

RESTITUIRI

FILOSOFIA CLASICĂ ELINĂ

Dumitru Isac

1. CADRUL SOCIAL-POLITIC, ECONOMIC ȘI ISTORIC

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

O cotitură substanțială și recunoscută ca atare are loc odată cu apariția sofistilor și a lui Socrate. Centrul de greutate al preocupărilor filosofice îl constituie acum *omul*, problema scopului vieții individuale, problema fericirii, virtuții, problemele sociale și politice. Cunoașterea naturii și știința teoretică sunt limitate și subordonate la utilitățile umane.

Trebuie să observăm, însă, că etapele de care este vorba nu se pot separa tranșant; între ele nu există un hiatus, ci dimpotrivă, putem semnala cu ușurință certe continuități. Nici sofistii, nici Socrate sau Platon n-au încetat să dea atenție științei, cunoașterii genezei și structurii cosmosului, după cum, la rândul lor, „preclasicii” nu se dezinteresează cu totul de problemele umane. Sporind astfel gradul de relativitate al separării tranșante a celor două etape și, mai ales, al momentului de hotărâre, am crezut de cuviință să găsim câteva argumente de ordin major pentru a-l include și pe Democrit în etapa clasică.

Mai întâi, cronologic vorbind, Democrit nu este anterior nici generației prime, a marilor sofisti, nici lui Socrate însuși. Datorită longevității sale, el este contemporan acestora, și încă unul care i-a depășit cu mult ca vârstă. Dacă acceptăm ca exactă informația după care Democrit ar fi trăit între 470 și 360 î.e.n., constatăm că este contemporan și cu Platon: când Democrit murea, Platon se apropia de vârsta de 60 de ani.

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

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

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

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

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

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

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

Meșteșugurile nu făceau progrese simțitoare în sec. al V-lea î.e.n. Ele erau mai înviorate în orașele-porturi de pe coaste, fiind stimulate de cerințele comerțului. Dar și aici, deși se semnalează un oarecare progres tehnic, producția se baza mai ales pe numărul sclavilor angajați în muncă. E de înțeles, de asemenea, că în regiunile interioare producția industrială și viața economică în general erau sensibil mai înapoiate.

Forma de proprietate particulară asupra mijloacelor de producție exista în Grecia de câteva secole. Producția meșteșugărească se efectua în mici ateliere unde proprietarul muncea împreună cu sclavii lui. Ateliere mai mari (*ergasterii*) au apărut abia spre sfârșitul secolului. Raporturile dintre stăpâni și sclavi afectau sensibil nivelul și calitatea producției. Sclavii erau considerați simple unelte de muncă, iar stăpânii lor, în loc să perfecționeze utilajul tehnic, sporeau producția prin intensificarea inumană a muncii sclavilor. Ca urmare, aceștia deveneau ostili față de procesul productiv, nefiind interesați în muncă; încât, relațiile de producție au devenit o frână în calea dezvoltării forțelor de producție și, prin aceasta, a întregii societăți grecești. Nivelul de viață scădea și din cauză că, în contextul politic și militar din acele vremuri, în producție aveau întâietatea cerințele militare,

armamentul și șantierele navale, nivelul de viață al oamenilor fiind satisfăcut numai de economia naturală, neproducătoare de mărfuri. Comerțul pe uscat era mai puțin dezvoltat pentru că era mai anevoios; cel maritim a cunoscut însă o mare înflorire. Grecii erau buni navigatori și pricepuți negustori – navele lor ajungeau până la 300 de tone de mărfuri.

Cu tot caracterul sclavagist al producției, sec. al V-lea a apreciat și încurajat și munca liberă. Pericles declara că averea trebuie obținută prin muncă cinstită și că nu e o rușine a fi sărac, ci numai a trăi în lenevie. În secolul următor, munca va fi disprețuită și socotită vrednică numai pentru sclavi. Pe această structură social-economică s-au dezvoltat în Grecia antică mari contradicții de clasă. În primul rând, este vorba de lupta dintre sclavi și stăpânii lor, mai atenuată la începutul secolului respectiv, când sclavii antrenați în producție erau în număr mai mic, dar mai intensă și înverșunată pe la sfârșitul războiului peloponezic, când aceștia au devenit mai numeroși, iar crizele economice produse de război mai acute. O înverșunată ostilitate se semnalează în sec. al V-lea între cele două pături ale stăpânilor de sclavi: *aristocrația funciară* și *micii proprietari de pământuri* (cetățeni liberi, cu independență economică și cu drept de participare în adunarea poporului). Altă contradicție s-a iscat între proprietarii de sclavi de la sate și cei de la oraș, între țărani, de o parte, comercianți și proprietari de mici ateliere, de alta. Comercianții și meșteșugarii erau interesați în negoț, căi maritime, expansiune; țărani mici proprietari voiau o viață mai liniștită, pașnică.

Se cristalizează astfel, tot mai mult, opoziția seculară dintre *aristocrație* și *democrație*. Secolele VI și V au cunoscut o permanentă ascensiune a democrației, care devine în cele din urmă forma dominantă de guvernare. Sub Solon, Aristide, Clistene, categoria cetățenilor liberi câștigă dreptul de a participa la votarea legilor, la alegerea magistraților și de a intra în completele de judecată ale tribunalelor. Vechea aristocrație e sever îngrădită – nu mai prevalează noblețea de sânge, ci averea... Se realizase astfel – cel puțin în principiu – anumită egalitate și libertate în rândurile oamenilor liberi. Îi mai rămânea lui Pericles să cucerească pentru democrație ultimele poziții: *areopagul*, luându-i din competență finanțele, administrația și alegerile și lăsându-i doar judecarea omuciderilor. Categoria oamenilor liberi devenea stăpână a puterilor în Stat. Aristocrația n-a rămas nici ea inactivă, ci a complotat permanent, fiind o sursă de îndelungi tulburări și răsturnări politice, mai ales spre sfârșitul secolului al V-lea. Ei îi aparțin loviturile de stat din 411 și 404, sub ochii spartanilor învingători. Așa că se cuvine să considerăm veridică aprecierile lui Platon, după care „toți se află în război împotriva tuturor” și că „ceea ce majoritatea oamenilor numește pace, este doar un nume”.

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

condamnați de către tribunalele poporului generali care-și riscaseră de mai multe ori viața pentru patrie și-și conduseseră soldații la victorie. N-au fost cruțați nici veteranii războaielor medice”¹.

Această viață politică intensă, furtunoasă și pătimașă impunea acum, când mase tot mai mari de cetățeni erau chemate să se pronunțe în treburile majore ale cetății, necesitatea dezvoltării artei oratorice, a unui nivel înalt de cultură pentru oricine, a unor cunoștințe adânci și vaste. Totul era pregătit pentru apariția și activitatea intensă a acelei categorii de învățați, retori, educatori și filosofi care s-au numit *sofiști* și cărora le-a fost contemporan și necruțător adversar Socrate. „Nevoia unei culturi mai înalte decât cea tradițională a creat astfel în lumea grecească [...] o categorie nouă de profesori, ce trebuiau să învețe pe tineri de toate – începând cu rudimentele științelor pozitive, câte existau pe acea vreme, continuând cu doctrinele filosofice, câte se formulară până atunci, și sfârșind cu principiile pe care se întemeia organizarea statului [...]”². Democrația ateniană începe să decadă în demagogie. Țărănimea își părăsește pământurile și vine în Atena să îngroașe sărăcimea cetății. Vechile credințe religioase se ruinează sub suflul spiritului critic emanat și susținut mai ales de filosofi. În domeniul religiei, politeismul antropomorfist nu mai era privit cu seriozitate de grecul cultivat; își pierduse creditul, ruinat de gândirea filosofică. Se schimbaseră și moravurile: după războaiele medice crescuseră bogățiile unora, bunăstarea, luxul, artele și odată cu acestea se întinseseră trândăvia, moliciunea, corupția. În lupta politică pentru putere alterna mereu democrația cu tirania. Nu o dată, în această luptă, arta cuvântului era hotărâtoare. Popor cu tonalitate juvenilă, grecii erau avizi de spectacole, lupte și întreceri. Disputele sofiștilor veneau să le satisfacă această pasiune pe planul gândirii și al vorbirii.

Reprezentanții păturii aristocrate – de origine sau numai de poziție ideologică – așa cum erau un Socrate și un Platon, profesează *idealismul* în formele lui cele mai proeminente. Sofiștii sunt „nominaliști”, unii dintre ei putând fi considerați chiar *materialiști*. Nu este exclus ca adversitatea lui Socrate și Platon contra lor să aibă și aici un izvor.

Cultivarea științelor, mai ales a celor ale naturii, inegală la filosofii amintiți, a contribuit, de asemenea, la dozarea diferită a materialismului în diversele concepții: Democrit este un materialist deplin, sofiștii, cunoscuți și ei prin tendințe științifice enciclopediste, nu agreează idealismul platonician (dovadă este îndârjirea cu care un *Hippias Major* refuză să accepte existența unui Frumos în sine, ca „Idee”); Platon care cultiva doar geometria aruncă materia aproape în neființă, fără însă s-o poate exclude cu totul din concepția sa, iar Aristotel va rămâne în mare măsură materialist în explicarea de amănunt a fenomenelor.

¹ Cl. Piat, *Socrate*, Paris, Alcan, 1900, p. 44

² P. P. Negulescu, *Problema cunoașterii*, București, Edit. Academiei RSR, 1969, p. 66

2. LEUCIP ȘI DEMOCRIT

Materialismul filosofiei grecești presocratice își atinge apogeul în concepția filosofică a acestor mari gânditori din Abdera. Ei au elaborat un adevărat model de sistem materialist integral și consecvent, a cărui lipsă teoretică stă numai în faptul că e mecanicist și prea puțin dialectic. Concepția lor e aceea care „a dat răspunsul cel mai complet problemei puse pentru prima dată de Thales”³.

Viața și opera. Despre Leucip și viața lui se știe prea puțin. Încă din antichitate s-a pus la îndoială chiar existența lui reală, ceea ce a și dus în timpurile moderne la oarecari discuții contradictorii printre învățații de specialitate. Dar Aristotel și Theophrast, bine informați, vorbesc despre el ca de un filosof cunoscut, așa încât autoritatea lor justifică încrederea în existența istorică reală a lui Leucip.

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

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

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

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

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

Toate acestea pot fi pe deplin adevărate, dar în orientarea intelectuală generală a lui Democrit și în elementele de conținut ale concepției lui filosofice și științifice nu se vede nici o influență a izvoarelor menționate. Nici gândirea orientală, atât de îmbinată de elemente mistice, n-a oprit pe Democrit să fie un ateu convins și consecvent, nici filosofia socratico-platoniciană nu l-a convins să devină un idealist. Concepția lui s-a format tocmai în opoziție cu factura acestor surse pe care, eventual, le-a recepționat fără a și le însuși. Tot ce suntem în drept să presupunem, este că el a explorat tezaurul de cunoștințe științifice acumulat în vremea lui, păstrându-și însă gândirea nealterată de influențele mistice. Așa încât adevăratele surse ale gândirii lui Democrit trebuie căutate tot în spațiul elin, anume la materialistii milezieni, la eleați – în oarecare măsură – și mai ales la dascălul său Leucip, ale cărui teze fundamentale le-a reluat și le-a amplificat în cea mai consecvent materialistă filosofie din antichitate.

⁴ *Ibidem*, p. 383

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

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

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

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

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

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

Atomii sunt elementele componente ale materiei universale. În concepția abderitană, ei au următoarele însușiri: sunt *eterni* (nenăscuți și nepieritori), *infiniti de mulți*, *invizibili* din cauza micimii lor nemăsurabile, posedă totuși *întindere*, sunt *calitativ aceiași*, adică asemănători ca substanță, *indivizibili fizic*, pentru că nu conțin spațiu gol în interiorul lor, ci numai *între* ei, aflați în *permanentă mișcare*. Toate corpurile din univers sunt agregate din atomi. Evoluând în spațiul vid, atomii se asociază și se disociază producând astfel apariția, transformarea, acțiunea reciprocă dintre lucruri, precum și dispariția acestora. Deosebiriile dintre corpuri și fenomene își au cauzele în diferențele de formă, ordine și poziție a atomilor care le compun.

În formarea lucrurilor, vidul joacă un rol pur pasiv: separă atomii, devenind astfel condiția mișcării și pluralității ființelor. *Vidul*, – termen pe care Democrit putea să-l preia de la Melissos –, indică o realitate în aceeași măsură ca și *plinul*, ceea ce eleații negaseră, pentru ei spațiul gol neexistând. În acest punct, Leucip se apropie de pitagoricieni, care vorbiseră și ei de vidul ce separă unitățile, dar aceștia nu-l delimitaseră de aerul atmosferic; pentru Leucip, însă, vidul nu e corporal, dar totuși există.

Cauzalitate și determinism. Atomiștii abderitani mai au și meritul de a fi repudiat finalismul și a fi recurs, ca și filosofii materialişti care i-au precedat, la explicații prin cauze naturale, înlăturând idealismul mistic. Democrit era profund convins de existența unei universale legități a naturii, a unui determinism universal și a necesității explicației cauzale, încât se spune că odată ar fi declarat că preferă să obțină o singură explicație cauzală decât să urce pe tronul Persiei.

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

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

După Democrit, *materia organică provine din cea anorganică, iar materia psihică din acestea două*. Ca și Anaximandros, el gândește că animalele s-ar fi născut din nămolul marin, iar omul reprezintă specia lor cea mai evoluată. În psihologie, își manifestă convingerea că sufletul ar fi una din formele de existență ale materiei. Atomii psihici au însă anumite trăsături specifice: sunt mai fini, mai calzi, mai subtili și mobili, mai rotunzi și netezi decât ceilalți. Fiind de natură materială, sufletul e muritor, nefiind altceva decât un agregat trecător de atomi. Aflându-se în permanentă mișcare și dezvoltând căldură, ei sunt aceia care pun întregul corp în mișcare și dau viață ființelor, pătrunzând și ieșind mereu din corp, prin respirație. Organismul e mereu pândit de primejdia dezagregării atomilor care alcătuiesc corpul, și tocmai atomii psihici sunt cei care au puterea să-i mențină pe aceștia uniți. Aerul din jur exercită o continuă presiune, scoțându-i din organism prin respirație, dar sunt permanent înlocuiți cu alții, din afară, prin inspirație. Menținerea vieții e o permanentă luptă dusă de atomii psihici... Visele apar când simțurile, în somn, sunt afectate de imaginile lucrurilor.

Fiind în esență foc, *sufletul constituie partea substanțială a corpului*. Universul însuși ar avea un suflet, element cald, pe care Democrit îl considera *divin*. Dar, pentru Democrit, divinitatea nu este o ființă antropomorfă, ci doar o materie mai subtilă, superioară materiei corporale, fără atributele „providenței”, creatoare și guvernatoare a universului. Așa fiind, moartea nu este nici ea separarea unei substanțe spirituale de una corporală, ci tot un fenomen care se desfășoară în interiorul materiei: separarea atomilor sufletului de atomii corpului. Prin urmare, sufletul și corpul mor deopotrivă, adică dispar ca ansambluri de atomi prin separarea acestora unii de alții.

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

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

Abderitanii profesau ideea de *infinitate spațială a universului*, în care vedeau desfășurându-se o infinitate de lumi în diverse stadii de dezvoltare. Această concepție implică prin ea însăși o lezare a geocentrismului. Nenumăratele lumi ale universului infinit se află, fiecare, în stadii diverse de evoluție: în timp ce în unele zone sunt lumi care se formează, în altele există lumi în stare de înflorire, iar în altele, lumi în dezagregare și dispariție. Deci, întreg universul e cuprins de un proces de devenire și fiecare parte a lui cunoaște, la fel ca altele, dar nu și odată cu ele, *apariția, dezvoltarea și dispariția*.

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

Neajunsurile cosmologiei lui Democrit se datoresc în mare măsură stadiului încă înapoiat al cunoștințelor matematice cât și absenței, în acea vreme, a instrumentelor de observație. Totuși, sistemul său dovedește o mare rigoare logică; el voia – după expresia lui Nietzsche – „să se simtă în lume ca într-o cameră luminoasă”.

Teoria cunoașterii. După Democrit, existență adevărată au doar atomii și vidul. Atomii au însușirile pe care le-am amintit, dar combinațiile de atomi (lucrurile) par să aibă și alte însușiri, care însă nu sunt decât efecte ale acțiunii lor asupra simțurilor, fără să existe ca atare în lucruri. Cum spunea Democrit, dulcele, caldul, recele, culoarea ș.a. există numai în părere; în realitate, există numai atomii și vidul. Făcând distincție între *existența după adevăr* și *existența după părere*, Democrit nu a rupt legătura dintre ele, nu a declarat senzațiile ca un produs exclusiv al subiectului, ci le-a atribuit acțiunii corpurilor exterioare asupra organelor de simț. Forma, mărimea, poziția și ordinea atomilor care compun lucrurile sunt cele care determină diversitatea senzațiilor. Acestei distincții ontologice îi corespunde pe plan gnoseologic o alta, dintre *cunoașterea prin simțuri* („întunecată”) și *cunoașterea prin rațiune* („adevărată”). Din constatarea că anumite senzații variază odată cu vârsta și cu stările sufletești ale individului, Democrit a scos concluzia că anumite calități ale lucrurilor țin în mare măsură de starea subiectului cunoscător. Cunoașterea „întunecată” nu se reduce însă la simple stări de conștiință, ci oglindește realitatea, dar într-un mod mai neclar, adică fără a pătrunde până la atomi și vid. E probabil ca aici să se fi manifestat influența eleaților, care contestau valoarea cognitivă a simțurilor.

Prima treaptă a cunoașterii este *senzația*, utilă, necesară, însă „obscură”, fiindcă nu pătrunde până la atomi și vid. Pentru cunoașterea acestora e necesară intervenția *gândirii*. Rațiunea, organul cunoașterii „adevărate” nu se opune simțurilor, ci le întregeste, prelucrând și completând datele lor. „Dacă obiectul este prea mic spre a fi văzut, auzit, mirosit sau gustat, ori perceput cu pipăitul de

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

Percepția este inițiată de lumea exterioară; prin această poziție teoretică Democrit rămâne ferm materialist și în gnoseologie. Aristotel atestă, de exemplu, că, după Democrit, obiectele au culoare din cauza schimbării direcției atomilor, iar Theophrast relatează și el că abderitanul atribuia cauza fiecărui gust unei forme de atomi (dulcele – atomi rotunzi, de mărime potrivită; acru – atomi mari, aspri, colțuroși, strâmbi etc.). E demonstrat astfel că Democrit vedea cauza calităților „secundare” în obiecte, că explica diferențele calitative ale lucrurilor prin diferențe cantitative. El concepea procesul cunoașterii senzoriale prin *teoria efigiilor sau a imaginilor*: percepția apare în urma faptului că de pe corpuri se desprind, ca niște membrane, imaginile lor materiale, care acționează apoi asupra aerului și permit astfel ochiului să le vadă. Theophrast redă procesul imaginat de Democrit ca o acțiune indirectă a formelor desprinse de pe corpuri, prin intermediul unor *imprimări aeriene*, adică a unor *efigii*, criticându-l pentru ideea că aerul ar forma întipări.

Rămâne însă precis faptul că, pentru Democrit, percepția rezultă în urma pătrunderii în organele de simț a acestor imagini materiale, fie direct, fie prin intermediul unor forme aeriene. Sufletul simte aceste imagini și obține astfel cunoașterea lucrurilor de la care ele emană. Fluxul cunoașterii este astfel continuu: de la lucrurile materiale la simțuri și prin ele la rațiune. Între simțuri și rațiune, Democrit a imaginat o dispută cu privire la valoarea contribuției lor în realizarea cunoașterii. La pretențiile de superioritate ale rațiunii, simțurile ripostează. Cu toate că mai profund operativă decât simțurile, rațiunea e dependentă de ele; simțurile o leagă de real, conformitatea cu acesta fiind criteriul și siguranța adevărului, iar simțurile – intermediarul indispensabil.

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

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

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

Scrierea principală a lui Democrit în domeniul logicii era intitulată *Canoanele (Regulile)* și avea trei părți care tratau, pe lângă logică, probleme de teoria cunoașterii și metodologie. Scrierea s-a pierdut, însă despre ea nu putem ști decât din unele fragmente și din informații transmise de autori antici. Cum rezultă din aceste izvoare, Democrit și-ar fi pus problema raționamentului deductiv și a celui inductiv, ar fi căutat să impună adevărul premiselor ca garanție a valabilității concluziei, nemulțumindu-se cu o simplă corectitudine formală. Dar, mai cu seamă, el considera *inducția* drept o metodă principală în procesul cunoașterii, ca o cale de trecere de la lucrurile cunoscute la cele necunoscute, de la fenomene (lucruri vizibile), accesibile simțurilor, la cele accesibile rațiunii (invizibile). Inducția era pentru el metoda care duce la descoperirea cauzelor și prevederea fenomenelor viitoare.

Influența cercetărilor lui Democrit în domeniul logicii s-a extins mult departe dincolo de Aristotel. Teza lui despre originea senzorială a conceptelor a fost preluată de stoici și încă în mai mare măsură de epicurieni. Contribuția lui la progresul logicii ca știință, mai ales în domeniul inducției – puțin explorat de însuși Aristotel – e deosebit de prețioasă. Este inițiatorul logicii inductive, fapt pentru care unii l-au numit un „Bacon al antichității grecești”.

Etica. În domeniul eticii, Democrit rămâne la nivelul de gândire al vremii sale, acceptând moravurile și prescripțiile uzuale în materie de conduită, dovedindu-se ponderat, supus moralității comune și tradiționale. De fapt, el susținea morala democrației sclavagiste, superioară celei aristocratice; va vedea la om mai ales activitatea, capacitatea și energia de a formula ca idealuri de viață prosperitatea individuală, fericirea, buna dispoziție.

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

corporale înseamnă a te mulțumi cu bunuri umane”⁵; „Fericirea nu ne-o dă nici puterea fizică, nici bogăția, ci corectitudinea și prudența”. Observând că mulți predică o viață morală dar nu practică virtutea, el recomandă să acționăm și să ne comportăm după ea. Cât privește condamnarea greșelilor, ar fi mai bine ca fiecare să le vadă mai întâi pe ale sale.

Fragmentele democriteene cuprind și alte maxime de adâncime morală, rezultate ale unei fine observații a moravurilor, ale unei îndelungi experiențe de viață și ale unei atitudini de înțelept. Iată, de exemplu, una în care nu putem să nu vedem o anticipare a faimoasei prescripții rigoriste kantiene: „Greșelile trebuie evitate nu din teamă ci din sentimentul datoriei”⁶.

Concepția etică a lui Democrit demonstrează din plin că materialismul filosofic nu este defel legat de o morală a plăcerilor imediate și superficiale. Înțeleptul din Abdera pledează pentru moderație și măsură în toate, atitudine atât de specifică spiritului elin. El blamează mânia, invidia, căutarea celebrității și bogăția fără merite intelectuale, tendința spre frivolitate și cupiditatea. Cu toate acestea, Democrit nu disprețuia bunurile materiale. Le pune mai prejos de cele sufletești, dar le recunoaște utilitatea și recomandă o înțeleaptă întrebuițare a lor, având în vedere că prin exagerare pot deveni surse de nenorociri.

Gândirea etică a lui Democrit este superioară moralei socratico-platoniciene. Etica sa elogiază activitatea, inițiativa individuală, energia și meritul personal, declarând fericirea insului ca scop suprem al existenței omenești. Fericirea trebuie căutată însă fără excese, cu prudență și moderație; arta de a fi fericit constă din a te mulțumi cu ce ai, în limitarea dorințelor, iar la nevoie în înfrângerea propriei tale persoane.

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

A acordat o deosebită atenție educației care, cum se exprimă el, creează în om a doua natură. Democrit considera educația ca un drept al fiecărui cetățean, nu numai al elitei aristocratice. Din păcate, în textele sale nu se găsește și ideea că *orice om*, deci și sclavii, ar avea dreptul la învățătură și educație. Mijlocul cel mai potrivit al bunei educații este *munca*; abderitanul era convins de importanța învățării și a cunoștințelor care stau la baza științei și artei, îndemnând spre fapte și acțiuni, nu spre cuvinte.

⁵ Capelle, fragmentul 152; Diels, fragmentul 37 etc.

⁶ Diels, fragmentul 41.

⁷ Idem, fragmentul 247.

Idei social-politice. Democrit a meditat și asupra originii și dezvoltării vieții sociale. Concepția lui arată că omenirea a trăit la început într-o stare primitivă, în turme, fără locuințe, îmbrăcăminte sau unelte, sub presiunea dificultăților; a trecut, mai apoi, la civilizație, bizuindu-se pe inteligență și pe munca manuală. Teamă de primejdie i-a determinat pe oameni să trăiască în grup și să se ajute reciproc. Intensificarea relațiilor le-a dezvoltat comunicarea prin limbaj, iar confruntarea cu natura i-a silit să-și dezvolte o tehnică de apărare. La starea de civilizație, omul a ajuns în urma unui proces de îndelungată dezvoltare. Prin aceasta, Democrit enunță istoricitatea societății omenești, caracterul ei progresiv, propulsat de condițiile de viață și de iscusința cu care omul a făcut față cerințelor mediului natural, întrebuintând ca instrumente inteligența și mâna.

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

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

Concepția filosofică a lui Democrit este un monument unic de materialism integral, cel dintâi ca atare în cugetarea antică. Valoarea acestuia se remarcă mai ales în faptul că exclude orice element mistic, idealist sau finalist în explicarea fenomenelor lumii. Democrit – atestă Aristotel – s-a ferit să vorbească de cauze finale și a pus pe seama necesității tot ce se întâmplă în natură. Filosofia democriteană este o strălucită încercare de *conciliere și sinteză a tezei permanenței existenței cu teza permanenței mișcării*. La întrebarea care este originea mișcării, Democrit răspunde că orice mișcare provine din alta anterioară, ceea ce înseamnă că pentru el mișcarea este eternă, nu trebuie să-i căutăm o cauză. De mare importanță filosofică și științifică este și convingerea sa că nimic nu se naște din neființă și nimic nu trece în neființă, fiind aici, iarăși, implicată ideea eternității materiei și mișcării.

Democrit este cel dintâi care în istoria științei antice grecești a ridicat problema spațiului și timpului. Lui îi aparține anticiparea tezei despre existența vidului, aducând în acest sens și argumente de ordinul fizicii raționale: mișcarea presupune vidul pentru că plinul nu ar putea să primească în sine un alt plin. De pe această bază se explică rațional alte fenomene: condensarea și rarefierea sunt posibile numai dacă admitem existența unor spații intermediare goale, creșterea se bazează pe posibilitatea pătrunderii hranei în locurile goale din interiorul ființelor. La Democrit se găsesc preformulate marile principii ale științei moderne: *indestructibilitatea materiei, permanența forței, excluderea finalismului, explicarea pur mecanică a universului, regresia la infinit a cauzelor*. Trebuie să amintim, însă, că atomismul democritean nu era – și nici nu putea să fie în acea vreme – rezultatul unor cercetări și dovezi științifice, ci mai degrabă o ipoteză de geniu.

3. SOFIȘTII. CONDAMNAREA ȘI REEVALUAREA CURENTULUI SOFIST

Ne-am face o imagine falsă despre însemnătatea mișcării sofiste în cultura și filosofia elină, ca și în viața politică a Greciei antice, dacă am rămâne la sensul peiorativ cu care termenul circulă chiar și azi. O lungă tradiție – originabilă la Socrate, Platon și Aristotel – i-a înfățișat mereu pe acești gânditori, până în timpurile moderne, ca pe niște trișori intelectuali, nesățioși de glorie și bani, pervertitori ai buneii gândiri, dascăli de aparență și falsă știință, avocați ai oricărei cauze, lipsiți de pasiunea adevărului dar abili în acreditarea verosimilului. Și e știut că printre sofști au fost unii sau chiar destul de mulți cu aceste apucături, fără a fi îndreptățită blamarea întregului curent și, mai ales, a marilor sofști, care au dovedit și integritate morală și temeinicie a gândirii.

Chiar în dicționarele moderne îi mai găsim prezentați ca niște oameni lăudăroși care pretind că dețin toate cunoștințele, că pot să învețe pe oricine tot ce dorește să cunoască; retori abili care-și puneau elocvența în serviciul oricărei cauze; dialecticieni subtili în stare să dovedească și o cauză și contrariul ei, „în stare să nege totul, chiar evidența și să afirme totul, chiar absurdul; oameni avizi, de altfel, ahtiați de bogății, de putere și renume, făcând să fie servit indiferent adevărul ca și falsul, dreptatea ca și nedreptatea, în interesul îmbogățirii lor”⁸.

Pe o asemenea caracterizare stă amprenta supărării și a geniului artistic al lui Platon, care i-a denigrat fără cruțare și i-a definit în finalul *Sofistului* în termeni rămași aproape neclintiți până în vremurile noastre: „Acela care afirmă că ceea ce constituie rasa și sângele neamului „adevăratului sofist” este arta contradicției, de caracter ironic, bazată pe părere ținând de genul producător de simulacre, ce face parte din meșteșugul de a crea imagini, meșteșug omenesc, nu divin, ce se mărginește la cuvântări prin care el își arată scamatoriile sale: acela va da, pe cât se

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

pare, cea mai adevărată definiție sofistului”⁹. Sofistica e, o „artă” omenească, creatoare de imagini (chipuri), nu de lucruri reale; imagini care nu sunt copii exacte, ci doar simulacre elaborate de persoane ce nu cunosc lucrul imitat, ci se prefac a-l cunoaște¹⁰. Condamnarea morală a sofștilor e un criteriu cât se poate de fragil în aprecierea lor istorico-filosofică. Totuși, un Barthélemy-Saint-Hilaire nu proceda altfel, văzând în ei doar niște „ipocriși cupizi”; la rândul său, V. Cousin, nu vedea decât acel „scepticism frivol, universal” al esenței învățământului profesat de aceștia.

A privi numai din aceste considerente prezența și eficiența sofistă în cultura greacă, ar însemna să-i abordăm pe sofști numai prin aspectele lor minore. Așa că, după vreo 24 de secole, era timpul ca interpretări și aprecieri mai obiective, lipsite de patima vremii, să le facă dreptatea cuvenită în fața istoriei. Hegel spunea: „Au fost mari dascăli care au dat Greciei instrucțiunea. Ei au luat locul poezilor și rapsozilor... Cu mult înainte de Pericles, se resimțise nevoia de a cultiva inteligența; oamenii trebuiau instruiți în ideile lor și aceasta a fost ținta sofștilor. Ei au avut sarcina de a educa și au trezit în Grecia conștiința datoriei de a se determina prin gândire și nu prin oracole, tradiții, pasiuni și impresii trecătoare [...] Nu se mai crede; se cercetează și nu se hotărăște decât prin rațiuni pe care gândirea liberă le-a scos din ea însăși. Epoca sofștilor a fost epoca mării înfloriri intelectuale a Greciei”¹¹. Repudiind deprecierea antică și emițând o perspectivă nouă asupra valorificării sofștilor, Grote îi elogia, arătând că admirația de care se bucurau era rodul unui complex de însușiri pozitive: „știința superioară”, „forța intelectuală” și „personalitatea impozantă”.

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

Geneza curentului sofist. Semnificația inițială a cuvântului „sofist” nu avea nimic blamant. „Sofist” se numea la început oricare bărbat inteligent, priceput în afaceri publice și private. Cei șapte înțelepți de care vorbește legenda erau și ei numiți **sofști** – cel puțin așa îi numește Herodot.

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

⁹ Platon, *Sofistul*, trad. Șt. Bezdechi, Sibiu, 1945, p. 101

¹⁰ *Ibidem*, p. 120

¹¹ Cf. Th. Funk-Brentano, *op.cit.*, p. 28–29

Sofiștii cei mari, din prima generație (Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodicos) sunt gânditori serioși și originali. Cel puțin lor nu li se poate contesta sinceritatea și altitudinea morală. Singur Gorgias pare să se joace puțin cu paradoxul, dar el e, de fapt, mai mult retor și numai ocazional filosof. Față de aceștia chiar Platon manifestă uneori respect și apreciere (a se vedea mai ales dialogul *Protagoras*).

Factorii social-politici, economici și istorici care au determinat și justificat apariția curentului sofist au fost arătați când ne-am referit la trăsăturile principale ale societății grecești din preajma etapei clasice a filosofiei eline. Înnoirea societății din multe puncte de vedere, amplificarea vieții publice, accesul maselor libere la magistratură, intensificarea luptei politice dintre aristocrație și democrație impuneau necesitatea unei instruirii și culturi mai înalte, renunțarea la multe tradiții și forme perimate de a gândi, un spirit nou, critic, îndreptat spre om, civilizație și cultură. Sofiștii veneau în fruntea acestui val înnoitor, dizolvant al formelor perimate ale trecutului, deschizători în toate direcțiile ai unor noi perspective de viitor.

Cu timpul, e adevărat, nobila profesiune a început a fi practică de numeroase spirite mai puțin înzestrate, care nu urmăreau decât să obțină câștiguri materiale cât mai mari printr-un învățământ cu totul superficial, plin de artificii verbale și falsificări intenționate ale gândirii. Unii istorici ai filosofiei apreciază că și filosofia anterioară, prin conținutul și evoluția ei, ar fi contribuit într-un sens la apariția curentului sofist: diversitatea concepțiilor despre natură, opoziția lor, ar fi dus inevitabil la impresia că sfera de cercetare este epuizată și posibilitățile de a formula noi explicații, închise. Astfel, prin ireductibilitatea lor, concepțiile anterioare s-au negat reciproc, chiar dacă tacit, făcând loc *relativismului sofist*, convingerii că natura e greu, dacă nu imposibil, de cunoscut. Dar hotărâtor a fost, desigur, faptul că viața însăși cerea gânditorilor o nouă direcție, îndreptată spre interesele vitale ale insului și spre bunul mers al treburilor publice.

Este de remarcat și faptul că sofiștii nu s-au îndepărtat de știință ca atare, reclamată de viața practică, de tehnică, ci de *cosmologie ca știință nelegată de interesele imediat umane*. De fapt, sofiștii au fost cercetători în multe discipline, pe care le-au adâncit în raport cu filosofii anteriori; erau oameni erudiți care au și întemeiat unele științe, dar se angajau mai ales în acelea care ofereau aplicații imediate la instruirea și formarea complexă a omului cult, la practica vieții sociale și politice.

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

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

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

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

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

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

Nucleul doctrinar. Cei care, totuși, susțin că sofisții ar avea un nucleu doctrinar central din care ar rezulta toate celelalte caracteristici ale filosofiei și atitudinii lor, îl găsesc în *relativismul concepției lor despre adevăr*. Lucrurile sunt așa cum apar fiecăruia dintre noi, așadar nu există nici un adevăr în sine, un bine sau un frumos în sine; nici nu trebuie căutat un „adevăr obiectiv” în nici o problemă, ci numai ceea ce *pare* a fi adevărat, ceea ce poate fi prezentat ca *verosimil*. De aici, marea importanță pe care ei o atribuiau artei oratorice, eristicii și argumentării, declarându-se a fi în măsură să le predea oricui dorește să și le însușească. Este știut, însă, în ce mare măsură o astfel de artă era căutată, mai ales în acea vreme, în cadrul democrației ateniene, nu o dată transformată în cea mai crasă demagogie. Tineretul ahtiat de ascensiuni spectaculoase în demnități de stat sau în considerația concetățenilor, îi căutau și îi frecventau cu asiduitate pe sofisți. Promisiunile pe care aceștia le făceau erau de-a dreptul miraculoase: ei se declarau în stare să pregătească pe oricine pentru viața publică, să-l facă apt să se descurce în orice situație, să găsească argumente convingătoare pentru orice teză, ca și contra oricărei teze, iar la nevoie să combată ce susținuse el însuși mai înainte și să susțină ce combătuse. Criteriul, măsura adevărului, este *omul însuși*, abilitatea lui de a-l înfățișa ca atare și de a-i convinge și pe alții sau a le crea o falsă convingere, *prin orice artificii mintale*.

Este de înțeles atunci joncțiunea puternică dintre sofistică și arta politică, în serviciul căreia puneau eristica și retorica. La început, politica era considerată de marii sofisți într-un sens respectabil, acela de virtute comună, care constă din cumpătare, dreptate, sfințenie și supunere la legi. Dar, mulți dintre sofisții următori, ca și dintre audienții lor, au înțeles să rămână doar la asimilarea unor mijloace care să le faciliteze carierismul politic. Gorgias considera că știința trebuie aplicată mai ales pentru obținerea „virtuții politice”, adică a acelor calități care îl pot face pe cineva să joace un rol de seamă în cetate. Dintre aceste calități, cea dintâi era ușurința de a vorbi. Ca atare, un obiect de seamă al cercetării sofisților a fost *arta vorbirii* – eristica și retorica. Eristica era arta discuției subtile între oameni verșaiți în probleme înalte. Era un fel de „gimnastică a spiritului” și se născuse în Elea. Retorica era arta discursurilor publice înaintea unui tribunal sau într-o adunare politică. Cu astfel de discursuri în care s-au dovedit deosebit de abili, sofisții au obținut succese răsunătoare în fața publicului ateniian. Acestea se datorau și faptului că mulțimea nu avea nici ea o simpatie deosebită pentru dezbaterile de probleme speculative, așa încât disprețul sofist pentru acest fel de probleme era bine primit de oameni atrași mai mult de treburile cetății, de activitățile politice și morale. Trebuie luat în considerare aici faptul că, în Atena aceluia timp, nu orice cetățean pe care democrația vremii îl angaja în viața *polisului* era neapărat un filosof sau un om de cultură mai înaltă. În schimb, orice ateniian era un „animal politic”, interesat de chestiuni practice, iar sofisții îi ofereau mijloacele necesare pentru a-și încerca șansele.

Să mai precizăm că retorica, atât de cultivată de sofști, nu era o invenție a lor. Ca studiu metodic al elocinței, ca teorie a procesului și procedeele de întocmire a unor discursuri convingătoare, ea apăruse în Sicilia, pe la mijlocul secolului al V-lea î.e.n. și avusese ca primi magiștri pe Coray și Tixias.

Știința sofștilor. Dar chiar și unele aspecte negative ale sofisticii au adus foloase științei și culturii eline. Din străduința de a convinge cu orice preț, chiar și cu anumite artificii de logică, rezulta pentru aceștia obligația de a se autoinstrui mereu, de a acumula cunoștințe și a deveni erudiți în multe domenii și discipline: matematicile, astronomia, fizica, medicina, politica, dialectica, gramatica, etica. I-a interesat problema originii societății, legislația, tradițiile religioase, problema existenței zeilor, literatura. Au supus discuției concepte fundamentale ca adevărul și eroarea, binele și răul, frumosul și urâtul, dreptatea și nedreptatea, virtutea, știința, legea, cunoașterea. În felul acesta răspândeau numeroase cunoștințe aprofundate și obligau la studiu pe cei care li se supuneau ca discipoli.

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

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

Umanismul. Sofiștii sunt cei dintâi care aduc ideea superiorității vieții sociale, punând în centrul atenției nu atât omul ca individ, ci activitățile colective bazate pe tehnici, de la cele mai simple meserii la cele mai înalte arte, cum ar fi virtutea politică. Ei elogiază meșteșugurile (artele); Hippias se laudă că datorită acestora el e liber, întrucât e în măsură să-și confecționeze singur întreaga îmbrăcăminte și podoabele pe care le poartă.

Întoarcerea obiectului filosofiei de la natură la om este ea însăși semnul unui anumit *umanism* care caracterizează sofistica, umanism care așteaptă totul de la artă (tehnică) și cultură. Omul trebuie să se ocupe numai de problemele lui. De aici străduința lor de a educa și cultiva oamenii, cum și înclinația de a vedea și lua în considerare numai esența general-umană. Hippias e acela care – după relatarea lui Platon – consideră pe oameni „rude, semenii, concetățeni, după natură, dacă nu după lege”. Protagoras adusesse un măreț elogiu vieții sociale când povestea, într-un mit celebru, cum Zeus a salvat omenirea amenințată să moară din lipsa mijloacelor naturale de apărare, dând oamenilor justiția și capacitatea de a-și fonda cetăți, de a-și perpetua rasa, ajutându-se unii pe alții.

Etica. Educatori și dascăli fiind, sofiiștii erau chemați să se ocupe și de problemele morale. Ideile lor în acest domeniu erau în strictă consecvență cu concepția relativistă și sceptică asupra valorilor. Neexistând un adevăr „în sine”, nu există nici un bine, un rău, frumos sau urât, drept sau nedrept „în sine”. Omul este criteriul tuturor acestor valori. „Bine” pentru sofiiști este ceea ce e conform naturii omului, interesului sau chiar bunului său plac. Norma unică pentru acțiunile omenești este căutarea plăcerii și a interesului personal, restul e prejudecată și fantasmagorie. Alegerea plăcerilor e arbitrară, subiectivă, de moment și dispoziție. Morala sofistă e egoistă, înțelepciunea constă din a-ți agonisi fericirea prin toate mijloacele posibile. E o învățătură pe care sofiiștii s-au ferit, totuși, s-o etaleze prea mult în public, dar în esență le aparține, și aceasta au dovedit-o îndeajuns Socrate și Platon.

Critica. Printre meritele cele mai de seamă ale sofiiștilor trebuie socotită introducerea și acreditarea în cercuri cât mai largi a unui *spirit critic*, cu tendințe atotcuprinzătoare. Sofiiștii resping orice autoritate care ar veni să impună adevăruri dinafară, de vreme ce măsura lucrurilor e insul uman, judecata lui, interesele și preferințele lui. Prin aceasta, ei au adus în mersul filosofiei antice un anume „dezgheț”, o fluiditate și un dinamism propulsate de causticitatea dizolvantă a spiritului critic și inovator aplicat peste tot. Până atunci, viața se desfășurase mai mult sau mai puțin sub dominația tradiției și autorității, formulată în maxime și legi, obligatorii într-un fel sau altul. Acum se pronunță spiritul critic și rațional, intransigent la tot ce fusese acceptat fără cercetare a justificării: religie, legi, moravuri, cutume, instituții, arte, științe. Insuficiența sofisticii constă în faptul că le combate fără a pune altceva în loc. E o negare ruinătoare; singura încredere admisă e în forțele rațiunii individuale, în puterea de a face din orice afirmație un adevăr, adică un *verosimil*, căci *omul e măsura lucrurilor...*

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

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

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

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

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

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

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

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

Învățătura etică a lui Protagoras avea un fond serios și înalt. El căuta să educe oamenii după principii de valoare superioară, elogiind virtutea și sentimentele sociale; vrea să-i facă buni cetățeni pe tinerii din jurul său, să-i ridice deasupra unei specializări sau alteia. Sursa teoretică a concepției sale filosofice pare a fi Heraclit. Propoziția că omul ar fi măsura tuturor lucrurilor dovedește o evidentă înrudire cu concepția veșnicei deveniri a efesianului.

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

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

Interpretarea frazei este chemată să se pronunțe în alte două probleme importante: dacă prin ea sofistul nega sau nu existența exterioară și dacă recunoștea sau nu simțurilor o valoare cognitivă. În aceste probleme, Platon și Aristotel ne-au lăsat prețioase precizări. După Platon, Protagoras considera datele simțurilor ca punct de plecare al tuturor cunoștințelor, dar fiecare ins are o altă experiență senzorială personală, deci are dreptul să considere lucrurile ca fiind așa cum le

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

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

În aprecierea lui Brochard, fraza protagoreică pune față în față un subiect cu senzațiile sale și un obiect cu însușirile sale. Senzația și lucrul perceput ar fi două fenomene distincte; caldul și recele, diversele culori, există în lucruri altfel decât ca senzații. Insistând cu analiza sa, Brochard interpretează și el materialist pe Protagoras, după care ar exista o materie cu anumite calități sensibile, produse odată cu senzația și tot atât de durabile. Aceste calități ar fi modurile, formele sub

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pe aceeași urzeală de gândire se bazează și argumentarea afirmației că o cunoaștere a realului ar fi intransmisibilă. Intuirile lucrurilor nu se pot naște din cuvinte, ci numai invers. De asemenea, nu există posibilitatea ca un cuvânt să fie gândit la fel de mai multe persoane, întrucât unul și același lucru nu poate exista în subiecți diferiți. Și chiar dacă ar fi așa, e de bănuț că e vorba de lucruri diferite, de vreme ce se indică persoane diferite.

c) *Hippias din Elis* era un contemporan mai tânăr al lui Protagoras. S-a impus nu atât ca filosof, cât în calitate de orator și cunoscător în multe domenii ale științei (matematică, astronomie, gramatică, arheologie). Ca mulți alți sofști, a vizitat și el o seamă de cetăți în care a predat lecții sau a ținut discursuri. Temele preferate erau alese din istoria Greciei, din legendele eroice, operele scriitorilor de seamă sau anumite teme morale.

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

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

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

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

Analiza și interpretarea lui Dupréel merg în sensul atestării unui materialism ontologic și gnoseologic în concepția filosofică a lui Hippias. Lucrurile, acțiunile, calitățile există ca atare, ca realități consistente. Știința este cunoașterea naturii sau esenței lor și veracitatea sa e în funcție de fidelitatea cu care redă aceste realități. În continuare, Hippias vedea și legătura științei cu practica: cunoașterea adevărului despre lucruri îți oferă posibilitatea de a acționa cu eficiență asupra lor, de a obține putere. Prin urmare, ceea ce predă Hippias în sfera ontologică e o filosofie a realului conceput nu în maniera *unicului* eleat, ci multiplicitate existentă în spațiu și timp, cognoscibilă prin simțuri și experiență, exprimabilă prin limbaj.

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

Hippias și-a spus cuvântul și în domeniile juridic, politic și moral. El aparține aceluia dintre sofști și alți gânditori antici care făceau distincție între legi ale naturii sau divine și justiția umană; cu alte cuvinte, între *natură* și *lege*. La începutul cuvântării sale din dialogul platonician *Protagoras*, dar și în *Memorablele* lui Xenofon (IV, 4), el declară că legea e tiranul oamenilor, face violență asupra lor, împotriva legilor firii. Gândul său era că oamenii, ca produs al naturii, se înrudesesc și se aseamănă, așadar ar trebui să se înțeleagă, dar cetățile, supunându-i la legi diferite, îi dezbină.

d) *Prodicos din Keos*, mai tânăr cu 15–20 de ani decât Protagoras, cu care era prieten, a profesat cu mult succes și celebritate în Atena ca dascăl de morală și stil. Viața lui ne este puțin cunoscută. Se afirmă că însuși Socrate ar fi luat lecții de la el. Specialitatea lui era cercetarea proprietății termenilor, distincția sinonimelor, știință în care se afundase până la pedanterie, ceea ce-l face pe Platon să-l ridiculizeze puțin, deși, de câte ori se referea la el, nu-l numea altfel decât „înțeleptul Prodicos”. La drept vorbind, Prodicos desfășura o cercetare valoroasă și utilă pentru oratori și scriitori, învățându-i să cultive justețea termenilor și finețea preciziei, calități de seamă pentru o proză clasică și o vorbire convingătoare. În acest domeniu a și scris *Despre valoarea și sinonimia cuvintelor*. Avea și în alte domenii cunoștințe vaste, în astronomie, fizică și matematici; trecea drept un mare erudit, de aceea era pentru oricine o cinste să i se spună „mai învățat decât Prodicos”.

Alți sofști. Sofștii despre care am vorbit până aici și cărora le-am acordat un spațiu mai larg sunt sofștii din prima generație, oameni cu calități deosebite, gânditori de valoare și erudiți care au înțeles să se dăruie difuzării culturii și educării tineretului într-un spirit de responsabilitate civică. Chiar și Prodicos, mai libertin în viața particulară, pleda pentru virtute, împotriva viciului, pentru o viață simplă, fără excese în zona plăcerilor comune. După ei a venit o generație nouă de sofști, care a cultivat, în mare măsură, tendințele negative ale mișcării.

Dintre aceștia vom menționa doar câțiva și anume dintre cei care au emis idei novatoare sau mai interesante. În dialogul platonician *Gorgias* apare sofistul *Calicles*, în cuvintele căruia regăsim câte ceva din ideile morale ale tinerilor sofști. El susține prioritatea dreptului natural, justificarea satisfacerii tuturor dorințelor, nu importă cu ce mijloace. Criteriul a ceea ce e bun sau rău e puterea, forța. Cel mai tare are și dreptate și ce face el e bine. A face răul e mai bine decât a-l suporta; cel ce poate să facă rău și nu-l face e un nesăbuit. Pentru cel tare, drept este ceea ce-i folosește lui. Principalul este să ajungi la putere, pentru că atunci vei putea face din dorințele și voința ta, cu ajutorul forței de care se vor teme toți, criteriu pentru ce e bine sau rău, drept sau nedrept. Iar mijlocul cel mai eficient pentru a ajunge la putere este arta oratorică, elocința.

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

Discreditarea sofștilor în fața marilor filosofi ai antichității provenea mai ales din două surse care, trebuie s-o recunoaștem, erau reale și cădeau în seama sofștilor: *relativizarea cunoașterii*, adică *a adevărului și relativizarea tuturor tradițiilor, instituțiilor și legilor*, pe care doreau să le inoveze cu puncte de vedere foarte îndrăznețe.

Caracteristica fundamentală a acestui curent de idei stă într-un raționalism militant de factură iluministă, care vizează distrugerea tuturor tradițiilor vechi ale cetății grecești. Sofștii repudiază prejudecățile și tradițiile poporului grec și aduc idei noi în sensul evoluției societății grecești. Lor le revine meritul de a fi pledat pentru idei înnoitoare, cum a fost aceea de abolire a separației radicale dintre elen și barbar, bărbat și femeie, stăpân și sclav. De asemenea, trebuie să li se recunoască și meritul de a fi adus mari servicii politice cetățitorilor lor ca ambasadori și trimiși diplomatici în diverse ocazii. Gorgias s-a impus ca ambasador strălucit la Atena, Protagoras a întocmit constituția cetății Thurioi, Hippias se mândrea și el că avusese multe misiuni diplomatice în diverse cetăți și că era apreciat pentru negocierile pe care le duse cu îndemânare.

În general, educația practică de sofști avea anumite merite, dar nu era lipsită și de mari cusururi, întrucât forma oamenii în spirit egoist, fără scrupule în raport cu cerințele adevărului și moralității. Instruirea oferită de sofști viza dobândirea de cunoștințe întinse, dar superficiale, pentru că un adevăr universal valabil și o știință a lui nu se pot realiza. Pentru ei, scopul educației este de a-i face pe oameni mai buni, dar înțelegeau prin aceasta a-i face mai puternici, mai abili, mai capabili intelectual decât alții. Etic și social-politic, se străduiau să-i facă pe alții abili în dobândirea de bogății cât mai mari, de onoruri, putere, pentru a-și satisface toate pasiunile. Ei înșiși adunaseră averi imense cu arta lor, trăiau o viață mondenă și se împodobeau luxos.

La începutul secolului al IV-lea î.e.n. sofistica trece printr-o perioadă de decadență, în care profesază cinismul politic prin aristocrații atenieni. Pentru un Callicles, puterea nu este decât un mijloc de a-ți satisface poftele. Altă înfățișare a decadenței sofisticii e pura virtuozitate formală a gândirii, așa cum o întâlnim, de pildă, în argumentările lui Gorgias contra existenței. Această virtuozitate se bazează pe artificii lingvistice și pe forța de impresionare a cuvântului nu adevărat, ci bine spus. Cultivarea virtuozității verbale în sine se vede mai ales în apariția și

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

4. SOCRATE (469–399 î.e.n.)

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

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

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

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

admonestare, de învățătură și moralizare tristă etc., deoarece așa ceva nu-și avea loc printre atenieni și în cuprinsul urbanității atice; așa ceva nu este un raport reciproc, liber, rațional. Ci Socrate angaja cu toată lumea conversații, condus de acea desăvârșită urbanitate atică care, fără să afișeze pretenții și prezumții, fără a voi să instruiască pe alții și să le impună, păstrează integral drepturile libertății și o cinstește, înlăturând totodată tot ceea ce este brut. Astfel, dialogurile lui Xenofon, dar cu deosebire acelea ale lui Platon, aparțin celor mai perfecte modele de fină cultură socială”¹⁹.

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

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

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

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

¹⁹ *Ibidem*, p. 376.

²⁰ A. Bonnard, *Civilizația greacă*, vol. II, București, Edit. Științifică, 1967, p. 246.

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

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

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

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

²¹ G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 372–373.

²² A. Bonnard, *op.cit.*, p. 260.

companionilor lui Socrate s-au ales până la urmă unii trădători și dușmani ai Atenei, cum au fost Alcibiade, Critias și însuși Xenofon. Iarăși, e cunoscut că Socrate avea zeitatea sa proprie, *daimonul* său, și că Alcibiade, discipol al lui Socrate profanase statui de zei. Mulți erau în drept să se întrebe atunci: care era valoarea învățământului moral și religios pe care Socrate îl înfățișa acestor oameni?

Condamnarea și executarea lui Socrate au fost interpretate în diverse moduri. Adevărul este, așa cum spun foarte mulți, că evenimentele au avut clare dedesubturi politice, că ele au fost consecința reacției democrației care a urmat expulzării celor 30 de tirani, Socrate fiind considerat un adept al cercurilor aristocratice.

Unele surse teoretice ale formării lui Socrate au fost deja amintite; trebuie acum să remarcăm faptul că el s-a aflat și sub influența primilor sofști, că în raport cu ei există nu numai deosebiri, dar și similarități. Asemenea sofștilor, el trecea în ochii contemporanilor drept un om instruit și cultivat pentru vremea lui. Acest aspect al personalității sale îi dă, în ansamblu, un aer de comunitate cu sofștii, deși, în general, filosofii greci erau versați în multe domenii.

Ca și sofștii, Socrate întoarce filosofia de la *cunoașterea naturii* la *cunoașterea omului*. Filosofia premergătoare căutase mai ales originea și natura lucrurilor, lăsând pe un plan secundar omul moral și politic. Schimbarea de obiect a filosofiei efectuată de sofști și Socrate aduce, însă, o regretabilă pierdere, întrucât știința naturii va rămâne neglijată până la Aristotel. Totuși, nu fără un anumit folos: „Acești denigratori ai științei sunt primii care au văzut, în fața obiectului observat, pe observatorul care se uitase pe sine însuși”²³.

Asemenea sofștilor, Socrate se situează în perspectiva filosofică a conștiinței critice a subiectului reflectant și dizolvant de valori. Nu întâmplător, și din acest punct de vedere era considerat de către unii ca sofist: „[...] reflexia, proclamarea conștiinței ca factor care decide sunt elemente comune lui Socrate și sofștilor”²⁴. Dar dacă Socrate, ca și sofștii, accentua rolul decisiv al subiectului în sfera axiologică, el nu accepta relativismul și scepticismul în procesul cunoașterii. Enunțarea ignoranței în formula „atâta știu că nu știu nimic” e numai provizorie, e doar o etapă spre adevărul înăscut omului. Altfel, de ce ar mai fi fost practică maieutica, cu procedeele ei logice (inducția, definiția, deducția)? Efortul logic se desfășoară pentru a obține conceptele, care exprimă esența generală a lucrurilor. Așezând convingerea proprie ca fundament al cunoașterii, Socrate se ridică – asemănător sofștilor – împotriva adevărului bazat pe autoritate. Dar, contrar sofștilor, el crede în rațiune, în valoarea obiectivă a gândirii după criterii și norme care-i asigură generalitatea și o fac obligatorie pentru toți.

²³ Vezi: *Istoria generală a științei*, R. Taton (coord.), București, Edit. Științifică, 1970, p. 256.

²⁴ G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 365

Socrate se pasionează după un adevăr cu semnificație și aplicabilitate umană, practică și morală. De aici și maxima „cunoaște-te pe tine însuți”. El nu refuză cunoașterea lucrurilor și fenomenelor exterioare, dar aceasta nu este întreprinsă pentru o pură satisfacție a constatării intelectuale, ci pentru a o folosi la buna organizare a vieții. Realizarea *binelui uman* este adevăratul obiect al filosofiei; prin urmare, aceasta este prin excelență o *morală*.

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

Gnoseologia. În domeniul teoriei cunoașterii, Socrate enunță două idei specifice: *preexistența adevărului sub forma unei relative inenitări în sufletul omenesc și dialogul maieutic ca mijloc de scoatere a lui în prim-planul conștiinței*.

Adevărul, consideră Socrate, nu este înnăscut, însă nu în întregul său, cu conceptele gata și pe deplin elaborate. Teoria reminiscenței îi aparține lui Platon, pentru că presupune teoria Ideilor, pe care Socrate n-o cunoștea. Pentru Socrate știința preexistă doar ca virtualitate, în stare latentă. El rămâne, totuși, părintele școlilor idealiste, caracterizate prin acceptarea condiției că ideile ar fi înnăscute spiritului (Platon, Descartes, Leibniz etc.).

Sofiștii se laudau că știu totul; Socrate emite o formulare modestă, disimulatoare, dacă nu sceptică: „tot ce știu e că nu știu nimic”. Dar, de la această aparentă neștiință, el merge mai departe cu cercetarea: prin *ironie*, operație preliminară și preparatoare, exterioară și negativă, ne debarasăm de eroare, ne purificăm; prin *maieutică* intrăm în posesia adevărului, pe care-l descoperim în noi înșine. Așa ajungem să ne cunoaștem.

Ironia constă din desfășurarea unui dialog în cadrul căruia Socrate urmărea, prin întrebări iscusite, să-l facă pe adversar să se contrazică și să-și recunoască ignoranța, pregătind astfel terenul pentru obținerea adevărului prin maieutică. Făcându-l pe adversar să-și contrazică poziția inițială prin recunoașterea unor adevăruri care o anulează, acesta renunță la ea și Socrate reîncepe cercetarea pe baza inducției corect desfășurate, impunându-și în cele din urmă punctul său de vedere ca singurul valid care rezultă din analiza faptelor. Xenofon redă mai multe astfel de discuții în urma cărora, pornind de la cazuri particulare, se ajunge la degajarea conceptelor generale (pietatea, justiția, temperanța, curajul, prudența etc.).

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

Practic și exterior, Socrate examina și supunea la probă oamenii înșiși, pentru a-i face să-și dea seama ce sunt ei, să se cunoască, să știe ce sunt temperanța, curajul, pietatea. „Scopul său este acela de a examina teze, a le pune la încercare și nu a le face să triumfe”²⁵. Lucrarea maieutică se desfășoară în timp, printr-un efort susținut, continuu, perseverent. Numai în aceste condiții ajung „pacienții” lui Socrate, încetul cu încetul, la conștiința cunoștințelor ce le sunt inerente. Pentru că, spune Socrate în *Theaitetos*, „ceea ce e clar ca lumina zilei este că de la mine ei n-au învățat niciodată nimic, ci numai din adâncul lor au făcut personal numeroase descoperiri frumoase, născute din ei înșiși”. Din același dialog înțelegem că arta „moșitului” rămâne, totuși, o operație necesară, întrucât cunoștințele nu se pot dobândi numai prin efort propriu, nefiind în stare să iasă singure la claritatea conștiinței. De aceea, cei ce nu i se supun până la capăt și se lasă sub influențe potrivnice, rămân în ignoranță.

Apoi, nu trebuie să ne închipuim că maieutica e o artă ușoară, că persoana supusă acțiunii ei o suportă liniștită și fără efort propriu. Pe de altă parte, nu oricine e apt să realizeze efortul maieutic cu folos. Unii sunt prea puțin înzestrați pentru ca prin efortul maieutic să se obțină ceva. Și aceștia pot fi ajutați, dar în alt fel. Pe ei Socrate îi recomandă sofistului Prodicos sau altor „învățați” ori persoane „divine”. Recomandarea aceasta e perfect consecventă, maieutica fiind în funcție și de efortul de inteligență al „pacientului”; or, dacă acesta nu este în măsură să-l depună, nu va ajunge la cunoștință și atunci e mai indicat, pentru progresul său, să se adreseze sofiștilor care *predau* știința fără să solicite maieutic inteligența. Altfel spus, procedeul devine inoperant și lipsit de sens în cazul unei persoane sterpe spiritual, adică neîncărcată de problematică filosofică, nefrământată de convulsiile unor întrebări, obositoare poate, dar care cer neapărat o rezolvare, un răspuns. Nu acesta era și cazul lui Theaitetos, personajul din dialogul omonim, pe care Socrate îl încurajează să se supună maieuticii, căci – cum îi spune el –, „tu suferi durerile nașterii, fiindcă înlăuntrul tău porți ceva!”.

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

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

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

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

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

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

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

Etica. Socrate e considerat că adevăratul întemeietor al științei morale la grecii antici. Înaintea lui, poeții, autorii de sentințe, chiar și filozofii, au enunțat numeroase maxime înțelepte despre scopul vieții, valoarea virtuții, diversele îndatoriri ale omului în raport cu ceilalți oameni etc. Dar toate acestea nu constituiau încă un corp doctrinar, un sistem cu o idee directoare și unificatoare. E ceea ce a năzuit să facă Socrate, opunându-se și în acest domeniu relativismului sofist. La el se poate distinge o morală practică și o morală teoretică. Înțelegem prin *morală practică* străduința concretă de a instrui și educa în virtute pe concetățenii săi, mai ales tineretul. Astfel, Socrate s-a erijat în cenzor al moravurilor vremii, fiind cel dintâi care făcea aceasta la Atena.

Învățătura morală a lui Socrate cuprinde o sferă vastă de aspecte și probleme ale vieții. Ea dă sfaturi și stabilește precepte privitoare la îndatoririle omului în general, la îndatoriri către sine însuși, semenii și divinitate; îndatoriri privind viața personală sau cea socială (familia, sclavii, slujitorii, prietenii). Există și altele, mai speciale (generalul de armată, economul ș.a.). Unele din aceste precepte sunt cu totul inovatoare în raport cu moravurile existente la acea vreme în Atena.

Cu deosebire notabile în etica socratică sunt următoarele aspecte:

Considerarea femeii ca egală, după natură, cu bărbatul și, prin aceasta, recunoașterea sau sugerarea unei virtuale egalități în drepturi a acestora.

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

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

Dreptate față de dușmani. În etica antichității prevala ideea de a face tot binele prietenilor, iar dușmanilor – tot răul posibil. Socrate se opune și acestei practici tradiționale, susținând că la rău nu trebuie să se răspundă tot cu rău, la nedreptate cu nedreptate. Nu trebuie să se facă rău nimănui decât în cazurile în care acest rău e provizoriu și are în vedere un bine final. La rău avem datoria să răspundem prin binefacere, pentru că cel rău e rău din ignoranță, el trebuie să fie ajutat și instruit, să cunoască binele.

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

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

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

Socrate e, deci, adeptul unui fel de *determinism moral*: dacă oamenii cunosc binele și identitatea acestuia cu fericirea, vor alege în practică mijloacele potrivite prin care-l vor realiza, așadar vor fi buni. Nimeni nu este rău în mod conștient și voluntar. Răul provine dintr-o eroare a inteligenței, dintr-o incapacitate de a înțelege ce este binele. A ști ce este binele și a-l face, stau în raport de consecvență obligatorie: cel ce cunoaște binele nu poate să nu-l facă.

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

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

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

Virtutea e una și, în același timp, multiplă. Virtutea supremă e **înțelepciunea** sau știința generală a binelui. Ea cuprinde toate celelalte virtuți, care sunt și ele științe particulare ale câte unui fel de bine. Înțelepciunea ne învață să facem distincție între bine și rău, în orice împrejurare. Celelalte (temperanța, curajul, justiția) sunt numai forme sau moduri ale acestei virtuți generale.

Temperanța e cunoașterea binelui care se opune plăcerilor; ea e însăși baza virtuții. Lipsa ei îl face pe om sclavul pasiunilor, al dorințelor inferioare, ducându-l la pierzanie. Un astfel de om nu poate fi un bun conducător de oști, nici un bun educator, un administrator chibzuit al bunurilor materiale, un prieten adevărat sau un sclav cumsecade, căci mai presus de îndatoririle sale va pune plăcerile lui josnice, înclinația spre îmbogățire și desfrâu.

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

Dreptatea e cunoașterea a ceea ce este îngăduit sau interzis, fie de legile divine fie de cele umane; e un mijloc de a obține stima și încrederea contemporanilor. Ea își are izvorul adevărat tot în conștiință, de aceea e superioară legilor pozitive și convențiilor umane; este o lege universală și necesară, pe care legile celelalte o reflectă mai mult sau mai puțin adecvat. Sofiștii au ignorat-o, înlocuind-o cu dreptul celui mai tare.

O anumită discuție a avut loc între interpreți asupra *utilitarismului* moralei socratice. Acesta este afirmat de Xenofon și în mai mică măsură de către Platon care, totuși, în *Protagoras*, convine că virtutea e identică cu știința binelui, iar bine e ceea ce e mai agreabil. Unii exegeți moderni, precum Zeller, denunță la Xenofon o contradicție pe această temă; anume, el afirmă, pe de o parte, că Socrate profesa utilitarismul, iar, pe de altă parte, că tot Socrate considera anumite lucruri ca fiind bune prin ele însele, indiferent de avantajele pe care pot sau nu să le aducă. O profundă replică dă acestei interpretări exegetul francez Brochard. După el, dacă Socrate s-a referit la perfecțiunea sufletului, totuși, sufletul nu constituia un scop superior corpului, ci doar un organ foarte potrivit realizării scopurilor acestuia. O contradicție există la Socrate, va concede Brochard, dar ea stă între principiile lui Socrate și felul lui de viață. Socrate a cântărit nu numai frumusețea și valoarea intrinsecă a virtuților, ci și folosul lor. De exemplu, prietenia e un mijloc de a obține un aliat, un protector fidel, un om care îți poate spori fericirea. Iarăși, temperanța e o bună pregătire pentru a savura plăcerile, ferindu-ne de saturație și de tocirea simțurilor.

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

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

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

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

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

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

Politica se poate preda și învăța, fiind *știința despre ce e bine pentru societate* – societatea neexistând decât în vederea binelui tuturor. Politica trebuie să revină unor oameni puțini, dar aleși și înțelepți – idee vizibil favorabilă aristocrației. Iar conducătorii trebuie să aibă anumite calități; să fie oameni luminați și morali, să știe să se stăpânească, să se guverneze și să se administreze pe ei înșiși înainte de a avea pretenția să-i guverneze pe alții. Preferințele lui Socrate mergeau spre o aristocrație intelectuală și morală. Omul politic nu trebuie să monopolizeze puterea în folosul său personal sau al câtorva mai puternici. Conducătorii trebuie să stea în serviciul poporului, nu invers. Socrate vedea în felul următor diversele forme de guvernământ: *monarhia* era o conducere aleasă de popor, cu misiunea să asigure fericirea celor care au ales-o; *tirania* este o putere impusă, care nu cunoaște alte legi decât capriciile stăpânitorului; *aristocrația* e o republică guvernată de prieteni ai legilor; *plutocrația* e guvernarea bogaților în virtutea censului, iar *democrația* e guvernarea sub care întreg poporul e suveran.

Socrate recunoaște existența unor *legi nescrise*, existente în toate țările (venerarea zeilor, respectarea părinților etc.). Abaterea de la ele e sancționată inevitabil de conștiință și nimeni nu scapă de această pedeapsă, în timp ce abaterile de la *legile scrise* oferă ocazii de sustragere de la pedeapsă. Disjuncția dintre cele două feluri de legi nu e, de fapt, o inovație socratică, întrucât ea mai fusese făcută de Sofocle, Pindar, sofști. Religia însăși o admitea, dar la Socrate ea e rezultatul unei reflexiuni și fundamentări prin *conștiință*.

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

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

Asemenea sofștilor, Socrate a lovit în moravurile tradiționale, în maximele comune, legile scrise, în religia antropomorfică, deschizând zăgazurile pentru o nouă evoluție posibilă a spiritului uman în toate direcțiile și domeniile. Supunând totul unei examinări critice, el clatină temeliile oricărei așezări, fie de idei fie de fapte, nefiind însă în măsură să pună altceva în loc. Ca și Protagoras, face din om „măsura tuturor lucrurilor”, dar la el e vorba de om ca *rațiune impersonală*. Gândirea socratică a avut o serie de contribuții pozitive la instituirea unui nou mod de a vedea în multe domenii: teoria cunoașterii, etică, relațiile sociale, aprecierea

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

5. PLATON (427–347 î.e.n.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

discuțiilor e familiar, prietenos, destins și distins, de multe ori plin de umor și de savoarea firescului. De obicei, personajul principal al dialogului e Socrate, oponentii săi fiind oameni cunoscuți ai vremii: sofști, retori, exegeți, poeți, filosofi străini, tineri aristocrați din Atena, oameni înstăriți și oameni politici ai cetății. În dialogurile de bătrânețe apar și nume fictive.

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

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

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

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

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

planul metafizicii sale. *Apologia* pledează pentru adevăr și dreptate, abordează înțelepciunea și divinul, conceptele de viață și moarte, discută despre ceea ce e binele și răul. Problemele revin în *Hippias Minor*: virtutea și rolul rațiunii în faptele omului de bine. *Criton* se referă la ceea ce e just și injust, discută despre supunerea la legile cetății. *Charmides* dovedește unitatea virtuții, caută definirea binelui, la care Platon va ajunge abia în *Republica*. *Laches* prezintă preocupări pedagogice în legătură cu educația copiilor; pune problema virtuții – în special a curajului –, și conchide că virtutea e o totalitate (o unitate de virtuți parțiale) care implică știința. *Euthyphron* atacă, fără s-o rezolve, problema pietății; *Lysis* se referă la prietenie; *Hippias Major* caută frumosul. Virtutea, prezentată ca știință, stă și în preocupările lui *Ion*. Falsitățile retorice sunt denunțate în *Menexenos* – atac împotriva falsei arte a sofistilor. *Phaidon* afirmă și caută să susțină veșnicia sufletului; *Protagoras* reia dezbateră conceptului de înțelepciune, pe care îl raliază celui al frumosului; se referă la suflet și la superioritatea lui în raport cu corpul; la învățătura politică, virtute, esența frumosului, binelui, și a contrariilor lor. În *Gorgias* se analizează sofistica, retorica, justiția, binele, politicul, temperanța, fericirea, soarta sufletului. *Symposionul* libătonează forța creatoare într-un frumos, *Erosul*. Multilateral, dialogul *Republica* e și filosofic propriu-zis, dar mai ales etico-politic. Preocuparea lui Platon pentru elaborarea unui model de Stat ideal se desfășoară cu propuneri novatoare, îndrăznețe și irealizabile pe plan social-politic. El oferă și o enumerare, în ierarhie valorică, a diverselor forme de guvernământ. Tot în acest dialog este analizat și fenomenul artistic, cu rezonanțele sale estetice și politice. *Euthydemus* se referă la știință și la fericire; *Cratylus* la limbaj. Dacă mai luăm în considerare *Politicul*, *Scrisoarea a VII-a*, *Legile* și aventurile syracuzane, dintre care cea din urmă avea ca erou un filosof care se apropia de 70 de ani, ne dăm seama și mai bine de marea extensiune în problemele umane – individuale și colective – ale operei platoniciene.

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

2) Cu *Theaitetos* începe seria de dialoguri pe care le putem numi fie metafizice, fie de exegeză. *Theaitetos* abordează problema cunoașterii sau a esenței științei; *Parmenide* dezbate probleme legate de metafizica Ideilor, printre care chiar aceea a existenței efective a Ideilor; *Sofistul* caută definiția sofistului, reluând în discuție multiple aspecte și dificultăți cu privire la cunoaștere și existență. *Politicul* conține un mit care se referă la istoria umanității și un discurs despre știința regală. Se crede, de obicei, că Platon avea intenția de a elabora o trilogie în care ar fi tratat despre sofist, omul politic și filosof, dar a treia parte n-a mai scris-o. *Politicul* dezbate în mai mare măsură problemele sociale și politice ale cetății, cele ale diferitelor forme de guvernare și ale valorii constituțiilor. *Phaidros* are un loc încă controversat între celelalte dialoguri, dar conținutul său se referă la două probleme: retorica și iubirea. Cu acest prilej el intră, mitic, și în domeniul sufletului, al dramei

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

Teoria existenței. Idealismul filosofiei platoniciene își are nucleul în ierarhia tripartită existențială: *lumea inteligibilă, lumea sensibilă și lumea nedeterminatului* (materia).

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

Lumea Ideilor constituie *ființa* însăși, opusă lumii sensibile, măcinată de veșnica devenire, care nu-și datorează precara ei existență decât „participării” la Idei. Aceasta este, după opinia tradițională, subscrisă de cei mai mulți exegeți, doctrina constantă a lui Platon despre Idei și inteligibil. Ideile sunt perfecte, pure (neamestecate), principii ale existenței și cunoașterii, sunt binele și ordinea, arhetipurile eterne, modelele lucrurilor; prin urmare, fiecare dintre acestea din urmă ar trebui să fie *copia* unui tip, să corespundă unei Idei.

Teoria Ideilor are ca prim izvor filosofia socratică, deși aceasta în mod sigur n-a formulat-o ca atare. Dar convingerea pe care o avea bătrânul dascăl într-o anumită formă de inenititate a cunoștințelor, a conceptelor, a putut constitui un izvor al teoriei reminiscenței și al teoriei Ideilor. După Ch. Werner, Socrate era încredințat numai de existența în noi a cunoștințelor, atenția lui fiind îndreptată spre metoda de a le aduce la lumina conștiinței (maieutica). Teoria reminiscenței ca atare i-ar aparține lui Platon, Socrate profesând doar convingerea că știința ar exista în suflet în stare de virtualitate, nouă rămânându-ne să trezim conștiința care doarme în noi.

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

posibilitatea științei dacă nu i se asigura acesteia un obiect stabil. Teoria Ideilor s-ar fi enunțat pentru a face posibilă știința; alți exegeți atribuie teoriei platoniciene și un rost social-politic: ea era expresia și sprijinul acordat conservatorismului politic, pentru care pleda magistrul Academiei.

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

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

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

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

esențial și necesar, există *în sine și prin sine* (*αὐτο κατ'αὐτο*). Fiecare Idee universală este strict individualizată, ideile nu se confundă deloc. Dar dacă ideile sunt în sine și prin sine, lucrurile sensibile, dimpotrivă, nu sunt decât prin participare la idei. Dar nici un lucru sensibil nu este expresia unei singure și unice idei, ci se formează prin participarea la o pluralitate de forme. Într-adevăr, nici un lucru sensibil nu este numai frumos, ci mai posedă încă alte caractere. Astfel, fiecare lucru este totodată *unu și multiplu*: multiplu fiindcă e compus din calități diferite și chiar contrarii; unu, fiindcă această multiplicitate nu este o simplă juxtapunere, ci este multiplicitatea unei unități, a cutărui sau cutărui singular²⁹.

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

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

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

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

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

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

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

²⁹ *Ibidem*, p. 314.

Iată argumente pentru care Platon s-a simțit dator să intervină cu anumite corecturi în dialogurile următoare, căutând să armonizeze și să apropie în mai mare măsură lumea inteligibilă de cea sensibilă. Robin afirmă chiar că de la *Sofistul* și *Philebos* încolo se poate vorbi la Platon de o singură lume, „cu două etaje”. Sunt introduse în inteligibil elemente sensibile, cu afirmația (în *Sofistul*) că ființa are în toată plenitudinea ei caracteristica de a poseda viața, mișcarea și sufletul cu gândirea. Ambele ordine existențiale își pierd specificul, iar în locul lor, Platon construiește o doctrină nouă, după care „Peste tot este ființă, peste tot este neființă, dar nu peste tot în aceeași proporție, nici, mai ales în proporții atât de exact măsurate”³⁰.

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

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

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

Teoria Ideilor s-a formulat și din necesitatea de a fixa adevăruri și valori *absolute*, nesupuse degradării devenirii, nici schimbărilor de opinie personală subiectivă. Platon nu putea concede că idealurile morale, ca justiția socială – pe care le apăra de relativismul și convenționalismul sofistilor – se schimbă în funcție de evoluția societății. Deci, postularea teoriei Ideilor vine, în concepția lui Platon, să asigure o stabilitate valorilor științifice, politice, religioase, etice, estetice.

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

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

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

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

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

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

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

indeterminarea provin din surse exterioare și opuse: indeterminarea, de la materia din care sunt compuse, iar determinarea – de la Ideile la care participă. Astfel, în lumea sensibilă se înfruntă și se învâlmășesc forțe contrarii: lumea inteligibilă imprimă calități și forme reale, pe care fugitivitatea fluxului mișcării le răpește și le modifică neconținut. Totuși, în concepția platoniciană, *omul* are posibilitatea de a trece de la una la cealaltă, pe calea *dialecticii*.

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

Teoria existenței dobândește la Platon o structură trihotomică, ierarhic orânduită după caratele ontologice, adică după densitatea și consistența existențială pe care o posedă obiectul cercetării.

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

b) *Lumea devenirii sau lumea sensibilă*.

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

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

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

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

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

Cosmologia. Platon nu putuse nega existența naturii, a devenirii, a lumii sensibile. Dar, modul cum concepute și determinate lumea inteligibilă ducea întreg sistemul la anumite dificultăți. Sfera Ideilor se profilase ca suficientă sieși, ca o lume de ființe perfecte. Și atunci, venea întrebarea: pentru ce a mai trebuit să apară o a doua lume, cea sensibilă, o lume în care se dezvăluie și materia, cu toate imperfecțiunile ei? *Ce sens mai are o lume-copie când avem originalul?* La o întrebare atât de gravă, Platon răspunde: *lumea este creația necesară a bunătății divine*. De fapt, lumea nu este o creație, ci mai degrabă ordonarea haosului, trecerea lui de la dezordine la ordine sub acțiunea Demiurgului. Starea anterioară intervenției Demiurgului era tot un domeniu al necesității, al unei necesități brutale, nesupuse nici unei finalități. Or, tocmai *finalismul* caracterizează mai ales cosmologia lui Platon.

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

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

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

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

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

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

Opinia are ca obiect lucrurile sensibile, schimbătoare, contingente și relative; știința se referă la lucrurile inteligibile și imuabile, necesare și absolute – ea are ca obiect ceea ce nu se naște și nu trece, *ceea ce este (to ón)*. Lumea devenirii, care e obiectul opiniei, e o mixtură de ființă și neființă; ea nu e nici ființă, nici neant, ci când una, când alta. De aceea, opinia nu e nici pură ignoranță nici știință, ci o intermediară.

Platon era convins că factura obiectului, stabilitatea și consistența lui ontologică atrag după ele și gradul de valabilitate al cunoașterii: neființa e obiect al ignoranței, lumea sensibilă – al opiniei, lumea inteligibilă (ființa absolută) – al științei adevărate. Pentru a ajunge la știință trebuie parcurs un proces dialectic de desprindere din ignoranță, de transgresare a opiniei și ridicare pe treptele gândirii până la intuiția rațională a lumii inteligibile.

În dialogul *Theaitetos*, Platon combate teza sofistă după care cunoașterea ar consta în senzație. Senzația e schimbătoare de la un om la altul și chiar la același om, după dispoziția în care se află. Senzația e și subiectivă și relativă. Ea nu e în măsură să ne redea lucrurile așa cum sunt ele cu adevărat; o dovadă în plus sunt visele, iluziile sau delirul, care oferă senzații ce nu corespund realității. În orice caz, senzațiile nu prezintă nici o certitudine. Nu avem nici un indiciu sigur, va remarcă Platon în *Theaitetos*, că Socrate și conlocuitorul său Theaitetos discută fiind în stare de veghe sau în stare de vis, pentru că și în vis oamenii stau de vorbă și chiar își povestesc ce au visat când dormeau!

În această problemă, Platon lansează contra sofistilor și argumentul că, dacă știința ar consta din senzație, ea n-ar mai fi deloc durabilă, pentru că senzațiile durează puțin. A ști, după sofisti, înseamnă a vedea obiectul; dar, din moment ce nu-l mai avem în fața ochilor, rezultă că nu-l mai știm, nu-l mai cunoaștem. Ar rezulta că o cunoștință dobândită nu mai este o cunoștință!

Platon mai aduce și alte argumente logice puternice împotriva sofistilor. Animalele au și ele simțire; atunci, de ce Protagoras a declarat omul ca măsură a lucrurilor și nu un animal oarecare, porcul sau maimuța? Pe urmă, dacă omul e măsura lucrurilor, înseamnă că nici unul nu e mai înțelept decât altul, iar dacă această măsură e adevărul, atunci nu numai Protagoras spune adevărul când apreciază concepțiile altora, ci tot atâta dreptate au și cei care-i contestă concepția, declarând-o falsă! Dacă senzația ar fi știință, atunci ar fi suficient să ascuți limba barbarilor pentru a o și înțelege, ar fi suficient să privești literele pentru a ști să citești.

În lucruri există și anumite aspecte pe care simțurile nu le pot reda, fiind atunci necesară o activitate rațională. Așa sunt existența și neexistența, relațiile, cantitatea, calitatea, asemănarea, neasemănarea, identitatea, diferența, unitatea, numărul. Toate acestea sunt sesizate de procesul logic al gândirii, care operează asupra datelor senzoriale, croindu-și drum, prin abstracție, spre adevărata ființă și adevărata știință. Această acțiune logică a gândirii care operează asupra devenirii e *opinia*, care desfășoară procedeele senzației, memoriei, reflexiunii, comparației,

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

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

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

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

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

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

Cunoașterea ca reminiscență e înfățișată mai ales în dialogul *Menon*, unde Platon o întemeiază pe ipoteza nemuririi sufletului și a preexistenței acestuia. Acolo se spune astfel: „Deci, întrucât sufletul e nemuritor, a trăit mai multe vieți și a văzut tot ce se întâmplă, și aici și în Hades, nu există nimic ce el să nu fi învățat. De asemenea, nu e defel surprinzător ca, despre virtute și despre rest, el să-și amintească ce a știut mai înainte. Cum totul se leagă în natură și cum sufletul a învățat totul, nimic nu se opune ca, amintindu-și un singur lucru – ceea ce oamenii numesc a învăța –, să găsească din el însuși pe toate celelalte, cu condiția să fie curajos și să nu obosească în a căuta, căci a căuta și a învăța nu e altceva decât a-și aminti»³².

Tot în acest dialog avem faimoasa „demonstrație” după care cunoștințele nu se învață de la altcineva, ci se obțin prin maieutică și reminiscență, care le scot la nivelul conștiinței din adâncurile memoriei învăluită de temporară uitare. Cunoștințele de geometrie la care ajunge sclavul raționând sub îndrumarea lui Socrate, îi erau aceleia înăscute, fără ca el să-și dea seama. Teoria reminiscenței se bazează pe teza inneeității Ideilor – fundamentală întregului idealism platonician. Ceea ce nu înțeleg aici Platon și Socrate este că gândirea e o funcție capabilă să ajungă prin procese logice, pe baza datelor senzoriale obișnuite, la anumite cunoștințe pe care nu le avea anterior. Neînțelegând sau ocolind acest adevăr, ei nu sunt în măsură să explice cum anume sclavul ajunsese să „descopere” adevăruri geometrice, condus fiind numai de întrebări. De aici afirmația că aceste adevăruri preexistau în memoria lui, nu ca simple virtualități ale funcției noetice.

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

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

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

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

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

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

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

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

În analizele sale, Platon ajunge și la raporturile de *contradicție* și *contrarietate* dintre noțiuni, sesizând clar distincția dintre opoziția de contrarietate și cea de contradicție. De exemplu (dialogul *Sofistul*), noțiunii de „mare” îi putem opune noțiunea de „ne-mare”, dar aceasta înseamnă doar *altceva*, nu contrariu. O precizare asemănătoare găsim în *Symposion*, unde Diotima îi spune lui Socrate că, dacă un lucru nu e frumos, nu înseamnă că e numaidecât urât, ci e doar ceva deosebit de frumos.

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

În concluzie, logica platoniciană, cu tot viciul ei fundamental de ontologizare a ideilor și răsturnare a raportului dintre ele și lucruri, a reușit, totuși, să aibă unele contribuții pozitive la procesul de constituire a logicii ca știință. Speculațiile socratico-platoniciene au izbutit, pentru prima dată, să degajeze, în mod explicit, unele forme de gândire. Astfel, Platon elaborează o concepere limpede a noțiunilor de *gen* și *specie*, evidențiază raportul de *coordonare* și *supraordonare* a noțiunilor (relația logică a conceptelor). Această operație logică de legare și divizare a conceptelor, Platon o numește *dialectică*; ea înseamnă, de fapt, operația de formare a conceptelor. Un alt merit al logicii platoniciene este acela că a formulat *metoda dialectică*, așa cum o înțelegea logica vremii sale, precum și mijloace de verificare a operațiunilor logice. Platon a făcut teoria a două metode de argumentare: *diviziunea* și *reducerea la absurd*.

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

Psihologia și etica. Concepția lui Platon despre suflet prezintă o importanță deosebită pentru gnoseologia, morala și ideile lui politice. În parte o recunoaște și o declară el însuși: „Poate că-ți amintești – spune Socrate în *Republica* la un moment dat –, că, după ce am deosebit trei părți în suflet, noi ne-am servit de această distincție pentru a explica natura justiției, temperanței, curajului și înțelepciunii”³³.

Platon sesizează la om un element rațional și unul irațional. Rațiunea e partea superioară și supraordonată celeilalte; ei îi revine dreptul de a conduce, iar celei iraționale (dorințe, impulsuri, pasiuni) datorită de a se supune, pentru că rațiunea e înțeleaptă și prevăzătoare. Partea irațională a sufletului are două zone: una a irascibilității și mâniei, alta a dorințelor inferioare. Cea mai mare parte din suflet o ocupă zona dorințelor inferioare care se cer stăpânite, temperate și îngrădite în persoana umană morală; acest drept revine elementului rațional, independent de corp și nemuritor.

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

Morala umană, în centrul căreia stă *virtutea*, reiese din raportul care se stabilește între aceste elemente psihice. De exemplu, *curajul* se manifestă prin faptul că partea irascibilă apără cu mari eforturi preceptele rațiunii cu privire la ceea ce este sau nu de temut. *Înțelepciunea* reiese din buna intervenție și funcționare a rațiunii, care emite precepte și deține știința despre ce e folositor fiecăreia dintre cele trei componente ale sufletului și tuturor împreună.

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

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

Morala platoniciană afirmă existența a patru virtuți fundamentale: *înțelepciunea*, *curajul*, *temperanța*, *justiția*. Înțelepciunea este virtutea rațiunii și constă din a cunoaște ce se cuvine fiecărei părți a sufletului și tuturor împreună. Curajul sau forța îndrumă și reglementează pasiunile în conformitate cu directivele rațiunii. Temperanța supune partea mijlocie și pe cea inferioară a sufletului, părții superioare. Justiția veghează ordinea și armonia care rezultă din practicarea celor trei virtuți anterioare. Ea cere ca fiecare lucru să fie la locul lui, într-un întreg armonios, atât în interiorul insului cât și pe planul vieții sociale. Astfel, fiecare parte a sufletului e chemată să nu impieteze asupra funcțiilor celorlalte și să nu facă decât ceea ce-i revine conform naturii sale. Aceasta tocmai pentru că diversele vicii, cum ar fi in justiția, intemperanța, ignoranța, lașitatea, își au ca izvor amestecul părților inferioare în comandamentele rațiunii, provocând dezordine.

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

În *Republica*, ierarhia și denumirea categoriilor morale individuale se transpun pe plan social. La Platon, politica și morala se întrepătrund: cetatea dreaptă e o realizare pământească a Binelui absolut supraterestru. Se impune remarcată triada: trei părți ale sufletului, trei virtuți corespunzătoare, trei clase sociale. Clasei conducătoare îi corespund rațiunea și înțelepciunea; războinicilor le corespunde curajul; meseriașilor și negustorilor – poftele instinctuale, care se cuvînt strunite prin temperanță.

Scopul eticii platoniciene este *realizarea fericirii pe calea binelui și a virtuții*. Firește, este posibil ca omul să se abată de pe această cale prin comiterea anumitor greșeli, fiindcă numai așa sufletul său se poate însănătoși din nou. După cum se cere în dialogul *Gorgias*, vinovatul însuși trebuie să-și destăinuie fapta, să vină în fața judecății și să se supună sancțiunii.

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

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

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

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

Înclinația și pasiunea lui Platon pentru dezbaterăa problemelor politice își au originea în apartenența sa de clasă, în atmosfera plină de frământări sociale din Atena și din lumea greacă, în influența învățaturii lui Socrate, precum și în activitatea și doctrina sofistă care-i putuseră fi și ele un stimulent permanent. Într-adevăr, nu numai Atena, dar și celelalte cetăți erau profund frământate de serioase confruntări între forțe antagoniste; aceea dintre săraci și bogați aducea cele mai mari dezordini. Platon e pe deplin conștient de aceasta și o spune cu o limpezime fără echivoc: fiecare dintre cetăți „este multiplă și nu una [...] ea cuprinde cel puțin două cetăți dușmane una alteia, a săracilor și a bogaților, fiecare dintre acestea subdivizându-se în multe altele”³⁴. De aici insistența sa excepțională – ca adept al conservatorismului politic, profitabil pentru aristocrație și păturile posedante –, de a prescrie *disciplină, supunere, stabilitate, ordine, ierarhie, justiție*. E incontestabil că Platon, mai ales prin utopiile formulate în *Republica*, se prezintă ca un „reformator”. Dar „reforme” lui nu propun un viitor ci o întoarcere la trecut, o reinstituire a unei ordini vechi. În acest scop el prescrie un rol decisiv filosofului, care va trebui să preia și comanda politică a cetății. Privit din această perspectivă, Platon ne apare mai puțin un „visător” și mai mult un practician politic: „Platon nu obosește în a insista asupra rolului activ ce-i revine filosofului; el trebuie silit să coboare de la contemplarea lucrurilor inteligibile pentru a se ocupa de treburile cetății”³⁵, iar aceasta împotriva opiniei vulgare că filosofia ar fi nefolositoare vieții practice.

Cu privire la geneza societății, Platon afirmă că oamenii au fost împinși la o viață în comun de necesitatea de a se ajuta între ei pentru a face față mai ușor dificultăților. Așa s-a născut asocierea politică a oamenilor, mai simplă la început, dar care s-a complicat mai apoi prin specializarea funcțiilor; aceasta asigură un randament mai mare în toate domeniile, dezvoltă activitatea umană, satisface mai ușor trebuințele și face să apară altele noi. Astfel, societatea sporește în întindere și număr; ea trece la relații cu alte cetăți, sporindu-și comerțul și producția. Apar noi pături sociale pe lângă țărani și meseriași: comercianții, corăbierii, mercenarii. Cu timpul, ea se va rafina prin lux și artă; în ea vor excela pictorii, sculptorii, rapsozii, actorii, dansatorii, antreprenorii de teatre. Forța și ambițiile cetății vor duce la războaie, ceea ce generează o nouă categorie socială: apărătorii (războinicii).

³⁴ Platon, *La République*, trad. Baccou, p. 126.

³⁵ E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I, p. 143–144.

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

Conducătorii vor fi aleși cu grijă dintre filosofii cu aptitudinile cele mai potrivite. Platon trasează o listă amănunțită a calităților unui conducător: să poată să învețe cu ușurință, să iubească adevărul, să aibă dorințe moderate, să dea dovadă de noblețe sufletească, curaj, memorie precisă și vastă; să fie inteligent, ordonat, calm, constant, să aibă un caracter ferm, solid, de om curajos și neînfricat în luptă. Aceste însușiri le va obține prin instrucție filosofică, educație morală și fizică. Procesul educativ e îndelungat și temeinic. Inițierea filosofică trebuie să meargă până la însușirea deplină a dialecticii, adică a științei supreme, absolute, studiu care se prevede a avea loc de la vârsta de 30 până la 35 de ani. Alți 15 ani vor fi destinați practicii în magistratura politică și militară, încât întreaga pregătire de conducător se încheie abia pe la 50 de ani. Pe parcurs, viitorul conducător va fi supus la anumite probe de verificare a calităților însușite.

Războinicii vor fi recrutați dintre cetățenii cu aptitudini fizice de luptă și cu aptitudini morale de curaj și neînfricare. Pentru a-și menține calitățile de buni luptători, ei trebuie să ducă în cetate o viață oarecum aparte. Vor locui în cartierul cel mai potrivit pentru apărarea cetății, vor duce o viață în comun, întreținuți de ceilalți cetățeni, neavând nici o proprietate (bani, pământ, locuință). Numai așa, aprecia Platon, ei vor renunța la orice scop egoist și vor rămâne uniți, fideli rolului de servitori ai comunității.

Platon pledează pentru o strictă diviziune a muncii în rândul *meseriașilor și producătorilor* în general. „Numai în cetatea noastră – spune el –, cizmarul va fi cizmar și nu pilot în același timp, plugarul – plugar și nu judecător în același timp cu plugar, războinicul – războinic și nu comerciant în același timp cu războinic, și așa despre toți”³⁶. Ei nu vor trebui să se îmbogățească, pentru că atunci nu vor mai munci sau vor deveni leneși și neglijenți și nu-i vor mai pregăti pe alții ca lucrători buni.

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

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

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

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

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

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

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

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

Timarhia înlocuiește cultul virtuții prin onoarea războinică; încep să crească violența instinctelor și pofta de înavuțire. Oamenii sunt dominați de impulsuri care aservesc rațiunea; ei devin mai întreprinzători dar avizi, dezechilibrați.

Dacă dorința de îmbogățire devine avariție și constituie mobilul principal al activității cetățenilor, apare *oligarhia*. Societatea se scindează periculos în două clase opuse: bogații și săracii. Unitatea Statului e astfel distrusă, iar apărarea lui compromisă; populația săracă nu poate fi înarmată, pentru că există primejdia ca ea să întoarcă armele împotriva bogaților care stăpânesc cetatea. Bogații nu vor putea nici ei să apere cetatea, pentru că și-au pierdut virtutea războinică. Pătura socială deposedată se va deda la acte antisociale pentru a putea supraviețui.

Pe o treaptă și mai jos stă *democrația*. Conflictul dintre cei bogați și cei săraci devine mai acut. Cei deposedați de averile lor vor răscula poporul, vor incita la revoltă în speranța de a prelua puterea prin violență și a reintra în posesia fostelor lor proprietăți. Platon își exprimă deschis și dur disprețul față de regimul democratic, acuzându-l de anarhie, nedreptate și imoralitate. În acest regim, individul are o libertate prea mare, refuză ordinea și respectul legilor morale. Mulțimea face posibilă răspândirea fărâdelegilor; pedepsele nu mai sunt aplicate și legea nu mai are putere. Platon acuză și modul democratic de alegere a conducătorilor: în locul oamenilor de elită, pregătiți îndelung în știință și virtute, acum oricine poate ajunge conducător, cu condiția să declare că e devotat cauzei poporului; nu convine nici spiritul de egalitate, care înlocuiește ierarhia impusă de aristocrație.

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

Însă, bogații încep să fie deposedați; la conducere ajung șireții și lingușitorii, iar populația, pentru a se asigura împotriva asaltului celor deposedați care încearcă să-și recupereze avutul, își caută un protector: *tiranul*. Sângeros și demagog, despot deplin care extermină toți oamenii de valoare din cetate, tiranul își angajează în garda sa mercenari străini și sclavi eliberați, se înconjoară de oameni răi și depravați. Pentru a-i întreține, el va jefui templele, va confisca bunurile poporului, aruncându-l în mizerie și umilință. Nici chiar tiranul nu va reuși să fie fericit, întrucât e înconjurat de ură, de minciună și terorizat de teamă. Și astfel, omul cel mai nedrept va fi și cel mai nefericit.

În această tipologie, Platon face, referință la constituțiile și regimurile politice existente în vremea sa în cetățile grecești. Dar el nu tratează științific analiza fenomenului social-politic concret, așa cum făcuseră mulți alții înaintea lui și cum va proceda mai ales Aristotel, ulterior. El nu face decât să contureze, cu vivacitate și culoare, diversele *tipuri abstracte* de constituții și regimuri politice, cu complexe lor aspecte economice și morale.

Care era locul sclavilor în Statul ideal?

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

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

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

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

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

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

6. ARISTOTEL (384–322 î.e.n.)

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

Ca dotare și orientare intelectuală, Aristotel prezintă o serie de însușiri excepționale, care-i dau o structură în mare măsură opusă celei a lui Platon. În el se îmbină în mod fericit profunzimea analitică cu puterea de sinteză, gustul cercetării amănuntului cu înclinația puternică spre generalizare și formulare de legi. În el întâlnim, deopotrivă, savantul care se documentează până la capăt cu date și fapte, dar și inteligența care vrea să înțeleagă, să explice, să sistematizeze totul. Aristotel era animat de o universală curiozitate și pasiune științifică; aceasta i-a asigurat un vast orizont cercetării și înțelegerii realității. Platon dovedea mai multă fantezie, patos teoretic, problematizare; Aristotel are o inteligență lucidă, critică, echilibrată, controlată, sigură de ea. El *știe și predă*, pe când Platon, de cele mai multe ori, *caută, cercetează și se îndoiește*, filosofând.

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

³⁷ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 562.

Viața și activitatea. Aristotel s-a născut în orașelul Stagira din peninsula Chalcis, în anul 384, din părinți de origine greacă. Tatăl său, Nicomach, era medicul regelui macedonean Amyntos al III-lea. Este posibil ca profesiunea tatălui să fi avut oarecare influență asupra dezvoltării sale intelectuale mai realiste, științifice, având în vedere că era chiar o tradiție ca medicii să transmită fiilor lor cunoștințele profesionale în domeniu, lăsându-i să asiste la disecții și chiar operații. Influența de care vorbim putea să fie cu atât mai mare cu cât Nicomach nu pare să fi fost un simplu practician ci, după cum informează Suidas, ar fi elaborat și anumite studii în domeniul științelor naturii și medicinei.

S-a întâmplat ca părinții lui Aristotel să moară de timpuriu – nu se știe anume când –, el fiind lăsat în grija familiei unui prieten al tatălui, Proxenos din Atarneea (stabilit, probabil, în Macedonia), el însuși om instruit, cu interes pentru filosofie și știință. La vârsta de 20 de ani (prin 366) Aristotel vine la Atena și intră în Academia platoniciană, unde se dovedește extrem de studios. În felul acesta și-a adunat vaste cunoștințe, atât din cercul Academiei, prin consultarea lucrărilor ce-i stăteau la îndemână, cât și din observații proprii și gândire personală. A început să elaboreze unele scrieri, dialoguri în manieră platoniciană, care s-au pierdut. N-au mai rămas din ele decât puține fragmente. Fără să fi atins valoarea literar-artistică a dialogurilor platoniciene, ele nu erau lipsite de anumite calități remarcabile: bogăția ideilor, compoziția aleasă, claritatea, expresivitatea, fluenta frazelor, coerența logică.

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

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

resentimente care izbucniseră în Atena împotriva macedonenilor și promacedonenilor. Intervenea, poate, și un factor de ambiție personală, de a-și avea o școală după vederile sale.

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

Acestei perioade de ședere în Assos, Lesbos și Mytilene, pe urmă în Macedonia, îi aparține prima formă a lucrărilor existente. Activitatea sa de cercetare științifică a fost cu predilecție aplicată fenomenelor biologice, lucrările lui menționând nominal locuri și fenomene din această zonă geografică.

În Assos, Aristotel a stat trei ani, după care, Hermias fiind prins și ucis de perși, se refugiază în Mytilene, unde s-a căsătorit cu Pythias, nepoata lui Hermias. Aici îl găsește, în 343-342, chemarea regelui Filip al Macedoniei de a veni să fie educator și învățător fiului său Alexandru, în vârstă atunci de 13 ani. Aristotel primește invitația și-și desfășoară activitatea de dascăl la curtea din Pella și în localitatea Mieza de lângă Stagira, într-o școală anume înființată în „pădurea Nimfelor”, până prin 340–338, când Alexandru va începe să-și afirme și exercite geniul militar și politic de mare cuceritor.

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

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

discipolii atașați școlii, iar seara pentru cercuri mai largi de auditori. De obicei, lecțiile se predau pe parcursul unor plimbări pe aleile împrejmuite de arborii măreți ai grădinii³⁸. Lecțiile matinale erau științifice, cu o armătură conceptuală mai severă și o mai mare adâncime a gândului; cele serale cunoșteau o formă mai literară, fiind mai accesibile. Primul fel de predare era numit *esoteric* sau *acroamatic*, al doilea, *exoteric*.

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

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

Mijloacele de investigație erau, însă, destul de modeste. Din cauza nivelului scăzut al înzestrării tehnice la timpul respectiv, Aristotel avea la dispoziție doar rigla și compasul. În aceste condiții, el recurge rar la experiment, fiind constrâns să apeleze numai la observație. „Cu toate acestea, vastul ansamblu de date adunate de el și de colaboratorii săi a devenit baza progresului științific, breviarul științei timp de două mii de ani; aceasta a fost una dintre minunile muncii omenești”³⁹.

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

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

³⁸ De aici provine și denumirea de *peripateticieni* dată adeptilor școlii filosofice a lui Aristotel.

³⁹ W. Durand, *Vies et doctrines des grands philosophes*, Paris, Payot, p. 71.

grecești amenințate cu distrugerea, pe care doar prestigiul său le-a ocrotit. Așa a fost Stagira, reclădită în întregime ca orașul său natal, apoi Atena însăși și Eressosul – cetatea natală a lui Theofrast –, colaboratorul și prietenul său cel mai de seamă, care-l însoțise la Pella. Se vede, deci, în ce măsură atenienii au fost nedrepti cu el în această privință, dar, oricum, e greu de pretins ca în vălmășagul atâtor pasiuni ridicate de evenimente capitale din viața Greciei, oamenii să-și fi putut păstra cumpăna obiectivă a judecății imparțiale.

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

Opera științifică. Aristotel s-a încărcat de mari merite în istoria gândirii, mai ales prin contribuția excepțională la progresul științelor. Realizări științifice numeroase se obținuseră și înainte de el, însă acestea fuseseră limitate serios de insuficiența observației și experiențelor, precum și din cauza instrumentarului tehnic de cercetare extrem de redus. În ansamblul ei, industria greacă stagnează pe fondul muncii forțate și rudimentare a sclavilor.

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

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

Fizica aristotelică e, de fapt, o *metafizică*, o analiză a mișcării, spațiului, timpului, infinitului, a cauzei etc. Contrar afirmației lui Democrit, Aristotel susține că nu există vid, pentru că atunci toate lucrurile ar cădea cu o viteză egală. El face deosebire între *obiectele naturale-fizice* – care au principiul de mișcare în ele însele – și *lucrurile produse prin acțiunea umană*. Aristotel clasifică diferitele forme de mișcare, sistematizându-le în patru categorii: a) *nașterea și pierirea*; b) *mărirea și micșorarea*; c) *alterarea* și d) *translația*. Mișcarea se desfășoară în spațiu și timp. Spațiul nu e gol, așa încât mișcarea e o substituție a unui lucru prin altul. În natură mișcarea are finalitate, urmărește un scop.

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

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

În *cosmologia* aristotelică, spațiul supralunar e rezervat sferelor cerești, pe care stau aștrii; aceștia sunt formați din eter („quinta essentia”). Aici, mișcarea e perfectă, numai circulară; domină necesitatea absolută, iar cunoașterea are, iarăși, atributul perfecțiunii. Pe măsură, însă, ce ne îndepărtăm de lumea cerească și ne apropiem de cea pământească, crește dezordinea mișcării, iar mișcarea circulară e înlocuită de cea rectilinie de sus în jos sau invers.

Corpurile cerești sunt în număr de șapte: Luna, Mercur, Venus, Marte, Soarele, Jupiter și Saturn. Universul e învăluit de sfera stelelor fixe, fiind unic, nenăscut și veșnic. Dincolo de sfera stelelor fixe se află Divinitatea, mișcătorul nemișcat sau „primul motor” care atinge cerul, dar este neatins de acesta. Divinitatea reprezintă cauza mișcării sferelor cerești, dar nu printr-o acțiune mecanică, ci printr-o atracție (aspirație) pe care o exercită asupra aștrilor fixați pe sfere.

Sfera stelelor fixe, care este cea mai apropiată de Divinitate, are mișcarea cea mai perfectă, mai regulată și rapidă. Ea se rotește în jurul Pământului (centrul Universului) în 24 de ore. Cu cât crește distanța față de Divinitate, mișcările aștrilor devin mai neregulate. Influențat și de Eudoxus, Aristotel construiește o mecanică cerească complicată, în care intră 54 de sfere cerești incoruptibile, alcătuite din eter. El respinge teoria pitagoriciană, care consideră Soarele drept centru al Universului.

Observațiile sale meteorologice sunt strălucitoare. Lumea e dominată de un proces ciclic: Soarele face să se evapore apa mărilor, seacă râurile și izvoarele; umiditatea ridicată în atmosferă și condensată în nori cade pe pământ și împrăștează râurile, reumple oceanele. În natură se desfășoară necontenit două procese de permanentă transformare – unul de *creație*, altul de *disoluție*. Apa mării roade țărmurile care, în alte părți, recâștigă extensiune în detrimentul mării; unele continente și oceane apar, altele dispar; întreaga față a lumii se schimbă permanent. Unele schimbări sunt bruște, catastrofale, distrug viața și civilizația. Periodic, Pământul e pustiit, iar omul e readus în starea incipientă, de unde trebuie să se ridice mereu și repetat, în cicluri asemănătoare, prin aceleași trepte de civilizație. Concepția aristotelică are aici un caracter oarecum pesimist: istoria umană e închisă într-un cerc care se repetă prin reluarea aceluiași etape.

Biologia e socotită și ea o creație aristotelică. Din observațiile pătrunzătoare asupra vieții, Aristotel și-a format convingerea că viața e pătrunsă de un proces în continuă ascensiune, o creștere continuă de la animalele cele mai simple până la cele mai complicate. Pe treapta cea mai de jos abia dacă se observă vreo distincție între viață și moarte; poate chiar în regnul anorganic să existe oarecare viață. Despre un mare număr de specii nu se poate spune cu precizie dacă aparțin

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

Cu toate aceste observații și constatări, Aristotel nu ajunge la teoria evoluției; el îndepărtează teza lui Empedocle despre supraviețuirea celui mai apt dintre organe sau organisme, precum și teza lui Anaxagoras că omul ar fi devenit inteligent prin întrebuințarea mâinilor la alte mișcări decât mersul. În al doilea caz, Aristotel raționează invers: omul și-a întrebuințat mâinile la diverse activități pentru că *era deja inteligent*, nu a devenit inteligent în urma acestor activități. Totuși, în ciuda unor erori și scăpări, privind lucrurile în ansamblu, putem afirma că Stagiritul e mai avansat în biologie decât oricine din epoca sa și dinainte de el. Bunăoară, el sesizează că structura păsărilor e apropiată de cea a reptilelor, că maimuța reprezintă o formă intermediară de evoluție între patrupede și om. Într-un loc, lansează afirmația îndrăzneată că omul și patrupedele vivipare („mamiferele”) aparțin aceluiași grup. De asemenea, sesizează faptul că felul de viață al animalelor e determinat de posibilitățile de obținere a hranei.

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

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

a) lucrări mai mult sau mai puțin *exoterice*, destinate unor cercuri intelectuale mai largi din afara școlii, publicate de el însuși;

b) memorii și colecții de materiale pregătite în vederea întocmirii unor tratate științifice;

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aproape toate lucrările rămase de la Aristotel aparțin, ca formă ultimă a redactării, perioadei în care el conducea Lyceul. S-a ridicat, atunci, întrebarea: ce raport există între aceste lucrări și învățământul pe care-l predă oral? În oarecare măsură, ele sunt note preliminare formulate în vederea prelegerilor; pe alocuri se semnalează chiar note luate de discipolii săi în timpul predării. Totuși, nu există nici o îndoială că între cea mai mare parte a lucrărilor scrise și prelegerile orale există o strânsă relație. E posibil ca Aristotel să-și fi redactat în întregime lecțiile, înainte de a le ține. E, însă, probabil – susține Ross – ca scrierile să fie redactări ulterioare predării lecțiilor care se desfășurau mai liber; ele erau redactate pentru cei ce nu asistaseră la cursuri.

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁰ Aristotel, *Organon* I, *Categoriile* 1 b (trad. Mircea Florian), București, Edit. Științifică, 1957, p. 124.

⁴¹ *Ibidem*, 2 a, p. 125

⁴² *Ibidem* 2 b, 3 a, p. 127, 128.

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

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

Analiticile prime sunt scrierile cele mai importante ale logicii aristotelice. Ele tratează *silogismul*, adică raționamentul ca formă generală de deducere a unei gândiri din alta, sau, altfel spus, „latura silogistică” a demonstrației. Acest tratat complex expune modalitățile formării, esenței, elementelor, proprietăților silogismului, viciile silogismului, precum și relațiile lui cu alte raționamente.

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

Topica se referă la cunoașterea bazată pe opiniile acceptate de oameni în general, sau, cel puțin, de cei competenți – nu pe natura lucrurilor. „Scopul tratatului nostru – scrie Aristotel – este de a găsi o metodă, prin care să putem argumenta despre orice problemă propusă, pornind de la propoziții probabile, și prin care putem evita de a cădea în contradicție, când trebuie să apărăm o argumentare”⁴⁴. E vorba aici nu de silogisme care produc știința, ci de așa-numitele „*silogisme dialectice*” (cum le numește Stagiritul), adică silogisme care provin din principii probabile, nu evidente și sigure. Acestea se servesc de „locurile comune” (*tópoi*) și își verifică valoarea opiniilor prin „discuție”, adică prin examinarea răspunsurilor la întrebări.

⁴³ Idem, *Respingerile sofistice*, 184 b, în: *Organon IV*, București, Edit. Științifică, 1963, p. 377.

⁴⁴ Idem, *Topica*, 100 a, în: *Organon IV*, ..., p. 3.

Respingerile sofistice se referă la modalitatea argumentativă prin care sofistii combat anumite teze, criticând și evidențiind paralogisme de care se servesc aceștia. Aristotel pleacă de la constatarea că nu toate silogismele utilizate în argumentare sunt corecte, iar unele dintre ele nici nu sunt, de fapt, silogisme. Tocmai astfel de pseudo-raționamente întrebuițează sofistii pentru a combate cu ele concluziile raționamentelor adevărate. Așadar, lucrarea va demasca viciile acestor false silogisme, modul de gândire și atitudinea intelectuală a celor care le susțin. *Respingerile sofistice* expun detaliat toate formele de paralogisme utilizate de sofisti și le vădesc viciile logice.

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

Interpretarea generală exactă care trebuie să se dea logicii aristotelice este aceea de *logică formală*, în nici un caz de *logică „formalistă”*. Gânditorul român Mircea Florian a dat aici o formulare cât se poate de clară și justificată acestei probleme, când precizează că „[...] formele gândirii oglindesc, la Aristotel, formele existenței”⁴⁶. Interpretarea ontologică mai fusese dată și de alți autori (Trendelenburg, Prantl, Maier⁴⁷, Hamelin). Maier, de exemplu, constata că „Legile logice sunt, originar, legi ale (realității) existenței; formele logice, formele gândirii adevărate, vor să fie copii ale raporturilor reale. Aceasta este intuiția fundamentală gnoseologică, pe care se întemeiază logica aristotelică”.

Cercetătorii operei aristotelice s-au întrebat și asupra locului pe care îl ocupă logica în sistemul științelor, așa cum l-a conceput Aristotel. El clasificase științele după principalele „facultăți” ale psihicului, în „teoretice”, „poetice” și „practice”. *Teoretice* erau metafizica, fizica și matematica; *poetice* – privitoare la creație – erau poetica și retorica; *practice* – privind acțiunea – erau etica, economia ș.a.

⁴⁵ *Ibidem*, 163 b, în: *Organon IV*, ..., p. 255.

⁴⁶ Vezi M. Florian, *Logica lui Aristotel* (studiu introductiv), în Aristotel, *Organon I*, p. 23

⁴⁷ A. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 1936, vol. I, p. IV.

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

În conținutul ei, logica aristotelică are ca obiect *formele gândirii: noțiunea, judecata și raționamentul*. Unii dintre autorii moderni au ținut să precizeze care dintre ele ar constitui obiectivul de predilecție al cercetării Stagiritului. Părerile au fost împărțite: Prantl vedea noțiunea, Trendelenburg – judecata, iar Maier – silogismul. M. Florian le face parte egală, nesubscriind la o ierarhizare a lor.

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

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

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

⁴⁸ I. Kant, *Critica rațiunii pure*, ediția a III-a, București, Edit. IRI, 1998, p. 29. (Întrucât manuscrisul nu precizează ediția citată, am exemplificat pentru citare prin această ediție mai nouă în limba română – n. ns., I. I.).

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

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

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

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

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

⁴⁹ Aristotel, *Metafizica* (trad. Șt. Bezdechi), București, Edit. Academiei RSR, 1965, p. 81.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 82–83, nota 191.

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

f) Aristotel atacă din fundamente teoria Ideilor prin afirmația că Ideile n-ar putea exista ca separate de lucrurile ale căror substanțe sunt: „[...] nu se poate admite ca substanța să fie despărțită de lucrul a cărui substanță o constituie. Sau cum putem înțelege că Ideile pot să existe deosebit de lucruri, când ele alcătuiesc substanța acestora?”⁵².

g) Ideile nu sunt în măsură să explice apariția lucrurilor. Platon nu are dreptate când spune în *Phaidon* că Ideile ar fi cauze și ale ființei și ale devenirii; aceasta pentru că lucrurile cealalte nu pot lua ființă dacă nu există și o cauză motrice (eficientă). Simpla participare la Idei nu i se pare lui Aristotel suficientă, pentru că Ideile sunt imobile. Nici „eeteza” (operația prin care Platon ridică attributele la rangul de substanțe separate unice) nu este admisibilă, aceasta fiind o pură iluzie: unitatea adevărată trebuie căutată în realitatea concret-sensibilă, în *individ*.

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

i) Teza platoniciană nu se întărește cu nimic dacă se admite că Ideile ar fi Numere. Nu se înțelege nici atunci cum numerele ar fi cauzele celorlalte lucruri. Luând în considerație și această ipoteză, Aristotel continuă să dezvolte o combatere necruțătoare a idealismului platonician, descoperind noi contradicții și absurdități ale acestuia.

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

⁵¹ *Ibidem*, p. 85.

⁵² *Ibidem*, 991 b, p. 85.

⁵³ *Ibidem*, 997 b, p. 108.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

prima parte, chiar dacă îl considerăm ca o succesiune, și atunci substanța vine în frunte, iar după ea vine calitatea și apoi cantitatea. În același timp, aceste categorii deosebite de substanță nu au a fi socotite ca ființe în sensul propriu al cuvântului, ci calități și mișcări ale Ființei, căci astfel ar trebui să admitem că și ceea ce e ne-alb și ne-drept sunt lucruri existente. Oricum, o existență recunoaștem noi și acestor noțiuni, când spunem, de exemplu, că *ne-albul este*. Apoi trebuie să observăm că nici una din aceste categorii nu există ca ceva separat, și pentru aceasta ne stau mărturie părerile vechilor filosofi, care, și ei, căutau principiile, elementele și cauzele substanței⁵⁶. Este vorba de primul principiu, de „forma pură”, la care *Fizica* nu face precizări; acolo, acest principiu era prezentat numai ca o cauză a mișcării, pe când aici va fi descris ca *rațiune și cauză a substanțelor*. Universul este compus din părți (materia și forma), forma fiind anterioară materiei și identică cu substanța. Despre Univers, Aristotel amestecă două ipoteze: acesta ar fi un întreg unitar sau ar fi o conexiune de serii. În amândouă cazurile, însă, substanța stă pe primul plan, iar în ipoteza a doua ea ocupă primul loc înaintea calității. Astfel, numai substanța este cu adevărat *existență*; calitățile și cantitățile nu există decât ca predicate ale substanței.

Concepția aristotelică despre existență își găsește nucleul chiar în *Organon*, anume în scrierea despre categorii. Termenul acesta denumea și *concepte* (cuvinte) și *feluri de a fi ale existenței*. De asemenea, numărul atributelor care pot fi afirmate despre un subiect este 10 (substanță, cantitate, calitate, relație, loc, timp, poziție, posesie, acțiune ori pasiune). Stagiritul trece îndată la exemplificarea concretă a categoriilor: substanța este, de exemplu, om, cal; cantitatea este: de doi coți, de trei coți; calitatea este: alb, gramatical ș.a.m.d.

Tratatul despre categorii cuprinde o problemă foarte importantă (problema substanței), care ne interesează în mod deosebit din punctul de vedere al ontologiei aristotelice. Iată cum anume definește însuși Aristotel conceptul de *substanță*: „Substanța, în cel mai însemnat, cel mai originar și cel mai propriu înțeles al cuvântului, este aceea ce nici nu este enunțat despre un subiect, nici nu este într-un subiect; de exemplu, un anumit om ori un cal”⁵⁷. Existența e de două feluri: *substanță*, ceea ce subzistă în sine și nu în altceva, și care e ființa veritabilă (individualul) și *modurile sau felurile de a exista*, ceea ce nu există decât în altceva, reductibile la trei grupe: *calități* (frumusețea sau urâtenia), *cantități* (întinderea sau durata) și *relații* (egalitatea sau inegalitatea, inferioritatea sau superioritatea). Aceste categorii ale existenței constituie, în același timp, și categorii ale gândirii: *substanța, calitatea, cantitatea și relația*.

Ceea ce distanțează puternic concepția lui Aristotel de aceea a lui Platon, este importanța primordială acordată *particularului și individualului*. Pentru Aristotel, de exemplu, Socrate nu e Socrate prin ceea ce are el în comun cu ceilalți oameni, ci

⁵⁶ Aristotel, *Metafizica, Cartea XII*, 1069 a, p. 371.

⁵⁷ Idem, *Organon I*, 5, 2 a, p. 125.

prin ceea ce are el în particular. Numai *indivizii* sunt cu adevărat ființe propriu-zise, substanțe, unități. Proprietatea fundamentală a individului este *activitatea, acțiunea, mișcarea*.

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

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

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

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

Rezultă că, în orice existență supusă mișcării și devenirii (schimbării) stau două principii interne: *posibilitatea* și *actul* (realizarea posibilității, a virtualităților). Orice mișcare tinde spre ceva, spre o actualizare. De exemplu, activitatea gândirii tinde spre actul final care e obținerea adevărului. De abia în act, care nu mai cunoaște mișcarea, ci e imobil, se finalizează acțiunea. Actul, faptul împlinit, realizat, este *realitatea, existența adevărată*. Ființa care nu și-a realizat toate virtualitățile este imperfectă; ființa perfectă e doar aceea în care toate virtualitățile sau posibilitățile s-au realizat.

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

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

Devenirea, trecerea de la potență la act, reclamă intervenția celorlalte două cauze: eficientă și finală. În raport cu materia, forma este un bine, o perfecțiune; ea este finalizarea mișcării materiei. Binele e, însă, un scop; cauza finală nu se confundă cu cea formală. La rândul ei, cauza eficientă sau motrice nu acționează la întâmplare, fără o rațiune: principiul care o animă este dorința binelui. Scopul este acela ce indică direcția mișcării și-i determină momentele succesive, devenind și cauză eficientă: actul final spre care se tinde (binele) face să se nască dorința mișcării spre el; aceasta, imprimată forțelor materiei, le mișcă spre scop. Astfel, *cauza motrică se unifică cu cea finală, care o implică pe cea formală*, încât, în cele

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

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

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

În concepția aristotelică, *mișcarea* apare ca fiind ceva fundamental în existență. Ea e aceea care poartă existența, de la treptele ei cele mai de jos până la treapta cea mai înaltă, la *forma pură*, la substanța fără materie, „gândire a gândirii” – *divinitatea* însăși.

Teoria cunoașterii. Pentru Stagirit nu există nici o cunoștință înnăscută; inteligența, spune el în *De anima*, III, 4, e asemănătoare cu niște tăblițe pe care nimic nu e scris în act (este ceea ce s-a numit „tabula rasa” a lui Aristotel). Despre acest lucru el ne vorbește mai pe larg în ultimul capitol din *Analiticile secunde*, în care arată că nici un principiu al cunoașterii nu e înnăscut, ci toate provin din senzație și din experiență pe baza inducției. Toate animalele, spune el, au o putere înnăscută de a judeca, de a avea senzații, iar unele dintre ele au puterea de a păstra, de a reține mai multă vreme senzația, și prin această persistență a senzațiilor se formează rațiunea. Deci, în ascensiunea progresivă a cunoașterii există *senzația, memoria, experiența, principiile generale (universalul)*.

Cunoașterea începe cu senzația și se dezvoltă mai departe prin activitatea intelectului activ, care scoate din senzații *esențele*, elementele generale, surprinse *intuitiv*; ea rezultă din colaborarea experienței (senzației) cu gândirea (intelectul). Știința nu constă, însă, din cunoașterea senzației, ci din cunoașterea universalului, a generalului. Senzația ca atare e particulară, dar nu străină de universal (general); universalul e cuprins în individualul experienței sensibile, dar pentru ca el să fie cunoscut ca atare e nevoie de intervenția intelectului care, printr-o energie proprie, intuitivă, scoate la lumină generalul abstract (universalul).

Procesul prin care se efectuează acest demers treptat al cunoașterii este *inducția*. Concretul senzorial are o mare importanță în alcătuirea cunoașterii, ca unul dintre izvoarele ei absolut necesare. În *Analiticile secunde* se spune: „Este însă imposibil să facem o inducție fără senzație. Căci numai senzația prinde lucrurile particulare; acestea nu pot fi obiecte de cunoaștere științifică, pentru că nici generalul nu poate să ne dea cunoștința lor fără inducție, nici cunoașterea științifică nu poate fi dobândită prin inducție fără senzație”⁵⁸. Prin urmare, pentru Aristotel senzația este izvorul prim din care provine orice cunoștință generală. E adevărat că intelectul activ acționează asupra datelor senzoriale pentru a extrage din ele universalul, dar felul în care-l concepe Aristotel nu aduce nimic nou peste ceea ce se află în senzație; intelectul activ acționează numai asupra a ceea ce e conținut în intelectul pasiv.

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

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

⁵⁸ Aristotel, *Organon*, III, *Analitica secundă*, I, 17, 81 b, p. 73.

⁵⁹ Idem, *Organon* II, *Analitica primă II*, 23, 68 b, p. 261.

⁶⁰ Idem, *Etica Nicomahică*, III, 1139 b, 25-30, p. 136 (am indicat ediția românească, traducere Stella Petecel, publicată la București, în Edit. Științifică și Enciclopedică, 1988 – I. I.).

Aristotel, care i-a sesizat întreaga importanță. După Aristotel, nu cunoștințele la care ajunge inducția constituie *știința*; aceste cunoștințe constituie numai niște baze generale, „depozite” din care știința propriu-zisă să fie extrasă prin deducție, prin silogisme.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶² Idem, *Despre suflet*, 403 a, 15, 25, București, Edit. Științifică și Enciclopedică, 1969, p. 27, 28.

dominant asupra materiei... Noi nu avem memorie „cu intelectul activ” deoarece el este neafectabil, pe când intelectul afectabil „pasiv” este pieritor și fără el „ființa gânditoare” nu cugetă nimic”⁶³.

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

Intelectul activ este lipsit de pasiune; el nu primește nimic, nu are nimic pasiv în el – este în act prin însăși esența lui. Are o natură superioară corpului și sufletului, de care este legat numai trecător. Când este separat de acestea, intelectul activ pierde calitățile pe care le are în procesul uniunii, rămânând doar cu proprietatea sa esențială. Anume, intelectul activ este *nemuritor*, în timp ce sufletul omenesc, înțeles ca formă a corpului, este muritor, piere odată cu corpul de care e inseparabil. Intelectul pasiv e și el muritor, risipindu-se odată cu viața corpului. În schimb, intelectul activ e singura parte nemuritoare a omului, existând dintotdeauna. Deși aici se poate recunoaște o evidentă similaritate cu teza platoniciană a imortalității sufletului, Aristotel operează o esențială desprindere gnoseologică de Platon: *cunoașterea nu poate fi o reminiscență*. Noi nu ne reamintim ceva, fiindcă intelectul activ este lipsit de pasiune și nu poate cunoaște nimic în absența intelectului pasiv, muritor, temporar. Este, așadar, absurd să se vorbească de vreo reminiscență, din moment ce uniunea intelectului activ cu cel pasiv nu s-a putut realiza anterior existenței individului. De asemenea, de îndată ce intelectul activ se desprinde de cel pasiv și de suflet, el nu va mai putea să cunoască nimic. Intelectul activ va supraviețui corpului, dar nu va mai avea cunoștință, sentiment și afecțiune. În *Etica Nicomahică*, Aristotel pare să admită imortalitatea unor sentimente, întrucât presupune că morții ar fi fericiți sau nefericiți. Dar, în principiile sale etice, el nu ține seama de această credință.

Este adevărat că și Platon concepuse *rațiunea* ca etaj final al scărilor dialectice a cunoașterii. Dar această rațiune avea la el puterea de a cunoaște intuitiv, nemediat, realitățile supreme, în timp ce intelectul activ aristotelic nu are acces direct la realitățile absolute și inteligibile decât prin parcurgerea altor trei trepte: *simțurile, experiența și raționamentul*. După unele interpretări (Averroes, Renan), intelectul activ ar fi *impersonal* și realmente distinct de indivizi, unic și același pentru toți oamenii. În opera lui Aristotel nu se poate găsi nicăieri o asemenea precizare.

⁶³ Idem, 430 a, 15-20, 25, p. 93.

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

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

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

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

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

Având liber-arbitru sau capacitatea de opțiune, omul e stăpânul actelor proprii, e liber să aleagă între bine și rău. Este posibil să știi ce e binele și să faci, totuși, rău; poți fi rău în mod intenționat, deliberat. Dar, dacă omul e liber, ce întrebuințare trebuie el să dea acestei libertăți? Care este destinul omului? Răspunsul lui Aristotel este acela că omul trebuie să caute binele pe care-l poate realiza prin faptele lui. Binele e totuna cu fericirea, iar condiția fericirii e *plăcerea*. Plăcerea se găsește în activitate, în acțiune, o însoțește și o face mai ușoară, fiind un atribut și o desăvârșire a acesteia. Virtutea umană constă într-o viață conformă rațiunii; ea este aceea care ne oferă deodată *fericirea, binele și virtutea*.

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

Aristotel s-a ocupat îndeaproape de analiza diverselor virtuți și clasificarea acestora. Ele ar fi de două feluri: 1) *practice* sau *etice* (curajul, cumpătarea, blândețea, mărinimia, indignarea); 2) *intelectuale* sau *dianoetice* (știința, rațiunea = înțelepciunea, arta, cuminența, sfatul bun, înțelegerea, stăpânirea de sine, tăria de caracter). *Etica Nicomahică* enumeră 13 virtuți, *Etica Eudemică* – 14 și *Retorica* – 9.

Drumul înțelepciunii etice pe „calea de mijloc” duce, însă, numai la o perfecționare relativă a ființei umane. Există o perfecțiune absolută: *viața contemplativă*. Activitatea specific umană fiind *gândirea*, binele cel mai înalt pentru om este *contemplarea inteligibilului, fuziunea, identificarea cu ființa divină*. Bunurile materiale și prietenia sunt numai condiții exterioare ale fericirii, esența acesteia e în noi și ea constă, în cele din urmă, în *cunoașterea contemplativă*. La adevărata fericire nu duce nici plăcerea simțurilor, nici onorurile politice, numai plăcerea și bucuria spiritului legate de cercetarea și descoperirea adevărului. „Dacă fericirea este o activitate conformă cu virtutea, este normal ca ea să fie conformă cu virtutea cea mai înaltă, iar aceasta trebuie să fie cea a părții celei mai elevate din noi. Deci, fie că această parte este intelectul sau altceva, care, prin natura sa, pare să dețină supremația și să conducă și de asemenea să posede capacitatea de înțelegere a realităților frumoase și divine, fie că este ea însăși divină sau ceea ce avem mai divin în noi, activitatea ei în conformitate cu virtutea care-i este proprie trebuie să reprezinte fericirea perfectă”⁶⁵.

⁶⁵ *Ibidem*, 1177 a, 7–15, p. 253.

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

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

Apreciind dreptatea ca pe o condiție a vieții sociale, Aristotel gândește că societatea ar trebui, de fapt, să se bazeze pe *prietenie*. Prietenia face inutilă intervenția justiției; ca înclinație activă de a iubi, ea duce la filantropie și fraternitate. Societatea perfectă se bazează pe dreptatea unită cu prietenia. Prietenia e mai necesară celor fericiți decât celor nefericiți, fiindcă, odată împărtășită, se multiplică. Ea este chiar mai importantă decât dreptatea, întrucât, dacă oamenii sunt prieteni, aceasta nu este necesară, dar dacă sunt drepți, mai au nevoie încă de prietenie. Totuși, cercul prietenilor trebuie restrâns în mod rezonabil.

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

Ideile politice. Politica e un alt domeniu în care Aristotel ne-a lăsat idei importante, continuându-l pe dar și opunându-se în multe locuri lui Platon. Amândoi, de pildă, confundă politica și morala; pentru ambii, politica e știința educației prin Stat, o știință practică al cărei scop este să arate cum pot fi făcuți oamenii fericiți și virtuoși; deși nu cu egală rigoare, ambii consideră că individul se subordonează Statului și-i aparține integral. Așezând binele suprem în contemplația teoretică, ei găsesc că virtutea e incompatibilă cu muncile mecanice și productive; ca urmare, refuză dreptul cetățeniei agricultorilor, negustorilor, meseriașilor și așează libertatea unora pe sclavia altora.

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

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

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

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

⁶⁶ Aristotel, *Politica* (trad. El. Bezdechi), cartea I, cap. I, București, Edit. Cultura Națională, 1924, p. 22

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

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

Educația copiilor trebuie să se afle în mâna Statului. Ea se va desfășura în vederea adaptării cetățeanului la ordinea socială, în respectul constituției existente. Iar exigența supremă a Statului este supunerea la legi. De aceea, revoluția e considerată de Aristotel aproape o nebunie, pentru că aduce tulburarea și distrugerea ordinii. El dezaprobă inovațiile revoluționare; pentru a preveni revoluțiile, cere eliminarea excesivei sărăcirii a maselor și reducerea bogățiilor excesive prin colonizări și cultivarea sentimentului religios.

Ideea directoare a lui Aristotel în privința educației este că, în calitatea lor de viitori cetățeni, copiii aparțin Statului; deci, acesta are și datoria să-i formeze. Prima grijă a Statului este aceea de a asigura o generație sănătoasă. În acest scop, el propune reglementarea vârstei de căsătorie și procreare, apreciind momentul când soții se află în plenitudinea fertilității (pentru femei, 17 ani, pentru bărbați, 37 de ani).

În educarea tineretului, Aristotel vedea mai întâi *cetățeanul*, numai în al doilea rând *omul*; atât părinții cât și copiii aparțin Statului, neavând alte scopuri și idealuri decât ale acestuia. Educația dată de Stat va fi una și aceeași pentru toți, sub supraveghere: „Un punct evident este că educația, printre lucrurile folositoare, trebuie să le cuprindă pe acelea absolut necesare, însă ea nu trebuie să le cuprindă pe toate fără excepție. Toate îndeletnicirile putând a se deosebi în liberale și servile, tinerimea va învăța, printre lucrurile utile, pe acelea ce nu vor tinde să facă meșteșugari din aceia care la practică. Se numesc îndeletniciri de meseriaș, toate îndeletnicirile, artă ori știință, care sunt cu totul inutile pentru a deprinde corpul, sufletul sau mintea unui om liber, cu faptele virtuții. Se dă, de asemenea, același

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

Soarta copiilor era dramatică în concepția autorităților politice și în perspectiva moravurilor vremii. Susținător al lor, Aristotel acceptă și caută să promoveze idei considerate astăzi profund inumane. De pildă, el promovează ideea ca Statul să facă o selecție, lăsând în viață numai copiii sănătoși, fără defecte ereditare, ceilalți urmând a fi abandonați. Pe lângă aceasta, dacă cetatea va avea suficienți locuitori, ea va dispune oprirea nașterilor prin avort sau abandonarea copiilor născuți excedentar.

În privința statutului sclavilor, Aristotel încearcă a creditarea ideii că sclavia și-ar avea fundamentul în datele naturii înseși. Natura însăși i-ar fi făcut pe unii stăpâni, iar pe alții sclavi; primii s-ar fi născut inteligenți; ultimii, numai cu forța brută de muncă. În fața lui, sclavul e doar o proprietate vie, un instrument mai perfecționat decât altele pentru producerea de bunuri materiale. Sclavul nu e o persoană, nu are drepturi și obligații, el este un simplu lucru, care trebuie să aparțină altuia pentru a munci în folosul acestuia. Aristotel va admite că naturii nu i-a reușit întotdeauna această distincție între factura exclusiv intelectuală a unora și exclusiv fizică a altora; totuși, el își menține atitudinea și consideră sclavajul ca „util și just”. Susținând cu consecvență justificarea sclaviei, Aristotel aprobă și războaiele care se fac pentru obținerea sclavilor. El admite această vânatoare de oameni ca o modalitate naturală, așa cum se vânează animalele. Apoi, îi identifică pe barbari cu sclavii, barbar fiind oricine nu vorbește grecește...

Mult mai interesantă și mai realistă este explicația dată sclaviei prin invocarea unei necesități economice reclamate de starea înapoiată a forțelor productive din antichitate. Aici, Aristotel dă dovadă din nou de excepționala sa putere de observație și pătrundere a lucrurilor. Din acest punct de vedere, sclavia era considerată drept o condiție economică necesară a vieții în societate: pământul nu se lucrează singur, carul nu se mișcă de la sine; e nevoie de instrumente vii, dacă cele neînsuflețite nu sunt suficiente. Dacă se va întâmpla, cândva, ca tehnica să avanseze și mașinile să înlocuiască forța umană de muncă, atunci, într-adevăr, nu va mai fi nevoie de sclavi. Aristotel a sesizat acest lucru extraordinar, că după o perioadă în care uneltele înapoiate aservesc omul, dezvoltarea lor îi va aduce eliberarea.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aristocrația ereditară are inconvenientul că nu deține o bază economică stabilă. Dacă funcțiile publice se vor acorda după bogăția cetățenilor, ele vor ajunge la mezat. Astfel, bogăția va fi mai valoroasă decât virtutea, iar în cetate se va instaura cupiditatea.

Guvernământul democratic e rezultatul unei revolte împotriva plutocrației. Dar, deși mulțimea poate judeca mai bine și se poate stăpâni mai bine, fiind și mai greu de corupt, totuși Aristotel apreciază că, în ansamblu, democrația e inferioară aristocrației. Ceea ce ar trebui e mai degrabă un amestec de democrație și aristocrație: un *guvernământ constituțional*. Pătura socială mijlocie e partea cea mai puternică a cetății; ea reprezintă calea de mijloc, după cum guvernământul constituțional e calea de mijloc între aristocrație și democrație. Fiecare va avea drept de acces la orice funcție, dar de ocupat le vor ocupa numai cei mai bine pregătiți. Forma de Stat preferată de Aristotel e, bineînțeles, tot de factură

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

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

Cu Aristotel se încheie epoca de glorie a Atenei. După el se va desfășura elenismul, discipolii Academiei, ai Lyceului și ai altor școli mai mult sau mai puțin importante⁷⁰.

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

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