THE CENTER-PERIPHERY DIALECTICS IN THE GREEK PRESOCRATIC PHYLOSOPHY

Ionuț Ștefan
Associate Professor Phd., Faculty of Medicine and Pharmacy, Department of Dental Medicine, "Dunărea de Jos" University

Abstract: Cercetare mea are drept obiect o problemă „clasică" în istoria filosofiei europene şi anume relaţia temei-întemeiate. Această conexiune va fi analizată din perspectiva relaţiei centru-periferie. Temeiul va fi asimilat centrului, iar întemeiatele vor juca rolul periferiei. Mă voi referi la prima etapă în istoria filosofiei europene, şi anume la perioada presocraticilor. Este perioada din istoria filosofiei europene ce deschide direcţiile, orizonturile pentru marile sisteme ce se vor articula ulterior. Întreaga problematică a temeiului va fi gîndită în orizontul ontologiei, în timp ce relaţia, medierea de la temei către întemeiate va fi obiectul metafizicii. Trei direcţii principale pot fi articulate în ceea ce priveşte dialectica centru-periferie: a) medierea fizicală; b) medierea non-fizicală; şi c) non-medierea. Din prima categorie mă voi referi la: Thales, Anaximenes, Heraclit şi Empedocle, în timp ce medierea non-fizicală va fi ipostaziată de: Pitagora, Anaxagora şi atomiştii. Non-medierea va fi exemplificată prin: Parmenide şi Anaximandru.

Keywords: temei, întemeiate, centru, periferie, presocratici.

1. Introducere

Tema acestei lucrări este privitoare la metafizica şi ontologia presocraticilor privită din orizontul relaţiei centru-periferie. Prin ontologie înţelegem universul de inteligibilizare a Temeiului sau a Fiinţei. Prin metafizică vom înţelege orizontul de inteligibilizare a relaţiei dintre Temei şi întemeiate, cum se trece de la unu la multiplu.

Presupoziţia cercetării noastre este aceea că Temeiul este Infinitul. Orice discurs despre *arché* specific orizontului filosofic reprezintă o construcţie limitată, în primul rînd de faptul că omul înţeles ca fiinţare care gîndeşte, sau care poate gîndi acest Infinit este o fiinţare ***limitată***. Centrul înţeles în acest demers ca Temei este inteligibilizat astfel, tocmai datorită medierii, adică a întemeierii. Întemeiatele asimilate periferiei vor fi gîndite astfel, tocmai datorită faptului că sunt rezultatul întemeierii. Vom vedea că filosofiile presocratice reprezintă cîteva repere principale ale Ontologicului. Trebuie iarăşi precizat faptul că "organonul" aristotelic nu funcţionează în mod absolut în orizontul ontologiei. Principiul noncontradicţiei, chiar şi cel al identităţii sau al terţului exclus sunt legi cu valabilitate şi aplicabilitate limitată. Infinitul, Indeterminatul sau Nelimitatul nu poate fi "captat", încapsulat sau exprimat în Totalitate Absolută într-un discurs limitat şi bine determinat. Rămîne un rest minim, ce scapă inteligibilizării drept consecinţă a putinţei de a vorbi despre Infinit. Pe de altă parte, discursul sau demersul nostru trebuie să respecte un set minimal de reguli în alcătuire. Trebuie să fie coerent şi inteligibil pentru cititori. Deci principiile logice sunt şi nu sunt folositoare. Dacă absolutizăm principiul noncontradicţiei vom întîmpina serioase dificultăţi. Cum întemeiem conceptele opuse sau contradictorii: bun-rău, frumos-urît etc.? Principiul identităţii poate fi exprimat A=A. Rezultă că Temeiul este identic cu el însuşi şi nu poate fi identic cu altul său. Din momentul în care gîndim această situaţie astfel, impunem o limită Temeiului. Această limită ne "aruncă" din orizontul Infinitului în cel al finitului. Infinitul poate fi gîndit în orizontul conştiinţei ca fiind „fără-niciun-fel-de-limită". Temeiul poate fi finit? Răspunsul este da. Temeiul poate fi Infinit? Răspunsul este iarăşi da. Ce ne rămîne de făcut? Orice formă de limită şi limitaţie apare în gîndirea noastră datorită limitelor pe care singuri ni le impunem,

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

sau pe care Infinitul însuşi ni le impune. Aceste limite sunt ulterior proiectate în planul ontologic sau metafizic. Această proiectare este problematică şi destul de neprofitabilă demersului filosofic. În fond, de la filosofii greci şi pînă la Heidegger apropiat nouă cronologic, "sarcina filosofiei" este gîndirea Fiinţei. Prin termenul de „Fiinţă" vom înţelege Temeiul, sau altfel spus Centrul. Reperele noastre principale vor fi: Infinit, limită, conştiinţa Infinitului, depăşirea permanentă a oricărei forme de limită şi de limitaţie. Nu voi înfăţişa contradicţiile între filosofiile presocratice, ci trebuie să avem tot timpul în conştiinţă orizontul Infinitului în care articulăm aceste filosofii. Iarăşi trebuie să avem permanent în conştiinţă faptul că miza acestei cercetări se poartă între Integrala încărcătură semantică a Infinitului anaximandrian (*apeiron*-ul înţeles ca "fără-niciun-fel-de-limită") ca orizont permanent aflat în conştiinţa noastră şi inteligibilitatea acestui text, care, "din păcate", se bazează şi pe principiile logicii clasice. Ce este mai profitabil de "sacrificat"? Orizontul semantic al Infinitului sau inteligibilitatea acestui text?

În orizontul ontologiei presocraticilor avem de-a face cu diferite ipostazieri de inteligibilizare a Fiinţei. Întrebarea fundamentală este aceea privitoare la cum gîndim Fiinţa. În orizontul mitologiei avem de-a face cu o modalitate (cosmogonia) de-a explica universul, prin conturarea diferitelor zeităţi. Este important faptul că divinitatea primordială cuprinde, conţine, este cauza dubletului originar opozitiv: bine-rău. O altă temă foarte importantă care va trece în orizontul filosofiei este aceea privitoare la sacrificiul originar. Lumea este creată de divinităţile originare şi la facerea lumii trebuie înfăptuit sacrificiul originar. Interesul pentru filosofiile presocratice mi-a fost restîrnit de lectura a două texte: unul intitulat *Înapoi la presocratici*, aparţinînd lui Karl R. Popper, celălalt, *Principiul identităţii*, aparţinînd lui Martin Heidegger. Popper face elogiul primilor înţelepţi ai lumii şi a „lansării" de către aceştia (Thales, Anaximandros, etc.) a primei paradigme de tranşare, prin dezbatere cu argumente raţionale, a unor probleme controversate. Este oarecum surprinzător cum întemeietorul „raţionalismului critic", un teoretician preocupat de standardele de raţionalitate ale teoriilor ştiinţifice „eroice" (Newton, Einstein, fizica cuantică), a putut scrie un text ca acesta: „Istoria timpurie a filosofiei greceşti, în mod deosebit de la Thales la Platon, este o poveste splendidă. Aproape este prea frumoasă pentru a fi adevărată. Descoperim în fiecare generaţie cel puţin o nouă filosofie, o nouă cosmologie de o originalitate şi profumzime uluitoare. Cum a fost posibil acest lucru? Desigur, nimeni nu poate explica originalitatea şi geniul. Dar putem încerca să aruncăm o oarecare lumină asupra lor. Care a fost secretul anticilor? Eu sugerez că acesta a fost tradiţia şi anume, tradiţia discuţiei critice." (Popper, 2001, p. 197)

Martin Heidegger, la rîndu-i, ne avertizează că niciun act de reflecţie filosofică nu poate aspira la autenticitate dacă nu pleacă de la examinarea atentă a începuturilor istoriei filosofiei: „Abia cînd ne întoarcem gîndind asupra deja gînditului, suntem folositori pentru ceea ce este încă de gîndit." (Heidegger, 1991, p. 19) Pornind de la aceste îndemnuri, am încercat în lucrarea de faţă să clarific în ce măsură filosofii presocratici au reuşit să „rezolve" problema fundamentală a filosofiei, anume: de ce lucrurile sunt, cînd puteau să nu fie? În pofida faptului că ei erau, probabil, convinşi de caracterul descriptiv al teoriilor lor, cred că potrivit ar fi, dintr-o anumită direcţie, să le considerăm scenarii alternative concurente elaborate în orizontul speculativ al lui „ca şi cum". Fiecare dintre ei propune, după o vorbă a lui Max Planck, un „tablou al lumii", o viziune prin care se dezvăluie o ipostaziere a adevărului absolut. De asemenea, consider că, o reanaliză lămuritoare a primilor filosofi greci mă poate ajuta în reconstrucţia sistematică în ordinea istoriei filosofiei, reconstrucţie ce se va realiza în orizontul conceptual al *apeiron*-ului anaximandrian, într-o amplă lucrare viitoare de istoria filosofiei.

Relevanţa primului aspect constă în aceea că între temei (*arché*, principiu) şi lumea lucrurilor (ordinea sensibilă, fizică) există un tip anume de succesiune încadrabil într-o clasă

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

mai largă de tipuri de succesiuni. Acestea sunt: succesiunea genetică (naşterea, de exemplu, mamă-pui, sămînţă-plantă); succesiunea cauzală (cauză-efect); succesiunea sistemică (cerinţă funcţională-funcţie); succesiunea logică (premise-concluzie); succesiunea legică (lege-eveniment); succesiunea mistică (divinitate creatoare-om ca fiinţare creată în lume); succesiunea speculativă (temei-întemeiate; metafizic-fizic).

Tuturor acestor tipuri de succesiune le este comună relaţia de anterioritate; primul dintre cei doi termeni posedă anterioritate în raport cu celălalt. Numai că, în cazul unora (succesiunile: genetică, cauzală, sistemică, mistică) anterioritatea este temporală, iar în cazul altora (succesiunile: logică, legică, speculativă) ea este non-temporală. În plus, anterioritatea este relativă (valabilă, adică, numai în limitele unor anumite teorii) în cazul succesiunilor logică şi legică, şi absolută în cazul succesiunilor mistică şi speculativă, ultima interesînd în mod special în lucrarea de faţă. Aşadar, vom pleca de la postulatul că temeiul, fiind transcendent (ţinînd, adică, de ordinea metafizică) posedă anterioritatea absolută (aprioritate absolută) în raport cu lumea lucrurilor imanente (ordinea fizică). Cu excepţia succesiunii speculative (şi, în parte, şi a celei mistice), toate celelalte tipuri respectă logica. Ele sunt, în alte cuvinte, reglementate de tipul de raţionalitate logică. Succesiunea speculativă – avînd, în cazul cîtorva doctrine presocratice, şi o componentă, un „reziduu" mistic (mai exact, mitic) – încalcă sistematic logica, violentînd în primul rînd legea logică a noncontradicţiei, ceea ce înseamnă că ea este reglementată de o altă raţionalitate (am în vedere raţionalitatea dialectică speculativă).

Distincţia între aceste două tipuri de raţionalitate (logică, intelectivă şi cea speculativă) apare explicit şi este teoretizată de către Hegel, Blaga, Heidegger, Noica ş.a. Hegel numeşte raţionalitatea logică „gîndire intelectuală", Blaga o numeşte „gîndirea bunului simţ comun", iar Heidegger, „gîndire calculatoare cu lucrurile"; raţionalitatea non-logică, ilustrată pentru prima dată în filosofia lui Heraclit şi magistral reluată în *Ştiinţa logicii* a lui Hegel, este numită de Hegel „gîndire speculativă", de Blaga „gîndire dogmatică" şi de către Heidegger „gîndire esenţială". Ea a fost pusă în evidenţă şi în cîmpul ştiinţei, în fizica cuantică (am în vedere aşa-numitul fenomen numit „salt cuantic").

În ceea ce priveşte cel de-al doilea aspect, semnalăm că, cel puţin pînă acum, au fost „practicate" două maniere de a expune istoria filosofiilor presocratice, prima respectînd cronologia, cealaltă efectuînd o grupare tematică. Primul tip este ilustrat de Hegel, Windelband, Guthrie, Russell etc.; al doilea, de Aristotel, Gheorghe Vlăduţescu, John Shand etc. Aristotel, bunăoară, examinează filosofiile presocratice din perspectiva celor patru cauze (materială, eficientă, formală, finală) şi, uneori (cazul Parmenide) din perspectiva celor zece categorii, iar Shand le grupează în: „preparmenidiene", „parmenidiene", „postparmenidiene". (Shand, 1998). În lucrarea de faţă, vom face o grupare tematică a presocraticilor după criteriul tipului de mediere, anume: 1. medierea „fizicală" (Thales, Anximenes, Heraclit, Empedocles); 2. medierea „non-fizicală" (Pitagora, Anaxagoras, atomismul); 3. non-medierea (Anaximandros, Parmenide).

Problema medierii a fost intuită just încă de către Hegel. Hegel răstoarnă lucrurile atunci cînd, de pildă, în loc să procedeze ca Aristotel, care ne povesteşte cum ar fi ajuns Thales la gîndul principiului ca apă, plecînd inductiv de la observaţia că umezeala este omniprezentă, spune răspicat că apa lui Thales „nu posedă o universalitate sensibilă, ci una speculativă." La fel, Anaximenes n-a plecat inductiv de la aerul pe care-l respira tot timpul, ci de la un aer mai ciudat, necorporal, ca „mediu universal"; Heraclit, la rîndu-i, nu se inspiră de la focul care-i dădea căldură, ci pleacă de la „devenire" şi abia apoi „prin prima formă a devenirii", timpul, coboară la foc şi de aici mai jos, către lucruri.

Hegel urmăreşte, aşadar, de fiecare dată, modul în care se „determină" principiul, altfel spus, modul în care se mediază cu sine însuşi pentru a genera lucrurile. Pentru Hegel este cît se poate de limpede că planul metafizic (al principiului) nu este o lume „altundeva"

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

apărută ca urmare a unei sciziuni în acelaşi plan al lumii sensibile. Chiar dacă, la prima vedere, „lumea" principiului pare una „văzută" de primii filosofi, una „substanţială", ea nu este aşa, pentru că nu trebuie să fie aşa. Altfel, nu s-ar fi depăşit gîndirea imagistică a miturilor. Poate că, în ordinea fiinţării lor ca persoane: Thales, Anaximenes şi ceilalţi n-au pornit de la „fluiditate"; de la „mediul universal"; de la „devenire"; poate n-au pornit, adică, de la gîndul abstract, eliberat de concret şi împotriva concretului. Dar acest aspect nu are nicio însemnătate pentru această cercetare. Reconstrucţia filosofică, una critică, întemeietoare n-are a ţine seama de modul natural în care se derulează lucrurile şi nici de menajarea bunului simţ. Ceea ce încercăm în această lucrare este un exerciţiu de filosofare pornind de la o modalitate posibilă de înteligibilizare a filosofiilor presocratice. Aşadar, marea dificultate cu care filosofia s-a confruntat încă din primul moment al irumperii sale a fost medierea între planul fizic şi planul metafizic, mediere în urmă căreia lumea lucrurilor trebuia să se justifice într-un fel sau altul, să dea, adică, seamă de ce este, cînd putea să nu fie.

Această problemă îşi are şi ea originile ei; ea apare ca sugestie în înseşi structurile gîndirii prefilosofice. Între lumea non-sensibilă a zeilor, daimonilor etc. şi lumea muritorilor existau nenumărate punţi de legătură: cei ce populau lumea non-sensibilă interveneau în lumea oamenilor aducîndu-le: secete, potoape, molime, furtuni, îi răpeau sau îi strămutau pe alte tărîmuri (spre exemplu, în cîmpiile Elizee); de asemenea oamenii puteau pătrunde în lumea ascunsă prin incubaţiuni, prin iniţiere în misterii, prin crăpături în pămînt sau în stînci, prin peşteri etc. Încă în *Odiseea*, între, „lumea reală" şi „universul mitic" existau cel puţin două zone de contact: prima, atunci cînd Menelau îi dezvăluie fiului lui Ulise, Telemah, cum, în ţara minunilor, în Egipt, a aflat de la vrăjitorul Proteu că Ulise era reţinut de Calypso; a doua zonă de contact o reprezintă descrierea ţării feacienilor. În legătură cu această ultimă zonă, Ch.P. Segal remarca: „feacienii sunt între două lumi, se situează la intersecţia dintre lumea poveştilor şi cea reală, funcţia lor esenţială în poem fiind aceea de a-l face pe Ulise să treacă dintr-un univers în celălalt. De altfel, călătoria lui Ulise nici nu se desfăşoară într-o lume «geografică reală»." (Dodds, 2001, p. 62). Putem înţelege toate aceste „punţi de legătură" ca tot atîtea medieri între cele două lumi. Deocamdată, şi lucrurile mediate şi medierea ca atare sunt grele de concreteţe, dar importantă aici este sugestia oferită. Milesienii vor fi preluat această sugestie şi, la fel ca în celelalte cazuri (intransformabilitatea, nelimitarea etc.), o vor fi împins la limită eliberînd-o de încărcătura ei mitică, „purificînd-o" prin inteligibilizare raţională. Tema medierii, intuită doar în protofilosofie, devine „problemă" la primii filosofi. Avînd cele două planuri, metafizic şi fizic, „lumea" principiului şi lumea lucrurilor, opuse una alteia, mai rămînea de găsit mediatorii prin care ele să se reunească. Deoarece aceştia se ofereau oarecum de la sine, fiind omniprezenţi în viaţa cotidiană şi în lumea reprezentărilor mitico-poetice, milesienilor nu le mai rămînea decît să-i numească: apă, aer, foc, pămînt.

2. Medierea „fizicală" – Temeiul (Centrul) ca: apă, aer, foc, pămînt

Integrată cultural, în începuturile ei, filosofia nu s-a pus în opoziţie explicită cu mentalitatea grecilor arhaici. Necăutînd „lupta deschisă cu religia" (Rohde, 1985, p. 282), ea a recurs la strategii disimulatoare prin care-şi putea mai lesne impune propriul punct de vedere. Către sfîrşitul epocii arhaice, religia greacă se prezenta ca „o învălmăşeală de răspunsuri contradictorii", ca o „masă de confuzii". Acest „conglomerat moştenit", masiv şi contradictoriu, era, însă, cel ce domina, de departe, întreaga cultură greacă.

Teogoniile, cosmogoniile, sociogoniile, ca tentative de a introduce o oarecare ordine în acest haos religios, reprezentau un segment prea palid al culturii pentru a schimba în mod radical situaţia. Acestea nu ne oferă un întreg rupt de credinţa tradiţională, ci „doar o selecţie din credinţele tradiţionale". (Dodds, 2001, p. 64). Ele sunt asemenea vîrfului unui aisberg, deoarece sub ele masa întunecată a confuziilor îşi făcea lucrarea în sufletele majorităţii dominîndu-le şi menţinîndu-le într-o stare de „somnolenţă". Religia anticilor era „un

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

conglomerat de credinţe mărunte, de practici mărunte, de rituri minuţios respectate, în care nu trebuie să cauţi niciun înţeles, nefiind necesar să reflectezi asupra lor şi nici să-ţi dai prea bine seama de sensul lor. Religia era o legătură materială care-l înlănţuia pe om făcînd din el un sclav." (Coulanges, 1984, p. 241).

Această atmosferă oprimantă a generat ceea ce s-a numit o „cultură a vinovăţiei", adică o cultură centrată pe ideea culpabilizării individului. Relaţiile dintre muritori şi nemuritori erau tensionate, sentimentul predominant fiind cel de frică. S-a observat, de altfel, că „iubirea de zei" lipseşte din vocabularul limbii vechilor greci. Dodds observă următoarele aspecte: „Aflăm multe despre vina moştenită, dar foarte puţin despre nevinovăţia moştenită; aflăm multe despre suferinţele din iad sau purgatoriu, dar relativ puţin despre răsplata întîrziată a virtuţii; accentul cade întotdeauna asupra pedepsei." (Dodds, 2001, p. 50). Dincolo de interpretarea psihanalitică, mai toţi cercetătorii acestei perioade au remarcat o creştere a sentimentului de insecuritate. Filosofii milesieni au trăit, asemenea concetăţenilor lor, în mediul acestei culturi generatoare de anxietate, care descuraja şi bloca orice iniţiativă spirituală „revoluţionară". Cum a fost posibil să facă ei ceea ce au făcut? „Fără îndoială [notează Hegel] trebuie să recunoaştem că în mediul acesta lipsit de conştiinţa unei lumi intelectuale este o mare îndrăzneală spirituală să recunoşti ca valabilă bogăţia fiinţei determinate, concrete a lumii naturale şi s-o reduci la o substanţă simplă, care persistă ca atare." (Hegel, 1963, vol. I, p. 163).

S-a remarcat că, spre sfîrşitul perioadei arhaice, se declanşează o mişcare prin care „conglomeratul moştenit" intră într-un proces ireversibil de „dizolvare". Meritul principal în această mişcare crucială trebuie să-l fi avut primii filosofi. În „jungla imperfect limpezită a perioadei arhaice" (Dodds, 2001, p. 72), va fi apărut necesitatea lăuntrică de schimbare a viziunii asupra lumii. „Tabloul lumii" oferit de explicaţiile mitico-religioase nu mai putea satisface exigenţele intelectuale ale unei lumi care, oricum, se afla în schimbare.

Am remarcat deja că tema originii, a începutului (*arché*) se afla în chiar centrul culturii antice. De asemenea, că în însăşi cultura aceasta puternic orientată religios existau o serie de deschideri, care tindeau să producă o scindare tot mai adîncă între o lume sensibilă şi una non-sensibilă; că lumea non-sensibilă era „pe jumătate" transcendentă, pe jumătate eternă, pe jumătate nelimitată ş.a.m.d. Filosofii milesieni, plecînd de la aceste sugestii, au executat o „trecere la limită"; eternitatea, care la nemuritori apărea doar după naştere, a fost „completată" prin negarea naşterii înseşi; transcendenţa care „începea" de la marginea lui *Okeanos*, ori a Olimpului, ori a subpămîntului, a fost „completată" prin suspendarea (negarea) marginii; însăşi anterioritatea, care era doar una corelativă, „lipită" pe o relaţie de succesiune temporală ireversibilă, pe model organicist, a fost complet „denaturalizată", devenind una absolută ş.a.m.d.

Niciuna dintre „trecerile la limită" – şi acestea par, în ultimă instanţă, a configura „tăietura" - nu s-a manifestat „zgomotos", oficial. Strategia a fost una a discreţiei totale. Filosofia, în prima ei alcătuire, nu numai că n-a schimbat limbajul epocii în forma lui, dar ea s-a folosit de înseşi schemele explicative predominant mitice. De aceea, la început, filosofia este „simbolică", fapt care o apropie de mit sau, mai degrabă, explică „o anume continuitate, deci prelungirea logicii sale în logica filosofiei." (Vlăduţescu, Bănşoiu, 1983, p. 9).

Integrarea mitului în reconstrucţia de tip filosofic nu a fost, însă, un act spontan, ci cît se poate de lucid. Primii filosofi n-au distrus mecanismul mitic de explicaţie, mecanism care, oricum, urma să devină desuet prin însăşi evoluţia culturii; ei l-au lăsat să fie aşa cum era în articulaţiile lui formale. Dar, osaturii formale, lipite perfect, concrescute pe un conţinut imagistic, narativ, în vederea comunicării unui sens ascuns, tainic, i s-a aplicat o operaţie de „dislocare" a acestui ultim element. Mitul, păstrat în structura lui formală, a fost „deturnat" de la rosturile lui tradiţionale. El devine, în mîna sigură a milesienilor, doar un instrument care trebuie să înlesnească un alt mesaj despre lume. „Mitul [scrie Eliade] povesteşte o istorie

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

sacră"; el este, în alte cuvinte, o naraţiune prin intermediul căreia se revelează o istorie deja existentă; mitul este doar o ocazie. Deja este indicat, în această formulare, aspectul instrumental: el este acea structură a gîndirii prin care sacrului i se înlesneşte saltul din ordinea lumii în ordinea rostirii. Mitul „relatează un eveniment care a avut loc în timpul fabulos al începuturilor." (Eliade, 1981, p. 76). Prin rostirea mitică, originea (începutul) este adusă aproape, în prezent, este apropiată, căci devine un bun al comunităţii, un temei ferm care conferă siguranţa că lumea aceasta are un sens. Mitul este axat, prin urmare, tot pe tema originii şi, fără îndoială, acesta va fi fost imboldul lăuntric care a îndemnat filosofia către acest tip de „explicaţie".

„Deturnarea" explicaţiei mitice de la rosturile ei s-a realizat prin substituirea, aproape inobservabilă, la o primă privire, a „începutului sacru" cu un alt început. Trebuind să pară ceea ce era, doar o povestire, mitul a fost constrîns să comunice altceva. În orice mit se oferă o justificare a unui eveniment prezent (un templu, un munte, un rîu, o practică religioasă etc.) prin recurs la un eveniment trecut. Mitul povesteşte ce se întîmplă între acel prim eveniment şi acesta, prezent; de pildă, ce s-a întîmplat de la dispariţia Korei pînă la instituirea cultului Demetrei.

Acest model narativ a fost preluat de către primii filosofi, numai că ei au înlocuit atît primul eveniment („primul personaj"), cît şi evenimentul prezent cu un element „natural". Şi, pentru a evita orice bănuială de sacrilegiu au apelat la elemente familiare grecilor precum: apa, aerul, focul şi pămîntul. Preluînd, aşadar, mecanismul explicaţiei mitice, dar deturnîndu-i finalitatea, ei au produs, prin aceasta, o „fisură" în tabloul tradiţional al lumii. Astfel, lumea se desacralizează. Filosofia, în primele ei începuturi, „întrerupe, pentru o vreme, lanţul miturilor şi începe o nouă istorie [...]". (Popps, Blake, 1992, p. 41).

Pornind de la unele relatări referitoare la anumite performanţe în domeniul matematicii şi astronomiei ori în domeniul tehnicii, unii autori îl consideră pe Thales din Milet drept un precursor al ştiinţei. G. Popps şi A. Blake, bunăoară, sunt de părere că, întrerupînd pentru o vreme lanţul miturilor, el ar marca începutul unei noi istorii, „aceea a invenţiilor şi a ştiinţei, sub aspectul ei riguros şi raţional". (Popps, Blake, 1992, p. 43). Bertrand Russell, la rîndul lui, formulează ideea că „enunţul că totul e făcut din apă, trebuie privită ca o ipoteză ştiinţifică." (Russell, 2005, vol. I, p. 43). De bună seamă că, într-o cercetare care are ca obiectiv geneza şi dezvoltările ulterioare ale ştiinţelor, Thales trebuie tratat ca unul dintre precursori. Din punct de vedere filosofic, însă, realizările lui teoretice ori practice dintr-un domeniu sau altul al ştiinţei sunt irelevante. Pentru filosofie, el contează în măsura în care, după o vorbă a lui Kant, este „primul care introduce aplicarea raţiunii speculative şi de la el pornesc întîii paşi ai intelectului." (Kant, 1985, p. 81). Thales şi-a dobîndit de-a lungul timpului, începînd chiar cu aprecierile gînditorilor antici, statutul de „primul filosof", deoarece cu el se produce „tăietura" radicală prin care reflecţia filosofică, *in statu nascendi*, se detaşează ca un alt-fel-de-a-gîndi-lumea. Că apa a fost primul dintre lucrurile puse ca principiu nu poate fi de mirare, întrucît se putea uşor induce din experienţă că ea e omniprezentă, după cum sugestia că ar poseda o anume primordialitate putea deriva din condiţia grecilor de oameni ai mării.

Că apa ar putea cel mai bine figura ca *analogon* al principiului, iarăşi nu e de mirare dată fiind marea ei mobilitate (fluiditatea). Că apa a fost aleasă cea dintîi ca mediator (între ordinea metafizică, întemeietoare şi ordinea fizică, întemeiată) nu se poate explica decît prin extraordinara ei capacitate proteică; „urcînd" dinspre gheaţă, zăpadă prin ceaţă, abur, nor prin rarefiere progresivă ea putea „contacta" planul „de sus" (al transcendenţei) şi, invers, „coborînd" (prin condensare regresivă) îl putea contacta pe cel de „jos" al lucrurilor. În acest sens vom considera apa ca element fizic (apa „fizicală"). Apa este, aşadar, constrînsă de Thales să intre în scenă şi să joace cele trei roluri: lucru, principiu (temei), mediator. Cum a ajuns Thales la acest gînd, este fără îndoială, un fapt care poate interesa cel mult – cum ar zice

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

Popper – psihologia empirică, el ţinînd de ceea ce a fost numit mult mai tîrziu „context al genezei”. Cum au înţeles cei preocupaţi de aventurile filosofiei mişcarea interioară a lui Thales către acest gînd filosofic este altceva, şi aceasta trebuie, chiar şi numai marginal, să intereseze filosofia, căci acest aspect ţine de reconstrucţia raţională a genezei unei idei filosofice. Din acest punct de vedere contează, de pildă, scenariul propus de Aristotel în *Metafizica*: „Thales, care este deschizătorul de drum pentru o astfel de filosofare, declară că este apa (de aceea a şi arătat că pămîntul se află pe apă), adoptînd de bună seamă, această concepţie pe baza constatării că, pentru plante hrana este umedă şi că însuşi caldul se naşte şi fiinţează prin apă, adoptînd aşadar, de aceea concepţia de faţă, ca şi din motivul că seminţele tuturor au o substanţă umedă iar apa este principiul natural pentru cele umede.” (*Metafizica*, I, 3, 983, b 6).

Geneza gîndului că apa ar putea fi începutul, substratul şi „mormîntul” lucrurilor şi-ar avea originea în constatările personale ale filosofului din Milet; acest gînd ar fi fost indus din experienţa personală. Fiind de presupus că şi ceilalţi greci observaseră ceea ce observase Thales, ne-am putea întreba, firește, de ce n-au ajuns toţi, *in corpore*, la acelaşi gînd. Hegel semnalează caracterul ipotetic al trimiterii aristotelice la presupusa inducţie thalesiană: „Aristotel relatează cu titlu de supoziţie cum a ajuns Thales să considere ca principiu tocmai apa: «Poate că Thales a ajuns la acest gînd [...]».” (Hegel, 1963, vol. I, p. 160). S-ar părea însă că, invocînd acest «fapt», irelevant în sine, Stagiritul ar fi urmărit să prevină asupra noutăţii procedurii explicative; preferînd ipoteza că Thales a fost condus în reflecţia sa despre principiul lumii de motive empirice, Aristotel „atenţionează discret asupra detaşării iniţiale a noului gen de cugetare de practica culturală şi valorile tradiţionale «mitice».” (Vlăduţescu, Bănşoiu, 1983, p. 42).

Aristotel face, însă, o trimitere şi la o altă sursă în care s-ar fi originat gîndul thalesian, anume una integrată „conglomeratului moştenit”: „De altfel, după părerea unora chiar gînditorii dintîi asupra celor divine, cei vechi de tot şi care trăiau cu mult înaintea seminţiei de astăzi, concepeau astfel lucrurile cu privire la fire: ei făceau din Okeanos şi Thetis părinţii firii, iar pe zei îi făceau să jure pe apa pe care la rîndul lor poeţii o numeau Styx; şi într-adevăr ce e mai vechi reprezintă şi ce e mai de preţ, iar jurămîntul este tot ce e mai de preţ.” (Banu, 1979, vol. I, p.160).

Thales ar fi preluat, prin urmare, o sugestie oferită de mentalitatea şi tipul mitic de explicaţie tradiţional pe care, am adăuga, a trecut-o la limită depersonalizînd-o şi demitizînd-o. Existau, într-adevăr, numeroase elemente care să ofere o atare sugestie. Citim în J. Defradas că „Homer a fost dascălul Greciei de-a lungul întregii antichităţi. Copilul grec învăţa de mic să citească şi să scrie citind şi copiind versurile marelui poet; el învăţa pe dinafară *Iliada* şi *Odiseea*.” (Defradas, 1968, p. 33).

„Căderea” şi „ridicarea” din condiţia de lucru determinat se face prin „condensare şi rarefiere”. Hegel îşi exprimă rezerva faţă de atribuirea celor două mişcări mediatoare lui Thales, întrucît textul din Tennemann, pe care-l ia ca referinţă este, la rîndu-i un citat din Aristotel în care acesta relatează „nu chiar despre Thales”. Faptul în sine nu are prea mare importanţă, căci, în definitiv cine poate garanta că în scrieri ale lui Thales care s-au pierdut, acesta nu va fi vorbit despre condensare şi rarefiere?; şi n-are importanţă deoarece în bună logică, medierea poate fi înţeleasă la Thales şi în această formă accidentală exterioară. Nu cumva, Anaximenes va fi ajuns la condensare şi rarefiere, pornind de la gîndul filosofic al maestrului său? Aşadar, „apa subţiindu-se devine aer, aerul subţiindu-se devine eter aprins; apa care se îngroaşă devine nămol şi apoi pămînt. Această apă subţiată sau acest aer este evaporare a apei primordiale, eterul este evaporare a aerului, pămîntul, nămolul sunt sedimente ale apei.” (Hegel, 1963, vol. I, p. 165).

Subţierea şi îngroşarea, mai multul şi mai puţinul, ori, mai exact, mai densul şi mai puţin densul sunt determinaţii cantitative. Ele sunt fenomene fizice şi, ca atare, observabile,

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

măsurabile. La rigoare, putem obţine mai multe gradaţii, mergînd „în sus” prin creşterea rarefierii, către puţinul cel mai puţin, pînă la vid, iar invers, „în jos”, prin creşterea condensării, imaginînd stări de agregare mult mai dense decît pămîntul pînă la densitatea absolută, cum ne spun astronomii că era universul înainte de „marea explozie”. Dar vidul şi acel ceva absolut dens, ca limite extreme, ar fi tot fenomene, sau stări fizice; ceea ce, desigur, nu interesează filosofia. Diferenţele de „stare”, diferenţele cantitative, nu trebuie luate aici decît ca analogii. Apa ca atare şi mişcările ei cantitative nu constituie decît figuranţii unui scenariu conceput ca analogie a medierii între metafizic şi fizic. Hegel ştia foarte bine acest lucru căci scrie: „nu merită osteneala să zăbovim la această diferenţă. Ea nu prezintă interes, este cu totul nedeterminată, nu are nimic în spatele ei: această diferenţă este neimportantă.” (Hegel, 1963, vol. I, 166). Luate ca atare, adică diferenţele cantitative ale apei în expresie fizicală n-au relevanţă filosofică. Ele dobîndesc relevanţă filosofică, repetăm, numai puse ca analogii ale medierii între planuri.

Două sunt numele mai frecvent întîlnite în istoriografia referitoare la doctrina milesianului Anaximene, Simplicius şi Hippolytos. Simplicius consemnează că Anaximene „a afirmat şi el că lucrurile au un substrat unic şi infinit, dar nu nedefinit ca al lui Anaximandros, ci determinat, pentru că îl numeşte aer [...]”. După Hippolytos, Anaximene „spune că *arché* este aerul infinit din care apar toate care urmează să fie sau care au existat în trecut sau vor exista în viitor, şi zeii şi cele divine. Toate apar din produsele sale. Ca alcătuire aerul este astfel: atunci cînd este în mod egal distribuit (sau uniform) este invizibil, dar devine vizibil prin căldură şi frig, prin umezeală şi mişcare.” (Banu, 1979, vol. I, partea 1, p. 187). Reţinem din aceste două texte faptul că Anaximene atribuie aerului rolul de temei al lumii, ca generator şi substrat permanent al lucrurilor şi că el se defineşte prin caracteristici precum: unicitatea, infinitatea, puterea generatoare (a lucrurilor şi zeilor), invizibilitatea (cînd este staţionar şi omogen), vizibilitatea (cînd suferă variaţiuni de temperatură şi umezeală). În acest fel, cei doi istoriografi antici au indicat, cu sau fără intenţie, caracterul ambivalent al aerului, ca temei (unicitatea, infinitatea şi virtutea generatoare) şi ca element fizical (invizibilitatea/vizibilitatea, care pot fi experimentate perceptiv). Eludînd primul caracter (cel de temei), comentatorii de mai tîrziu, cum ar fi: J. Shand, G. Popps, A. Blake, Windelband ş. a. l-au considerat pe Anaximene, ca şi pe Thales, un precursor al ştiinţei. Windelband, bunăoară, consideră că el este „un naturalist multilateral şi pătrunzător” (Windelband, 1995, p. 46). Russell, la fel, este părere că „teoria sa are meritul de a face ca toate deosebirile dintre diferitele substanţe să fie cantitative [...].” (Russell, 2005, vol. I, p. 45). Guthrie apreciază că teoria lui Anaximene a contribuit la progresul gîndirii prin „două puncte”: 1) Odată cu el, termenul „aer” a dobîndit sensul de „substanţă invizibilă din jurul nostru”. Pînă la Anaximene, acest termen desemnase, în general: „ceaţă”, „abur” sau „întuneric”. Pentru gîndirea greacă timpurie întunericul însuşi este o substanţă (ca la Homer, „întunericul sacru”); 2) Anaximene operează o reducere a diferenţelor calitative la diferenţe cantitative. Guthrie îl citează, în acest sens, pe Burnet care ar fi remarcat că acest lucru face ca, pentru prima dată, cosmologia milesiană să fie consistentă: „deoarece o teorie care explică totul ca o formă a unei singure substanţe este în mod clar obligată să considere toate diferenţele ca fiind cantitative. Singura modalitate de a salva unitatea substanţei primare este de a spune că toate deosebirile se datorează prezenţei unei cantităţi mai mari sau mai mici din această substanţă într-un spaţiu dat.” (Guthrie, 1999, vol. I, p. 101). Aşadar, aerul poate fi înţeles ca element „fizical”. Păstrînd simetria cu textul aristotelic în care se făcea trimitere la „sursele” extra-filosofice ale ideii punerii apei ca temei (Thales), am putea spune că Anaximene va fi ajuns la ideea aerului ca temei al lumii observînd, de data aceasta nu seminţele ori alte lucruri din imediata apropiere, ci bolta cerului. Şi Thales, cu privirea prea mult întîrziată către cer, căzuse într-o groapă, dar parcă Anaximene pare mult mai preocupat de cele ce se întîmplă sus.

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

Părîndu-i-se că pămîntul şi toate celelalte corpuri cereşti sunt turtite ca nişte capace va fi crezut că acestea n-ar avea cum se menţine acolo decît plutind pe aer; soarele, turtit ca o foaie, n-avea cum luneca decît tot pe aer; fulgerul nu putea fi decît o izbitură şi o despicare a norilor de către vînt, asemenea vîslei care despică apa făcînd-o să sclipească; la solstiţii, aştrii nu puteau fi respinşi decît prin „îndesirea aerului"; curcubeul nu putea fi decît sclipirea multicoloră a aerului „strîns laolaltă" izbit de razele soarelui ş.a.m.d. (Banu, 1979, vol. I, partea 1, p. 190). În afara acestor constatări şi „explicaţii" empirice, el va fi primit sugestii, asemenea lui Thales, şi dinspre „conglomeratul moştenit". Ca şi apa, vîntul este, în poemele homerice, omniprezent. Apollo, grijuliu ca vasele aheilor să ajungă la Troia „bătută de vînturi", „un vînt priitor le trimise"; apele mării sunt tălăzuite de „vîntul de apus"; Paris e salvat de Afrodita care-l înfăşoară într-o „negură" şi-l transportă pe sus acasă, în iatac (*Iliada*) ş.a.m.d. Nu lipsesc nici comparaţiile „eoliene": „cum adierea de vînt prin arie – împrăştie pleava[...]"; „[...] adoarme sălbaticul crivăţ/ Şi viforoasele vînturi ce bat vîjîind şi răsfiră [...]" (*Iliada*) etc.; Eol „ţine vînturile închise într-un burduf" (Defradas, 1968, p. 27) din „piele de taur" (Vidal-Naquet, 1985, p. 57); mai mult, Eol este stăpînul unei insule. Sufletele „de natura aerului pornesc în zbor, plutind, între tărîmul celor vii şi împărăţia morţilor. (Banu, 1979, vol. I, partea 1, p. 191).

Omul murind, îşi dă ultima suflare: „tocmai această suflare, care nu este ceva inexistent (cum nu e nici vîntul cu care se aseamănă) ci un corp care are o formă, chiar dacă invizibilă pentru cei vii, este *psyché*" (Rohde, 1985, p. 36, 51); oamenii vîrstei de aur devin, după moarte, demoni care „învăluiţi în nori, călătoresc deasupra pămîntului..."; potrivit unei credinţe străvechi, „sufletele celor morţi devin spirite ale aerului, iar spiritele care plutesc în vînt sunt sufletele care au devenit libere." (Rohde, 1985, p. 90, 174). Fără folos propriu-zis filosofic, aceste aspecte pot interesa însă filosofia în măsura în care ele pot conduce la „aflarea deschiderilor sau anticipărilor" către structura gîndului că aerul poate figura ca „supleant al principiului". (Vlăduţescu, 1987, p. 133). Aerul poate fi analizat ca temei. În varianta hegeliană, Anaximene pleacă de la premisa că, aerul este asemenea sufletului, un mediu universal." (Hegel, 1963, vol. I, p. 173). Că aerul este de preferat altor elemente drept candidat la statusul de temei s-ar datora proprietăţilor sale: el „are avantajul de a poseda o mai mare lipsă de formă; în plus, este mai puţin corp decît apa, nu îl vedem, îi simţim numai mişcarea." (Hegel, 1963, vol. I, p. 172). Aproape necorporal fiind, aerul nu poate fi văzut cu ochiul liber: „În ce priveşte înfăţişarea aerului, ea e următoarea: cînd este cît se poate de liniştit, el e de nevăzut ochiului." (Banu, 1979, vol. I, partea 1, p. 188). Aerul poate mai lesne sugera inalterabilitatea şi intransformabilitatea pentru că, fiind un fel de nimic, un nimic pentru simţuri, el n-ar avea cum să se transforme. Invizibilitatea poate sugera, în plus, infinitatea şi ilimitarea, căci nu putem spune că acel ceva care nu se vede, nu se simte, ca şi cum n-ar fi deloc, ar putea fi alcătuit din părţi, suprafeţe ori bucăţi limitate între ele. Ceea ce înseamnă, totodată, că este simplu şi omogen, acelaşi peste tot, lipsit de centru şi periferie. Neposedînd soliditate, duritate, miros şi culoare, aerul este, cum zice Hegel, un mediu universal.

Vom considera că problema lui Anaximene era următoarea: cum anume aerul, ca temei, ca *arché*, transcendent, infinit, unic, ilimitat, intransformabil etc., poate întemeia lumea sensibilă, imanentă, finită, multiplă, limitată, transformabilă etc.? Ori, în alte cuvinte, cum e posibil ca ordinea metafizică să legitimeze ordinea fizică? Cum poate aerul să medieze cu sine însuşi între cele două feluri de ordine opuse între ele? Medierea – determinarea, cum îi zice Hegel – s-ar face în felul următor: „Cînd aerul devine mai dens sau se rarefiază, înfăţişarea lui se schimbă. Atunci cînd este dispersat mai fin, se transformă în foc. Pe de altă parte, vîntul este aer în curs de condensare, iar din aer norul se produce prin compactare (densificare). Continuarea acestei mişcări produce apa, iar condensarea sporită, pămîntul, în timp ce pietrele reprezintă cea mai condensată formă. Astfel, cele mai importante elemente ale genezei sunt

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

contrariile, căldura şi frigul." (Banu, 1979, vol. I, partea 1, p. 187). Aşadar, mişcarea de mediere este: piatră-pământ-apă-nor-aer-foc. Către stînga sau dreapta, în sus sau în jos avem gradaţii cantitative, adică sporire sau diminuare a aerului. Căci el apare ca fiind una sau alta din cele ce sunt printr-o densificare sau rarefiere de sine. Plutarh mai adaugă încă un aspect al medierii: „Într-adevăr, după el, strîngerea laolaltă şi condensarea lui ar da recele, pe cînd rarul şi dezlegatul ar da caldul." (Banu, 1979, vol. I, partea 1, p. 186). El mai adaugă, pentru exemplificare: „răsuflarea se răceşte într-adevăr dacă e presată de buze..." ceea ce înseamnă că (înţelegînd aceasta în registrul comic) cel ce fluieră provoacă o răcire a lumii! Comprimarea şi rarefierea „trimit la fenomene naturale observabile, la activitatea aerului, la aer ca la ceva viu" (Vlăduţescu, Bănşoiu, 1983, p. 53). Insignifiante ca fenomene fizice, ele posedă semnificaţie analogică pentru medierea între planul metafizic al temeiului şi planul lumii sensibile, al lucrurilor determinate.

Analiza concepţiei lui Heraclit „înfruntă dificultăţi deosebite" (Guthrie, 1999, vol. I, p. 271) din mai multe motive: discordanţele dintre părerile comentatorilor, modul de exprimare eliptic al acestuia, sensurile termenilor utilizaţi, filiaţia doctrinară în raport cu alte concepţii presocratice. Guthrie remarca faptul că „există o armată de comentatori, dintre care nu găsim doi care să fie cu totul de acord." (Guthrie, 1999, vol. I, p. 271). Alexandru Surdu, de pildă, scrie că Heraclit formulează „o concepţie simplistă, bazată pe consideraţiuni arbitrare" (Surdu, 2000, p. 17, 23), în timp ce Hegel consideră că la el „poate fi întîlnită pentru prima oară ideea filosofică în forma ei speculativă." (Hegel, 1963, vol. I, p. 260). Russell crede că, deşi ionian, Heraclit „nu se plasează în tradiţia ştiinţifică a milesienilor" (Russell, 2005, vol. I, p. 57); alţii, dimpotrivă, îl plasează în coerentă continuitate cu filosofiile lui Thales şi Anaximene; Windelband, bunăoară, scrie că el „stă pe terenul filosofiei naturii din Milet" (Windelband, 1995, p. 53, 55), iar Vlăduţescu consideră că, la fel ca milesienii, „Heraclit o ia de la început, deci tot asemenea lor trebuie s-o pornească de la limbajul comun în care să introducă semnificaţii noi" (Vlăduţescu, 1984, p. 63); K. Reinhardt a socotit filosofia lui Heraclit o tentativă de a înfrunta problema pusă de Parmenide, iar O. Gigon a sugerat influenţa lui Xenofan; noi vom putea vorbi despre complementaritatea parmenidismului şi heraclitismului. „Sunt două orizonturi, două ipostazieri ale principiului care întregesc un dublet fundamental opozitiv: identitate absolută şi diferenţă sau devenire absolută. Intransformabilitatea absolută a Fiinţei parmenidiene este «completată» de absoluta devenire sau transformabilitate a lumii" (Ştefan, 2010, p. 70). G. Vlastos a propus teza că pentru a-l înţelege pe Heraclit trebuie să-i conectăm concepţia cu cea a milesienilor.

În timp ce Windelband (ca şi Hegel) apreciază că Heraclit este „mai puţin un cercetător naturalist decît un cugetător metafizic care scormoneşte cu speculaţie răscolitoare" (Windelband, 1995, p. 56), Alexandru Surdu afirmă, dimpotrivă, că el „nu a fost un dialectician, ci un filosof al naturii." (Surdu, 2000, p. 19). Hegel, care declară că „nu există nicio teză a lui Heraclit pe care să n-o fi încorporat în Logica mea", atribuie concepţiei heraclitice o valoare speculativă excepţională: „Adîncul Heraclit a scos în evidenţă, împotriva abstracţiei simple şi unilaterale a eleaţilor, conceptul total şi superior al devenirii, zicînd: fiinţa există tot atît de puţin ca şi nimicul, sau: totul curge, adică totul este devenire" (Hegel, 1966, p. 65). Cei mai mulţi comentatori acceptă că şi-a consemnat concepţia în scris, în forma unor texte (se pare că, de fapt, a lăsat un singur text continuu), aşa-numitele „texte heraclitice" (care, ulterior, au fost numerotate). Există, însă, şi păreri contrare ca, bunăoară, cea a lui Kirk care opinează că „nu se poate demonstra nici că Heraclit a scris o carte, nici că nu a scris." (Guthrie, 1999, vol. I, p. 274). Textele heraclitice au fost calificate, în general, ca fiind „obscure". Această caracteristică a primit mai multe explicaţii. Vernant crede că „aspectul sincopat şi antitetic al unui stil în care se confruntă expresii opuse, folosirea calambururilor, forma voit enigmatică, totul într-un cuvînt aminteşte, în limba lui Heraclit, de formele liturgice uzitate din naştere, în special la Eleusis." (Vernant, 1995, p. 463). Shand vorbeşte

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

despre „modul retoric pieziş în care îşi exprima gîndirea" iar, pe de altă parte, şi despre „evitarea deliberată a sistematizării." (Shand, 1998, p. 23). Guthrie consideră că „limbajul lui Heraclit îl aşează în mod categoric de partea celor inspiraţi: poeţi, profeţi şi propovăduitorii religiilor de misterii care, asemenea lui, s-au exprimat în simboluri pentru a nu fi înţeleşi de profani." (Guthrie, 1999, vol. I, p. 277). Cum conţinutul gîndirii sale era de o subtilitate ce o depăşea pe cea a contemporanilor săi, limbajul epocii sale era inadecvat. De aceea, paradoxul şi simbolul au fost uneori singurele sale resurse. După Max Schlesinger (citat de Gh. Vlăduţescu), Heraclit simbolizează intens; era singura modalitate sau modalitatea optimă de „a exprima suprasensibilul"; aşa încît, prin resemnificare, totul – Foc, Crater, Timp, Luptă, Pace, Necesitate, Justiţie, drum în sus, drum în jos, Liră, Arc, Cerc, Fluviu, Pămînt, mare etc. – capătă funcţie simbolică. Heraclit, remarcă Gh. Vlăduţescu, creează un nou limbaj „prea metaforic poate, dar metaforic întrucît este în plin proces de specializare." (Vlăduţescu, 1984, p. 63).

Hegel consideră că obscuritatea textelor heraclitice nu este decît „expresia unui gînd speculativ profund: Fiinţa nu este mai mult decît nefiinţa; sau: Fiinţă şi neant este totuna; esenţa este schimbarea. Adevărul este numai unitatea contrariilor." (Hegel, 1963, vol. I, p. 263). În continuitate cu concepţiile lui Thales şi Anaximene, filosofia lui Heraclit este un scenariu în care rolul de *analogon* al Temeiului îi este atribuit focului. Dintre temele examinate în literatura consacrată lui Heraclit, vom prezenta trei: 1) *Logos*-ul; 2) Contrariile; 3) Focul, ca temei. Guthrie identifică în textele heraclitice 11 sensuri ale termenului *logos*; acestea pot fi grupate în trei categorii: a) ceea ce se aude (cel mai comun înţeles); b) cel care ordonează toate lucrurile, un fel de lege universală a devenirii; c) ceva cu o existenţă independentă de cel care îi dă expresie verbală. (Guthrie, 1999, vol. I, p. 285) În greaca veche, *lógos* numea cuvîntul (sau, mai curînd, folosirea lui): cuvinte măgulitoare (*aimylioi logoi* – *Odiseea*), minciuni (*pseudeis logoi* – *Teogonia*), definiţie (Aristotel), răspunsul unui oracol (Pindar), revelaţia zeilor (Platon). Plecînd de la accepţia obişnuită – consideră Gheorghe Vlăduţescu – de la „un cuvînt care exprimă ceva, care măsoară ceva, de la *logos*, care poate să fie şi purtător de minciună şi de adevăr, şi de laudă si de hulă, şi de dreptate şi de nedreptate, Heraclit va fi ajuns la o resemnificare filosofică a lui. Ion Banu corelează *logos*-ul cu conceptia heraclitică despre contradicţie. Dat fiind că Universul dinamic este Univers al contradicţiei, dat fiind că ordinea Universului este ordinea *logos*-ului, rezultă că principiul contradicţiei coincide, sub acest unghi de vedere, cu acela al *logos*-ului." El ar fi „un fel de expresie primitivă, metaforică a ceea ce noi înţelegem prin legitate." (Vlăduţescu, 1984, p. 69). Identificarea *logos*-ului cu „un fel de legitate" este comună celor mai mulţi comentatori. Încă Diogene Laertios înţelege prin *logos* „o raţiune cosmică, aceea care conduce toate lucrurile prin toate" (Laertios, 1997, p. 286); pentru J. Shand „*logos*-ul se referă la o lege raţională prin care existenţa unui lucru este susţinută de lupta perechilor de contrarii în vedere unei armonii sau unităţi" (Shand, 1998, p. 24), iar pentru Windelband, el desemna „raţiunea care stăpîneşte lumea." (Windelband, 1995, p. 53). Noi vom considera că „încărcătura semantică a *logos*-ului heraclitic este uriaşă. Poate, numai, *apeiron*-ul anaximandrian îl poate egala." (Ştefan, 2010, p. 67). Numindu-l „principiu regulator", J. Hersch credea că *logos* înseamnă „raţiune, logică, limbaj, lege. El face să domnească un fel de echilibru. El veghează ca, în lupta dintre contrarii, niciunul să nu biruie definitiv – pentru că în acest caz totul ar înceta să existe. Lupta e deci guvernată de o lege de echilibru ce are ca efect întoarcerea periodică a tuturor lucrurilor la focul originar, adică la *logos*." (Hersch, 1993, p. 13). Athanasie Joja vorbea despre „bivalenţa *logos*-ului": el este şi divin, universal, dar şi comun, dar diferit totuşi de gîndirea obişnuită individuală, care separă ceea ce este unit datorită iluziei simţurilor. Heraclit încearcă să vorbească, fără o terminologie specială, pe măsura acestui *logos* comun. Alexandru Surdu remarcă şi el „bivalenţa *logos*-ului" semnalînd, totodată, şi corelaţia lui cu gîndirea umană, precum şi un sens mai tehnic al acestuia, cel de necesitate

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

(destin, *ananke*). Ca necesitate, *logos*-ul este sămînţa (*sperma*) genezei universale şi măsură (*metron*); măsură care determină aprinderea şi stingerea periodică a focului, ca şi constituirea cosmosului. Nu este clar, însă, adaugă Al. Surdu, „dacă *logos*-ul este şi cauza luptei contrariilor, sau numai un rezultat al acesteia. *Logos*-ul este demiurgul lucrurilor provenite din confruntarea contrariilor. Este măsura acestora, care le determină şi armonia. În acest sens, totul este dotat cu *logos*, deci şi *nous*-ul uman." (Surdu, 2000, p. 20) Avertizînd că identificarea parţială a *logos*-ului cu *nous*-ul nu trebuie să inducă ideea (eronată) a unei antropomorfizări – căci prin resemnificare *logos*-ul are valoare cosmică, universală – Gheorghe Vlăduţescu nu este de acord nici cu teza identităţii *Logos*-Foc şi nici cu teza *logos*-ului ca „măsură". De altfel, el consideră că termenul „măsură" (*metron*) este inadecvat filosofiei lui Heraclit; mai corect este cel de „măsuri" (*metra*) care apare în fragmentul 30. Argumentul este următorul: „măsura – măsurile trimit nu e nicio îndoială la *logos*, fără să fie neapărat în identitate cu el. Aprinzîndu-se şi stingîndu-se după anumite măsuri, acestea pot să pară ulterioare logic, în raport cu cele două mişcări de nedesfăcut de foc, ele fiind chiar mod de a fi al său. Focul, deci, se aprinde şi se stinge prin natură şi întrucît aprinderea şi stingerea se (de)limitează reciproc, ele îşi impun măsuri după care se desfăşoară şi una şi cealaltă. Apropiind fragmente şi interpretînd, s-ar putea spune că focul se schimbă pe sine după anumite măsuri." (Vlăduţescu, 1998, p. 107). Guthrie constată ambiguitatea nesistematică a termenului *logos* în textele heraclitice; în unele, el pare să aibă un sens special, de factor universal, cosmic, de echilibru, în altele, sensul comun. Remarcînd că, în ciuda subtilităţii gîndirii sale, Heraclit a rămas, totuşi, prizonierul carcasei culturale a epocii, Guthrie susţine teza indistincţiei materie-spirit în filosofia acestuia. Mult din obscuritatea lui Heraclit ar proveni din faptul că gîndirea sa l-a adus într-adevăr pe o treaptă pe care materia şi spiritul ori, inegală măsură, concretul şi abstractul trebuie să fie concepute ca separate, însă el se află încă prea mult în rutina gîndirii anterioare pentru a opera distincţia în mod conştient. Şi, continuă el, „înainte ca acest lucru să fie realizat, filosofia a trebuit să sufere şocul intelectual pe care l-a primit de la Parmenide." Că forţa divină care instaurează ordinea raţională în Univers (*logos*-ul) este în acelaşi timp şi o entitate fizică şi materială, „este tocmai ceea ce ar trebui să aşteptăm de la climatul general al gîndirii de la începutul secolului al V-lea." (Guthrie, 1999, vol. I, p. 280). Rezultă că ne împărtăşim din *logos* prin mijloace fizice care includ respiraţia şi canalele organelor de simţ. (Ştefan , 2010, p. 68).

Reunind „gîndirea raţională" şi „exaltarea mistică", Empedocle din Agrigent a sintetizat şi personificat spiritul epocii sale căci a fost „filosof, mistic, poet, reformator politic şi tămăduitor, cu ceva de magician, dar şi cu o nuanţă de aroganţă şi epatare." (Guthrie, 1999, vol. II, p. 93). În timp ce: Thales, Anaximene şi Heraclit apelează la un singur element „fizical" în calitate de *analogon* al temeiului, el postulează patru: pămîntul, apa, aerul, focul. După unii, de pildă Windelband, alegerea tuturor celor patru „e mai puţin fericită" şi „are ceva arbitrar şi tocmai de aceea ceva imatur." (Windelband, 1995, p. 65). La fel, J. Shand e de părere că, în acest fel, „problema presocratică a unului şi multiplului este escamotată." (Shand, 1998, p. 29). Alţii, dimpotrivă, consideră că opţiunea pentru cele patru elemente n-a fost întîmplătoare. Noi vom considera că „prin Empedocle mitul şi filosofia devin două ipostazieri ale aceluiaşi orizont de inteligibilizare a Principiului. Şi, parcă, prăpastia de netrecut între mit şi filosofie nu prea mai este evidentă." (Ştefan, 2010, p. 118). Guthrie, pe aceeaşi linie, remarcă faptul că din vremuri străvechi li se părea grecilor că toate componentele lumii cad în mod natural sub incidenţa a patru categorii sau stări, fie că sunt numite calităţi, fie substanţe. Primii filosofi au vorbit despre univers ca fiind compus din cald, rece, umed şi uscat, sau din substanţe în care aceste contrarii se manifestă: pămînt, apă, aer, foc. Într-unul din capitolele („De ce foc, aer, apă, pămînt?") lucrării *Deschideri către o posibilă ontologie*, Gh. Vlăduţescu, remarcînd că cele patru elemente „prin frecvenţă apar universale", consideră că „ar trebui o dată urmărit drumul de la varii factori cu valoare

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

determinantă ori numai condiţionantă la opţiunea pentru anumite elemente, în cutare loc şi în cutare timp, a acestui popor sau a altuia." (Vlăduţescu, 1987, p. 33). Dacă postularea apei, aerului şi focului drept temei al lumii a părut oarecum firească, chiar necesară în logica istorică a primelor filosofii, instituirea pământului ca *arché* a devenit, pentru unii comentatori, problematică. Aristotel credea că pământul n-a fost ales ca temei întrucît era prea „grosier", prea „gloduros". Pe acelaşi ton, J. Hersch se întreabă: „nici unul dintre ei n-a spus: pământul. De ce? Poate că elementul acesta părea prea greu, prea masiv, inapt de a se transforma în toate lucrurile." (Hersch, 1993, p. 8). Guthrie formulează un punct de vedere similar: „pământul nu putea fi pentru ei un *arché* pentru că ei căutau ceva care să fie nu doar materia transformării, ci şi autorul ei potenţial. Celelalte elemente se potriveau acestei cerinţe deoarece pentru aceşti gînditori, ele erau vii." (Guthrie, 1999, vol. II, p. 63) Aceste opinii sunt cel puţin naive, deoarece pământul a figurat sigur, ca început, în cultura antică; Pherekides a admis că „pământul este principiul tuturor lucrurilor"; în *Iliada* şi *Odiseea*, pământul (*Gaia*) trece „în condiţia de principiu impersonal" etc. (Vlăduţescu, 1987, p. 35). Faptul că pământul n-a fost ales de către Thales, Anaximene şi Heraclit are o cu totul altă explicaţie. O vom prezenta în continuare. Pământul a fost ţinut în starea de aparentă precaritate ontologică prin neacordarea demnităţii de a juca rolul de *arché*, nu pentru că ar fi fost „grosolan", „inert" etc., ci pentru motivul că grecii nu vedeau în el doar un lucru, doar un corp inert. Pentru ei, pământul era realmente „umplut", „saturat" cu spirite, daimoni, zei, eroi; era animat. Fiind sacru în cel mai înalt grad, cine ar fi avut îndrăzneala să-l „naturalizeze"? Cine ar fi îndrăznit o asemenea împietate cînd, se ştie, un grup de generali, victorioşi într-o bătălie navală, au fost executaţi deoarece condamnaseră la rătăcire eternă sufletele oştenilor ucişi în luptă ale căror trupuri nu le pescuiseră pentru a le aduce în patrie şi ale adăposti într-o „locuinţă" subterană? Ceremonialul întemeierii cetăţii (al coloniei) începea prin săparea unei gropi în care toţi capii familiilor coloniste aruncau bulgării de pământ aduşi de acasă. Explicaţia acestui ritual o găsim în afirmaţiile lui Fustel de Coulanges: „Religia interzicea oamenilor să-şi părăsească pământul unde fusese fixată vatra sacră şi unde se odihneau pe veci strămunii săi divini. Trebuia, deci, pentru a nu comite nicio împietate, ca fiecăruia din aceşti oameni să uzeze de o ficţiune şi să aducă cu el un bulgăre de pământ simbol al pământului sacru în care îi erau îngropaţi strămunii [...]. Omul nu putea să-şi schimbe locul de viaţă decît luîndu-şi cu el pământul şi strămunii [...]. Punînd în groapă un bulgăre de pământ din vechea lor patrie, ei credeau că închid aici şi sufletele strămunilor lor." (Coulanges, 1984, vol. I, p. 192). Brazda trasă apoi pentru a delimita întinderea cetăţii era, de asemenea, sacră, ca şi zidurile de apărare care se înălţau imediat. (Flacelière, 1976, p. 14). Pământul, ca material din care se înalţă casele, adăpostea şi apăra omul, iar cel pe care se înalţau templele din piatră (un pământ pietrificat) este lăcaşul zeului. Zeii chtonieni erau mult mai temuţi decît cei olimpieni: „zeii chtonieni îşi au locuinţa în interiorul pământului [...] ei aparţin patrimoniului cel mai vechi al credinţelor grecilor [...] ei sunt cei mai autentici zei locali, adevăraţii zei ai patriei." (Rohde, 1985, p. 157). Gaia este născătoarea zeilor; Demeter, cea mai populară dintre zeităţile venerate în toate regiunile şi coloniile greceşti, era o a doua „mamă a pământului, şi în multe locuri lua locul Gaiei." (Drâmba, 1999, vol. III, p. 53). Hades şi ţinutul său subpământean inspirau groază. Rămăşiţele eroilor sunt înmormîntate în interiorul cetăţii; mormintele constituie centrul cultului eroic: sacrificii întovărăşite de jeliri rituale, rituri de doliu, coruri tragice etc. În timp ce victimele dedicate olimpienilor erau ucise cu gîtlejul spre cer, cele oferite zeilor chtonieni şi eroilor, cu gîtlejul închinat spre pămînt; tipul altarelor olimpiene era templul clasic, ridicat deasupra pământului, cel al zeilor chtonieni şi eroilor era un cămin jos, un sălaş subteran. (Eliade, 1981, vol. I, p. 302); eroului i se turna sîngele printr-un tub direct în mormînt (Rohde, 1985, p. 131); grotele pământului sunt populate şi ele cu zei, daimoni, eroi; Zeus însuşi a fost născut şi ascuns într-o grotă în Creta ş.a.m.d. Cu tot procesul de „dizolvare a conglomeratului moştenit", credinţele trebuie să-şi fi păstrat în sufletele

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

cetăţenilor aceeaşi putere. De aceea, gestul lui Empedocle pare plin de risc. El a avut curajul să desacralizeze pământul şi să facă din el un element „natural”; fizical necesar construcţiei lumii. Pentru prima dată, în filosofia lui Empedocle, cele patru elemente „capătă dimensiunea unor *archai* veritabili: niciunul dintre ei nu este anterior celorlalţi şi nu există altceva înaintea lor. Heraclit le-a menţionat, dar a specificat anterioritatea focului; Thales şi Anaximene au promovat apa şi, respectiv, aerul ca unic *arché* generînd restul.” În plus, adaugă Guthrie, noţiunea de element a primit acum, pentru întîia oară, o semnificaţie precisă, de „formă a materiei”, care este nenăscută şi indestructibilă, nealterabilă calitativ şi peste tot omogenă. (Guthrie, 1999, vol. II, p. 104). Hegel – pentru care Empedocle ar fi „un italic pitagorician care se înclină dincolo, spre milesieni, în a cărui filosofie găsim puţină profunzime speculativă [...] şi este creatorul reprezentărilor comune [...] de a considera cele patru elemente fizice ca esenţe fundamentale” – atrage, totuşi, atenţia că elementele empedocleene nu trebuie luate în accepţiunea lor sensibilă, ca lucruri: „Aceste patru elemente, privite ca elemente universale, nu sunt cele patru lucruri sensibile oglindite în reprezentarea noastră obişnuită.” (Hegel, 1963, vol. I, p. 282).

Ca principii, ele ţin de planul metafizic, nu fizic. Or, două dintre standardele temeiului, interzise, anume multiplicitatea şi limitarea, par să nu fie respectate. Fiind patru, *archai* lui Empedocle par să încalce aceste cerinţe formale: ele sunt multiple şi, ca atare, se limitează reciproc. Dar, dacă n-ar fi aşa? Dacă multiplicitatea n-ar fi decît o aparenţă? Guthrie, cred că, lămureşte această problemă afirmînd că „elementele reprezintă Unul parmenidian multiplicat.” (Guthrie, 1999, vol. II, p. 107). J. Shand formulează opinia că, prin Empedocle, problema presocratică a unului şi multiplului „este escamotată”. (Shand, 1998, p. 30). Ipoteza lui Gh. Vlăduţescu, conform căreia, în paralel cu Zenon, Empedocle ar fi „experimentat” virtuţile pluralismului şi convingîndu-se că „nu se poate menţine în limitele acestuia”, s-ar fi retras la unitate, la sfera parmenidiană, este fără îndoială justă. (Vlăduţescu, 1987, p. 103). Această ipoteză a lui Gh. Vlăduţescu sugerează că filosofia lui Empedocle este o „diversiune anti-fizicalistă”. El a forţat modelul explicativ iniţiat de milesieni împingîndu-l pînă la ultimele lui consecinţe (cum avea să facă, mai tîrziu, David Hume, cu modelul empirist); împingîndu-l, adică, la limită pentru a dovedi că tentativa de a aproxima temeiul apelînd la analogii fizicale duce la „eşec”. Nici la Thales, nici la Anaximene, nici la Heraclit, elementele nu sunt, *stricto sensu*, principii; ele nu sunt identice cu temeiul; sunt doar, cum am mai spus, supleanţi, semne care stau, mai bine ori mai rău, pentru temei. Aceşti supleanţi (poate că ar fi mai potrivit să le spunem, după o vorbă a lui Vaihinger, „ficţiuni”) (Vaihinger, 1991) au fost, în adevărul lor, mediatori; ei au fost aşezaţi, într-o topică vizuală analogică, pe verticală, într-o ordine discutabilă, dar această ordine se justifică prin argumentele fiecărui filosof „îmbrăcate” – cum zice Kant – de multe ori în „imagini”. (Kant, 1985, p. 8). Thales a pus apa ca fiind primul plan (cel de „sus”, metafizic) de mediere întrucît i s-a părut că aceasta poate prelua, mai degrabă decît celelalte, în mod direct acţiunea generatoare a principiului; ceilalţi vor fi modificat ordinea (direcţia) medierii din acelaşi motiv. De fiecare dată, aşadar, principiul rămîne ceea ce este, adică Unu, în absolutul lui, iar celelalte elemente, pe rînd, cîte unul, au jucat rolul de prim-mediator. Modificarea pe care o aduce Empedocle nu este una radicală. El lasă principiul, cu toate virtuţile lui, să fie ceea ce este, în absolutul lui. Considerînd că sarcina de mediator nu trebuie să implice vreo ierarhie – pământul, de pildă, nefiind prin nimic mai nedemn decît apa, apa decît aerul şi nici aerul decît focul – el le va fi pus pe toate pe acelaşi nivel acordîndu-le demnitate egală. Astfel, el „a sugerat un compromis diplomatic postulînd cele patru elemente.” (Russell, 2005, vol. I, p. 60). Prin această „democratizare” a grupului mediatorilor posibilităţile (puterile) principiului de a „exploda” generînd lumea cresc enorm. Acţiunea generatoare nu va mai fi preluată unilateral de către un singur element, ci deodată de toate patru. Pe de altă parte, la aşa-zişii „monişti” – şi vedem acum că distincţia aristotelică e una de suprafaţă, căci toţi presocraticii vizaţi aderă la, şi

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

păstrează, un singur principiu, Principiul – nu se putea stabili precis cui revenea responsabilitatea eşecului înfiinţării. Primul mediator (fie că era apa, sau aerul, sau focul) nu putea fi culpabilizat, căci el prelua direct acţiunea în-fiinţătoare; el era copia (în sens platonic) cea mai fidelă, replica cea mai „exactă" a prototipului; rămîneau, însă, ceilalţi mediatori, fiecare aruncînd vina asupra celuilalt; probabil, mai întotdeauna vinovat era găsit pămîntul. De aceea, poate, se şi spune că pămîntul „înghite" orice. Cazurile de eşec ori de blocare a înfiinţării vor fi existat neîndoielnic, cu toate că nimeni nu pomeneşte de ele (ca şi cum, de fiecare dată, în urma creaţiei ar fi rezultat, cum zice Leibniz, „cea mai bună lume dintre toate lumile posibile"). Căci ce altceva este un lucru prost făcut, o poezie nereuşită, un cîntec-zgomot, un individ diform? Or, Empedocle schimbă această situaţie confuză, această injustiţie: toate cele patru elemente sunt egale ca rang, ca demnitate şi ca responsabilitate (Russell, Windelband, Shand, Guthrie ş.a.).

Filosofia lui Empedocle marchează „eşecul" tentativelor de a folosi ca analogii ale temeiului elemente „fizicale". Afirmînd că fiinţa s-a revelat filosofiei încă de la începuturile ei, după care, filosofii au uitat-o, Heidegger pare să dea dovadă de o severitate prea mare. El are însă dreptate dintr-o anumită perspectivă. Fiinţa i s-a revelat lui Thales într-o anumită ipostaziere, după care, începînd cu însuşi Thales a fost părăsită, lăsată în starea-de-ascundere. Toţi, pînă la Parmenide, s-au arătat preocupaţi în exclusivitate numai de lumea mediatorilor, uitînd astfel de fiinţă. Ce altceva ar putea însemna preocuparea pentru apă, aer, foc, pămînt, pentru condensare şi rarefiere, pentru stingere şi aprindere, pentru articulare şi dezarticulare? Toţi s-au interesat de felul de a fi al elementelor, de raporturile dintre elemente, de mecanismele prin care elementele cădeau ori se ridicau din lucruri. Ei au fost preocupaţi de „fiinţare", cum ar zice Heidegger, de aceea le şi impută Aristotel că filosofiile lor au fost o „bîiguială". Sfîrşitul seriei acestor „rătăciri" este filosofia lui Empedocle care a împins pînă la limită analiticamediatorilor.

3. Medierea „non-fizicală" – Temeiul (Centrul) înţeles ca: număr, *homoiomerii*, atomi

Reconstrucţiile filosofiilor presocratice în care se fac referiri la aspectele anecdotice ale vieţii filosofilor ne transmit imaginea unui personaj legendar, înconjurat de mister, avînd uneori comportamente mistice ori de-a dreptul hilare, dacă îi dăm crezare lui Russell, care notează că Pitagora, asemeni Sf. Francisc, „predica dobitoacelor." (Russell, 2005, vol I, p. 49). Comentatorii lui Pitagora, de la doxografi pînă la cei moderni, se citează unii pe alţii cu aceeaşi nedumerire şi stupoare, căci doctrina acestuia ilustrează în mod excelent tipul de gîndire încîlcită, poticnită, presărată cu inconsecvenţe şi incoerenţe. Mai toţi ne avertizează că nu trebuie să sperăm să găsim la Pitagora, la pitagoreici în genere, un discurs ordonat în care tezele să se deruleze într-o succesiune argumentativă coerentă. De aceea, se pare că modul de expunere specific pitagoreic nu este nici logic (ca la Parmenide), nici speculativ (ca la Heraclit), ci, unul, mai degrabă, mistic. G. Popps şi A. Blake remarcă, în acest sens, că Pitagora „a reuşit să unească ştiinţa ionică cu misticismul orfic" (Popps, Blake, 1992, p. 52), iar Guthrie că pitagorismul „conţine un element dominat de magie." (Guthrie, 1999, vol. 1, p. 137).

Pentru demersul nostru din această lucrare, contează faptul că Pitagora, asemenea lui Anaxagoras şi „atomiştilor", a înţeles că tentativele de a folosi analogiile fizicale (apă, aer, foc şi pămînt) ca supleanţi ai temeiului nu pot duce decît la anumite dificultăţi imposibil de rezolvat şi că trebuie „experimentat" un alt tip de analogie, luată, cum zice Hegel, din domeniul „necorporalului". „Odată cu perspectiva pitagoreică intră în scenă o altă manieră de inteligibilizare a temeiului, numărul. Nu mai avem de-a face cu o perspectivă fizicalistă." (Ştefan, 2010, p. 56). În felul acesta, „filosofia pitagoreică face trecerea de la filosofia realistă la filosofia intelectuală." (Hegel, 1963, vol. I, p. 190). Că Pitagora ar fi efectuat această „cotitură" în cunoştinţă de cauză nu încape îndoială, după cum consemnează comentatorii

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

antici, în primul rînd Aristotel: „ei (pitagoreicii) erau încredinţaţi că găsesc în ele (în numere) mai multe asemănări cu lucrurile permanente şi cu cele ce sunt în devenire decît ar fi găsit în elementele Foc, Pămînt, Aer şi Apă [...].” (Aristotel, 1965, p. 65). Dificultaţile interpretării şi prezentării filosofiei lui Pitagora sunt determinate, se pare, de două aspecte: 1) modul bizar, total nefamiliar nouă, celor de azi, de a înţelege natura numărului; 2) componenta mistică a „mecanismului” prin care numărul, ca temei, generează lucrurile. Ni se pare firesc să considerăm numărul drept o abstracţie, un construct. Această convingere ne determină să acceptăm ca pe un fapt de la sine înţeles că numerele n-au nicio legătură cu lucrurile, sau cu întemeiatele, în genere. Lucrurile care compun o mulţime pot fi numărate, între două colecţii de lucruri putem stabili o identitate numerică după cum, prin metoda recursivă, fiecărui lucru îi putem asocia un număr. Oricum, ni s-ar părea bizar ca un număr să fie identificat cu un lucru ori să-i fie atribuit acestuia drept component.

Ei bine, tocmai aceasta credea Pitagora. Numerele sunt imanente lucrurilor; ele le sunt substanţa şi modelul (forma) de existenţă. Numărul este „principiu formal şi material”. (Vlăduţescu, 1984, p. 48). Aceasta ne-o spune Aristotel în mod explicit: „ei (pitagoreicii) ajunseseră la concluzia că elementele numerelor sunt elementele tuturor lucrurilor şi că întregul univers se reduce la număr şi armonie.” (Aristotel, 1965, p. 66). Identificarea numerelor cu lucrurile, crede John Shand „poate să se fi desprins din asocierea lor cu configuraţii spaţiale; numărul unu reprezintă un singur punct în spaţiu pe baza căruia au fost construite toate celelalte forme. Dacă numărul unu este un punct, atunci de aici e numai un pas pînă la a identifica numărul unu cu un punct material din care obiectele materiale sunt construite prin adunări succesive. Numărul unu este punctul, numărul doi linia, numărul trei suprafaţa, numărul patru volumul.” (Shand, 1998, p. 22) Această credinţă face ca numărul să nu fie înţeles, ca azi, drept o invenţie, un artefact, ci, ca avînd, ca să zicem aşa, o realitate ontică. Prin urmare, în termeni heideggerieni, numărul pitagoreic este mai originar decît numărul rostit ori fixat în expresie grafică în forma cifrei. El posedă anterioritate ontologică. Acest număr originar este temeiul tuturor lucrurilor. Aristotel, mirat oarecum de teza ontologizantă a lui Pitagora, consemnează trei aspecte ale acesteia: lucrurile sunt numere; lucrurile „imită” sau „reprezintă” numerele; elementele numerelor sunt elementele lucrurilor. Concepţia imanenţei numerelor implică o serie de dificultăţi, consideră el: „Prin faptul că neagă că numărul are o existenţă separată, ei (pitagoreicii) elimină multe consecinţe imposibile, dar afirmaţia lor că toate corpurile sunt compuse din numere [...] nu este credibilă. Este greşit să spunem că există mărimi indivizibile, şi chiar dacă ar fi aşa, unităţile desigur n-au mărime. Cum poate atunci o mărime să fie compusă din părţi indivizibile?” (Guthrie, 1999, vol. I, p. 169). Desigur că numărul, fie că este gîndit aritmetic, geometric sau cel ce se manifestă în intervale muzicale, este o componentă formală; aşadar, reproşul lui Aristotel împotriva pitagoricienilor este că ei au confundat cauza formală cu cea materială. Mai exact, ei şi-au imaginat că toate corpurile fizice pot fi construite pornind de fapt de la nişte abstracţii sau, după cum explică în altă parte, lucrurile cu greutate din ceva fără greutate. În perioada lui Pitagora, deosebirea dintre formă şi materie nu-şi găsise încă o formulare clară. Ca atare, deşi descriau doar schema structurală a lucrurilor, ei credeau că descriu deopotrivă şi natura lor materială: „În entuziasmul care i-a cuprins descoperind importanţa aspectului cantitativ al lucrurilor, ei au ignorat complet pe cel calitativ.” (Guthrie, 1999, vol. I, p. 169). În sensul acesta se întreabă Aristotel: „Cum pot calităţile – albul, dulcele, caldul – să fie numere?” În opinia lui Guthrie, Aristotel greşeşte, deoarece astăzi orice descriere ştiinţifică a lumii fizice, ia forma unor ecuaţii numerice. Ceea ce percepem drept calităţi fizice – culoarea, temperatura etc. – dispar, fiind înlocuite cu numere ce reprezintă lungimi de undă sau mase. Din acest motiv, „un istoric al ştiinţei a declarat că descoperirea lui Pitagora a schimbat complet cursul istoriei.” Numărul pitagoreic nu este ireductibil. Iată ce ne spune Aristotel în *Metafizica* într-un text halucinant, invocat şi de Guthrie: „Elementele numărului sunt parul şi imparul, iar

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

ultimul este limitat şi primul nelimitat. Unu este compus din amîndouă (căci este şi par şi impar) şi numărul provine din Unu [...] pentru pitagoricieni limitatul, nelimitatul, Unu sunt substanţa reală a lucrurilor, nu simple atribute." (Guthrie, 1999, vol. I, p. 173). Contaminaţi, probabil, de bizareria unor atari texte, unii comentatori încearcă o explicaţie problematică: „elementele fundamentale ale numerelor sunt limitatul şi nelimitatul, iar cele secundare parul, imparul şi unitatea." În această schemă, unitatea era considerată punctul de plecare al seriei numerelor, fără a aparţine în sine numerelor, deoarece fiecare număr trebuie să fie în realitate par sau impar, iar despre unitate, destul de ciudat, se credea că ea cuprinde în sine atît paritatea, cît şi imparitatea. Fără îndoială „motivul pentru care unitatea ocupa o astfel de poziţie nefirească în gîndirea greacă este faptul că Zenon le era cunoscut." (Guthrie, 1999, vol. I, p. 174). Comparînd aceste texte, nu putem evita perplexitatea şi nedumerirea: parul este nelimitat şi imparul este limitat, cum zice Aristotel, ori limitatul şi nelimitatul formează o serie de „elemente fundamentale", iar parul, imparul şi unitatea o altă serie, secundară, cum afirmă comentatorii. În aceasta privinţă, plecînd de la textele lui Aristotel şi ale lui Sextus Empiricus, Hegel pare să clarifice mult mai bine situaţia: „pitagoricienii spun că primul concept simplu este unitatea; nu unu aritmetic ca absolut discontinuu [...] ci unitatea ca continuitate [...] nu mulţi de unu, unitatea este numai una." (Hegel, 1963, vol. I, p. 195). Unitatea (monada) nu-l exprimă încă pe unu ca atare; nici dualitatea (diada) nu-l exprimă pe doi ca atare. Ca şi unitatea, există o singură diadă. Din moment ce unu adăugat oricărui număr îl face să devină par sau impar, înseamnă că el conţine în sine ambele determinaţii. O importanţă excepţională acordă Pitagora primelor patru numere. Monada – ne spune Sextus Empiricus – este principiul activ, forma, iar dualitatea este materia pasivă. Şi întocmai cum ei fac să ia naştere din acestea numerele, tot astfel fac să ia naştere sistemul lumii şi ceea ce este cuprins în ea." Monada înaintează prin dualitate şi, legată iar laolaltă cu acest multiplu nedeterminat sub unitate, ea este triadă: „Ceea ce e determinat prin trei este întregul (totul) – scrie Hegel – căci ea are început, mijloc şi sfîrşit. Tetrada este triada, dar într-un mod mai dezvoltat." (Hegel, 1963, vol. I, p. 205). Ea are în sine, după Sextus Empiricus, „izvorul şi rădăcina naturii veşnice, deoarece ea este logosul universului, al spiritului şi al corporalului." Primele patru numere adunate, dau decada; decada ar fi tetrada reală. Ea este numărul perfect.

Ca şi Pitagora, Anaxagora pare să fi resimţit o profundă insatisfacţie faţă de modul în care milesienii au încercat să rezolve problema temeiului şi a întemeierii lumii prin recurs la analogii fizicale. Ca atare, el „experimentează" un element non-fizical, *nous*, ca *analogon* al temeiului (Ştefan, 2010, p. 125), conferindu-i statutul – cerut cu atîta insistenţă de către Aristotel – de „cauză eficientă." Unii comentatori par destul de parcimonioşi în ceea ce priveşte situarea axiologică a concepţiei lui Anaxagora în cadrul filosofiilor presocratice. Russell, de pildă, crede că Anaxagora „nu stă chiar în rîndul întîi în galeria marilor filosofi", chiar dacă într-o istorie a începuturilor ştiinţei ocupă un loc onorabil: „era ionian şi a dus mai departe tradiţia ştiinţifică, raţionalistă din Ionia." (Russell, 2005, vol. I, p. 80). Alţii formulează opinii, cel puţin discutabile: „în lucrarea *Despre natură*, el îmbină filosofia ioniană cu ontologia lui Parmenide." (Popps, Blake, 1992, p. 46). Cei mai mulţi comentatori, însă, sunt de acord că filosofia lui Anaxagoras constituie un punct de referinţă important în istoria teoriilor presocratice. Într-o evaluare a primului eşalon al presocraticilor, Hegel apreciază că Anaxagora marchează un progres incontestabil: „Beneficiul pe care ni l-a adus prima perioadă nu este prea mare [...]. Principiul apei, al fiinţei, al numărului etc., nu rezistă; universalul trebuie să apară pentru sine. Numai la Anaxagora avem universalul determinat ca activitate care se determină pe sine însăşi." (Hegel, 1963, vol. I, p. 329). Mai tîrziu, Guthrie formulează, la fel, o opinie favorabilă lui Anaxagora: „Originalitatea şi subtilitatea gîndirii sale apar mai clar în teoria despre materie, căreia îi lipseşte simplitatea atomismului lui Democrit, dar căreia trebuie să-i admitem ingeniozitatea." (Guthrie, 1999, vol. I, 204). În

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

exegezele filosofiei lui Anaxagora au fost vizate trei aspecte: 1) *Nous*-ul; 2) *Homoiomerii*-le; 3) Modul în care *nous* acţionînd asupra *homoiomerii*-lorgenerează lucrurile.

Ca şi *logos*-ul heraclitic, *nous*-ul lui Anaxagora a fost înţeles în moduri diferite de către comentatori. Gh. Vlăduţescu ne informează că în greaca veche, *nous* are mai multe sensuri: inteligenţă, spirit, gîndire, înţelepciune, intenţie (scop), voinţă ş. a. La fel ca Heraclit, Anaxagora a luat un termen din limbajul uzual, nespecializat şi l-a resemnificat filosofic; şi, la fel ca Heraclit, el procedează analogic atunci cînd acordă acestui termen – cu sens doar în limite omeneşti – o valoare cosmică. Ca principiu ordonator, *nous*-ul exercită o „acţiune similară celei exercitate de Iubirea şi Ura empedocleene, cu deosebirea, poate, că *Nous*-ul e la un nivel mai elevat decît acestea." (Vlăduţescu, 1998, p. 183). Cel mai adesea, el este înţeles ca raţiune (Diogenes Laertios, Windelband), intelect (Guthrie), minte, inteligenţă (J. Shand, Russell), gîndire. Aristotel consemnează că Anaxagora nu distinge totdeauna precis sufletul de *nous*, iar acest aspect este consemnat şi de Hegel: „Adesea vorbeşte despre *nous* ca despre cauza frumosului şi a ceea ce este just [...] dar *nous* nu este pentru el adesea nimic altceva decît sufletul [...] întrucît *nous* pune totul în mişcare, sufletul este numai ceea ce pune în mişcare [...] *nous* [...] e neamestecat şi nu se îmbină cu nimic altceva." (Hegel, 1963, vol. I, p. 314). O opinie singulară formulează Windelband, care consideră că, nefiind „un principiu imaterial", el ar fi „o materie corporală, însă o materie aleasă de tot; este cel mai fin şi cel mai curat dintre toate lucrurile, singur, simplu şi neamestecat cu altul, de aceea totdeauna egal cu sine însuşi." (Windelband, 1995, p. 81). Calificîndu-l drept „element transcendent", Al. Surdu este de părere că termenul „nous" – tradus, de regulă, în româneşte, impropriu prin „raţiune" sau, uneori, de-a dreptul eronat prin „intelect" – are, la Anaxagora, „mai mult sensul de rostuit, despre care vorbea Noica, decît de gîndire sau de expresie a ei. Un fel de rostuire care le pune pe toate în ordine." (Surdu, 2000, p. 12). Se pare că Anaxagora nu a considerat că e necesar să apeleze, în toate explicaţiile sale, la *nous*. Căci, scrie Aristotel, „el a folosit *Nous*-ul ca pe maşinărie mecanică pentru producerea lumii. Cînd îi este greu să găsească motivul pentru care ceva în mod necesar există, atunci o introduce, dar în rest el explică evenimentele prin orice altceva în afară de *Nous*." (Guthrie, 1999, vol. I, p. 180). Aceasta idee este susţinută şi de către Al. Surdu, care arată că sunt numeroase texte în care Anaxagora „face consideraţii existenţiale (astronomice, fizice, biologice, medicale etc.) fără să mai apeleze la *nous*, căci acesta i-a fost necesar numai în scopuri speculative, referitoare la transcendenţă." (Surdu, 2000, p. 15). Guthrie consideră că *nous*-ul este *apeiron*, deoarece „este infinit şi indefinit ca mărime, fiindcă este oriunde se află materie, adică o compoziţie alcătuită din particule infinite ca număr; infinit în timp pentru că există pentru totdeauna; în interior fără limite, fiindcă este omogen, «tot la fel». Este neamestecat fiindcă «dacă ar fi fost amestecat cu orice alt lucru, ar fi avut ceva din toate, căci există o parte din toate în toate»." (Guthrie, 1999, vol. I, p. 181). Acest punct de vedere poate fi interconectat cu opinia exprimată de J.P. Vernant, conform căreia „două sunt de fapt trăsăturile ce definesc *Nous*-ul lui Anaxagora: el nu are limite şi scapă oricărei dominaţii; el este *apeiron* şi *autocrates*." (Ştefan, 2010, p. 125). Ca principiu activ, ordonator, *nous*-ul, remarca Aristotel, „uneşte unele cu altele cele identice şi iarăşi le separă." (Aristotel, 2007, p. 69). Dacă el uneşte, acţionînd coeziv, şi tot el le separă, dezarticulînd, atunci întruneşte acţiunile separate ale Iubirii şi Urii empedocleene. E constructiv şi distructiv. Fiind ordonator, el acţionează, totodată, ca instanţă care reglementează, asemenea *logos*-ului heraclitic, generarea prin compunere şi dispariţia, prin descompunere. Iubirea şi Ura acţionează alternativ (ce uneşte una, desface cealaltă, şi invers) şi simultan (unele lucruri se nasc, prin acţiunea constructivă, generatoare a Iubirii, dar, în acelaşi timp, altele mor, în urma acţiunii distructive a Urii) permanent, nu numai la începutul cosmosului. *Nous*-ul acţionează doar la început, el declanşează mişcarea; continuarea mişcării se face mecanic, fără intervenţia *nous*-ului. Oricum l-am traduce şi l-am înţelege, *nous*-ul figurează în scenariul lui Anaxagora ca temei, principiu: „principiul lui Anaxagora a constat

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

în faptul că el a considerat *nous*-ul ca esenţă simplă a lumii, ca absolut. Simplitatea lui *nous* [...] este universalitate (unitate).” (Hegel, 1963, vol. I, p. 310). Faptul că, pentru prima dată, Anaxagora îl separă de elementele asupra cărora acţionează pentru a genera lumea în ordine fizică, îi inspiră lui Hegel o remarcă în registru hazliu: „el a apărut asemenea unui om treaz între oameni beţi.” (Hegel, 1963, vol. I, p. 311). După majoritatea exegeţilor, Anaxagora ar mai fi postulat un al doilea „principiu”, în afară de *Nous*. Hegel spune că acesta „e cunoscut sub numele de *homeomerii*, adică existentul, materia individuală (de exemplu, oasele, carnea, metalul etc.); el constă în sine din mici părticele egale cu ele însele, părticele care sunt în acelaşi timp nesensibile.” (Hegel, 1963, vol. I, p. 310). Gh. Vlăduţescu îl numeşte „principiu material şi întrucîtva şi formal” (Vlăduţescu, 1984, p. 112), iar Al. Surdu scrie că el ar fi „de natură materială”. (Surdu, 2000, p. 14).

Guthrie arată că termenul „homoiomerie”, folosit de aproape toţi comentatorii „nu apare în fragmentele lui Anaxagora. El nu apare deloc înainte de Aristotel.” (Guthrie, 1999, vol. I, p. 206). *Homoiomerii*-le, scrie Al. Surdu, „sunt corpusculi transcendenţi, faţă de orice corpuscul existent (adică perceptibil).. Corpusculii existenţi sunt diferiţi, *homoiomerii*-le sunt identice (*homoios* = asemănător).” (Surdu, 2000, p. 14). *Homoiomerii*-le sunt „seminţe” sau „germeni”, adică părţi asemănătoare: „Ca părticelele empedocleene ori ca atomii democritieni, ele pot să intre în alcătuirea oricărui lucru, dar ele n-au determinări calitative (ca apa, focul, aerul, pămîntul la Empedocle) şi nu sunt nici indeterminate (ca atomii); ele poartă în sine, fiecare în parte, modul de a fi al unui lucru posibil.” (Vlăduţescu, 1998, p. 180). Diogene Laertios (Laertios, 1997, p. 96), spune ca sunt particule omogene, Windelband, că sunt „materii fundamentale” simple şi indivizibile (Windelband, 1995, p. 81), iar Popps şi Blake le numesc „microparticule eterne angrenate într-o mişcare haotică.” (Popps, Blake, 1992, p. 45). John Shand susţine că, din punctul de vedere al lui Anaxagoras, materia e divizibilă la infinit; fiecare „substanţă” conţine o combinaţie a tuturor celorlalte. Una dintre substanţe e predominantă, ceea ce dă lucrurilor caracterul lor diferit; astfel, aurul este acea substanţă în care aurul e predominant. Pe de altă parte, nu pot exista substanţe în stare pură. Schimbarea apare atunci cînd substanţa dominantă se modifică în cadrul recombinării substanţelor. „Lumea e zămislită din «seminţe» ale unor substanţe calitativ determinate şi imperceptibile, dar care, cu toate acestea, nu sunt indivizibile şi care conţin ele însele cîte puţin din toate celelalte substanţe.” (Shand, 1998, p. 32). Lui Cornford i se pare că Anaxagora formulează două teze contradictorii referitoare la *homoiomerii:* în prima, susţine că o substanţă naturală ca, de pildă, o bucată de aur, cuprinde numai părţi care sunt ca şi întregul şi care seamănă între ele, toate fiind aur şi nimic altceva; prin cea de-a doua, el susţine că „Există o parte din toate în toate”, înţelegînd prin aceasta că o bucată de aur, departe de a conţine nimic altceva decît aur, cuprinde părţi din toate celelalte substanţe ale lumii. Aşa încît, conchide Cornford, „numai dacă Anaxagora n-a fost extrem de încîlcit la minte, el nu a putut propune o teorie care constă pur şi simplu din această contradicţie.” (Guthrie, 1999, vol. I, p. 183). Simplicius încearcă să clarifice problema *homoiomerii*-lor în felul următor: „Aristotel arată că Anaxagora nu a trebuit numai să numească întregul amestec infinit ca mărime, ci şi să vorbească despre fiecare *homoiomerie* ca avînd totul în ea, ca şi întregul. Ele nu sunt numai infinite, ci şi de infinite ori infinite. Anaxagora a ajuns la această imagine prin credinţa lui că: a) nimic nu se naşte din non-existenţă; b) totul se hrăneşte cu ceea ce îi este asemănător. El observă că: a) totul ia fiinţă din totul, dacă nu direct, atunci treptat (ca aerul din foc, apa din aer, pămîntul din apă, piatra din pămînt) şi că b) înghiţînd aceeaşi mîncare, de pildă, pîine, ia naştere o mare varietate de lucruri – carne, oase, vene, muşchi, păr, unghii, pene, coarne – şi asemănătorul se hrăneşte cu asemănător, din care pricină el presupune că aceste lucruri se găsesc în mîncare. Similar, presupunînd că apa este hrana arborilor, apa conţine lemn, coajă, frunze şi fructe. Pornind de aici, el spune că totul este amestecat cu totul şi că naşterea are loc prin separare”. În plus, Simplicius adaugă: „Şi cum atît marele cît şi micul au părţi egale ca

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

număr, în acest fel, de asemenea toate trebuie să fie în toate. Deoarece este imposibil să fie un cel mai mic, nimic nu poate deveni separat sau în sine, ci, acum ca şi la început, toate lucrurile sunt împreună. În toate sunt multe lucruri şi, din cele ce se diferenţiază (sunt separate) cele mai mari şi cele mai mici conţinînd un număr egal de lucruri." (Banu, 1979, vol. I. partea a 2-a, p. 568).

În directă filiaţie cu Pitagora şi Anaxagora, Leucip şi Democrit marchează cea de-a treia tentativă de a clarifica problema temeiului şi a întemeierii lumii printr-un scenariu în care actorul principal este un element non-fizical, atomul. Dacă este sigur că Democrit a fost prieten şi discipol al lui Leucip (Hegel, 1963, vol. I, p. 288), în privinţa autorului teoriei atomiste există o oarecare incertitudine. Diogene Laertios (1997, p. 296) prezintă ideile atomiste menţionîndu-l pe Democrit, ca şi cum el ar fi conceput teoria: Aristotel (1965, p. 64-65) îi menţionează peste tot pe amîndoi, fără a face vreo diferenţă între ei; J. Shand (1998, p. 32) scrie că Leucip şi Democrit „sunt analizaţi de obicei împreună pentru că nu ştim aproape nimic despre Leucip, cu toate că, dintr-un fragment rămas de la el, aflăm că [...] să fi fost chiar el cel care a lansat teoria"; Hegel (1963, vol. I, p. 288) afirma că Democrit a perfecţionat ceea ce începuse Leucip, „dar este greu să fie distins, să fie dovedit istoriceşte care anume este contribuţia proprie a lui Democrit"; Windelband (1995, p. 73) prezintă atomismul sub numele lui Leucip (în capitolul intitulat „Atomiştii"); Gh. Vlăduţescu (1984, p. 186) este de părere că, chiar dacă filosofia lui Leucip nu se poate separa de cea democritiană, „Leucip a schiţat contururile sistemului"; în sfîrşit, Russell (2005, vol. I, p. 81) spune că „ei sunt greu de deosebit pentru că în general apar menţionaţi împreună şi, pe cît se pare, unele din lucrările lui Leucip au fost mai tîrziu atribuite lui Democrit." Avînd în vedere această situaţie – scrie Guthrie - „este mai profitabil să tratăm viziunea despre lume a atomiştilor acestei perioade ca pe un întreg." (Guthrie, 1999, vol. II, p. 241). În ceea ce priveşte caracterizarea generală a atomismului, părerile sunt împărţite. J. Hersch (1993, p. 19) crede că ei „au sugerat o soluţie la nivel naturalist. Ei au transpus problema metafizică din planul filosofic în cel al naturii, al fizicii. Teoria lor permitea explicarea fenomenelor naturale [...] şi oferea o soluţie la problema unului şi multiplului, ca şi la cea a fiinţei pemanente faţă cu fiinţele efemere. Ca atare, ea a dat naştere unei lungi tradiţii naturaliste"; în aceeaşi direcţie se înscriu şi consideraţiile lui Russell, care este convins că „punctul lor de vedere semăna în mod remarcabil cu cel al ştiinţelor moderne şi evita majoritatea defectelor de care îndeobşte suferea speculaţia greacă"; de aceea, „lumea atomiştilor rămîne logic posibilă şi se împacă mai bine cu lumea reală decît orice altă lume din cîte au conceput filosofii antici; Windelband clasează atomismul în cadrul „teoriilor metafizice-naturaliste", iar Guthrie (1999, vol. II, p. 244) consideră că „atomismul este cea din urmă şi cea mai reuşită încercare de a scăpa realitatea vieţii fizice de efectele fatale ale logicii eleate, prin mijlocirea unei teorii pluraliste." În contrast cu aceste evaluări, corecte de altfel, din perspectiva istoriei începuturilor ideilor ştiinţifice, Hegel propune o caracterizare filosofică; el susţine că atomismul marchează „începutul unei metafizici a corpurilor; sau, conceptele pure primesc semnificaţia corporalităţii „gîndul se converteşte în formă obiectivă." (Hegel, 1963, vol. I, p. 289). Pentru stabilirea poziţiei atomismului în clasa filosofiilor presocratice, comentatorii iau ca reper eleatismul; uneori îl raportează, însă şi la Anaxagora, Pitagora, Heraclit, Empedocle. Astfel, Russell crede că Leucip şi Democrit au ajuns la atomism în încercarea de „a media între monism şi pluralism, reprezentate de Parmenide şi Empedocle." (Russell, 2005, vol. I, p. 82). J. Hersch (1993, p. 18) vede în atomism „o sinteză între Heraclit şi Parmenide", deoarece „a încercat să conceapă realitatea introducînd în ea, pe de o parte, indestructibilita-tea, parmenidiană densitate fără nicio nefiinţă, iar, pe de altă parte, în acord cu Heraclit, schimbarea, transformarea corpurilor în alte corpuri". John Shand este de părere că atomiştii „şi-au propus să reconcilieze o explicaţie a lumii empirice cu argumentele eleaţilor, care interzic susţinerea unei adevărate perisabilităţi sau creaţii a ceea ce există, ca şi realitatea schimbării şi a mişcării"; aşa stînd lucrurile,

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

„fiecare atom are o existenţă parmenidiană şi se mişcă în vid (neant)". (Shand, 1998, p. 32). Concepţia atomiştilor este exact opusul celei a lui Anaxagora. Noi vom considera că „ontologia celor doi gînditori se desfăşoară în orizontul delimitat de următoarele concepte opozitive: «plinul» şi «golul» sau altfel spus «fiinţa» şi «nefiinţa» sau «atomii» şi «vidul». Leucip «păstrează» condiţiile eleate ale fiinţei. Ceea ce este trebuie să fie un plin – aşa cum este Fiinţa parmenidiană – iar regenerarea şi distrugerea în sens propriu nu sunt posibile. Ceea ce este Unu nu poate deveni mai multe – conform logicii eleaţilor – nici cele ce sunt mai multe nu pot deveni Unu, prin urmare este necesară acceptarea spaţiului gol sau a vidului." (Ştefan 2010, p. 129)

Guthrie consideră că atomiştii au găsit soluţia „mai degrabă într-o versiune reformată şi corectată a pitagoreismului; ei au perceput faptul că pitagoricii au neglijat prăpastia de netrecut dintre numerele matematice şi lumea naturii. Dacă această lume a fost construită din unităţi, ele trebuie să fie unităţi de substanţă fizică solidă." (Guthrie, 1999, vol. II, p. 244). Guthrie mai raportează negativ atomismul la Anaxagora şi pozitiv la Anaximandros, afirmînd că, întrucît atomii n-au calităţi sensibile „atomiştii îl contrazic pe Anaxagora (şi, de asemenea, prin negarea infinitei divizibilităţi) şi reînvie conceptul de *apeiron* al lui Anaximandros într-o formă mult mai sofisticată: ceea ce serveşte ca materie fundamentală pentru toate lucrurile – cu orice fel de culoare, gust şi miros"; o raporatare a atomismului la Anaximandros am efectuat-o şi noi, dar în alt sens: „avem de-a face cu universul de inteligibilizare inaugurat de Anaximandros, şi anume cu posibilitatea de a gîndi *apeiron*-ul, ceea-ce-este «fără-niciun-fel-de-limită», inteligibilizat însă în ipostazierea microcosmosului. *Atomos* înţeles ca fiind ceea ce nu mai poate fi divizat inaugurează modalitatea ipostazierii infinitezimale a microcosmosului." (Ştefan, 2010, p. 131). După Gheorghe Vlăduţescu, Leucip şi Democrit „continuă eleatismul. Ca şi Parmenide ei socotesc fiinţa nenăscută, nepieritoare şi intransformabilă." (Vlăduţescu, 1984, p. 188). Numai că, spre deosebire de eleaţi, ei nu rămîn doar la justificarea fiinţei, „ci încearcă să legitimeze nefiinţa." Între atomişti şi Empedocle şi Anaxagora ar exista o similitudine, căci „la fel, ei «segmentează» fiinţa continuă şi omogenă a eleaţilor în nenumărate părţi. Fiind delimitate între ele (părţi), între limite este nefiinţa. Ei admit, prin urmare, deopotrivă fiinţa sau plinul şi nefiinţa sau vidul." (Vlăduţescu, 1998, p. 190).

Luîndu-i mai în glumă, mai în serios, pe cei mai mulţi dintre comentatori, s-ar părea că atomiştii au realizat incredibila performanţă de a efectua un experiment mintal de bombardare (cu ce?) a Fiinţei lui Parmenide şi, în urma „împrăştierii" ar fi obţinut o infinitate de fiinţe separate între ele prin vid.

4. Non-medierea (prioritatea Temeiului, a Centrului faţă de întemeiate sau periferie)

Există, în genere, două feluri de a clarifica un lucru: spunînd ce este sau ce nu este el. În primul caz, vorbim de o manieră (sau procedură) afirmativă, în al doilea, de una negativă. A doua strategie este mai rar folosită; spunînd ce nu este un lucru, eliminăm posibilitatea de identificare eronată a lui cu alte lucruri; la sfîrşit, nu aflăm ce este, dar suntem, cel puţin siguri că nu-l mai putem confunda cu alte lucruri. Atît presocraticii „fizicalişti" (Thales, Anaximene, Heraclit, Empedocle), cît şi cei „non-fizicalişti" (Pitagora, Anaxagoras, atomiştii: Leucip şi Democrit), au uzat de maniera afirmativă. Ei au încercat să arate ce este temeiul recurgînd la analogii (fizicale, respectiv non-fizicale). Putem numi, de aceea, procedura lor „afirmativ-analogică". În plus, ei au încercat să clarifice şi modul în care temeiul generează, în ordine fizică, lucrurile, altfel spus, cum se face medierea (indicînd, uneori, chiar şi o serie de „mecanisme mediatoare") între ordinea metafizică şi ordinea fizică. Anaximandros renunţă la procedura afirmativ-analogică şi o alege pe cealaltă, „negativ-neanalogică". De asemenea, el renunţă la tema medierii, chiar dacă ne oferă sugestia conform căreia lumea sensibilă este generată prin „separarea" lucrurilor din *apeiron*. În plus, el nu dezavuează lumea fizică, aşa

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

cum va face Parmenide. Cu toate că termenul „apeiron" avea oarecare circulaţie în vorbirea epocii, el apărînd şi în *Iliada* cu sensul de „ceea ce este nenumărat" şi în *Odiseea*, cu sensul de „ceea ce este fără de sfîrşit, imens", Anaximandros este primul care-l resemnifică filosofic. Compus din „a" (privativ) şi „peiron" (de la „peras" = limită, extremitate, sfîrşit), *apeiron* înseamnă ne-limitatul, ne-sfîrşitul, ne-determinatul. (Vlăduţescu, 1987, p. 52). El înseamnă, în alte cuvinte, non-finitul. Cu această ocazie, vom reaminti că acestui termen îi vom atribui înţelesul de „fără-niciun-fel-de-limită" şi, de asemenea, vom considera că „infinitul anaximandrian este cel mai bun operator ontologic, adică operatorul maxim în gîndirea temeiului." (Ştefan, 2010, p. 46). Guthrie scrie că „ce anume a înţeles Anaximandros exact prin acest cuvînt a fost subiectul unei considerabile dezbateri [...]." (Guthrie, 1999, vol. I, p. 74).

Aristotel crede că ideea negaţiei finitului s-ar datora unor cinci temeiuri: 1) temeiul timpului (căci acesta e nemărginit); 2) temeiul diviziunii, în cazul mărimilor matematice; 3) temeiul inepuizabilităţii sursei generatoare, prin faptul că numai astfel n-ar înceta naşterea şi pieirea; 4) temeiul faptului că lucrul mărginit se mărgineşte întotdeauna faţă de ceva, încît e necesar să nu existe nicio margine; 5) numărul pare să fie nemărginit. (Aristotel, 1966, p. 66; Vlăduţescu, 1987, p. 54; Vlăduţescu, 1998, p. 49). Este posibil ca Anaximandros să fi ajuns la ideea negaţiei finitului avînd în vedere toate aceste temeiuri, cu toate că, în epocă ele luau mai degrabă forma unor reprezentări destul de neclare.Nicio experienţă a finitului – şi orice experienţă doar atît poate fi – nu poate genera ideea infinitului. O demonstraţie spectaculoasă face, în acest sens, Émile Faguet (1975, pp. 37-38). Aşadar, nici din reflecţia asupra timpului, nici din reflecţia asupra naşterii şi pieirii, nici din cea asupra lucrurilor care se mărginesc unele pe altele ş.a.m.d. nu se poate induce ideea infinitului. Ea este ori o revelaţie (cum sugerează Faguet, trimiţînd la Descartes), ori o construcţie, o ficţiune; sau, poate, o ficţiune rezultată dintr-o revelaţie. Anaximandros va fi avut, pesemne, această revelaţie pe care a fixat-o în expresia „apeiron", căci alt cuvînt mai potrivit n-a găsit. *Apeiron* semnifica, de aceea, „ceva de care nu se ia cunoştinţă prin mijlocirea experienţei [...] ci numai prin gîndire." (Vlăduţescu, 1987, p. 64). *Apeiron*-ul este un construct; or, fiind instituit, de la el nu se poate pleca, în ordinea rostirii, decît prin deducţie. Observînd, ca fapt pozitiv, că Anaximandros „înlătură individualitatea elementului apă", Hegel îi reproşează în schimb, „puţinele determinaţii" (Hegel, 1963, vol. I, p. 169); de fapt, numai două, „absoluta continuitate" şi „universalitatea". Pe acelaşi ton, vorbeşte oarecum şi Diogene Laertios: „El spunea că principiul şi elementul de bază e Nemărginitul, nehotărînd dacă e aerul, apa sau altceva" (Laertios, 1998, p. 127); la fel, Aetius: „Numai că el greşeşte, nespunînd ce este Nemărginitul, dacă e cumva aer, apă, pămînt sau altă realitate corporală." (Banu, 1979, vol. I, partea 1-a, p. 174). Plutarh, nedumerit şi el, la rîndu-i, de maniera negativă neanalogică a lui Anaximandros, scrie: „El nu a spus ce este infinitul său, aer, apă sau pămînt." (Banu, 1979, vol. I, partea 1, p. 175).

Aceste raportări critice la filosofia lui Anaximandros se fundează pe o presupoziţie de existenţă, anume că „Nemărginitul este". Şi vorba lui Constantin Noica, din clipa în care ceva e pus, se creează imediat un mare gol în jurul lui: cum? în ce fel? unde?" (Noica, 1981, p. 46). Este reacţia tipică a bunului simţ comun, a „intelectului", cum zice Hegel. În formula „Nemărginitul este", după „este" doxografii aşteptau numele unui element, Hegel aştepta numele unei determinaţii; ei aşteptau ceva clar, răspicat, întregitor de felul „este apa"; iar Hegel, ceva de felul „este alb". Tipul de aşteptare indică prin el însuşi un mare salt în istoria spiritului: de la substanţă (subiect) la atribut. Dacă Anaximandros ar fi spus „Nemărginitul este umbra", ar fi generat o stare de mulţumire generală. Căci umbra apare şi ea ca ceva substanţial şi ca atribut. Într-adevăr, multe expresii ale limbajului au desemnat dintotdeauna o anume substanţialitate a umbrei: „umbre rătăcitoare", „umbra deasă", „umbra întunecată" etc. Thales şi alţii au măsurat lungimea umbrei omului pentru a stabili o relaţie de

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

proporţionalitate între piramidă şi umbra ei. Or, nu se poate măsura decît ceea ce este; mai mult, ceea ce este într-o cantitate anume. Pe de altă parte, umbra este atribut, căci ea se atribuie întotdeauna lucrurilor; e un atribut care indică prezenţa, căci neantul n-are umbră.

Dar, în definitiv, ce este umbra? Iarăşi, ca şi în cazul Nemărginitului (sau cum am spus în altă lucrare celui „fără-niciun-fel-de-limită") întrebarea este rău pusă: se pleacă şi aici de la presupoziţia, ba chiar convingerea, bunului simţ comun care spune că umbra este. Atît putem spune: conturul umbrei nu închide în el nimic. Este o margine care nu închide nimic,, dar absolut nimic; ea arată doar pînă unde ajunge lumina. Umbră, adică absenţa luminii; umbră, adică non-lumină. „Este-le" n-are a urma umbrei în niciun sens. Revenind la cuvîntul lui Anaximandros, Nemărginitul e asemenea umbrei. Ne-mărginitul, adică fără margini: „Ne-mărginitul, adică absoluta absenţă a marginii. Şi atunci, *apeiron*-ul să aibă sens – aşa cum sugerează Guthrie – doar ca „indeterminare internă"? (Guthrie, 1999, vol. I, p. 77).

Într-un curs din 1974, Ion Banu sugera că Anaximandros ar fi ajuns la conceptul său plecînd de la următoarea situaţie: „Trecerea unui determinat spre alt determinat nu poate să aibă loc decît prin atingerea unui punct în care substanţa să fi încetat a mai avea prima determinare, dar fără s-o fi dobîndit pe a doua, aşadar a unui punct de indeterminare. Trecerea de la o determinare la alta include, aşadar, indeterminarea." Generalizînd, „rezultă că ceea ce este comun tuturor trecerilor este prezenţa indeterminatului. Acesta devine astfel principiu...". Acest punct de vedere este o capcană, dacă nu chiar o diversiune „şozistă", căci, pe de o parte „induce idea inductivismului" iar, pe de altă parte, plasează problematica *apeiron*-ului exclusiv în planul ordinii fizice.

Dar, chiar şi aşa, o substanţă aflată în tranziţia de la o formă determinată la o altă formă determinată nu este, însă, o substanţă nedeterminată ci, sigur, determinată. Căci, substanţă fiind ea va avea tot timpul o configuraţie anume (aristotelic vorbind, ea va fi tot timpul în act, deci va avea o formă). Ea e continuu determinată. Ea nu mai are determinarea iniţială şi nu o are încă pe cea spre care trece, dar aceasta e cu totul altceva. Faţă de prima (cea „de plecare") şi a doua (cea „de sosire") determinaţie, faţă de cea de la care pleacă şi faţă de cea la care va ajunge ea pare indeterminată; dar aceasta este o indeterminare relativă. Şi e relativă în dublu sens: faţă de ce a fost şi faţă de ce urmează a fi. Dacă, acum, privim global lucrurile, vom avea imaginea unei mulţimi imense, indefinite de asemenea indeterminări: prin aceasta, însă, n-am ajuns la principiu. N-am făcut saltul de la indefinit la infinit, la conceptul de principiu. Nu inductiv, generalizator ajungem la acesta.

Simplicius a spus tranşant: „Anaximandros [...] a instituit cel dintîi Nemărginitul spre a avea de ce să se folosească din plin în vederea producerii lucrurilor." (Banu, 1979, Vol. I, partea 1, p. 172). Aşadar, lumea lucrurilor trebuia întemeiată, şi-atunci Anaximandros a pus un temei. Acesta este punctul de vedere just, în toată simplitatea lui: ori, cum zice Aetius: „rostul nemărginirii este ca procesul de naştere să nu înceteze de fel." (Banu, 1979, vol. I, partea 1, p. 179). Temeiul e necesar deoarece, altfel, lumea ar fi lipsită de sursa generatoare: „Rotindu-se în cerc, ea trebuie să înceapă continuu şi să piară continuu; ceea ce n-ar putea dacă n-ar avea de unde începe şi unde se întoarce." (Banu, 1979, Vol. I, partea 1, p. 172).
Fixînd temeiul lumii, Anaximandros a ales contemplaţia acestuia („privirea contemplativă", cum îi zice Heidegger), lăsînd celorlalţi filosofi problema modului în care temeiul prin cele şapte medieri, generează lucrurile. El s-a păstrat ferm în planul metafizic. Ştiind că fără acesta, celălalt plan, cel fizic nu poate fi. De asemenea, ştia că lumea lucrurilor sensibile poate fi explicată fie din perspectivă fizică, apelînd la mecanismele mişcării, fie din perspectivă metafizică, sugerînd doar cam cum temeiul ar întemeia lumea. Din perspectiva fizică, naşterea lucrurilor e o mişcare de desprindere a contrariilor: „el nu face ca naşterea să ţină de transformarea elementului, ci de desprinderea contrariilor, prin mişcarea cea veşnică [...]. Contrarietăţi sunt: caldul şi recele, uscatul şi umedul şi celelalte." (Banu, 1979, Vol. I, partea 1, p. 171). Perspectiva fizică e una de „jos în sus": nu contează ce e acel ceva de la care

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

plecînd se nasc lucrurile; ceea ce contează este numai mecanismul naşterii, modul în care funcţioneaza pîrghiile mediatoare, ca şi modul în care se orînduiesc lucrurile. De asemenea, contează modul în care lucrurile „pleacă" înapoi, mecanismele pierii fiind aceleaşi cu cele ale naşterii, numai funcţionarea lor are un sens inversat, negativ. Ele nu mai ajută lucrurile să fie, ci le obligă să piară.

Anaximandros n-a insistat prea mult asupra acestor aspecte; problema lui era principiul ca atare, ca *apeiron*, şi din perspectiva acestuia trebuiau văzute mai clar lucrurile: „De acolo de unde se trage naşterea realităţilor, de acolo le vine şi pieirea, potrivit cu necesitatea, căci ele trebuie să dea socoteală unele altora pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rînduiala timpului." (Banu, 1979, Vol. I, partea 1, p. 178).

Apeiron-ul, ca *apeiron* (*arché*), este acel ceva „de la care pornind" începe generarea şi distrugerea, naşterea şi pieirea, înfiinţarea şi des-fiinţarea. În-fiinţînd lucrurile, el le scoate din nedeterminarea lor, din nefiinţa lor (fizică); căci înainte de a fi, ele nu sunt (actuale). Proiectîndu-le din nefiinţa lor către fiinţa lor, din nedeterminare către determinare, el înfiinţează: în-fiinţîndu-le pe unele, face dreptate. Făcînd dreptate unora, face, totodată, nedreptate altora, lăsîndu-le în indeterminarea lor, în nefiinţa lor. Potrivit necesităţii, cele înfiinţate trebuie să dea socoteală celorlalte, neînfiinţatelor. De aici li se trage pieirea. Venind să dea socoteală, ele îşi pierd determinările; întorcîndu-se de unde au plecat, ele pierd din fiinţa lor determinată, recăzînd în indeterminarea originară. Căderea este şi o înălţare din condiţia lor de umile lucruri; ele se înalţă la demnitatea de a participa la un act de justiţie, la facerea dreptăţii. Participînd la restabilirea dreptăţii, devin însă complicele unei noi nedreptăţi: căci îndreptăţirea celor rămase neîndreptăţite nu se poate face decît pe seama nedreptăţii altora. Jocul acestor expresii, cu aplicaţie uzuală la lumea omului, este la Anaximandros doar „metaforic", deoarece orizontul în care sunt plasaţi nu mai este uman, ci metafizic.

Odată cu *apeiron*-ul lui Anaximandros, filosofia nu numai că dobîndeşte primul ei concept aplicat direct, neanalogic, principiului, dar, „cade" dintr-o dată pe tema fundamentală, aceea a fiinţei: „Cu *apeiron*-ul anaximandrian se face trecerea, în gîndirea greacă, de la filosofia fizică la filosofia metafizică, [...] de la determinatul ca principiu la principiul ca principiu prin nedeterminatul ca principiu." (Vlăduţescu, 1987, p. 54).

Încercînd să clarifice problema temeiului în termeni negativi, arătînd tot timpul ce nu este el, Anaximandros pare să sugereze că tema medierii a fost o „rătăcire" a exerciţiului filosofic. Cum sunt lucrurile, cum se mişcă ele etc., sunt interogaţii care pot fi soluţionate în cîmpul ştiinţelor particulare. Reflecţia filosofică trebuie să se concentreze asupra planului metafizic şi atît. În felul acesta, Anaximandros a pregătit apariţia singurei filosofii presocratice care va numi temeiul cu numele adecvat, Fiinţa. Pentru demersul nostru din această lucrare, pe care îl considerăm un exerciţiu pregătitor pentru o lucrare mult mai amplă de istoria filosofiei, vom considera că numele „adecvat" al Temeiului ca (*arché*) va fi Fiinţa lui Parmenide.

Parmenide din Elea îşi prezintă filosofia, sau, altfel spus, ne prezintă filosofia în forma unui poem narativ, *Despre natură*. La întrebarea: „de ce a ales filosoful din Elea să-şi scrie filosofia în versuri?", vom putea răspunde argumentînd că cele două orizonturi: mitologic şi filosofic sunt deopotrivă actualizate în demersul eleatului. (Ştefan, 2010, p. 25).

El relatează o călătorie într-un car la capătul căreia o zeiţă expune filosofia Fiinţei. Călătoria imaginară cu care debutează poemul este una de tip iniţiatic. (Ştefan 2010, p. 80). Iniţierile erau, de altfel, la modă în Grecia antică. „Iepele", „carul", „copilele Soarelui" sunt metafore ce sugerează mersul cunoaşterii senzoriale; cunoaşterea de tip senzorial este limitată. „Porţile", „uşile", „pragurile", „cheile ce deschid şi închid" simbolizează tocmai limita dincolo de care cunoaşterea senzorială nu mai are acces. De aceea, călătoria este o mişcare de

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

interiorizare („dară ochiu-nchis afară înlăuntru se deşteaptă”, zice Mihai Eminescu) ce marchează nu numai limitele cunoaşterii senzoriale, dar şi o împarantezare a lumii sensibile.

„Zeiţa” este o alegorie a raţiunii, căci iniţiiind asupra celor două căi ale cunoaşterii, ea lucrează cu distincţii: „una, care afirmă că este şi că nu-i chip să nu fie, e calea Convingerii (ce întovărăşeşte Adevărul); cealaltă, care afirmă că nu e şi că trebuie să nu fie, aceasta e o cale ce nu poate fi cîtuşi de puţin cercetată; căci nici de cunoscut n-ai putea cunoaşte ce nu e (pentru că nu-i posibil), nici să-l exprimi.” (Ştefan, 2010, p. 80). Distincţia între „Calea Convingerii” şi, „cealaltă cale”, este una gnoseologică, dar ea implică următoarele supoziţii ontologice: 1) ceea ce este, este, pentru că n-ar putea să nu fie; 2) ceea ce nu este, nu este, pentru că n-ar putea să fie. Altfel formulat: este necesar să fie ceea ce este; este necesar să nu fie, ceea ce nu este. Pentru Parmenide, acestea sunt adevăruri necesare. Dar, se ştie, un adevăr e necesar ori prin faptul că e luat ca premisă, ca adevăr revelat, prin absolut, ori el este dedus din alte premise. Necesitatea lui este ori absolută, indiscutabilă, „evidentă”, ori una logică. Din „discursul” zeiţei, la-nceput oarecum sibilinic, apoi din ce în ce mai lămurit, reiese că necesitatea celor două adevăruri: este una de la care trebuie să se plece. De altfel, faptul că o „zeiţă” decretează că Fiinţa e absolută şi că nefiinţa neantului e absolută este deja o indicaţie clară că avem de-a face cu adevăruri revelate. (Ştefan, 2011, p. 530). Calea cunoaşterii senzoriale (*doxa*) este opusă celei a Convingerii (*episteme*) şi ea nu e decît o rătăcire, căci n-are nicio şansă de a accede la singurul adevăr, anume că numai fiinţa este. Pe această cale merge majoritatea covîrşitoare a muritorilor; aceştia „orbecăiesc”, adică plutesc în nesiguranţă şi confuzie; avînd „două capete”, ei nu posedă o gîndire dublată ca putere ci, dimpotrivă, cad cel mai adesea pradă îndoielii, în-doirea însemnînd contradicţie, lipsă de fermitate; ei sunt „surzi”, „orbi” nu în sensul că ar suferi de deficienţe senzoriale, ci în acela că nu aud glasul Fiinţei şi nu văd adevărul. În sfîrşit, rechizitoriul se încheie cu aprecierea globală că aceştia formează „o gloată fără judecată”, al cărei singur şi mare adevăr este că „a fi şi a nu fi e totuna”; acest adevăr „pentru gloată” este, în realitate, un neadevăr, o eroare. Odată pusă la punct „gloata”, altfel spus, odată stabilite limitele de principiu ale tipului comun, senzorial, de cunoaştere, zeiţa trece la „prezentarea” Fiinţei. Această prezentare se constituie în fapt, într-o primă tentativă de a surprinde cît mai limpede trăsăturile definitorii ale temeiului, ale Fiinţei. „Miza filosofiei parmenidiene este instituirea ontologică a Fiinţei. Principiul sau temeiul este acum inteligibilizat în fiinţialitatea lui.” (Ştefan, 2010, p. 86). Pentru prima dată luată ca obiect exclusiv al reflecţiei filosofice, Fiinţa e promovată să se arate aşa cum este ea fără a se recurge la aluzii ori la analogii luate din lumea sensibilă. Anaximandros renunţase deja la analogii dar, numind fiinţa *apeiron*, o lăsase oarecum să zacă în negativitate ei absolută. Era necesară o mişcare a spiritului de „pozitivare” a Fiinţei; căci, spunînd ce nu este ea, spunînd că nu este mărginită, prin aceasta nu se spusese ce şi cum este ea. De aceea, Parmenide este primul filosof prin a cărui cugetare Fiinţa irumpe dintr-o dată: şi atît de năvalnic irumpe încît produce consternarea tuturor. Filosofia lui Parmenide bulversează nu numai bunul simţ comun, dar şi bunul simţ filosofic, obişnuit să gîndească, după vorba lui Hegel, „intelectualiceşte”, ori „calculatoriu”, după Heidegger; să gîndească logic, adică. Or, gîndirea sublim speculativă a lui Parmenide, dusă apoi pînă la ultimele ei consecinţe prin Zenon, nu putea încăpea în rigida împrejmuire a logicii.

5. Concluzii

Am pornit în cercetarea noastră de la gîndirea *apeiron*-ului anaximandrian, înţeles ca fiind ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită" considerînd că este conceptul fundamental al demersului nostru. Putem să gîndim Infinitul, deocamdată, la fel cum gîndea E.M. Cioran ideea de sinucidere (*Apocalipsa după Cioran*). Ideea de sinucidere este absolut indispensabilă pentru a fi absolut liberi, fără să am ideea că oricînd mă pot sinucide, nu pot fi liber. Însă – aşa cum însuşi Cioran o spunea – nu trebuie să te sinucizi, tocmai pentru că-ţi anulezi posibilităţile de a fi, îţi închizi libertatea, deoarece nu mai exişti. Ideea de sinucidere, în cazul

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

marelui gînditor este Orizontul de articulare a Libertăţii, de care a fost atît de mult preocupat. La fel stau lucrurile şi în cazul *apeiron*-ului. Putem scăpa de dificultăţi, de înfundături, ne putem elibera gîndirea de prejudecăţi, tocmai pentru că ultima noastră posibilitate de a gîndi Temeiul este aceasta.

Vom epuiza de gîndit Infinitul? Cel mai bun răspuns ce se poate da este: "nu ştim". Şi poate că este singurul. De aici nu rezultă că nu trebuie să mai avem în centrul preocupărilor noastre mintale, inteligibilizarea Infinitului. Ar fi o prejudecată de tipul celor enunţate de Heidegger privitoare la gîndirea Fiinţei. Pe urmele gînditorului german, am putea spune că sarcina filosofiei în secolul XXI este cum gîndim Infinitul astfel încît să nu "pierdem" nicio ipostaziere a acestuia. În antichitatea greacă, Anaximandru a reuşit "performanţa" formidabilă de a-l numi. Aristotel ne-a oferit primele repere ferme în acest abis semantic, astfel încît să nu ne prăbuşim conceptual definitiv.

Astăzi, dacă este să amintim remarcile "amare" heideggeriene, referitoare la faptul că ne-am pierdut uimirea şi perplexitatea în faţă întrebării privitoare la Fiinţă, nu cumva, ne-am pierdut şi orice speranţă, orice curaj, în a încerca măcar să gîndim Infinitul, pe urmele *apeiron*-ului anaximandrian, înţeles ca fiind ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită"? Dacă aşa stau lucrurile, ce avem de pierdut sau ce avem de cîştigat? Într-un univers conceptual strict finit avem iluzia că putem inteligibiliza absolut orice fără nicio problemă, însă vom intra în cele mai grele dificultăţi ale gîndirii. Într-un astfel de orizont pierdem TOT. Dimpotrivă, singura noastră "salvare", deocamdată, este gîndirea a ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită", deoarece cîştigăm TOT. Şi ce poate fi mai sublim, decît acest miracol (numai în Infinit există miracole) ca omul, finit la limită, să poată gîndi ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită"?

Din perspectiva filosofiilor presocratice pot fi inferate cîteva concluzii, unele care vizează caracteristici ale acestora şi a tipului de viziune asupra lumii a autorilor lor, altele, referitoare la evaluarea de ansamblu şi la deschiderile către viitor. Le vom puncta ca pe nişte repere pentru viitoarele noastre demersuri teoretice.

Filosofii presocratici, antici, în genere, au fost convinşi că teoriile lor descriu lumea aşa cum este ea şi că, fiecare în parte oferă singura imagine adevărată a acesteia. Ele sunt, de fapt, construcţii teoretice, mai mult sau mai puţin coerente, în care se operează cu ficţiuni pe care le-am numit „analogii” (apă, aer, foc şi pămînt). Aceste analogii, „fizicale” sau „non-fizicale”, sunt funcţionale în „scenarii” cu caracter speculativ care au ca finalitate „descrierea” temeiului (principiului) şi a modului în care acestea generează lucrurile. Pentru presocratici, temeiul este transcendent, posedă aprioritate absolută şi este necesar. El este, în termeni kantieni, condiţia posibilităţii lumii în care trăim, fiind, adică transcendental. El poate fi fără lume, dar lumea nu poate fi fără el.

Una din trăsăturile de bază ale filosofiilor presocratice este încrederea spontană, necritică în capacitatea minţii umane de a surprinde sensul lumii şi de a dezvălui articulaţiile intime ale cosmosului. Această atitudine a fost numită (P.P. Negulescu) „dogmatism spontan”. Pînă la apariţia scepticismului antic reprezentat pentru prima dată de „sofişti” (Gorgias, Protagoras) niciun filosof nu s-a îndoit de puterea gîndirii umane. De altfel, cu excepţia cîtorva „maliţiozităţi” ale lui Heraclit şi Parmenide la adresa „gloatei” şi la „precaritatea bunului simţ comun” (prejudecăţile), fiinţa umană este total absentă în scenariile presocratice.

În filosofia lui Parmenide apar primele preocupări pe tema cunoaşterii. El operează distincţia dintre două surse („căi”) ale cunoaşterii: *doxa* şi *episteme*. Prima se referă la cunoaşterea prin simţuri (senzorială) şi este limitată, neautentică, relativă deoarece constă în simple păreri, opinii care sunt marcate de subiectivitatea individuală; a doua, se referă la cunoaşterea raţională, ordonată, sistematică şi e singura care ne poate dezvălui adevărul. Această distincţie a devenit fundamentală în filosofia modernă, în ea originîndu-se cele două mari orientări epistemologice: empirismul şi raţionalismul.

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

Cele două teorii polare, heraclitismul şi eleatismul, sunt exclusiviste. Heraclit exacerbează contradicţia, pluralismul şi mişcarea; Parmenide, dimpotrivă, absolutizează identitatea, unitatea şi nemişcarea. Luînd ca sistem de referinţă aceste două viziuni antagonice, au fost distinse în istoria culturii (Anton Dumitriu) două tipuri de culturi: „heraclitice", dominate de dinamism, transformare, flexibile şi „eleate", dominate de conservatorism, tendinţe homeostatice, închise asupra lor înşile, opuse schimbărilor şi tentativelor „revoluţionare".

Cu diferenţele de rigoare, două dintre teoriile presocratice (Empedocle şi Anaxagora) sunt reductibile la aceeaşi schemă structural-funcţională: o infinitate de elemente de bază intră în combinări şi recombinări, declanşate şi coordonate de cîte una ori două „forţe" externe, pentru a genera lucrurile. Acest model de construcţie a lumii se va regăsi, aproape în aceiaşi termeni, peste veacuri, în concepţia unuia dintre cei mai mari fizicieni: „Cele mai mici particule de materie se unesc prin cele mai puternice atracţii şi alcătuiesc particule mai mari, mai puţin consistente; multe dintre acestea se pot uni şi alcătui particule şi mai mari şi aşa mai departe în felurite succesiuni, progresia oprindu-se la particulele cele mai mari, de care depind reacţiile chimice şi culorile corpurilor naturale şi care, unindu-se, alcătuiesc corpurile de dimensiuni sesizabile. Prin urmare, există în natură agenţi care pot face ca particulele corpurilor să fie ţinute laolaltă prin atracţii foarte puternice." (Newton, 1970, p. 15)

Ideea că lumea poate fi redusă la o structură fundamentală simplă este prezentă la toţi presocraticii, mai ales la atomişti. Prin eliminarea hilozoismului şi, în genere, a oricărui factor extern producător al mişcării şi postularea tezei că atomii posedă dinamism în ei înşişi, mişcarea lor fiind pur mecanică, Leucip şi Democrit au anticipat fizica atomică şi nucleară de mai tîrziu. Cu unele corecţii (de pildă, că atomii pot fi descompuşi) şi cu o impresionantă bază experimentală, fizica atomică este, totuşi, în esenţa ei, reductibilă la schema explicativă presocratică.

Poate că cea mai strălucită anticipare a filosofiilor presocratice o constituie instituirea tipului de raţionalitate non-logică (speculativă, dialectică). După multe controverse în jurul interpretării fizice a celor două modele matematice izomorfe (mecanica matriceală a lui Heisenberg şi mecanica ondulatorie a lui Erwin Schrödinger) propuse în deceniul trei al secolului XX şi după discuţiile epistemologice clarificatoare generate de aşa-numitul „salt cuantic", fizicienii şi filosofii ştiinţei au ajuns la concluzia că există, realmente, evenimente fizice care se comportă contradictoriu şi că, prin urmare, există limite principiale ale valabilităţii legilor logice. Cu alte cuvinte, în zonele ei cele mai profunde, ştiinţa a devenit „ontologie speculativă".

BIBLIOGRAPHY

1. Aristotel (1966). *Fizica*, Bucureşti: Ştiinţifică.
2. Aristotel (2007). *Metafizica*, Bucureşti: Humanitas, Bucureşti.
3. Aristotel (1965). *Metafizica*, Bucureşti: Academiei.
4. Banu, Ion (1979). *Filosofia greacă pînă la Platon*, Bucureşti: Ştiinţifică şi Enciclopedică.
5. De Coulanges, Fustel (1984). *Cetatea antică,* Bucureşti: Meridiane.
6. Defradas, Jean (1968). *Literatura elină,* Bucureşti: Tineretului.
7. Dodds, Eric Robertson (2001). *Grecii şi iraţionalul*, Iaşi: Polirom.
8. Drîmba, Ovidiu (1999). *Istoria culturii şi civilizaţiei,* Bucureşti: Ştiinţifică şi Enciclopedică.
9. Eliade, Mircea (1981). *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.
10. Faguet, Émile (1975). *Studii literare*, Bucureşti: Univers.

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)

11. Flacelière, Robert (1976). *Viaţa de toate zilele în Grecia secolului lui Pericle,* Bucureşti: Eminescu.
12. Guthrie, W. K. C. (1999). *O istorie a filosofiei greceşti*, Bucureşti: Teora.
13. Hegel, G. W. Fr. (1963). *Prelegeri de istoria filosofiei*, Bucureşti: Academiei.
14. Heidegger, Martin (1995). *Originea operei de artă*, Bucureşti: Humanitas.
15. Heidegger, Martin (1991). *Principiul identităţii*, Bucureşti: Crater.
16. Heidegger, Martin (1988). *Repere pe drumul gîndirii*, Bucureşti: Politică .
17. Heidegger, Martin (2003). *Fiinţă şi timp,* Bucureşti: Humanitas.
18. Hersch, Jeanne (1993). *Mirarea filosofică,* Bucureşti: Humanitas.
19. Kant, Immanuel (1998). *Critica raţiunii pure*, Bucureşti: Iri.
20. Kant, Immanuel (1985). *Logica generală,* Bucureşti: Ştiinţifică şi Enciclopedică.
21. Laertios, Diogene (1997). *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor,* Iaşi: Polirom.
22. Noica, Constantin (1981). *Devenirea întru fiinţă*, Bucureşti: Ştiinţifică şi Enciclopedică.
23. Popper, Karl (2001). *Conjecturi şi infirmări,* Bucureşti: Trei.
24. Popps, Georges şi Blake, Arthur (1992). *Filosofia greacă*, Bucureşti: Senaget.
25. Rohde, Erwin (1985). *Psyché*, Bucureşti: Meridiane.
26. Russell, Bertrand (2005). *Istoria filosofiei occidentale*, Bucureşti: Humanitas.
27. Schuhl, Pierre-Maxime (2000). *Eseu asupra formării gîndirii greceşti*, Bucureşti: Teora.
28. Shand, John (1998). *Introducere în filosofia occidentală,* Bucureşti: "Univers Enciclopedic".
29. Ştefan, Ionuţ (2010). *Aristotel şi presocraticii,* Giurgiu: Pelican.
30. Surdu, Alexandru (2000). *Gîndirea speculativă*, Bucureşti: Paideia.
31. Vaihinger, Hans (2001). *Filosofia lui "ca şi cum",* Bucureşti: Nemira.
32. Vernant, Jean-Pierre (1995). *Mit şi gîndire în Grecia antică*, Bucureşti: Meridiane.
33. Vernant, Jean-Pierre (1995). *Originile gîndirii greceşti*, Bucureşti: Symposion.
34. Vlăduţescu, Gheorghe (1987). *Deschideri către o posibilă ontologie*, Bucureşti: Ştiinţifică şi Enciclopedică.
35. Vlăduţescu, Gheorghe (2001). *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Bucureşti: Paideia.
36. Vlăduţescu, Gheorghe (1998) *Ontologie şi metafizică la greci*, Bucureşti: Paideia.
37. Vlăduţescu, Gheorghe (1984). *Filosofia în Grecia veche*, Bucureşti: Albatros.
38. Vlăduţescu, Gheorghe; Bănşoiu, Ion (2002). *Filosofia greacă în texte alese*, Bucureşti: Punct.
39. Windelband, Wilhelm (1995). *Istoria filosofiei greceşti,* Iaşi: Moldova.

BDD-A27938 © 2018 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 00:55:39 UTC)