriilor”, proprii religiei tradiționale. El caută să reanime și să învieze vechea mentalitate prefilosofică și să redeschidă interesul teoretic pentru idei deja depășite de marea întorsătură marcată de primele concepții materialiste ioniene.

Una din caracteristicile pitagorismului era modul său de organizare exterioară într-o comunitate de tip „orfic”, religios. Dar religia greacă nu avea și nu predica o doctrină propriu-zisă. „De la inițiați nu se aștepta să se învețe ceva ci doar să fie afectați într-un fel anume și puși într-o anumită dispoziție spirituală”⁴⁷. În orfism predomină imaginația vizionară, la pitagoricieni dorința de a înțelege și a ști. La pitagoricieni există o mai mare preocupare politică, un interes crescut pentru problemele statului și ale societății, pentru ameliorarea moravurilor și asigurarea ordinii și stabilității publice, pe când orficii sunt mai interesați de problema mântuirii personale; aceștia din urmă constituiau un „ordin” cu precădere religios, pe când pitagoricienii – unul politic, moral și științific.

Pitagora din Samos (588–500 î.e.n.), întemeietorul școlii ce-i poartă numele, nu ne este prea cunoscut nici în ce privește viața, nici doctrina. Aristotel însuși nu știa mai nimic despre învățătura lui morală sau teoriile fizice. Îi pomenește numele numai de trei ori și doar o singură dată face afirmația că Pitagora ar fi primul filosof care a pus problema Binelui, însă a făcut greșeala să confunde lucrurile cu numerele. Necunoașterea vieții și doctrinei lui Pitagora se datorează și faptului că de la el nu ne-a rămas nimic scris. Existența lui ne este, însă, confirmată de fragmentele unor contemporani de încredere, cum erau Heraclit și Xenofan. Aristotelicienii Aristoxen și Dikaiarchos au scris **Vieți** ale lui Pitagora. Sursa aristotelică îl prezintă mai mult sub aspectul său de moralist și om de stat; multe alte referințe cad în fabulos și fantastic: Aristotel însuși, într-o scriere despre pitagoricieni, îi atribuie faimosului filosof însușiri și puteri miraculoase, cum este aceea de a fi apărut simultan la Crotona și la Metapont...

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

⁴⁷ J. Burnet, *op. cit.*, p. 92.

Lui Pitagora i se atribuie întrebuițarea și definirea pentru prima dată a cuvântului „filosof”. Întrebat de Leon, regele phliasienilor, ce sunt filosofii, Pitagora ar fi răspuns: „Printre oameni, unii caută gloria, alții bogățiile; unii, foarte puțin numeroși, privesc restul ca nimic, ocupându-se să studieze natura lucrurilor: aceștia din urmă sunt cei ce se numesc *filosofi*, adică *iubitori de înțelepciune*”. Pentru el filosofia era cercetarea dezinteresată a adevărului și dragostea de știință, oricare i-ar fi obiectul.

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

În ce privește cunoștințele, Pitagora era un erudit al vremii sale; e o calitate pe care i-o recunoaște chiar Heraclit când se referă cu oarecare dispreț la el: „Pitagora, fiul lui Mnesarchos, a dus studiul și cercetarea mai departe decât toți ceilalți oameni; el și-a procurat o înțelepciune făcută din polymathie și îndeletniciri rele”⁴⁸.

Comunitatea pitagoriciană era recrutată din clasa marilor proprietari de pământuri; ea cuprindea bărbați și femei și avea diverse grade de inițiere. În comportarea morală, pitagorismul cerea membrilor ordinului o viață austeră, virtuoasă, ordine neclintită în conduită și luptă statornică împotriva înclinațiilor rele. Membrilor comunității li se impunea un *noviciat* înaintea inițierii depline; ei se recunoșteau după semne secrete, își datorau ajutor mutual și se angajau către maestru la ascultare deplină. Duceau o viață în comun, cu reguli stricte privitoare la îmbrăcăminte, alimente, cântece și rugăciuni. Existau și membri externi, un fel de simpatizanți, devotați ordinului, dar neinițiați în toate secretele.

Concomitent cu celelalte aspecte ale activității sale, comunitatea pitagoriciană era și o asociație politic-conspirativă. Ea a și ajuns, de altfel, să domine în multe cetăți ale Greciei mari, cum erau Tarentul și Metapontul, în care a reușit să restabilească puterea aristocrației. Ascensiunea ei a fost oprită, însă, prin forță de către mișcarea populară care aspira la privilegiile politice. Nemulțumea și faptul că Pitagora era un „venit” din altă parte, care încerca să introducă noutăți în viața cetății. Confruntat cu o aspră răfuială, ordinul pitagorician a fost aproape în întregime distrus pe la începutul secolului al V-lea î.e.n. Se spune că la Crotona s-ar fi dat foc sediului comunității și că pitagoricienii adunați acolo ar fi murit în flăcări, împreună, poate, cu Pitagora însuși. Comunitățile din celelalte cetăți ar fi avut aceeași soartă. Asociația era astfel distrusă, însă doctrina ei și-a păstrat numeroși adepți, care i-au asigurat continuitatea timp de câteva secole, în Beoția și Atena.

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

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

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

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

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

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

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

Numărul este compus din diverse unități între care trebuie să existe separații numite *intervale*. Fără aceste intervale, unitățile reunite în număr s-ar dizolva într-o singură unitate și numărul ar dispărea. Intervalele sunt cele care produc pluralitatea, multiplele, așa că *numărul trebuie văzut ca produs al unului și multiplului*. Cu alte cuvinte, la formarea unui număr concurează două elemente distincte: *unitatea* și *vidul*. Esența pozitivă a numărului este unitatea, vidul sau intervalul este numai o condiție.

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

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

Dintre realizările științifice pitagoricene, o mare importanță se acordă stabilirii pe cale experimentală a raportului dintre înălțimea unui sunet și lungimea corzii a cărei vibrație îl produce. Era pentru prima oară când se introducea, într-un domeniu neatins de investigația științifică, calculul matematic, cauza *cantitativ-materială* a unui fenomen *calitativ*. „Intervalele sunetelor – cvartă, cvintă, octavă etc. –, pe care până atunci numai urechea fină și exersată a muzicianului putuse să

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

le distingă cu certitudine, dar care nu puteau nici să fie explicate altora, nici reduse la cauze tangibile sau inteligibile, erau acum legate de raporturi numerice clare și precise. Fundamentul mecanicii sunetelor era așezat...⁵⁰ Mai ales spre sfârșitul secolului al V-lea î.e.n., o ramură a pitagoricienilor s-a desprins de metafizica mistică a numerelor, contribuind la progresul științelor, în special al matematicii și astronomiei. Dacă școala mileziană ajunsese la o explicație mecanicistă universală, școala pitagoriciană o transformă într-o „matematică universală”.

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

Nici Pitagora, nici discipolii săi imediați nu par să fi pus la îndoială poziția centrală și imobilitatea Pământului în cosmos. Pitagora afirmă însă că Pământul, ca de altfel și celelalte planete, au formă sferică. Nu știm pe ce se bazează această afirmație, dar ea prezintă o mare importanță ca stimulator a unui alt gând valoros: cel puțin ca formă, Pământul nu are o situație privilegiată, ci se dovedește a fi un simplu corp ceresc printre celelalte. Dar, deocamdată Pitagora presupune că Soarele, Luna și cele cinci planete cunoscute atunci (Mercur, Venus, Marte, Jupiter și Saturn) se învârt în șapte zile în jurul Pământului, în cercuri concentrice și fiind fixate fiecare pe o sferă sau o roată. Mai exista încă o sferă învăluitoare mai îndepărtată, aceea a stelelor fixe⁵¹. În mișcarea lor, aceste corpuri cerești emiteau fiecare o notă muzicală care, împreună cu celelalte, alcătuia *armonia sferelor cerești*.

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

⁵⁰ Th. Gomperz, *op. cit.*, p. 137.

⁵¹ Vezi J. Charon, *La conception de l'Univers depuis 25 siècles*, Paris, Hachette, 1970, p. 22.

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

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

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

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

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

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

Sufletul. Despre suflet ca atare, pitagoricienii par să nu fi avut o concepție suficient de clară. Ei îl considerau superior corpului pe care îl animă și căruia îi supraviețuiește, și în care nu intră decât ca pedeapsă și ispășire, el putând trăi și singur. Philolaos nu accepta însă eliberarea sufletului din închisoarea trupului pe calea sinuciderii. Probabil că pentru el rămăsese valabilă o rațiune tradițională a misteriozității: în viața de aici sufletul se află la o datorie a lui, pe care n-o poate părăsi din proprie inițiativă. Pitagoricienii afirmă și credința într-o recompensă sau pedeapsă după moarte: cei răi intră în Tartar, cei buni iau loc în zone superioare; teza aceasta nu concordă însă cu doctrina reîncarnării.

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

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

4. ȘCOALA ELEATĂ

Linia idealistă a filosofiei grecești antice este reprezentată în această etapă și de doctrina eleată, ai cărei reprezentanți sunt socotiți a fi *Xenofan din Colofon*, *Parmenide din Elea*, *Zenon din Elea* și *Melissos din Samos*, unii istorici ai

⁵² J. Charon, *op. cit.*, p. 35.

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

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

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

Este evident însă că toate acestea nu probează că Xenofan ar fi întemeiat și o școală filosofică în Eleea. Faptul apare chiar puțin probabil dacă se au în vedere alte considerente. Mai întâi, după spusele lui Diogene, Xenofan ar fi trăit mai ales în Sicilia, la Zancle și Catania. Se relatează, de asemenea, că el ar fi stat și în Lipara, că a vizitat Siracuză și Malta, poate chiar Pharos, în Dalmația. Se mai adaugă aici propria mărturisire a rapsodului, făcută la vârsta de 92 de ani, cum că se împlinesc 67 de ani de când duce o viață rătăcitoare. Așa că socotim foarte probabilă afirmația lui Zafiropulo că „toate acestea se acordă slab cu existența mai mult sau mai puțin sedentară pe care e silit s-o ducă șeful unei școli filosofice, iar ceea ce știm despre *curriculum vitae* al lui Xenofan nu militează în favoarea atribuirii colofonianului onoarea de a fi fondat școala din Eleea”⁵³.

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

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

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

Oricum ar fi, Xenofan ne apare ca un *inspirator* al eleaților, chiar dacă nu i se acordă poziția de întemeietor al școlii. Zafiropulo nu ezită să afirme că, în ce privește conținutul de idei, „astăzi nu mai e posibil să descoperim o legătură între rapsodiile sau satirele poetului Colofonian și critica cunoașterii pe care a versificat-o filosoful din Eleea. De asemenea, cu toate că neexcluzând anumite filiații largi, ne vom ține de opiniile lui Aristotel și Theofrast: nu vom socoti pe Xenofan din Colofon printre adepții școlii eleate și vom face ca aceasta să debuteze cu Parmenide din Eleea, pe care-l considerăm adevăratul ei fondator”⁵⁴.

De asemenea, Gorgias nu și-ar avea justificare să fie trecut printre eleați. Distincția dintre el și aceștia e încă mai profundă. Zafiropulo consideră că filosofia greacă de până la mijlocul secolului al V-lea î.e.n. era o filosofie „animistă”, adică una care considera lucrurile însuflețite. Acestei idei, acceptate în general de toate școlile grecești, i s-au supus și eleații. „Însă, acestui curent de gândire, care coboară până la totemismul primelor epoci, începu să i se opună în a doua jumătate a secolului al V-lea concepția «sofistă», care nu mai recunoștea un suflet neînsuflețitului, cu toate consecințele filosofice, etice și religioase care decurgeau din ea. Gorgias a fost unul din întemeietorii «sofisticii» și, dacă unele dintre învățăturile sale pot părea de inspirație eleată, atunci el a fost un eleat apostat, neputându-și găsi loc într-un studiu consacrat adepților ortodocși ai concepțiilor parmenidiene”⁵⁵.

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

⁵⁴ *Ibidem*, p. 22.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 22–23.

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

După Melissos, școala eleată poate fi considerată totuși ca încheiată, adepții ei împărțindu-se între sofistică și mișcările provenite din învățătura socratică, după cum refuzau sau mai rămâneau adepți ai vechiului animism. Cu Melissos, însă, școala dispăre ca entitate independentă. Ideile sale fundamentale supraviețuiesc, mai ales la Platon și Gorgias. Și să nu uităm valoarea de conținut a concepției eleate: ea e aceea care a pus pentru prima dată *problema continuului* și a *antinomiilor*; aceasta, fără a mai pune la socoteală că a fost prima filosofie care a sistematizat *demonstrația prin reducere la absurd*.

Mai avem însă de dat un răspuns cu privire la Xenofan în raport cu eleații: era el sau nu un eleat? O scurtă incursiune printre istoricii filosofiei îți lasă impresia că ei sunt în oarecare măsură stânjeniți de această întrebare; întâlnim trei soluții diferite: una care-l exclude dintre eleați (Zafiropulo); alta care-l așează printre aceștia (Deussen); o a treia care-l surprinde între milezieni și eleați (Capelle). „Xenofan – spune acesta din urmă – formează puntea istorică dintre gânditorii milezieni și eleați. După Theofrast, ar fi „audiat” încă pe Anaximandru și ar fi devenit el însuși „dascălul” lui Parmenide”⁵⁶.

Problema nu se lasă însă ușor încheiată. Paul Deussen îl numără fără discuție pe Xenofan printre eleați. Din scurtul său tablou sinoptic sunt izbitoare câteva similități de idei de cea mai mare amploare filosofică, prin care Xenofan se aseamănă cu Parmenide⁵⁷, iar în tratatul său de dată mai recentă, Jacques Chevalier, de asemenea, îl trece fără reticență în mijlocul eleaților. Că se pot găsi unele idei care să nu concorde cu ale celorlalți eleați, aceasta e foarte posibil: nici eleații recunoscuți îndeobște, ca atare, nu ne oferă peste tot o identitate imobilă de idei. Istoricii filosofiei au observat diferențe, uneori destul de accentuate, între Parmenide, Zenon și Melissos; diferențele sesizabile între Xenofan și eleații

⁵⁶ W. Capelle, *op. cit.*, p. 115.

⁵⁷ P. Deussen, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1923, p. 70 și urm.

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

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

a) Parmenide, Zenon și Melissos afirmă existența, „ființa”; Xenofan n-o neagă, ci o identifică cu divinitatea;

b) Cei trei eleați care urmează lui Xenofan afirmă unitatea ființei, inexistența multiplicității, *unul*, pe când Xenofan afirmase unitatea divinității;

c) Cei trei eleați afirmă imobilitatea ființei, nemișcarea ei, pe când Xenofan afirmase imobilitatea divinității;

d) Parmenide afirmă spiritualitatea, imaterialitatea ființei, în timp ce Xenofan afirmase spiritualitatea divinității;

e) Xenofan afirmase identitatea divinității cu lumea considerată în ansamblul ei, în timp ce Parmenide considera ca elemente ale lumii ființa și neființa (*on și mèn on*).

Prin urmare, dacă luăm în considerare ca fiind centrale *problema existenței („ființei”)* și a *întregului*, cum se cuvine din punct de vedere filosofic, atunci reiese clar că Xenofan este cel care a sugerat celorlalți eleați ideea *unității întregului*. În *Sofistul* platonician, „străinul” din Elea spune: „Secta eleată care pleacă de la noi, și care își trage izvorul de la Xenofan și încă mai devreme, pornește de la presupunerea că, ceea ce se numește totalitate a lucrurilor, este o singură ființă”. Această ființă este omogenă, ca întreg este eternă, sferică, limitată și imobilă, însă mișcarea există privitor la părțile sale. După Aristotel, Xenofan, ca primul eleat, care a deschis teoria unității – pentru că Parmenide trebuie să fi fost discipolul său – și-a îndreptat privirea spre întregul lumii, declarând că Unul ar fi Divinitatea. Conform mărturiei lui Sextus Empiricus, „În opoziție cu reprezentările celorlalți oameni, Xenofan declară că Totul ar fi Unul și divinitatea s-ar confunda cu totalitatea lucrurilor; ea ar fi sferică, fiecare suferință (afecțiune) și fiecare mișcare negată; ea ar fi o ființă rațională”⁵⁸.

⁵⁸ W. Capelle, *op. cit.*, p. 123.

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

Dintre științele speciale care i-au atras atenția și interesul făcea parte și geologia, în domeniul căreia, pe baza observării unor rămășițe fosile de pești în carierele Siracuzei și a unor cochilii marine în straturile străvechi din Malta, a tras concluzia unei evoluții lente a scoarței Pământului pe baza interacțiunii dintre uscat și mare. Tot așa crede că s-a dezvoltat și civilizația omenească, printr-o evoluție progresivă, naturală și gradată: „Zeii n-au dezvoltat muritorilor toate de la început, ci abia încetul cu încetul, căutând, aceștia au găsit mai binele”⁵⁹. Se pare că, în concepția sa despre natură, Xenofan acorda apei și pământului rolul de „principii” constitutive ale existenței (lumii). După Hippolit, el „zice că toți oamenii au să moară când pământul scufundat în mare va fi nămol, că pe urmă va începe o nouă facere și că aceasta e transformarea sortită tuturor lumilor”⁶⁰. Din diverse alte izvoare rezultă – fără să avem o concordanță a interpretărilor – multiple încercări xenofonice de explicare a fenomenelor cosmice și meteorologice. După spusele lui Aëtius, Soarele s-ar constitui din nori aprinși. Theofrast, redând cugetarea lui Xenofan spune, tot după Aëtius, că ar consta din particule de foc, formate prin adunarea/concentrarea de exhalatii aprinse; Soarele moare la apus și se naște la răsărit, iar aștrii se sting ziua, pentru a se reaprinde noaptea. Luna ar fi o masă densă de nori și ar avea lumină proprie.

După Xenofan ar exista mai mulți Sori și Lune, conform diverselor zone ale Pământului. „Soarele – relatează Aëtius – ar fi folositor la apariția și desfășurarea ordonată a lumii și a ființelor pe care le cuprinde; Luna, însă, contribuie și ea la aceasta”⁶¹. Astfel, el intra în contradicție cu teza eleată ontologică fundamentală despre „ființă” ca realitate imobilă, fapt semnalat încă din antichitate. Teza imobilității nu concordă întru totul cu afirmația că toate s-ar fi născut din pământ. O altă contradicție se remarcă în sfera gnoseologică unde, pe de o parte, luăm la cunoștință de atâtea afirmații amănunțite despre fenomenele naturii, iar pe de altă parte întâlnim afirmații cu totul sceptice, cum ar fi aceea că nimeni nu va atinge vreodată certitudinea deplină cu privire la zei și natura universală. E foarte posibil ca această neîncredere sceptică să se refere doar la posibilitățile simțurilor, pe când rațiunii i se acordă o încredere neasemuit mai mare, deși chiar și pentru ea cunoașterea lucrurilor e o operație anevoioasă. În concluzie, se poate spune că Xenofan transpune concepția unității materiale a lumii, profesată de milezieni, într-o formă mitologică religioasă panteistă.

⁵⁹ *Ibidem.*, p. 125.

⁶⁰ Cf. Th. Gomperz, *op. cit.*, p. 201.

⁶¹ W. Capelle, *op. cit.*, p. 116.

Sub înfățișarea sa de rapsod (se spune că ar fi fost primul filosof-poet al Greciei) veșnic călător, se ascundea în Xenofan un misionar religios și un gânditor cu idei novatoare pentru epoca sa. Pe lângă talent, el avea și o gândire îndrăzneată. Unul dintre obiectivele străduințelor sale filosofice fundamentale a fost aceea de a combate înverșunat politeismul și antropomorfismul religiei populare, felul cum erau reprezentați zeii în epopeile vremii, mai ales de către Hesiod și Homer. De la zeii închipuiți de aceștia – ființe care practicau furtul, adulterul și trădarea – oamenii nu prea aveau multe lucruri bune de învățat. El acuza, de asemenea, felul antropomorfic în care erau închipuiți zeii, ilustrând foarte plastic fondul subiectiv al acestuia: „Dacă vacile, caii și leii ar avea mâini și astfel ar putea să picteze și să creeze lucrări ca și oamenii, atunci caii ar face imagini de zei sub chip de cai, vacile sub înfățișarea vacilor, așa cum o au și ele”⁶². În același mers de idei, Capelle menționează și observația pe care o făcuse Xenofan că etiopienii își reprezintă zeii lor, negri și cârni, tracii dimpotrivă, cu ochi albaștri și blonzi. Stă deci în firea oamenilor să-și reprezinte zeii în formă omenească, și acest mod de reprezentare îl impută el lui Homer și Hesiod, care l-au impus grecilor. Fără a fi ateu, el se ridică împotriva felului în care era reprezentată divinitatea în credințele tradiționale (*multiplă, antropomorfă și mobilă*). El îi ceartă, din punct de vedere *etic*, pe marii poeți greci, pentru felul în care ei antropomorfizau divinitățile în mitologiile lor, dezvăluind consecințele nefaste pentru cei ce credeau în aceștia.

Xenofan scoate astfel la iveală o altă caracteristică a personalității sale, aceea de *moralist*. El trăia într-o strictă austeritate și își certa concetățenii colofonieni pentru luxul și efeminarea care le-a dus în cele din urmă cetatea la ruină. Într-adevăr, clasa dominantă, avută, devenise și vicioasă, fusese cuprinsă de frivolitate și moliciune. Așa că el era îndreptățit să vorbească despre concetățenii săi cu reproș, pentru luxul nefolositor cu care se obișnuiseră, pentru felul pompos în care se îmbrăcau și împodobeau, prezentându-se la adunări în straie înmuiate în purpură, unși cu miresme rafinate, încrezuți și mândri de părul bine pieptănat.

Cât despre credința sa religioasă, se poate spune că Xenofan afirma existența unei divinități supreme și a unora subalterne, inferioare, neasemănătoare oamenilor. Divinitatea supremă nu este extra-mundană, ci e mai degrabă un *suflet al lumii*. S-ar putea spune, după referința lui Aristotel, că, în concepția lui, universul însuși, considerat ca o unitate, era numit „divinitate”. Unele fragmente dovedesc însă că el nu reușise să dezantropomorfizeze complet divinitatea (de ex: „În întregime el vede, în întregime gândește, în întregime aude”). Pentru Capelle, aceasta înseamnă că divinitatea nu are nevoie, în aceste scopuri, de organe omenești; că aceasta este în întregime, adică în toate părțile sale, așa-zicând, *spirit*, și tot în întregime are facultăți spirituale.

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

⁶² *Ibidem*.

cum din nimic s-ar naște ceva sau ceva existent să dispară în absoluta inexistență. Existenței i se mai atribuie omogenitatea și forma sferică. Toate aceste determinații aparțin deopotrivă existenței ca întreg, ca și divinității, cu care se confundă. După unele interpretări (Gomperz), Xenofan n-ar fi renunțat la ideea mai multor divinități subalterne (zeii), credința în aceștia fiind prea înrădăcinată în conștiința tradițională a grecilor. El afirma chiar că e nelegiuit să pretinzi că aceștia se nasc sau mor, și aceasta pentru că amândouă aserțiunile implică ideea că ar fi existat sau va exista o vreme în care ei n-au fost sau nu vor mai fi.

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

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

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

Idealismul parmenidian constă în faptul că *existența*, „*ființa*”, nu e altceva decât *conceptul de ființă* construit mental și presupus a exista aidoma în adâncurile realității. Afirmației heracliteene că realitatea „este și nu este”, eleații îi opun propoziția: *ființa există, neființa nu există*. În consecvență cu această teză, ei vor adresa reproșuri aspre atât heracliteismului cât și opiniei comune care admite realitatea lucrurilor sensibile, a nașterii și dispariției, a mișcării și transformării în general. Momentul major al raționamentului parmenidian se pronunță în sublinierea absurdității de a concepe ca un lucru să apară din nimic sau să se stingă în nimic. Raționamentul respinge implicit ideea de miracol și este un progres remarcabil al evoluției gândirii filosofice de la mythos la logos. Dar, din păcate,

Parmenide nu exploatează îndeajuns, ci chiar părăsește acest remarcabil câștig teoretic. Conceptul său de „ființă” este elaborat în afara datului sensibil și negându-l: Parmenide nu derivă conceptul de existență din analiza realității concrete a lumii, ci *derivă realitatea din concept*. Raportul normal dintre gândire și existență este astfel complet inversat. Parmenide identifică *existența* cu *gândirea*; „ființa”, pentru el, este același lucru ca și gândirea; gândirea e identică cu obiectul ei. Așa că *ființa*, ca pură abstracție a spiritului, există, și chiar este *singura existență adevărată*.

Ființa, așa cum o vede Parmenide, este una, eternă, imobilă, indivizibilă, sferică (finită) și perfectă. Prin aceste determinări se neagă, implicit, existența mișcării, devenirii și contradicției. El concepe realitatea ca un *Tot*, sferic și corporal, deși i se atribuie și însușirea de a fi gânditoare. Theofrast a redat și argumentarea parmenidiană, care consta din a spune: „Ce e afară de ființă e neființă; dar neființa nu e nimic, deci ființa e numai una”. E o argumentare al cărei caracter logic-formal nu ne poate scăpa. Parmenide a mai negat devenirea și pe baza unui alt argument, după care trecutul nu mai există, iar viitorul încă nu este. Trecutul e schimbarea efectuată, viitorul e schimbarea care va veni; prin urmare, existența adevărată nu e în timp și nici supusă schimbării. Aceasta e *lumea adevărului*.

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

O întrebare care se poate formula în raport cu concepția eleată este aceea dacă în ea trebuie să vedem o dualitate în ordine ontologică sau o distincție între adevărata și falsa concepere a lucrurilor. Mergând pe o schemă modernă, Gomperz se raliază primului punct de vedere, deslușind la eleați un *fenomenism* dublat de un puternic *realism al „ființei”*. Zeller avusese însă o altă părere, anume că eleații n-au deosebit fenomenul de ceea ce este dincolo de el, ci au deosebit între adevărata și falsa concepție a lucrurilor. Fapt este că idealismul eleat se dublează cu un anume *scepticism*. *Existența este ceea ce nu se vede, iar ce se vede nu este existență* – acestei inversări idealist-abstracționiste îi corespunde, în justă concluzie, ceea ce subliniază Gomperz: „Lumea prestigioasă care ne înconjoară și a cărei cunoaștere ne-o dau simțurile nu e decât o fantomă, o iluzie; orice schimbare,

mișcare, creștere sau devenire, cu un cuvânt totul – ceea ce face obiectul științei naturii și speculației asupra naturii – este umbră vană, pură aparență. Adevărata realitate este ascunsă îndărătul acestei înșelătoare fantasmagorii...”

Dacă în materie de adevăr absolut Parmenide se plasează în sfera rațiunii și crede într-o știință neclintită, sigură, în materie de fenomene ale naturii, supuse devenirii, el se complace în sfera opiniei, neoferind decât o construcție înșelătoare și o doctrină doar plauzibilă – aceea a științelor obișnuite –, iar în materie religioasă preferă credința populară, introducând chiar unele divinități noi. Totuși, eleatul a acumulat și s-a arătat interesat de o mulțime de cunoștințe despre această „lume a aparențelor și a neființei”. În domeniul cosmogoniei pleca de la enunțarea a două elemente primordiale: *lumina*, element subtil și ușor, și *noaptea*, element dens, întunecat și greu. Universul este explicat prin colaborarea acestor elemente. Parmenide descria în versuri care s-au pierdut, nașterea Pământului, a Lunii, a Căii Lactee etc. Cunoștea sfericitatea Pământului, idee pe care a și răspândit-o în scris. Asemeni primilor pitagoricieni, așează și el globul terestru în centrul Universului.

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

A dat multă atenție și fiziologiei, căutând unele explicații pentru fenomene cum ar fi determinarea prenatală a sexului, ereditatea caracterelor descendenților prin transmitere paternă și maternă. Căuta să explice diferențele mintale dintre indivizi și deosebiriile dintre stările lor intelectuale succesive prin proporția mai mare sau mai mică în corpul lor a elementelor primordiale. Omul e compus, ca oricare alt lucru, în cele din urmă, din perechea de elemente fundamentale: *caldul* și *recele*. Moartea lui provine din dispariția elementului cald. Femeia deține o mai mare cantitate din elementul cald decât bărbatul.

Concepția filosofică a lui Parmenide, ontologia lui, este de factură idealistă, în sensul că derivă sau construiește conceptul de *existență* din *rațiunea pură*. Deși vede realitatea concretă, el o neagă și o trece în rândul aparențelor, refuzând multiplicitatea și mișcarea. Prin conceperea „Unului” ca un bloc sferic în care nimic nu mișcă, prin negarea oricărei transformări și treceri a fenomenelor unele în altele, prin neadmiterea devenirii și existenței contrariilor, concepția lui se dovedește a fi antidialectică, metafizică.

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

Ca și ceilalți filosofi, Zenon a participat la viața politică a cetății, ba chiar, după spusa lui Strabon, lui i-ar fi datorat Eleea buna ei guvernare. Sfârșitul vieții și l-ar fi găsit tot în cadrul frământărilor politice ale timpului: conspirând împotriva unui tiran, Zenon ar fi fost descoperit, supus torturii și morții, pe care le-ar fi suportat cu bărbăție și curaj.

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

Concepția filosofică. Conținutul principal al filosofiei lui Zenon din Eleea este ansamblul de argumente împotriva *multiplicității și mișcării*. Argumentele zenoniene despre unul și multiplu au fost păstrate de Simplicius, cele privitoare la mișcare – de către Aristotel în *Fizica*, înfățișate însă în limbajul său. Nu este nici o îndoială că străduințele teoretice pe care le depune Zenon în aceste argumente aveau și scopul clar de a apăra concepția despre „unitatea ființei” a lui Parmenide, și chiar de a-l răzbuca – cum spune Brochard – de zeflemisirile la care se dădeau adversarii săi, cărora Zenon încearcă să le reducă tezele la absurd. De fapt, cum admite Brochard, în ansamblu, argumentarea zenoniană ar consta din *punerea adversarului în dilemă*, sarcină pe care și-o îndeplinește cu ardoare și multă subtilitate. El e „controversistul” școlii. La începutul dialogului *Parmenide*, Platon îl face să-și explice în felul următor obiectul scrierii pe care i-o citise lui Socrate: „Adevărul este că aceste scrieri sunt compuse pentru a apăra doctrina lui Parmenide împotriva celor care ar vrea s-o ridiculizeze arătând că, dacă totul e unul, ar urma o mulțime de consecințe absurde și contradictorii. Lucrarea mea răspunde deci adeptilor pluralității și le răstoarnă obiecțiile, chiar mai mult, încercând să demonstreze că la o mai îndeaproape privire, presupunerea că există o pluralitate conduce la consecințe încă și mai ridicole decât presupunerea că totul e unul”. De aici rezultă și caracterul operației demonstrative a lui Zenon: el apără ideea unității absolute nu în mod *direct*, ci *indirect*, atacând și căutând să reducă la absurd teza pluralității, susținută de ionieni și, mai ales, de pitagoricieni.

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

argumente noi în sprijinul concepției lui Parmenide, ci va reduce la absurd tezele și obiecțiile adverse. Care sunt aceste teze? Ele nu puteau fi decât ale ionienilor și pitagoricienilor, care deopotrivă susțineau că lucrurile sunt o „pluralitate”. Dar Zenon avea în vedere și combaterea mișcării: după ionieni, mișcarea este esențială existenței, pe când Parmenide o considera doar o aparență, Ființa cunoscând doar absoluta imobilitate.

Argumentele zenoniene sunt următoarele:

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

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

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

d) Al patrulea argument e dedus din următoarea observație: dacă aruncăm o baniță de semințe auzim un singur zgomot; nu auzim însă ca fiecare bob în cădere să emită sunetul său, cum ar fi de presupus. Prin urmare, sunetul nu ne dă indicația unei pluralități, ci a unei unități.

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

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

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

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

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

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

⁶³ Th. Gomperz, *op. cit.*, p. 218.

⁶⁴ J. Burnet, *op. cit.*, p. 365.

c) Alt argument din care Zenon crede că ar putea să reiasă că mișcarea ar fi identică nemișcării poartă denumirea de „argumentul săgeții”: în fiecare clipă, o săgeată care zboară ocupă un spațiu egal cu ea însăși; deși, dacă presupunem că timpul e compus din momente indivizibile, trebuie să admitem că în fiecare clipă ea stă pe loc, întrucât o sumă de stări pe loc nu înseamnă o mișcare. Cu alte cuvinte: ceva e totdeauna acolo unde este, deci săgeata e în repaos atunci când spunem și o vedem că este în mișcare; ea nu se mișcă nici în spațiul în care se află, nici în spațiul în care încă nu este. Textul în care Zenon spune acest lucru e următorul: „Săgeata care zboară este în repaos. Fiindcă, dacă fiecare lucru este în repaos atunci când ocupă un spațiu egal lui însuși, și dacă ceea ce zboară ocupă mereu, în orice moment, un spațiu egal lui însuși, el nu poate să se miște”⁶⁵.

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

```

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

```

Fig. 1

```

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

```

Fig. 2

Observarea atentă a schemelor de mai sus, rămase în general încă din antichitate, descoperă că Zenon vrea să ne convingă că un obiect poate parcurge simultan o anumită distanță, dar și jumătatea ei. Transpunând problema în perspectiva timpului, un obiect parcurge o anumită distanță într-un timp x dar și în $x/2$. Pentru el, care omite sofistic să țină seama că un obiect e în mișcare contrară primului mobil iar al doilea e imobil, concluzia este că, întrucât obiectul se mișcă mai repede sau mai încet decât se mișcă, aceasta înseamnă absurditate, prin urmare, inexistența mișcării înseși.

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

⁶⁵ *Ibidem*, p. 366.

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

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

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

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

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

Concepția despre ființă și materie. Din fragmentele păstrate de Simplicius, înțelegem că Melissos s-a abătut de la conceptul parmenidian de „ființă”, atribuindu-i și *nemărginirea* în spațiu. Prin aceasta el urmărea să elimine cu totul ideea de existență a vidului, negată de toți ceilalți eleați, dar nu în mod argumentat, și chiar în oarecare discordanță cu celelalte trăsături atribuite „ființei”. Argumentarea lui Melissos cu privire la înființarea spațiului are următoarea formulare: „Ființa nu poate proveni din ființă, căci în această ipoteză ea ar fi deja și nu ar mai deveni defel. Ființa nu se naște în nici un chip, ea a fost dintotdeauna. Pe de altă parte, ființa nu va pieri defel, pentru că ea nu se poate preschimba în neființă – acest lucru îl recunosc fizicienii înșiși; ea nu poate nici să se convertească în ființă, pentru că ar însemna să rămână ceea ce este, și n-ar pieri defel. Dar dacă ea nu se naște, nu are început, și dacă nu moare, nu are sfârșit. Dar ceea ce nu are nici început nici sfârșit este infinit; deci ființa este infinită”. După cum se vede, Melissos conchide de la infinitatea existenței în timp, la infinitatea ființei în general (și în spațiu); el deduce unitatea ființei din eternitatea și infinitatea ei. „Nimic – spune el – nu poate fi etern fără a fi în același timp și infinit în mărime și fără a fi tot... Dacă ființa este infinită, ea e una; pentru că dacă ar fi două ființe, ele n-ar fi infinite; deci, nu există mai multe ființe; prin urmare, ființa e una”.

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

Pe de altă parte, tocmai *infinitatea* asigură *unitatea* realului, fiindcă, dacă realitatea n-ar fi *una*, înseamnă că e limitată de o altă existență, așadar nu mai e infinită. Fiind *una*, ea este și absolut *omogenă*. În celelalte privințe însă, Melissos păstrează intacte principiile eleate: mișcarea e imposibilă pentru că implică existența spațiului vid; divizibilitatea nu e nici ea posibilă, din același considerent.

Concepția lui Melissos despre ființă a dat loc la interpretări opuse. După Gomperz, Melissos se deosebea de Parmenide în trei puncte: „... păstra pentru ființă atributul întinderii, dar îl dezbrăca de orice element grosier și corporal; infinității în timp îi adăuga infinitatea în spațiu; în sfârșit, el recunoaște ființei o viață afectivă lipsită de orice durere, de orice suferință, și pe care, prin urmare, trebuie s-o considerăm ca pe o stare de fericire perfectă”⁶⁶. Așadar, lui Gomperz i

⁶⁶ Th. Gomperz, *op. cit.*, p. 223.

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

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

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

Melissos considera ființa ca eternă pentru că dacă s-ar fi născut cândva înseamnă că înaintea ei n-a existat nimic; or, din nimic nu se poate naște ceva. El și-a consacrat o mare parte din activitatea filosofică pentru a combate opiniile filosofilor ionieni și ale celor atomiști. Atacurile lui, ca și ale lui Zenon, sunt îndreptate mai ales în vederea combaterii ideii că ar exista schimbare și mișcare. Ființa e unitară și neschimbătoare, pentru că orice schimbare ar duce la pluralitate. Și e nemișcată pentru că nu există vid în care să se miște, căci vidul e nimic și nimicul nu există. Se crede că Melissos a cunoscut atomismul lui Leucip, dar în cel privește a negat vidul, declarându-l o neființă. De aici el scoate un nou argument împotriva mișcării, după următorul raționament: „Nimic nu e gol de ființă, pentru că vidul nu e nimic. Prin urmare, ființa nu se mișcă defel, pentru că vidul neexistând ea nu are loc pentru a se mișca”.

Aristotel a criticat excesele raționaliste ale eleaților. El se referă la filosofii care contestă cu totul mișcarea și pieirea, afirmând că nimic nu se naște și nu piere, ci numai ni se pare că se întâmplă așa – cum susțin adepții lui Parmenide și Melissos; încă Stagiritul acuza factura idealistă și ținuta modalității metafizice de gândire a eleaților, care nu plecau de la realitate, ci de la gândire, acordând valabilitate de criteriu suprem argumentării logice formaliste, disprețuind datele clare rezultate din contactul direct cu lucrurile.

⁶⁷ *Ibidem.*

Eleații au avut o influență remarcabilă, deși în mare măsură plină de deficiențe, asupra filosofiei grecești. Concepția lor despre „ființă” a atins atât materialismul lui Leucip, cât și idealismul platonician. Se știe că, de la un moment dat al dezvoltării filosofiei platoniciene (*Sofistul*), aceasta caută să se rupă de vechiul concept parmenidian, căutând la Heraclit noi impulsuri și o mai rațională alcătuire a teoriei sale despre lumea inteligibilă. Pe de altă parte, Zenon pare să-i fi influențat pe unii dintre sofiști. Prin concepția și argumentările lor, eleații se înscriu și în istoria logicii.

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

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

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

Agrigentul era un oraș bogat și luxos, care rivaliza în această privință chiar cu Siracuză. Agrigentul avusese norocul să câștige prin Teron, învingătorul cartaginezilor, mari bogății și mulți sclavi, iar prin aceasta să ducă o viață care-l făcea pe Pindar s-o cânte ca pe „cea mai frumoasă dintre cetățile muritoare”. Fastul și petrecerile concetățenilor săi l-au frapat pe Empedocle însuși, care observa malițios: „Ei sunt nesățioși de a petrece ca și cum ar trebui să moară mâine, și își construiesc palatele ca și cum ar trebui să moară veșnic”⁶⁸. Chiar el s-a molipsit de viața luxoasă a cetății comportându-se cu multă pompă aristocratică: parcurgea cetățile Siciliei îmbrăcat în purpură, cu o diademă de aur în jurul pletelor care-i fluturau în vânt, purtând sandale de bronz, înconjurat și urmat de o mulțime de admiratori și adepți, cărora le promitea dezvăluirea căii mântuirii, a fericirii și adevărului. El însuși își lua atitudinea unui semizeu, a unui mântuitor de oameni, în orice caz a unei valori ieșită din comun.

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

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

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

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

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

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

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

Partea cea mai importantă a filosofiei lui Empedocle este *teoria structurii materiale a lumii*. În această problemă, cei patru gânditori materialişti (Empedocle, Anaxagoras, Leucip și Democrit) prezintă concepții *corpusculare* prin care caută *explicația și înțelegerea*, nu negarea devenirii, fără a cădea însă în extrema heracliteană a nerecunoașterii existenței a ceva permanent.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Desfășurarea fenomenelor cosmice în cadrele descrise mai sus e urmărită de Empedocle și mai amănunțit pe baza unor observații și explicații care se vor vădit științifice. Găsim în fragmentele lui încercări de a elucida formarea lumii noastre vii, eclipsele de Soare, fazele Lunii, anotimpurile, fenomene meteorologice, formarea cristalelor și rocilor, anatomia și fiziologia umană, compoziția chimică a oaselor, respirația, circulația sângelui, embriologia, structura organelor de simț, în special a ochiului; încearcă o teorie a senzațiilor, o explicare a fenomenelor de plăcere și durere; se referă la gândire, al cărei organ i se pare a fi sângele... În astronomia lui Empedocle întâlnim o mulțime de afirmații și explicații inexacte și naive, dar mai important e efortul general de a da explicații bazate pe experiență, observație și gândire, fără apelul la intervenții ale forțelor misterioase, supranaturale.

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

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

Prin legea asemănării, Empedocle caută să explice un lung șir de fenomene ale naturii. Însăși originea vieții ar rezulta din tendința focului aflat în interiorul Pământului de a se uni cu focul de deasupra Pământului (cel din Soare, din nori etc.). Prin această tendință se ridică din adâncuri la suprafață niște mușuroaie formate din pământ și apă, iar din acestea, cu timpul, se vor produce plante, animale și oameni. Tot prin această lege este explicată și creșterea plantelor: elementul cald din plantă, atras de elementul cald din atmosferă, întinde planta în sus; elementul rece al plantei, atras de pământ, împinge rădăcinile în jos. Primele forme de viață au fost plantele. Arborii cresc datorită căldurii din pământ și se mențin datorită apei care-i păstrează verzi. Gustul diferit al fiecărei plante provine din faptul că ea scoate alte particule din pământ, cum este cazul viței-de-vie: nu planta face vinul bun, ci solul pe care crește ea. Plantele apar într-o etapă încă imperfectă a lumii și ar poseda senzația, dorința și posibilitatea de a simți plăcere sau durere.

Apariția diferitelor specii de animale este explicată similar. Animalele sunt supuse evoluției cosmice. Într-o primă etapă, organele lor se nasc separate unele de altele; într-o a doua fază, membrele dispersate se assemblează, dar oarecum la întâmplare: apar forme monstruoase (boi cu capete de om, animale cu două fețe etc.). Cele apte pentru supraviețuire au rămas, celelalte au dispărut. Într-o ultimă fază, animalele își determină genul și specia și se reproduc prin naștere. Procesul acesta evolutiv are la bază legea supraviețuirii celui mai apt. Empedocle anticipează astfel, cu milenii, într-o formă naiv-rudimentară, marea idee științifică modernă a selecției naturale și ideea evoluției de la inferior la superior. Pe baza aceleiași legi a atracției celor ce se aseamănă, Empedocle a căutat să explice și alte fenomene, cum este acela al corespondenței dintre speciile de animale și mediul în care își duc viața (apa atrage corpurile care conțin apă ș.a.m.d.).

Fenomenul morții constă din separarea focului și pământului din corp, sub acțiunea Urii, aceste două elemente îndreptându-se spre „similarele” lor. Somnul este numai o separare temporară și într-o anumită măsură a acestora. Prin moarte, corpul se descompune în elementele din care e compus, fiecare dintre acestea unindu-se pentru totdeauna cu similarele sale, împreună cu care trec în alte combinații. Cum observă și Burnet, aici nu poate fi vorba de un suflet nemuritor. Este știut însă, că în alte texte ale sale, Empedocle nu rămâne consecvent cu această concepție. Pe lângă un limbaj încă mitologic sau afirmarea existenței unor *genii* bune sau rele, reprezentând divinități decăzute, e afirmată, de asemenea, veșnicia sufletului care s-ar afla pe Pământ doar într-o stare de dizgrație, urmare a unor greșeli care l-au scos din starea divină, fericită, în care se afla anterior. Oamenii apar astfel ca niște exilați ai cerului..., dar nu lipsiți în mod absolut de posibilitatea de reabilitare. După ce și-au ispășit greșelile, înțelepții se ridică din nou în lumea zeilor, devin iarăși fericiți și nemuritori. Pentru ceilalți, singura modalitate de mântuire este *metempsihoza*. Însuși Empedocle spunea despre sine că-și amintește a fi fost, succesiv, în alte vieți, băiat și fată, plantă, pește și pasăre. Toate ființele sunt rude, de aceea cerea să nu facem sacrificii de animale, nici să nu ne hrănim cu ele, iar dintre plante interzicea consumarea bobului și a laurului.

Deși a preluat elemente din concepția lui Parmenide, Empedocle nu neagă nici mișcarea, nici multiplicitatea. Unitatea „ființei” – concept esențial pentru eleați –, este la el doar o fază trecătoare în desfășurarea devenirii cosmice ciclice, dominată de uriașe procese de creație și distrugere. Mai mult decât oriunde, aici se vede poziția de sinteză a agrigentinului între Parmenide și Heraclit, ale căror concepții le-a cunoscut deopotrivă. Între unitatea imobilă și imuabilă a eleaților și multiplicitatea fluidă din devenirea heracliteană, Empedocle face o sinteză, înglobându-le în concepția proprie ca momente succesive.

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

Teoria cunoașterii. Concepția empedocleană este materialistă și în explicarea fenomenelor psihice, inclusiv cele ale cunoașterii. Percepția se produce prin contactul dintre particulele materiale ale corpurilor cu particulele asemănătoare ale organelor de simț. Acest contact se efectuează fie printr-o deplasare de particule de

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

O altă cale de cunoaștere, mai valoroasă, este *inteligenta*. În stadiul în care se afla însă în acel timp distincția dintre *psihic* și *corporal*, teoretizarea cunoașterii pe calea gândirii de către Empedocle impune prudență în raport cu interpretarea modernă a fenomenului. De fapt, după observația lui Zeller, nu se ajunsese încă la o distincție a *subiectivului* de *obiectiv*. De aici, ideea că toate lucrurile ar fi dotate cu inteligență și cu facultatea de a gândi. Procesul se desfășoară în felul următor: gândim orice lucru prin elementul din corpul nostru care-i corespunde. Prin urmare, în organism nu există un centru sau organ al gândirii, ci gândim prin toate părțile corpului. Natura și gradul inteligenței țin de amestecul elementelor în organism. Concluzia este că inteligența și nu simțurile este aceea care duce la adevăr.

Pe lângă senzație și gândire, Empedocle mai explică și alte fenomene psihice, cum sunt cele *afective*. Sentimentele și dorințele au aceeași geneză: concordanța dintre natura fenomenului exterior și a ființei omenești duce la simțirea unei plăceri, neconcordanța – la neplăcere. Dorința este aspirația spre elementele asemănătoare de care are nevoie o ființă, către acel amestec de elemente care corespunde naturii sale.

Filosofia socială; aspecte etice și practice. Cu toată faima pe care și-o crease în mijlocul mulțimii, cu fastul și ținuta lui semeață, Empedocle se simțea un însingurat. „O, prietenii mei, eu știu bine că adevărul este în mesajul pe care îl anunț, dar elanul credinței care atinge inimile este anevoie de realizat pentru muritori și disprețuit de ei” (fragmentul 114). În aceste cuvinte, poate că este mai puțin dispreț pentru mulțime, cât dezamăgirea personală de a fi neînțeleș. De altfel, lucrarea *Despre natură* este scrisă numai pentru unul dintre discipolii săi, Pausanias, căruia i se explică astfel: „Cât de puțin pot acești oameni să vadă sau să înțeleagă, ori să cuprindă cu spiritul! Dar tu, pentru că te-ai separat de ei, vei fi singurul care va ști până unde se poate ridica gândirea umană” (fragmentul 2). Fapt este că, din sfera sa de interes, n-a fost exclus omul ca ins, nici colectivitățile umane. A întreprins lucrări de utilitate publică, a participat la luptele sociale împotriva dominației tiranice, pentru democrație; visa o mare familie umană în care să domine „universala lege a justiției”, propovăduia îngăduință pentru cei slabi. Nu excludea femeile din comunitatea lui spirituală; dimpotrivă, le accepta printre discipoli. Dacă poemul *Despre natură* îl scrie numai pentru Pausanias, *Poemul lustral* se adresează mulțimii, vrea să-i învețe pe oameni arta mânturii, a salvării din nefericire, a purificării sufletului, a răscumpărării greșelilor și a realizării fericirii. Iată de ce mulțimea îl considera aproape un făcător de minuni. „Când ajung în cetățile populate – mărturisește el însuși –, oamenii vin în urma mea cu

mulțimile; ei cer, dornici, calea care duce la mântuire; unii vor oracole, alții nenumărați, pe care-i străpunge durerea violentă, imploră cuvântul care vindecă bolnavii” (fragmentul 112).

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

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

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

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

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

⁷⁰ R. Rolland, *op. cit.*, p. 31.

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

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

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

Particulele lui Anaxagoras sunt astfel ansambluri de infinit de multe feluri de „semințe”; fiecare particulă conține „semințe” din toate lucrurile. Acestea se deosebesc totuși între ele prin preponderența în amestec a unora dintre semințe; în felul acesta, celelalte semințe devin imperceptibile. De exemplu, aurul este acel element în care se găsesc mai multe semințe de aur, deși în el se găsesc semințe din toate celelalte elemente. Semințele cele mai numeroase sunt de aer și eter; tocmai de aceea amestecul universal în care „toate lucrurile sunt împreună” are aspectul *aerului* și *eterului*, ele fiind preponderente în orice amestec. Prin această idee, concepția lui Anaxagoras se apropie în oarecare măsură de aceea a lui Anaximenes: „Condiția primă a lucrurilor, înainte de formarea lumilor, e cu totul aceeași la amândoi gânditorii, numai că la Anaxagoras, masa originală nu mai este substanța primă, ci un amestec de nenumărate semințe divizate în particule infinit de mici”⁷¹.

⁷¹ J. Burnet, *op. cit.*, p. 306.

Inițial, înainte de formarea lumilor, există această masă infinită, neînconjurată de nimic și care conținea semințe din toate lucrurile, infinite la număr. „Dar cum nenumăratele semințe pot fi divizate în cele în care prevalează porțiunile de frig, umed, dens și întunecat, și în cele care cuprind cel mai mult cald, uscat, rar și luminos, putem spune că masa originară era un amestec de Aer infinit și de Foc infinit”⁷². În acest amestec nu există vid. Ca elemente ale materiei, „semințele” sunt eterne și își conservă neștirbite calitățile – ceea ce poate fi fie o influență indirectă eleată, fie directă, prin Empedocle.

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

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

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

Așadar, în cosmologie Anaxagora stă sub influența lui Anaximenes, ceea ce pare să confirme afirmația lui Theophrast că ar fi aparținut școlii milezianului. Apartenență numai doctrinară, pentru că în timp îi desparte o bună generație... Stelele, Soarele, Luna sunt pietre aprinse mișcate circular de rotația eterului. Căldura stelelor nu se simte, ele fiind prea departe de Pământ, într-o zonă mai rece. Luna e dedesubtul Soarelui și mult mai aproape de noi decât de el. Ea nu are lumină proprie, ci o primește de la Soare. După Hippolit, Anaxagoras ar fi fost primul care ar fi încercat să explice eclipsele, luminozitatea Soarelui și a Lunii.

⁷² *Ibidem.*

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

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

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

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

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

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

Nici Socrate, nici Aristotel nu aveau dreptate să-l acuze pe Anaxagoras de neglijența pe care o dovedea în raport cu *Nous*-ul. Procedul lui Anaxagoras dovedea că, de fapt, gândirea sa era orientată spre întrebuițarea științifică a procedurilor ei, adică în fond și în mod obișnuit căuta o explicație prin cauze naturale, dar în fața unor limite pe care știința timpului nu le putea depăși făcea extensiuni ipotetice în care nu se știe dacă el însuși credea pe deplin. Tocmai de aceea întrebuițarea conceptul de *nous* cu multă prudență și numai acolo unde nu avea o soluție firească evidentă.

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

⁷³ Cf. Aristotel, *Metafizica* (trad. Șt. Bezdechi), p. 64.

⁷⁴ Cf. Platon, *Phaidon* (trad. P. Creția), București, Edit. Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 112.

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

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

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