

## 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 și anume relația temeii-întemeiate. Această conexiune va fi analizată din perspectiva relației centru-periferie. Temeiul va fi asimilat centrului, iar întemeiatele vor juca rolul periferiei. Mă voi referi la prima etapă în istoria filosofiei europene, și anume la perioada presocraticilor. Este perioada din istoria filosofiei europene ce deschide direcțiile, orizonturile pentru marile sisteme ce se vor articula ulterior. Întreaga problematică a temeului va fi gândită în orizontul ontologiei, în timp ce relația, medierea de la temeii către întemeiate va fi obiectul metafizicii. Trei direcții principale pot fi articulate în ceea ce privește dialectica centru-periferie: a) medierea fizicală; b) medierea non-fizicală; și c) non-medierea. Din prima categorie mă voi referi la: Thales, Anaximenes, Heraclit și Empedocle, în timp ce medierea non-fizicală va fi ipostaziată de: Pitagora, Anaxagora și atomiștii. Non-medierea va fi exemplificată prin: Parmenide și Anaximandru.*

*Keywords: temeii, întemeiate, centru, periferie, presocratici.*

### 1. Introducere

Tema acestei lucrări este privitoare la metafizica și ontologia presocraticilor privită din orizontul relației centru-periferie. Prin ontologie înțelegem universul de inteligibilizare a Temeiului sau a Ființei. Prin metafizică vom înțelege orizontul de inteligibilizare a relației dintre Temeii și întemeiate, cum se trece de la unu la multiplu.

Presupoziția cercetării noastre este aceea că Temeiul este Infinitul. Orice discurs despre *arché* specific orizontului filosofic reprezintă o construcție limitată, în primul rând de faptul că omul înțeles ca ființare care gândește, sau care poate gândi acest Infinit este o ființare **limitată**. Centrul înțeles în acest demers ca Temeii este inteligibilizat astfel, tocmai datorită medierii, adică a întemeierii. Întemeiatele asimilate periferiei vor fi gândite astfel, tocmai datorită faptului că sunt rezultatul întemeierii. Vom vedea că filosofii presocratice reprezintă câteva repere principale ale Ontologicului. Trebuie iarăși precizat faptul că "organonul" aristotelic nu funcționează în mod absolut în orizontul ontologiei. Principiul noncontradicției, chiar și cel al identității sau al terțului exclus sunt legi cu valabilitate și aplicabilitate limitată. Infinitul, Indeterminatul sau Nelimitatul nu poate fi "captat", încapsulat sau exprimat în Totalitate Absolută într-un discurs limitat și bine determinat. Rămîne un rest minim, ce scapă inteligibilizării drept consecință a putinței 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 și inteligibil pentru cititori. Deci principiile logice sunt și nu sunt folositoare. Dacă absolutizăm principiul noncontradicției vom întâmpina serioase dificultăți. Cum întemeiem conceptele opuse sau contradictorii: bun-rău, frumos-urît etc.? Principiul identității poate fi exprimat  $A=A$ . Rezultă că Temeiul este identic cu el însuși și nu poate fi identic cu altul său. Din momentul în care gândim această situație astfel, impunem o limită Temeiului. Această limită ne "aruncă" din orizontul Infinitului în cel al finitului. Infinitul poate fi gândit în orizontul conștiinței ca fiind „fără-niciun-fel-de-limită”. Temeiul poate fi finit? Răspunsul este da. Temeiul poate fi Infinit? Răspunsul este iarăși da. Ce ne rămîne de făcut? Orice formă de limită și limitare apare în gândirea noastră datorită limitelor pe care singuri ni le impunem,

sau pe care Infinitul însuși ni le impune. Aceste limite sunt ulterior proiectate în planul ontologic sau metafizic. Această proiectare este problematică și destul de neprofitabilă demersului filosofic. În fond, de la filosofii greci și pînă la Heidegger apropiat nouă cronologic, "sarcina filosofiei" este gîndirea Ființei. Prin termenul de „Ființă” vom înțelege Temeiul, sau altfel spus Centrul. Reperele noastre principale vor fi: Infinit, limită, conștiința Infinitului, depășirea permanentă a oricărei forme de limită și de limitare. Nu voi înfățișa contradicțiile între filosofii presocratice, ci trebuie să avem tot timpul în conștiință orizontul Infinitului în care articulăm aceste filosofii. Iarși trebuie să avem permanent în conștiință faptul că miza acestei cercetări se poartă între Integrala încărcătură semantică a Infinitului anaximandrian (*apeiron*-ul înțeles ca "fără-niciun-fel-de-limită") ca orizont permanent aflat în conștiința noastră și inteligibilitatea acestui text, care, "din păcate", se bazează și 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 Ființei. Întrebarea fundamentală este aceea privitoare la cum gîndim Ființa. În orizontul mitologiei avem de-a face cu o modalitate (cosmogonia) de-a explica universul, prin conturarea diferitelor zeități. Este important faptul că divinitatea primordială cuprinde, conține, 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 divinitățile originare și la facerea lumii trebuie înfăptuit sacrificiul originar. Interesul pentru filosofii presocratice mi-a fost restîrnit de lectura a două texte: unul intitulat *Înapoi la presocratici*, aparținînd lui Karl R. Popper, celălalt, *Principiul identității*, aparținînd lui Martin Heidegger. Popper face elogiul primilor înțelepți ai lumii și a „lansării” de către aceștia (Thales, Anaximandros, etc.) a primei paradigme de tranșare, prin dezbateri cu argumente raționale, a unor probleme controversate. Este oarecum surprinzător cum întemeietorul „raționalismului critic”, un teoretician preocupat de standardele de raționalitate ale teoriilor științifice „eroice” (Newton, Einstein, fizica cuantică), a putut scrie un text ca acesta: „Istoria timpurie a filosofiei grecești, în mod deosebit de la Thales la Platon, este o poveste splendidă. Aproape este prea frumoasă pentru a fi adevărată. Descoperim în fiecare generație cel puțin o nouă filosofie, o nouă cosmologie de o originalitate și profumzime uluitoare. Cum a fost posibil acest lucru? Desigur, nimeni nu poate explica originalitatea și geniul. Dar putem încerca să aruncăm o oarecare lumină asupra lor. Care a fost secretul anticilor? Eu sugerez că acesta a fost tradiția și anume, tradiția discuției critice.” (Popper, 2001, p. 197)

Martin Heidegger, la rîndu-i, ne avertizează că niciun act de reflecție 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 față să clarific în ce măsură filosofii presocratici au reușit să „rezolve” problema fundamentală a filosofiei, anume: de ce lucrurile sunt, cînd puteau să nu fie? În pofida faptului că ei erau, probabil, convinși de caracterul descriptiv al teoriilor lor, cred că potrivit ar fi, dintr-o anumită direcție, să le considerăm scenariile alternative concurente elaborate în orizontul speculativ al lui „ca și 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 reconstrucția sistematică în ordinea istoriei filosofiei, reconstrucție ce se va realiza în orizontul conceptual al *apeiron*-ului anaximandrian, într-o amplă lucrare viitoare de istoria filosofiei.

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

mai largă de tipuri de succesiuni. Acestea sunt: succesiunea genetică (nașterea, de exemplu, mamă-pui, sămânță-plantă); succesiunea cauzală (cauză-efect); succesiunea sistemică (cerință funcțională-funcție); succesiunea logică (premise-concluzie); succesiunea legică (lege-eveniment); succesiunea mistică (divinitate creatoare-om ca ființare creată în lume); succesiunea speculativă (temei-întemeiate; metafizic-fizic).

Tuturor acestor tipuri de succesiune le este comună relația 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 și legică, și absolută în cazul succesiunilor mistică și speculativă, ultima interesând în mod special în lucrarea de față. Așadar, vom pleca de la postulatul că temeiul, fiind transcendent (ținând, adică, de ordinea metafizică) posedă anterioritatea absolută (aprioritate absolută) în raport cu lumea lucrurilor imanente (ordinea fizică). Cu excepția succesiunii speculative (și, în parte, și a celei mistice), toate celelalte tipuri respectă logica. Ele sunt, în alte cuvinte, reglementate de tipul de raționalitate logică. Succesiunea speculativă – având, în cazul câtorva doctrine presocratice, și o componentă, un „reziduu” mistic (mai exact, mitic) – încalcă sistematic logica, violentând în primul rând legea logică a noncontradicției, ceea ce înseamnă că ea este reglementată de o altă raționalitate (am în vedere raționalitatea dialectică speculativă).

Distincția între aceste două tipuri de raționalitate (logică, intelectuală și cea speculativă) apare explicit și este teoretizată de către Hegel, Blaga, Heidegger, Noica ș.a. Hegel numește raționalitatea logică „gândire intelectuală”, Blaga o numește „gândirea bunului simț comun”, iar Heidegger, „gândire calculatoare cu lucrurile”; raționalitatea non-logică, ilustrată pentru prima dată în filosofia lui Heraclit și magistral reluată în *Știința logicii* a lui Hegel, este numită de Hegel „gândire speculativă”, de Blaga „gândire dogmatică” și de către Heidegger „gândire esențială”. Ea a fost pusă în evidență și în câmpul științei, în fizica cuantică (am în vedere așa-numitul fenomen numit „salt cuantic”).

În ceea ce privește cel de-al doilea aspect, semnalăm că, cel puțin 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 Vlăduțescu, John Shand etc. Aristotel, bunăoară, examinează filosofiile presocratice din perspectiva celor patru cauze (materială, eficientă, formală, finală) și, uneori (cazul Parmenide) din perspectiva celor zece categorii, iar Shand le grupează în: „preparmenidiene”, „parmenidiene”, „postparmenidiene”. (Shand, 1998). În lucrarea de față, vom face o grupare tematică a presocraticilor după criteriul tipului de mediere, anume: 1. medierea „fizicală” (Thales, Anaximenes, Heraclit, Empedocles); 2. medierea „non-fizicală” (Pitagora, Anaxagoras, atomismul); 3. non-mediarea (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 povestește cum ar fi ajuns Thales la gîndul principiului ca apă, plecînd inductiv de la observația 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-î, nu se inspiră de la focul care-i dădea căldură, ci pleacă de la „devenire” și abia apoi „prin prima formă a devenirii”, timpul, coboară la foc și de aici mai jos, către lucruri.

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

apărută ca urmare a unei sciziuni în același plan al lumii sensibile. Chiar dacă, la prima vedere, „lumea” principiului pare una „văzută” de primii filosofi, una „substanțială”, ea nu este așa, pentru că nu trebuie să fie așa. Altfel, nu s-ar fi depășit gândirea imagistică a miturilor. Poate că, în ordinea ființării lor ca persoane: Thales, Anaximenes și ceilalți n-au pornit de la „fluiditate”; de la „mediul universal”; de la „devenire”; poate n-au pornit, adică, de la gândul abstract, eliberat de concret și împotriva concretului. Dar acest aspect nu are nicio însemnătate pentru această cercetare. Reconstrucția filosofică, una critică, întemeietoare n-are a ține seama de modul natural în care se derulează lucrurile și nici de menajarea bunului simț. Ceea ce încercăm în această lucrare este un exercițiu de filosofare pornind de la o modalitate posibilă de inteligibilizare a filosofiilor presocratice. Așadar, marea dificultate cu care filosofia s-a confruntat încă din primul moment al irumperii sale a fost medierea între planul fizic și planul metafizic, mediere în urmă căreia lumea lucrurilor trebuia să se justifice într-un fel sau altul, să dea, adică, seamă de ce este, când putea să nu fie.

Această problemă își are și ea originile ei; ea apare ca sugestie în înseși structurile gândirii prefilosofice. Între lumea non-sensibilă a zeilor, daimonilor etc. și lumea muritorilor existau nenumărate punți de legătură: cei ce populau lumea non-sensibilă interveneau în lumea oamenilor aducându-le: secete, potoape, molime, furtuni, îi răpeau sau îi strămutau pe alte tărâmuri (spre exemplu, în câmpiile Elizee); de asemenea oamenii puteau pătrunde în lumea ascunsă prin incubățuni, prin inițiere în misterii, prin crăpături în pământ sau în stînci, prin peșteri etc. Încă în *Odiseea*, între „lumea reală” și „universul mitic” existau cel puțin două zone de contact: prima, atunci când Menelau îi dezvăluie fiului lui Ulise, Telemah, cum, în țara minunilor, în Egipt, a aflat de la vrăjitorul Proteu că Ulise era reținut de Calypso; a doua zonă de contact o reprezintă descrierea țării feacienilor. În legătură cu această ultimă zonă, Ch.P. Segal remarca: „feacienii sunt între două lumi, se situează la intersecția dintre lumea poveștilor și cea reală, funcția lor esențială 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 desfășoară într-o lume «geografică reală».” (Dodds, 2001, p. 62). Putem înțelege toate aceste „punți de legătură” ca tot atâtea medieri între cele două lumi. Deocamdată, și lucrurile mediate și medierea ca atare sunt grele de concretețe, dar importantă aici este sugestia oferită. Milesienii vor fi preluat această sugestie și, 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 rațională. Tema medierii, intuită doar în protofilosofie, devine „problemă” la primii filosofi. Avînd cele două planuri, metafizic și fizic, „lumea” principiului și lumea lucrurilor, opuse una alteia, mai rămînea de găsit mediatorii prin care ele să se reunească. Deoarece aceștia se ofereau oarecum de la sine, fiind omniprezenți în viața cotidiană și în lumea reprezentărilor mitico-poetice, milesienilor nu le mai rămînea decît să-i numească: apă, aer, foc, pământ.

## 2. Medierea „fizicală” – Temeiul (Centrul) ca: apă, aer, foc, pământ

Integrată cultural, în începuturile ei, filosofia nu s-a pus în opoziție explicită cu mentalitatea grecilor arhaici. Necăutînd „lupta deschisă cu religia” (Rohde, 1985, p. 282), ea a recurs la strategii disimulative prin care-și putea mai lesne impune propriul punct de vedere. Către sfîrșitul epocii arhaice, religia greacă se prezenta ca „o învălmășeală de răspunsuri contradictorii”, ca o „masă de confuzii”. Acest „conglomerat moștenit”, masiv și 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 situația. Acestea nu ne oferă un întreg rupt de credința tradițională, ci „doar o selecție din credințele tradiționale”. (Dodds, 2001, p. 64). Ele sunt asemenea vîrfului unui aisberg, deoarece sub ele masa întunecată a confuziilor își făcea lucrarea în sufletele majorității dominîndu-le și menținîndu-le într-o stare de „somnolență”. Religia anticilor era „un

conglomerat de credințe mărunte, de practici mărunte, de rituri minuțios respectate, în care nu trebuie să cauți niciun înțeles, nefiind necesar să reflectezi asupra lor și nici să-ți dai prea bine seama de sensul lor. Religia era o legătură materială care-l înlănțuia pe om făcând din el un sclav.” (Coulanges, 1984, p. 241).

Această atmosferă oprimentă a generat ceea ce s-a numit o „cultură a vinovăției”, adică o cultură centrată pe ideea culpabilizării individului. Relațiile dintre muritori și nemuritori erau tensionate, sentimentul predominant fiind cel de frică. S-a observat, de altfel, că „iubirea de zei” lipsește din vocabularul limbii vechilor greci. Dodds observă următoarele aspecte: „Aflăm multe despre vina moștenită, dar foarte puțin despre nevinovăția moștenită; aflăm multe despre suferințele din iad sau purgatoriu, dar relativ puțin despre răsplata întârziată a virtuții; accentul cade întotdeauna asupra pedepsei.” (Dodds, 2001, p. 50). Dincolo de interpretarea psihanalitică, mai toți cercetătorii acestei perioade au remarcat o creștere a sentimentului de insecuritate. Filosofii milesieni au trăit, asemenea concetățenilor lor, în mediul acestei culturi generatoare de anxietate, care descuraja și bloca orice inițiativă spirituală „revoluționară”. Cum a fost posibil să facă ei ceea ce au făcut? „Fără îndoială [notează Hegel] trebuie să recunoaștem că în mediul acesta lipsit de conștiința unei lumi intelectuale este o mare îndrăzneală spirituală să recunoști ca valabilă bogăția ființei determinate, concrete a lumii naturale și s-o reduci la o substanță simplă, care persistă ca atare.” (Hegel, 1963, vol. I, p. 163).

S-a remarcat că, spre sfârșitul perioadei arhaice, se declanșează o mișcare prin care „conglomeratul moștenit” intră într-un proces ireversibil de „dizolvare”. Meritul principal în această mișcare 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 explicațiile mitico-religioase nu mai putea satisface exigențele 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 însăși cultura aceasta puternic orientată religios existau o serie de deschideri, care tindeau să producă o scindare tot mai adâncă între o lume sensibilă și una non-sensibilă; că lumea non-sensibilă era „pe jumătate” transcendentă, pe jumătate eternă, pe jumătate nelimitată ș.a.m.d. Filosofii milesieni, plecând de la aceste sugestii, au executat o „trecere la limită”; eternitatea, care la nemuritori apărea doar după naștere, a fost „completată” prin negarea nașterii înseși; transcendența care „începea” de la marginea lui *Okeanos*, ori a Olimpului, ori a subpământului, a fost „completată” prin suspendarea (negarea) marginii; însăși anterioritatea, care era doar una corelativă, „lipită” pe o relație de succesiune temporală ireversibilă, pe model organicist, a fost complet „denaturalizată”, devenind una absolută ș.a.m.d.

Niciuna dintre „trecerile la limită” – și acestea par, în ultimă instanță, a configura „tăietura” - nu s-a manifestat „zgomotos”, oficial. Strategia a fost una a discreției totale. Filosofia, în prima ei alcătuire, nu numai că n-a schimbat limbajul epocii în forma lui, dar ea s-a folosit de înseși 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.” (Vlăduțescu, Bănșoiu, 1983, p. 9).

Integrarea mitului în reconstrucția de tip filosofic nu a fost, însă, un act spontan, ci cât se poate de lucid. Primii filosofi n-au distrus mecanismul mitic de explicație, mecanism care, oricum, urma să devină desuet prin însăși evoluția culturii; ei l-au lăsat să fie așa cum era în articulațiile lui formale. Dar, osaturii formale, lipite perfect, concrescute pe un conținut imagistic, narativ, în vederea comunicării unui sens ascuns, tainic, i s-a aplicat o operație de „dislocare” a acestui ultim element. Mitul, păstrat în structura lui formală, a fost „deturnat” de la rosturile lui tradiționale. El devine, în mâna sigură a milesienilor, doar un instrument care trebuie să înlesnească un alt mesaj despre lume. „Mitul [scrie Eliade] povestește o istorie

sacră”; el este, în alte cuvinte, o narațiune 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 gândirii prin care sacrului i se înlesnește 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 comunității, un temei ferm care conferă siguranța că lumea aceasta are un sens. Mitul este axat, prin urmare, tot pe tema originii și, fără îndoială, acesta va fi fost imboldul lăuntric care a îndemnat filosofia către acest tip de „explicație”.

„Deturnarea” explicației 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 constrâns să comunice altceva. În orice mit se oferă o justificare a unui eveniment prezent (un templu, un munte, un râu, o practică religioasă etc.) prin recurs la un eveniment trecut. Mitul povestește ce se întâmplă între acel prim eveniment și acesta, prezent; de pildă, ce s-a întâmplat de la dispariția 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 și evenimentul prezent cu un element „natural”. Și, pentru a evita orice bănuială de sacrilegiu au apelat la elemente familiare grecilor precum: apa, aerul, focul și pămîntul. Preluînd, așadar, mecanismul explicației mitice, dar deturnîndu-i finalitatea, ei au produs, prin aceasta, o „fisură” în tabloul tradițional al lumii. Astfel, lumea se desacralizează. Filosofia, în primele ei începuturi, „întrerupe, pentru o vreme, lanțul miturilor și începe o nouă istorie [...]”. (Popps, Blake, 1992, p. 41).

Pornind de la unele relatări referitoare la anumite performanțe în domeniul matematicii și astronomiei ori în domeniul tehnicii, unii autori îl consideră pe Thales din Milet drept un precursor al științei. G. Popps și A. Blake, bunăoară, sunt de părere că, întrerupînd pentru o vreme lanțul miturilor, el ar marca începutul unei noi istorii, „aceea a invențiilor și a științei, sub aspectul ei riguros și rațional”. (Popps, Blake, 1992, p. 43). Bertrand Russell, la rîndul lui, formulează ideea că „enunțul că totul e făcut din apă, trebuie privită ca o ipoteză științifică.” (Russell, 2005, vol. I, p. 43). De bună seamă că, într-o cercetare care are ca obiectiv geneza și dezvoltările ulterioare ale științelor, Thales trebuie tratat ca unul dintre precursori. Din punct de vedere filosofic, însă, realizările lui teoretice ori practice dintr-un domeniu sau altul al științei sunt irelevante. Pentru filosofie, el contează în măsura în care, după o vorbă a lui Kant, este „primul care introduce aplicarea rațiunii speculative și de la el pornesc întîii pași ai intelectului.” (Kant, 1985, p. 81). Thales și-a dobîndit de-a lungul timpului, începînd chiar cu aprecierile gânditorilor antici, statutul de „primul filosof”, deoarece cu el se produce „tăietura” radicală prin care reflecția filosofică, *in statu nascendi*, se detașează 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 ușor induce din experiență că ea e omniprezentă, după cum sugestia că ar poseda o anume primordialitate putea deriva din condiția grecilor de oameni ai mării.

Că apa ar putea cel mai bine figura ca *analogon* al principiului, iarăși nu e de mirare dată fiind marea ei mobilitate (fluiditatea). Că apa a fost aleasă cea dintîi ca mediator (între ordinea metafizică, întemeietoare și ordinea fizică, întemeiată) nu se poate explica decît prin extraordinara ei capacitate proteică; „urcînd” dinspre gheață, zăpadă prin ceață, abur, nor prin rarefiere progresivă ea putea „contacta” planul „de sus” (al transcendenței) și, 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, așadar, constrînsă de Thales să intre în scenă și 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

Popper – psihologia empirică, el ținând de ceea ce a fost numit mult mai târziu „context al genezei”. Cum au înțeles cei preocupați de aventurile filosofiei mișcarea interioară a lui Thales către acest gând filosofic este altceva, și aceasta trebuie, chiar și numai marginal, să intereseze filosofia, căci acest aspect ține de reconstrucția rațională 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 și arătat că pământul se află pe apă), adoptând de bună seamă, această concepție pe baza constatării că, pentru plante hrana este umedă și că însuși caldul se naște și ființează prin apă, adoptând așadar, de aceea concepția de față, ca și din motivul că semințele tuturor au o substanță umedă iar apa este principiul natural pentru cele umede.” (*Metafizica*, I, 3, 983, b 6).

Geneza gândului că apa ar putea fi începutul, substratul și „mormântul” lucrurilor și-ar avea originea în constatările personale ale filosofului din Milet; acest gând ar fi fost indus din experiența personală. Fiind de presupus că și ceilalți greci observaseră ceea ce observase Thales, ne-am putea întreba, firește, de ce n-au ajuns toți, *in corpore*, la același gând. Hegel semnaleză caracterul ipotetic al trimiterii aristotelice la presupusa inducție thalesiană: „Aristotel relatează cu titlu de supoziție cum a ajuns Thales să considere ca principiu tocmai apa: «Poate că Thales a ajuns la acest gând [...]»” (Hegel, 1963, vol. I, p. 160). S-ar părea însă că, invocând acest «fapt», irelevant în sine, Stagiritul ar fi urmărit să prevină asupra noutății procedurii explicative; preferând ipoteza că Thales a fost condus în reflecția sa despre principiul lumii de motive empirice, Aristotel „atenționează discret asupra detașării inițiale a noului gen de cugetare de practica culturală și valorile tradiționale «mitice».” (Vlăduțescu, Bănșoiu, 1983, p. 42).

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

Thales ar fi preluat, prin urmare, o sugestie oferită de mentalitatea și tipul mitic de explicație tradițional pe care, am adăuga, a trecut-o la limită depersonalizînd-o și 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 antichități. Copilul grec învăța de mic să citească și să scrie citind și copiind versurile marelui poet; el învăța pe dinafară *Iliada* și *Odiseea*.” (Defradas, 1968, p. 33).

„Căderea” și „ridicarea” din condiția de lucru determinat se face prin „condensare și rarefiere”. Hegel își exprimă rezerva față de atribuirea celor două mișcări mediatore lui Thales, întrucît textul din Tennemann, pe care-l ia ca referință este, la rîndu-i un citat din Aristotel în care acesta relatează „nu chiar despre Thales”. Faptul în sine nu are prea mare importanță, căci, în definitiv cine poate garanta că în scrieri ale lui Thales care s-au pierdut, acesta nu va fi vorbit despre condensare și rarefiere?; și n-are importanță deoarece în bună logică, medierea poate fi înțeleasă la Thales și în această formă accidentală exterioară. Nu cumva, Anaximenes va fi ajuns la condensare și rarefiere, pornind de la gândul filosofic al maestrului său? Așadar, „apa subțindu-se devine aer, aerul subțindu-se devine eter aprins; apa care se îngroașă devine nămol și apoi pământ. Această apă subțiată sau acest aer este evaporare a apei primordiale, eterul este evaporare a aerului, pământul, nămolul sunt sedimente ale apei.” (Hegel, 1963, vol. I, p. 165).

Subțierea și îngroșarea, mai multul și mai puținul, ori, mai exact, mai densul și mai puțin densul sunt determinații cantitative. Ele sunt fenomene fizice și, ca atare, observabile,

măsurabile. La rigoare, putem obține mai multe gradații, mergînd „în sus” prin creșterea rarefierii, către puținul cel mai puțin, pînă la vid, iar invers, „în jos”, prin creșterea 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 și acel ceva absolut dens, ca limite extreme, ar fi tot fenomene, sau stări fizice; ceea ce, desigur, nu interesează filosofia. Diferențele de „stare”, diferențele cantitative, nu trebuie luate aici decît ca analogii. Apa ca atare și mișcările ei cantitative nu constituie decît figuranții unui scenariu conceput ca analogie a medierii între metafizic și fizic. Hegel știa foarte bine acest lucru căci scrie: „nu merită osteneala să zăbovim la această diferență. Ea nu prezintă interes, este cu totul nedeterminată, nu are nimic în spatele ei: această diferență este neimportantă.” (Hegel, 1963, vol. I, 166). Luate ca atare, adică diferențele cantitative ale apei în expresie fizică n-au relevanță filosofică. Ele dobîndesc relevanță filosofică, repetăm, numai puse ca analogii ale medierii între planuri.

Două sunt numele mai frecvent întîlnite în istoriografia referitoare la doctrina milesianului Anaximene, Simplicius și Hippolytos. Simplicius consemnează că Anaximene „a afirmat și el că lucrurile au un substrat unic și infinit, dar nu nedefinit ca al lui Anaximandros, ci determinat, pentru că îl numește 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, și zeii și 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 și frig, prin umezeală și mișcare.” (Banu, 1979, vol. I, partea 1, p. 187). Reținem din aceste două texte faptul că Anaximene atribuie aerului rolul de temei al lumii, ca generator și substrat permanent al lucrurilor și că el se definește prin caracteristici precum: unicitatea, infinitatea, puterea generatoare (a lucrurilor și zeilor), invizibilitatea (cînd este staționar și omogen), vizibilitatea (cînd suferă variațiuni de temperatură și umezeală). În acest fel, cei doi istoriografi antici au indicat, cu sau fără intenție, caracterul ambivalent al aerului, ca temei (unicitatea, infinitatea și virtutea generatoare) și 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 ș. a. l-au considerat pe Anaximene, ca și pe Thales, un precursor al științei. Windelband, bunăoară, consideră că el este „un naturalist multilateral și pătrunzător” (Windelband, 1995, p. 46). Russell, la fel, este părere că „teoria sa are meritul de a face ca toate deosebirile dintre diferitele substanțe 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 „substanță invizibilă din jurul nostru”. Pînă la Anaximene, acest termen desemnase, în general: „ceață”, „abur” sau „întuneric”. Pentru gîndirea greacă timpurie întunericul însuși este o substanță (ca la Homer, „întunericul sacru”); 2) Anaximene operează o reducere a diferențelor calitative la diferențe 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 substanțe este în mod clar obligată să considere toate diferențele ca fiind cantitative. Singura modalitate de a salva unitatea substanței primare este de a spune că toate deosebirile se datorează prezenței unei cantități mai mari sau mai mici din această substanță într-un spațiu dat.” (Guthrie, 1999, vol. I, p. 101). Așadar, aerul poate fi înțeles 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 semîțele ori alte lucruri din imediata apropiere, ci bolta cerului. Și 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.

Părîndu-i-se că pămîntul și toate celelalte corpuri cerești sunt turtite ca niște capace va fi crezut că acestea n-ar avea cum se menține 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 și o despicare a norilor de către vînt, asemenea vîslei care despică apa făcînd-o să sclipească; la solstiții, aștrii nu puteau fi respinși decît prin „îndesirea aerului”; curcubeul nu putea fi decît sclipirea multicoloră a aerului „strîns laolaltă” izbit de razele soarelui ș.a.m.d. (Banu, 1979, vol. I, partea 1, p. 190). În afara acestor constatări și „explicații” empirice, el va fi primit sugestii, asemenea lui Thales, și dinspre „conglomeratul moștenit”. Ca și 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 înfășoară într-o „negură” și-l transportă pe sus acasă, în iatac (*Iliada*) ș.a.m.d. Nu lipsesc nici comparațiile „eoliene”: „cum adierea de vînt prin arie – împrăștie pleava[...]”; „[...] adoarme sălbaticul crivăț/ Și viforoasele vînturi ce bat vîjîind și răsfiră [...]” (*Iliada*) etc.; Eol „ține 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 și împărăția morților. (Banu, 1979, vol. I, partea 1, p. 191).

Omul murind, își 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 „învăluți în nori, călătoresc deasupra pămîntului...”; potrivit unei credințe străvechi, „sufletele celor morți 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”. (Vlăduțescu, 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 proprietăților sale: el „are avantajul de a poseda o mai mare lipsă de formă; în plus, este mai puțin corp decît apa, nu îl vedem, îi simțim numai mișcarea.” (Hegel, 1963, vol. I, p. 172). Aproape necorporal fiind, aerul nu poate fi văzut cu ochiul liber: „În ce privește înfățișarea aerului, ea e următoarea: cînd este cît se poate de liniștit, el e de nevăzut ochiului.” (Banu, 1979, vol. I, partea 1, p. 188). Aerul poate mai lesne sugera inalterabilitatea și intransformabilitatea pentru că, fiind un fel de nimic, un nimic pentru simțuri, el n-ar avea cum să se transforme. Invizibilitatea poate sugera, în plus, înfinitatea și ilimitarea, căci nu putem spune că acel ceva care nu se vede, nu se simte, ca și cum n-ar fi deloc, ar putea fi alcătuit din părți, suprafețe ori bucăți limitate între ele. Ceea ce înseamnă, totodată, că este simplu și omogen, același peste tot, lipsit de centru și periferie. Neposedînd soliditate, duritate, miros și 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 însuși între cele două feluri de ordine opuse între ele? Mediarea – determinarea, cum îi zice Hegel – s-ar face în felul următor: „Cînd aerul devine mai dens sau se rarefiază, înfățișarea 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 mișcări produce apa, iar condensarea sporită, pămîntul, în timp ce pietrele reprezintă cea mai condensată formă. Astfel, cele mai importante elemente ale genezei sunt

contrariile, căldura și frigul.” (Banu, 1979, vol. I, partea 1, p. 187). Așadar, mișcarea de mediere este: piatră-pământ-apă-nor-aer-foc. Către stînga sau dreapta, în sus sau în jos avem gradații 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 și condensarea lui ar da recele, pe cînd rarul și dezlegatul ar da cald.” (Banu, 1979, vol. I, partea 1, p. 186). El mai adaugă, pentru exemplificare: „răsuflarea se răcește într-adevăr dacă e presată de buze...” ceea ce înseamnă că (înțelegînd aceasta în registrul comic) cel ce fluieră provoacă o răcire a lumii! Comprimarea și rarefierea „trimit la fenomene naturale observabile, la activitatea aerului, la aer ca la ceva viu” (Vlăduțescu, Bănșoiu, 1983, p. 53). Insignifiante ca fenomene fizice, ele posedă semnificație analogică pentru medierea între planul metafizic al temeiului și planul lumii sensibile, al lucrurilor determinate.

Analiza concepției lui Heraclit „înfruntă dificultăți deosebite” (Guthrie, 1999, vol. I, p. 271) din mai multe motive: discordanțele dintre părerile comentatorilor, modul de exprimare eliptic al acestuia, sensurile termenilor utilizați, filiația doctrinară în raport cu alte concepții 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 concepție simplistă, bazată pe considerațiuni 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, deși ionian, Heraclit „nu se plasează în tradiția științifică a milesienilor” (Russell, 2005, vol. I, p. 57); alții, dimpotrivă, îl plasează în coerență continuitate cu filosofii lui Thales și Anaximene; Windelband, bunăoară, scrie că el „stă pe terenul filosofiei naturii din Milet” (Windelband, 1995, p. 53, 55), iar Vlăduțescu 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 semnificații noi” (Vlăduțescu, 1984, p. 63); K. Reinhardt a socotit filosofia lui Heraclit o tentativă de a înfrunta problema pusă de Parmenide, iar O. Gigon a sugerat influența lui Xenofan; noi vom putea vorbi despre complementaritatea parmenidismului și heraclitismului. „Sunt două orizonturi, două ipostazieri ale principiului care întregesc un dublet fundamental opozitiv: identitate absolută și diferență sau devenire absolută. Intransformabilitatea absolută a Ființei parmenidiene este «completată» de absoluta devenire sau transformabilitate a lumii” (Ștefan, 2010, p. 70). G. Vlastos a propus teza că pentru a-l înțelege pe Heraclit trebuie să-i conectăm concepția cu cea a milesienilor.

În timp ce Windelband (ca și Hegel) apreciază că Heraclit este „mai puțin un cercetător naturalist decît un cugetător metafizic care scormonește cu speculație 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 concepției heraclitice o valoare speculativă excepțională: „Adîncul Heraclit a scos în evidență, împotriva abstracției simple și unilaterale a eleaților, conceptul total și superior al devenirii, zicînd: ființa există tot atît de puțin ca și nimicul, sau: totul curge, adică totul este devenire” (Hegel, 1966, p. 65). Cei mai mulți comentatori acceptă că și-a consemnat concepția în scris, în forma unor texte (se pare că, de fapt, a lăsat un singur text continuu), așa-numitele „texte heraclitice” (care, ulterior, au fost numerotate). Există, însă, și 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 „obscur”. Această caracteristică a primit mai multe explicații. Vernant crede că „aspectul sincopat și antitetic al unui stil în care se confruntă expresii opuse, folosirea calambururilor, forma voit enigmatică, totul într-un cuvînt amintește, în limba lui Heraclit, de formele liturgice uzitate din naștere, în special la Eleusis.” (Vernant, 1995, p. 463). Shand vorbește

despre „modul retoric pieziș în care își exprima gândirea” iar, pe de altă parte, și despre „evitarea deliberată a sistematizării.” (Shand, 1998, p. 23). Guthrie consideră că „limbajul lui Heraclit îl așează în mod categoric de partea celor inspirați: poeți, profeti și propovăduitorii religiilor de misterii care, asemenea lui, s-au exprimat în simboluri pentru a nu fi înțeleși de profani.” (Guthrie, 1999, vol. I, p. 277). Cum conținutul gândirii sale era de o subtilitate ce o depășea pe cea a contemporanilor săi, limbajul epocii sale era inadecvat. De aceea, paradoxul și simbolul au fost uneori singurele sale resurse. După Max Schlesinger (citată de Gh. Vlăduțescu), Heraclit simbolizează intens; era singura modalitate sau modalitatea optimă de „a exprima suprasensibilul”; așa încât, prin resemnificare, totul – Foc, Crater, Timp, Luptă, Pace, Necesitate, Justiție, drum în sus, drum în jos, Liră, Arc, Cerc, Fluviu, Pământ, mare etc. – capătă funcție simbolică. Heraclit, remarcă Gh. Vlăduțescu, creează un nou limbaj „prea metaforic poate, dar metaforic întrucât este în plin proces de specializare.” (Vlăduțescu, 1984, p. 63).

Hegel consideră că obscuritatea textelor heraclitice nu este decât „expresia unui gând speculativ profund: Ființa nu este mai mult decât neființa; sau: Ființa și neant este totuna; esența este schimbarea. Adevărul este numai unitatea contrariilor.” (Hegel, 1963, vol. I, p. 263). În continuitate cu concepțiile lui Thales și Anaximene, filosofia lui Heraclit este un scenariu în care rolul de *analogon* al Temeiului îi este atribuit focului. Dintre teme 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 înțeles); b) cel care ordonează toate lucrurile, un fel de lege universală a devenirii; c) ceva cu o existență independentă de cel care îi dă expresie verbală. (Guthrie, 1999, vol. I, p. 285) În greaca veche, *lógos* numea cuvântul (sau, mai curînd, folosirea lui): cuvinte măgulitoare (*aimylioioi logoi* – *Odiseea*), minciuni (*pseudeis logoi* – *Teogonia*), definiție (Aristotel), răspunsul unui oracol (Pindar), revelația zeilor (Platon). Plecînd de la accepția obișnuită – consideră Gheorghe Vlăduțescu – de la „un cuvînt care exprimă ceva, care măsoară ceva, de la *logos*, care poate să fie și purtător de minciună și de adevăr, și de laudă și de hulă, și de dreptate și de nedreptate, Heraclit va fi ajuns la o resemnificare filosofică a lui. Ion Banu corelează *logos*-ul cu concepția heraclitică despre contradicție. Dat fiind că Universul dinamic este Univers al contradicției, dat fiind că ordinea Universului este ordinea *logos*-ului, rezultă că principiul contradicției coincide, sub acest unghi de vedere, cu acela al *logos*-ului.” El ar fi „un fel de expresie primitivă, metaforică a ceea ce noi înțelegem prin legitate.” (Vlăduțescu, 1984, p. 69). Identificarea *logos*-ului cu „un fel de legitate” este comună celor mai mulți comentatori. Încă Diogene Laertios înțelege prin *logos* „o rațiune cosmică, aceea care conduce toate lucrurile prin toate” (Laertios, 1997, p. 286); pentru J. Shand „*logos*-ul se referă la o lege rațională prin care existența unui lucru este susținută de lupta perechilor de contrarii în vedere unei armonii sau unități” (Shand, 1998, p. 24), iar pentru Windelband, el desemna „rațiunea care stăpînește lumea.” (Windelband, 1995, p. 53). Noi vom considera că „încercătura semantică a *logos*-ului heraclitic este uriașă. Poate, numai, *apeiron*-ul anaximandrian îl poate egala.” (Ștefan, 2010, p. 67). Numindu-l „principiu regulator”, J. Hersch credea că *logos* înseamnă „rațiune, 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 „bivalența *logos*-ului”: el este și divin, universal, dar și comun, dar diferit totuși de gândirea obișnuită individuală, care separă ceea ce este unit datorită iluziei simțurilor. Heraclit încearcă să vorbească, fără o terminologie specială, pe măsura acestui *logos* comun. Alexandru Surdu remarcă și el „bivalența *logos*-ului” semnalînd, totodată, și corelația lui cu gândirea umană, precum și un sens mai tehnic al acestuia, cel de necesitate

(destin, *ananke*). Ca necesitate, *logos*-ul este sămînța (*sperma*) genezei universale și măsură (*metron*); măsură care determină aprinderea și stingerea periodică a focului, ca și constituirea cosmosului. Nu este clar, însă, adaugă Al. Surdu, „dacă *logos*-ul este și cauza luptei contrariilor, sau numai un rezultat al acesteia. *Logos*-ul este demiurgul lucrurilor provenite din confruntarea contrariilor. Este măsura acestora, care le determină și armonia. În acest sens, totul este dotat cu *logos*, deci și *nous*-ul uman.” (Surdu, 2000, p. 20) Avertizînd că identificarea parțială 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 Vlăduțescu nu este de acord nici cu teza identității *Logos*-Foc și 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 „măsură” (*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 și stingîndu-se după anumite măsuri, acestea pot să pară ulterioare logic, în raport cu cele două mișcări de nedesfăcut de foc, ele fiind chiar mod de a fi al său. Focul, deci, se aprinde și se stinge prin natură și întrucît aprinderea și stingerea se (de)limitează reciproc, ele își impun măsuri după care se desfășoară și una și cealaltă. Apropiînd fragmente și interpretînd, s-ar putea spune că focul se schimbă pe sine după anumite măsuri.” (Vlăduțescu, 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 subtilității gîndirii sale, Heraclit a rămas, totuși, prizonierul carcasei culturale a epocii, Guthrie susține teza indistinției 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 și spiritul ori, inegală măsură, concretul și abstractul trebuie să fie concepute ca separate, însă el se află încă prea mult în rutina gîndirii anterioare pentru a opera distincția în mod conștient. Și, continuă el, „înainte ca acest lucru să fie realizat, filosofia a trebuit să sufere șocul intelectual pe care l-a primit de la Parmenide.” Că forța divină care instaurează ordinea rațională în Univers (*logos*-ul) este în același timp și o entitate fizică și materială, „este tocmai ceea ce ar trebui să așteptăm de la climatul general al gîndirii de la începutul secolului al V-lea.” (Guthrie, 1999, vol. I, p. 280). Rezultă că ne împărtășim din *logos* prin mijloace fizice care includ respirația și canalele organelor de simț. (Ștefan, 2010, p. 68).

Reunind „gîndirea rațională” și „exaltarea mistică”, Empedocle din Agrigent a sintetizat și personificat spiritul epocii sale căci a fost „filosof, mistic, poet, reformator politic și tămăduitor, cu ceva de magician, dar și cu o nuanță de aroganță și epatare.” (Guthrie, 1999, vol. II, p. 93). În timp ce: Thales, Anaximene și Heraclit apelează la un singur element „fizic” în calitate de *analogon* al temeiului, el postulează patru: pămîntul, apa, aerul, focul. După unii, de pildă Windelband, alegerea tuturor celor patru „e mai puțin fericită” și „are ceva arbitrar și tocmai de aceea ceva imatur.” (Windelband, 1995, p. 65). La fel, J. Shand e de părere că, în acest fel, „problema presocratică a unului și multiplului este escamotată.” (Shand, 1998, p. 29). Alții, dimpotrivă, consideră că opțiunea pentru cele patru elemente n-a fost întîmplătoare. Noi vom considera că „prin Empedocle mitul și filosofia devin două ipostazieri ale aceluiași orizont de inteligibilizare a Principiului. Și, parcă, prăpastia de netrecut între mit și filosofie nu prea mai este evidentă.” (Ștefan, 2010, p. 118). Guthrie, pe aceeași linie, remarcă faptul că din vremuri străvechi li se părea grecilor că toate componentele lumii cad în mod natural sub incidența a patru categorii sau stări, fie că sunt numite calități, fie substanțe. Primii filosofi au vorbit despre univers ca fiind compus din cald, rece, umed și uscat, sau din substanțe 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. Vlăduțescu, remarcînd că cele patru elemente „prin frecvență apar universale”, consideră că „ar trebui o dată urmărit drumul de la varii factori cu valoare

determinantă ori numai condiționantă la opțiunea pentru anumite elemente, în cutare loc și în cutare timp, a acestui popor sau a altuia.” (Vlăduțescu, 1987, p. 33). Dacă postularea apei, aerului și 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 întrucât era prea „grosier”, prea „gloduros”. Pe același 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 și autorul ei potențial. Celelalte elemente se potriveau acestei cerințe deoarece pentru acești gânditori, ele erau vii.” (Guthrie, 1999, vol. II, p. 63) Aceste opinii sunt cel puțin naive, deoarece pământul a figurat sigur, ca început, în cultura antică; Pherekrates a admis că „pământul este principiul tuturor lucrurilor”; în *Iliada* și *Odiseea*, pământul (*Gaia*) trece „în condiția de principiu impersonal” etc. (Vlăduțescu, 1987, p. 35). Faptul că pământul n-a fost ales de către Thales, Anaximene și Heraclit are o cu totul altă explicație. O vom prezenta în continuare. Pământul a fost ținut în starea de aparentă precaritate ontologică prin neacordarea demnității 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 când, se știe, un grup de generali, victorioși într-o bătălie navală, au fost executați deoarece condamnaseră la rătăcire eternă sufletele oștenilor uciși în luptă ale căror trupuri nu le pescuiseră pentru a le aduce în patrie și ale adăposti într-o „locuință” subterană? Ceremonialul întemeierii cetății (al coloniei) începea prin săparea unei gropi în care toți capii familiilor coloniste aruncau bulgării de pământ aduși de acasă. Explicația acestui ritual o găsim în afirmațiile lui Fustel de Coulanges: „Religia interzicea oamenilor să-și părăsească pământul unde fusese fixată vatra sacră și unde se odihneau pe veci străbunii săi divini. Trebuia, deci, pentru a nu comite nicio împietate, ca fiecăruia din acești oameni să uzeze de o ficțiune și să aducă cu el un bulgăre de pământ simbol al pământului sacru în care îi erau îngropați străbunii [...]. Omul nu putea să-și schimbe locul de viață decât luându-și cu el pământul și străbunii [...]. Punând în groapă un bulgăre de pământ din vechea lor patrie, ei credeau că închid aici și sufletele străbunilor lor.” (Coulanges, 1984, vol. I, p. 192). Brazda trasă apoi pentru a delimita întinderea cetății era, de asemenea, sacră, ca și zidurile de apărare care se înălțau imediat. (Flacelière, 1976, p. 14). Pământul, ca material din care se înalță casele, adăpostea și apăra omul, iar cel pe care se înălțau templele din piatră (un pământ pietrificat) este lăcașul zeului. Zeii chthonieni erau mult mai temuți decât cei olimpici: „zeii chthonieni își au locuința în interiorul pământului [...] ei aparțin patrimoniului cel mai vechi al credințelor grecilor [...] ei sunt cei mai autentici zei locali, adevărații zei ai patriei.” (Rohde, 1985, p. 157). *Gaia* este născătoarea zeilor; *Demeter*, cea mai populară dintre zeitățileenerate în toate regiunile și coloniile grecești, era o a doua „mamă a pământului, și în multe locuri lua locul *Gaiei*.” (Drâmba, 1999, vol. III, p. 53). *Hades* și ținutul său subpământean inspirau groază. Rămășițele eroilor sunt înmormântate în interiorul cetății; mormintele constituie centrul cultului eroic: sacrificii întovărășite de jeliri rituale, rituri de doliu, coruri tragice etc. În timp ce victimele dedicate olimpienilor erau ucise cu gîtlejul spre cer, cele oferite zeilor chthonieni și eroilor, cu gîtlejul închinat spre pământ; tipul altarelor olimpiene era templul clasic, ridicat deasupra pământului, cel al zeilor chthonieni și eroilor era un cămin jos, un sălaș subteran. (Eliade, 1981, vol. I, p. 302); eroului i se turna sîngele printr-un tub direct în mormînt (Rohde, 1985, p. 131); grottele pământului sunt populate și ele cu zei, daimoni, eroi; Zeus însuși a fost născut și ascuns într-o grotă în Creta ș.a.m.d. Cu tot procesul de „dizolvare a conglomeratului moștenit”, credințele trebuie să-și fi păstrat în sufletele

cetățenilor aceeași putere. De aceea, gestul lui Empedocle pare plin de risc. El a avut curajul să desacralizeze pământul și să facă din el un element „natural”; fizical necesar construcției lumii. Pentru prima dată, în filosofia lui Empedocle, cele patru elemente „capătă dimensiunea unor *archai* veritabili: niciunul dintre ei nu este anterior celorlalți și nu există altceva înaintea lor. Heraclit le-a menționat, dar a specificat anterioritatea focului; Thales și Anaximene au promovat apa și, respectiv, aerul ca unic *arché* generând restul.” În plus, adaugă Guthrie, noțiunea de element a primit acum, pentru întâia oară, o semnificație precisă, de „formă a materiei”, care este nenăscută și indestructibilă, nealterabilă calitativ și 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 puțină profunzime speculativă [...] și este creatorul reprezentărilor comune [...] de a considera cele patru elemente fizice ca esențe fundamentale” – atrage, totuși, atenția că elementele empedocleene nu trebuie luate în accepțiunea lor sensibilă, ca lucruri: „Aceste patru elemente, privite ca elemente universale, nu sunt cele patru lucruri sensibile oglindite în reprezentarea noastră obișnuită.” (Hegel, 1963, vol. I, p. 282).

Ca principii, ele țin de planul metafizic, nu fizic. Or, două dintre standardele temeiului, interzise, anume multiplicitatea și limitarea, par să nu fie respectate. Fiind patru, *archai* lui Empedocle par să încalce aceste cerințe formale: ele sunt multiple și, ca atare, se limitează reciproc. Dar, dacă n-ar fi așa? Dacă multiplicitatea n-ar fi decît o aparență? Guthrie, cred că, lămurește 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 și multiplului „este escamotată”. (Shand, 1998, p. 30). Ipoteza lui Gh. Vlăduțescu, conform căreia, în paralel cu Zenon, Empedocle ar fi „experimentat” virtuțile pluralismului și convingîndu-se că „nu se poate menține în limitele acestuia”, s-ar fi retras la unitate, la sfera parmenidiană, este fără îndoială justă. (Vlăduțescu, 1987, p. 103). Această ipoteză a lui Gh. Vlăduțescu sugerează că filosofia lui Empedocle este o „diversiune anti-fizicalistă”. El a forțat modelul explicativ inițiat de milesieni împingîndu-l pînă la ultimele lui consecințe (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 „eșec”. 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, supleanți, semne care stau, mai bine ori mai rău, pentru temei. Acești supleanți (poate că ar fi mai potrivit să le spunem, după o vorbă a lui Vaihinger, „ficțiuni”) (Vaihinger, 1991) au fost, în adevărul lor, mediatorii; ei au fost așezați, 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 acțiunea generatoare a principiului; ceilalți vor fi modificat ordinea (direcția) medierii din același motiv. De fiecare dată, așadar, 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 virtuțile 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 și nici aerul decît focul – el le va fi pus pe toate pe același 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 posibilitățile (puterile) principiului de a „exploda” generînd lumea cresc enorm. Acțiunea generatoare nu va mai fi preluată unilateral de către un singur element, ci deodată de toate patru. Pe de altă parte, la așa-ziii „moniști” – și vedem acum că distincția aristotelică e una de suprafață, căci toți presocraticii vizați aderă la, și

păstrează, un singur principiu, Principiul – nu se putea stabili precis cui revenea responsabilitatea eșecului înființării. Primul mediator (fie că era apa, sau aerul, sau focul) nu putea fi culpabilizat, căci el prelua direct acțiunea în-ființătoare; el era copia (în sens platonice) cea mai fidelă, replica cea mai „exactă” a prototipului; rămîneau, însă, ceilalți mediatori, fiecare aruncînd vina asupra celuilalt; probabil, mai întotdeauna vinovat era găsit pămîntul. De aceea, poate, se și spune că pămîntul „înghite” orice. Cazurile de eșec ori de blocare a înființării vor fi existat neîndoiește, cu toate că nimeni nu pomenește de ele (ca și cum, de fiecare dată, în urma creației ar fi rezultat, cum zice Leibniz, „cea mai bună lume dintre toate lumile posibile”). Căci ce altceva este un lucru prost făcut, o poezie nereușită, un cîntec-zgomot, un individ diform? Or, Empedocle schimbă această situație confuză, această injustiție: toate cele patru elemente sunt egale ca rang, ca demnitate și ca responsabilitate (Russell, Windelband, Shand, Guthrie ș.a.).

Filosofia lui Empedocle marchează „eșecul” tentativelor de a folosi ca analogii ale temeiului elemente „fizicale”. Afirmînd că ființa 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. Ființa i s-a revelat lui Thales într-o anumită ipostaziere, după care, începînd cu însuși Thales a fost părăsită, lăsată în starea-de-ascundere. Toți, pînă la Parmenide, s-au arătat preocupați în exclusivitate numai de lumea mediatorilor, uitînd astfel de ființă. Ce altceva ar putea însemna preocuparea pentru apă, aer, foc, pămînt, pentru condensare și rarefiere, pentru stingere și aprindere, pentru articulare și dezarticulare? Toți 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 preocupați de „ființare”, cum ar zice Heidegger, de aceea le și impută Aristotel că filosofii lor au fost o „bîgăială”. Sfirșitul seriei acestor „rătăcirii” este filosofia lui Empedocle care a împins pînă la limită analiticameiatorilor.

### 3. Mediarea „non-fizicală” – Temeiul (Centrul) înțeles ca: număr, *homoimerii*, atomi

Reconstrucțiile filosofiilor presocratice în care se fac referiri la aspectele anecdotice ale vieții 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). Comentarii lui Pitagora, de la doxografi pînă la cei moderni, se citează unii pe alții cu aceeași nedumerire și stupeoare, căci doctrina acestuia ilustrează în mod excelent tipul de gîndire încîlcită, poticnită, presărată cu inconsecvențe și incoerențe. Mai toți 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 și A. Blake remarcă, în acest sens, că Pitagora „a reușit să unească știința ionică cu misticismul orfic” (Popps, Blake, 1992, p. 52), iar Guthrie că pitagorismul „conține un element dominat de magie.” (Guthrie, 1999, vol. 1, p. 137).

Pentru demersul nostru din această lucrare, contează faptul că Pitagora, asemenea lui Anaxagoras și „atomiștilor”, a înțeles că tentativele de a folosi analogiile fizicale (apă, aer, foc și pămînt) ca supleanți ai temeiului nu pot duce decît la anumite dificultăți imposibil de rezolvat și 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.” (Ștefan, 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 cunoștință de cauză nu încapă îndoială, după cum consemnează comentarii

antici, în primul rând Aristotel: „ei (pitagoreicii) erau încredințați că găsesc în ele (în numere) mai multe asemănări cu lucrurile permanente și cu cele ce sunt în devenire decât ar fi găsit în elementele Foc, Pământ, Aer și Apă [...]” (Aristotel, 1965, p. 65). Dificultățile interpretării și prezentării filosofiei lui Pitagora sunt determinate, se pare, de două aspecte: 1) modul bizar, total nefamiliar nouă, celor de azi, de a înțelege natura numărului; 2) componenta mistică a „mecanismului” prin care numărul, ca temei, generează lucrurile. Ni se pare firesc să considerăm numărul drept o abstracție, un construct. Această convingere ne determină să acceptăm ca pe un fapt de la sine înțeles că numerele n-au nicio legătură cu lucrurile, sau cu întemeiatele, în genere. Lucrurile care compun o mulțime pot fi numărate, între două colecții 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 substanța și modelul (forma) de existență. Numărul este „principiu formal și material”. (Vlăduțescu, 1984, p. 48). Aceasta ne-o spune Aristotel în mod explicit: „ei (pitagoreicii) ajunseseră la concluzia că elementele numerelor sunt elementele tuturor lucrurilor și că întregul univers se reduce la număr și armonie.” (Aristotel, 1965, p. 66). Identificarea numerelor cu lucrurile, crede John Shand „poate să se fi desprins din asocierea lor cu configurații spațiale; numărul unu reprezintă un singur punct în spațiu 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 suprafața, numărul patru volumul.” (Shand, 1998, p. 22) Această credință face ca numărul să nu fie înțeles, ca azi, drept o invenție, un artefact, ci, ca avînd, ca să zicem așa, o realitate ontică. Prin urmare, în termeni heideggerieni, numărul pitagoreic este mai original decât numărul rostit ori fixat în expresie grafică în forma cifrei. El posedă anterioritate ontologică. Acest număr original 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. Concepția imanenței numerelor implică o serie de dificultăți, consideră el: „Prin faptul că neagă că numărul are o existență separată, ei (pitagoreicii) elimină multe consecințe imposibile, dar afirmația lor că toate corpurile sunt compuse din numere [...] nu este credibilă. Este greșit să spunem că există mărimi indivizibile, și chiar dacă ar fi așa, unitățile desigur n-au mărime. Cum poate atunci o mărime să fie compusă din părți 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; așadar, reproșul lui Aristotel împotriva pitagoricienilor este că ei au confundat cauza formală cu cea materială. Mai exact, ei și-au imaginat că toate corpurile fizice pot fi construite pornind de fapt de la niște abstracții sau, după cum explică în altă parte, lucrurile cu greutate din ceva fără greutate. În perioada lui Pitagora, deosebirea dintre formă și materie nu-și găsise încă o formulare clară. Ca atare, deși descriau doar schema structurală a lucrurilor, ei credeau că descriu deopotrivă și natura lor materială: „În entuziasmul care i-a cuprins descoperind importanța aspectului cantitativ al lucrurilor, ei au ignorat complet pe cel calitativ.” (Guthrie, 1999, vol. I, p. 169). În sensul acesta se întrebă Aristotel: „Cum pot calitățile – albul, dulcele, caldul – să fie numere?” În opinia lui Guthrie, Aristotel greșește, deoarece astăzi orice descriere științifică a lumii fizice, ia forma unor ecuații numerice. Ceea ce percepem drept calități fizice – culoarea, temperatura etc. – dispar, fiind înlocuite cu numere ce reprezintă lungimi de undă sau mase. Din acest motiv, „un istoric al științei 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 și de Guthrie: „Elementele numărului sunt parul și imparul, iar

ultimul este limitat și primul nelimitat. Unu este compus din amîndouă (căci este și par și impar) și numărul provine din Unu [...] pentru pitagoricieni limitatul, nelimitatul, Unu sunt substanța reală a lucrurilor, nu simple atribute.” (Guthrie, 1999, vol. I, p. 173). Contaminați, probabil, de bizareria unor atari texte, unii comentatori încearcă o explicație problematică: „elementele fundamentale ale numerelor sunt limitatul și nelimitatul, iar cele secundare parul, imparul și unitatea.” În această schemă, unitatea era considerată punctul de plecare al seriei numerelor, fără a aparține 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 atât paritatea, cât și imparitatea. Fără îndoială „motivul pentru care unitatea ocupa o astfel de poziție nefirească în gîndirea greacă este faptul că Zenon le era cunoscut.” (Guthrie, 1999, vol. I, p. 174). Comparînd aceste texte, nu putem evita perplexitatea și nedumerirea: parul este nelimitat și imparul este limitat, cum zice Aristotel, ori limitatul și nelimitatul formează o serie de „elemente fundamentale”, iar parul, imparul și unitatea o altă serie, secundară, cum afirmă comentatorii. În aceasta privință, plecînd de la textele lui Aristotel și ale lui Sextus Empiricus, Hegel pare să clarifice mult mai bine situația: „pitagoricienii spun că primul concept simplu este unitatea; nu unu aritmetic ca absolut discontinuu [...] ci unitatea ca continuitate [...] nu mulți 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 și unitatea, există o singură diadă. Din moment ce unu adăugat oricărui număr îl face să devină par sau impar, înseamnă că el conține în sine ambele determinații. O importanță excepțională acordă Pitagora primelor patru numere. Monada – ne spune Sextus Empiricus – este principiul activ, forma, iar dualitatea este materia pasivă. Și întocmai cum ei fac să ia naștere din acestea numerele, tot astfel fac să ia naștere sistemul lumii și ceea ce este cuprins în ea.” Monada înaintează prin dualitate și, 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 și sfîrșit. Tetrada este triada, dar într-un mod mai dezvoltat.” (Hegel, 1963, vol. I, p. 205). Ea are în sine, după Sextus Empiricus, „izvorul și rădăcina naturii veșnice, deoarece ea este logosul universului, al spiritului și al corporalului.” Primele patru numere adunate, dau decada; decada ar fi tetrada reală. Ea este numărul perfect.

Ca și Pitagora, Anaxagora pare să fi resimțit o profundă insatisfacție față de modul în care milesienii au încercat să rezolve problema temeiului și a întemeierii lumii prin recurs la analogii fizicale. Ca atare, el „experimentează” un element non-fizical, *nous*, ca *analogon* al temeiului (Ștefan, 2010, p. 125), conferindu-i statutul – cerut cu atîta insistență de către Aristotel – de „cauză eficientă.” Unii comentatori par destul de parcimonioși în ceea ce privește situarea axiologică a concepției lui Anaxagora în cadrul filozofilor presocratici. Russell, de pildă, crede că Anaxagora „nu stă chiar în rîndul întîi în galeria marilor filozofi”, chiar dacă într-o istorie a începuturilor științei ocupă un loc onorabil: „era ionian și a dus mai departe tradiția științifică, raționalistă din Ionia.” (Russell, 2005, vol. I, p. 80). Alții formulează opinii, cel puțin discutabile: „în lucrarea *Despre natură*, el îmbină filozofia ioniană cu ontologia lui Parmenide.” (Popps, Blake, 1992, p. 46). Cei mai mulți comentatori, însă, sunt de acord că filozofia lui Anaxagoras constituie un punct de referință important în istoria teoriilor presocratici. Într-o evaluare a primului eșalon 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 ființei, al numărului etc., nu rezistă; universalul trebuie să apară pentru sine. Numai la Anaxagora avem universalul determinat ca activitate care se determină pe sine însăși.” (Hegel, 1963, vol. I, p. 329). Mai tîrziu, Guthrie formulează, la fel, o opinie favorabilă lui Anaxagora: „Originalitatea și subtilitatea gîndirii sale apar mai clar în teoria despre materie, căreia îi lipsește simplitatea atomismului lui Democrit, dar căreia trebuie să-i admitem ingeniozitatea.” (Guthrie, 1999, vol. I, 204). În

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

Ca și *logos*-ul heraclitic, *nous*-ul lui Anaxagora a fost înțeles în moduri diferite de către comentatori. Gh. Vlăduțescu ne informează că în greaca veche, *nous* are mai multe sensuri: inteligență, spirit, gândire, înțelepciune, intenție (scop), voință ș. a. La fel ca Heraclit, Anaxagora a luat un termen din limbajul uzual, nespecializat și l-a resemnificat filosofic; și, la fel ca Heraclit, el procedează analogic atunci când acordă acestui termen – cu sens doar în limite omenești – o valoare cosmică. Ca principiu ordonator, *nous*-ul exercită o „acțiune similară celei exercitate de Iubirea și Ura empedocleene, cu deosebirea, poate, că *Nous*-ul e la un nivel mai elevat decât acestea.” (Vlăduțescu, 1998, p. 183). Cel mai adesea, el este înțeles ca rațiune (Diogenes Laertios, Windelband), intelect (Guthrie), minte, inteligență (J. Shand, Russell), gândire. Aristotel consemnează că Anaxagora nu distinge totdeauna precis sufletul de *nous*, iar acest aspect este consemnat și de Hegel: „Adesea vorbește despre *nous* ca despre cauza frumosului și a ceea ce este just [...] dar *nous* nu este pentru el adesea nimic altceva decât sufletul [...] întrucât *nous* pune totul în mișcare, sufletul este numai ceea ce pune în mișcare [...] *nous* [...] e neamestecat și 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 și cel mai curat dintre toate lucrurile, singur, simplu și neamestecat cu altul, de aceea totdeauna egal cu sine însuși.” (Windelband, 1995, p. 81). Calificându-l drept „element transcendent”, Al. Surdu este de părere că termenul „*nous*” – tradus, de regulă, în românește, impropriu prin „rațiune” sau, uneori, de-a dreptul eronat prin „intelect” – are, la Anaxagora, „mai mult sensul de rostuit, despre care vorbea Noica, decât de gândire 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 explicațiile sale, la *nous*. Căci, scrie Aristotel, „el a folosit *Nous*-ul ca pe mașinărie mecanică pentru producerea lumii. Când 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 susținută și de către Al. Surdu, care arată că sunt numeroase texte în care Anaxagora „face considerații existențiale (astronomice, fizice, biologice, medicale etc.) fără să mai apeleze la *nous*, căci acesta i-a fost necesar numai în scopuri speculative, referitoare la transcendență.” (Surdu, 2000, p. 15). Guthrie consideră că *nous*-ul este *apeiron*, deoarece „este infinit și indefinit ca mărime, fiindcă este oriunde se află materie, adică o compoziție 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 și scapă oricărei dominații; el este *apeiron* și *autocrates*.” (Ștefan, 2010, p. 125). Ca principiu activ, ordonator, *nous*-ul, remarca Aristotel, „unește unele cu altele cele identice și iarăși le separă.” (Aristotel, 2007, p. 69). Dacă el unește, acționând coeziv, și tot el le separă, dezarticulând, atunci întrunește acțiunile separate ale Iubirii și Urii empedocleene. E constructiv și distructiv. Fiind ordonator, el acționează, totodată, ca instanță care reglementează, asemenea *logos*-ului heraclitic, generarea prin compunere și dispariția, prin descompunere. Iubirea și Ura acționează alternativ (ce unește una, desface cealaltă, și invers) și simultan (unele lucruri se nasc, prin acțiunea constructivă, generatoare a Iubirii, dar, în același timp, altele mor, în urma acțiunii distructive a Urii) permanent, nu numai la începutul cosmosului. *Nous*-ul acționează doar la început, el declanșează mișcarea; continuarea mișcării se face mecanic, fără intervenția *nous*-ului. Oricum l-am traduce și l-am înțelege, *nous*-ul figurează în scenariul lui Anaxagora ca temei, principiu: „principiul lui Anaxagora a constat

în faptul că el a considerat *nous*-ul ca esență 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 acționează 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 beți.” (Hegel, 1963, vol. I, p. 311). După majoritatea exegeților, 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 părțile egale cu ele însele, părțile care sunt în același timp nesensibile.” (Hegel, 1963, vol. I, p. 310). Gh. Vlăduțescu îl numește „principiu material și întrucîtva și formal” (Vlăduțescu, 1984, p. 112), iar Al. Surdu scrie că el ar fi „de natură materială”. (Surdu, 2000, p. 14).

Guthrie arată că termenul „*homoimerie*”, folosit de aproape toți comentatorii „nu apare în fragmentele lui Anaxagora. El nu apare deloc înainte de Aristotel.” (Guthrie, 1999, vol. I, p. 206). *Homoimerii*-le, scrie Al. Surdu, „sunt corpusculi transcendenți, față de orice corpuscul existent (adică perceptibil).. Corpusculii existenți sunt diferiți, *homoimerii*-le sunt identice (*homoios* = asemănător).” (Surdu, 2000, p. 14). *Homoimerii*-le sunt „semințe” sau „germeni”, adică părți asemănătoare: „Ca părțile empedocleene ori ca atomii democritieni, ele pot să intre în alcătuirea oricărui lucru, dar ele n-au determinări calitative (ca apa, focul, aerul, pământul la Empedocle) și nu sunt nici indeterminate (ca atomii); ele poartă în sine, fiecare în parte, modul de a fi al unui lucru posibil.” (Vlăduțescu, 1998, p. 180). Diogene Laertios (Laertios, 1997, p. 96), spune ca sunt particule omogene, Windelband, că sunt „materii fundamentale” simple și indivizibile (Windelband, 1995, p. 81), iar Popps și Blake le numesc „microparticule eterne angrenate într-o mișcare haotică.” (Popps, Blake, 1992, p. 45). John Shand susține că, din punctul de vedere al lui Anaxagoras, materia e divizibilă la infinit; fiecare „substanță” conține o combinație a tuturor celorlalte. Una dintre substanțe e predominantă, ceea ce dă lucrurilor caracterul lor diferit; astfel, aurul este cea substanță în care aurul e predominant. Pe de altă parte, nu pot exista substanțe în stare pură. Schimbarea apare atunci când substanța dominantă se modifică în cadrul recombinației substanțelor. „Lumea e zămislită din «semințe» ale unor substanțe calitativ determinate și imperceptibile, dar care, cu toate acestea, nu sunt indivizibile și care conțin ele însele câte puțin din toate celelalte substanțe.” (Shand, 1998, p. 32). Lui Cornford i se pare că Anaxagora formulează două teze contradictorii referitoare la *homoimerii*: în prima, susține că o substanță naturală ca, de pildă, o bucată de aur, cuprinde numai părți care sunt ca și întregul și care seamănă între ele, toate fiind aur și nimic altceva; prin cea de-a doua, el susține că „Există o parte din toate în toate”, înțelegînd prin aceasta că o bucată de aur, departe de a conține nimic altceva decît aur, cuprinde părți din toate celelalte substanțe ale lumii. Așa încît, conchide Cornford, „numai dacă Anaxagora n-a fost extrem de încîlcit la minte, el nu a putut propune o teorie care constă pur și simplu din această contradicție.” (Guthrie, 1999, vol. I, p. 183). Simplicius încearcă să clarifice problema *homoimerii*-lor în felul următor: „Aristotel arată că Anaxagora nu a trebuit numai să numească întregul amestec infinit ca mărime, ci și să vorbească despre fiecare *homoimerie* ca avînd totul în ea, ca și întregul. Ele nu sunt numai infinite, ci și de infinite ori infinite. Anaxagora a ajuns la această imagine prin credința lui că: a) nimic nu se naște din non-existență; b) totul se hrănește cu ceea ce îi este asemănător. El observă că: a) totul ia ființă din totul, dacă nu direct, atunci treptat (ca aerul din foc, apa din aer, pământul din apă, piatra din pământ) și că b) înghițînd aceeași mîncare, de pildă, pîine, ia naștere o mare varietate de lucruri – carne, oase, vene, mușchi, păr, unghii, pene, coarne – și asemănătorul se hrănește cu asemănător, din care pricină el presupune că aceste lucruri se găsesc în mîncare. Similar, presupunînd că apa este hrana arborilor, apa conține lemn, coajă, frunze și fructe. Pornind de aici, el spune că totul este amestecat cu totul și că nașterea are loc prin separare”. În plus, Simplicius adaugă: „Și cum atît marele cît și micul au părți egale ca

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 și la început, toate lucrurile sunt împreună. În toate sunt multe lucruri și, din cele ce se diferențiază (sunt separate) cele mai mari și cele mai mici conținând un număr egal de lucruri.” (Banu, 1979, vol. I. partea a 2-a, p. 568).

În directă filiație cu Pitagora și Anaxagora, Leucip și Democrit marchează cea de-a treia tentativă de a clarifica problema temeiului și a întemeierii lumii printr-un scenariu în care actorul principal este un element non-fizical, atomul. Dacă este sigur că Democrit a fost prieten și discipol al lui Leucip (Hegel, 1963, vol. I, p. 288), în privința autorului teoriei atomiste există o oarecare incertitudine. Diogene Laertios (1997, p. 296) prezintă ideile atomiste menționându-l pe Democrit, ca și cum el ar fi conceput teoria: Aristotel (1965, p. 64-65) îi menționează peste tot pe amândoi, fără a face vreo diferență între ei; J. Shand (1998, p. 32) scrie că Leucip și Democrit „sunt analizați de obicei împreună pentru că nu știm 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) afirmă că Democrit a perfecționat ceea ce începuse Leucip, „dar este greu să fie distins, să fie dovedit istoricește care anume este contribuția proprie a lui Democrit”; Windelband (1995, p. 73) prezintă atomismul sub numele lui Leucip (în capitolul intitulat „Atomiștii”); Gh. Vlăduțescu (1984, p. 186) este de părere că, chiar dacă filosofia lui Leucip nu se poate separa de cea democritiană, „Leucip a schițat contururile sistemului”; în sfârșit, Russell (2005, vol. I, p. 81) spune că „ei sunt greu de deosebit pentru că în general apar menționați împreună și, pe cât se pare, unele din lucrările lui Leucip au fost mai târziu atribuite lui Democrit.” Având în vedere această situație – scrie Guthrie – „este mai profitabil să tratăm viziunea despre lume a atomiștilor acestei perioade ca pe un întreg.” (Guthrie, 1999, vol. II, p. 241). În ceea ce privește caracterizarea generală a atomismului, părerile sunt împărțite. J. Hersch (1993, p. 19) crede că ei „au sugerat o soluție la nivel naturalist. Ei au transpus problema metafizică din planul filosofic în cel al naturii, al fizicii. Teoria lor permitea explicarea fenomenelor naturale [...] și oferea o soluție la problema unului și multiplului, ca și la cea a ființei permanente față cu ființele efemere. Ca atare, ea a dat naștere unei lungi tradiții naturaliste”; în aceeași direcție se înscriu și considerațiile lui Russell, care este convins că „punctul lor de vedere semăna în mod remarcabil cu cel al științelor moderne și evita majoritatea defectelor de care îndeobște suferea speculația greacă”; de aceea, „lumea atomiștilor rămâne logic posibilă și se împacă mai bine cu lumea reală decât orice altă lume din câte 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 și cea mai reușită încercare de a scăpa realitatea vieții 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 științifice, Hegel propune o caracterizare filosofică; el susține că atomismul marchează „începutul unei metafizici a corpurilor; sau, conceptele pure primesc semnificația corporalității „gîndul se convertește în formă obiectivă.” (Hegel, 1963, vol. I, p. 289). Pentru stabilirea poziției atomismului în clasa filosofiilor presocratice, comentatorii iau ca reper eleatismul; uneori îl raportează, însă și la Anaxagora, Pitagora, Heraclit, Empedocle. Astfel, Russell crede că Leucip și Democrit au ajuns la atomism în încercarea de „a media între monism și pluralism, reprezentate de Parmenide și Empedocle.” (Russell, 2005, vol. I, p. 82). J. Hersch (1993, p. 18) vede în atomism „o sinteză între Heraclit și Parmenide”, deoarece „a încercat să conceapă realitatea introducînd în ea, pe de o parte, indestructibilitatea, parmenidiană densitate fără nicio neființă, iar, pe de altă parte, în acord cu Heraclit, schimbarea, transformarea corpurilor în alte corpuri”. John Shand este de părere că atomiștii „și-au propus să reconcilieze o explicație a lumii empirice cu argumentele eleaților, care interzic susținerea unei adevărate perisabilități sau creații a ceea ce există, ca și realitatea schimbării și a mișcării”; așa stînd lucrurile,

„fiecare atom are o existență parmenidiană și se mișcă în vid (neant)”. (Shand, 1998, p. 32). Concepția atomiștilor este exact opusul celei a lui Anaxagora. Noi vom considera că „ontologia celor doi gânditori se desfășoară în orizontul delimitat de următoarele concepte opozitive: «plinul» și «golul» sau altfel spus «ființa» și «neființa» sau «atomii» și «vidul». Leucip «păstrează» condițiile eleate ale ființei. Ceea ce este trebuie să fie un plin – așa cum este Ființa parmenidiană – iar regenerarea și distrugerea în sens propriu nu sunt posibile. Ceea ce este Unu nu poate deveni mai multe – conform logicii eleaților – nici cele ce sunt mai multe nu pot deveni Unu, prin urmare este necesară acceptarea spațiului gol sau a vidului.” (Ștefan 2010, p. 129)

Guthrie consideră că atomiștii au găsit soluția „mai degrabă într-o versiune reformată și corectată a pitagoreismului; ei au perceput faptul că pitagoricii au neglijat prăpastia de netrecut dintre numerele matematice și lumea naturii. Dacă această lume a fost construită din unități, ele trebuie să fie unități de substanță fizică solidă.” (Guthrie, 1999, vol. II, p. 244). Guthrie mai raportează negativ atomismul la Anaxagora și pozitiv la Anaximandros, afirmând că, întrucât atomii n-au calități sensibile „atomiștii îl contrazic pe Anaxagora (și, de asemenea, prin negarea infinitei divizibilități) și reînvie conceptul de *apeiron* al lui Anaximandros într-o formă mult mai sofisticată: ceea ce servește ca materie fundamentală pentru toate lucrurile – cu orice fel de culoare, gust și miros”; o raportare a atomismului la Anaximandros am efectuat-o și noi, dar în alt sens: „avem de-a face cu universul de inteligibilizare inaugurat de Anaximandros, și anume cu posibilitatea de a gândi *apeiron*-ul, ceea-ce-este «fără-niciun-fel-de-limită», inteligibilizat însă în ipostazierea microcosmosului. *Atomos* înțeles ca fiind ceea ce nu mai poate fi divizat inaugurează modalitatea ipostazierii infinitezimale a microcosmosului.” (Ștefan, 2010, p. 131). După Gheorghe Vlăduțescu, Leucip și Democrit „continuă eleatismul. Ca și Parmenide ei socotesc ființa nenăscută, nepieritoare și intransformabilă.” (Vlăduțescu, 1984, p. 188). Numai că, spre deosebire de eleați, ei nu rămân doar la justificarea ființei, „ci încearcă să legitimeze neființa.” Între atomiști și Empedocle și Anaxagora ar exista o similitudine, căci „la fel, ei «segmentează» ființa continuă și omogenă a eleaților în nenumărate părți. Fiind delimitate între ele (părți), între limite este neființa. Ei admit, prin urmare, deopotrivă ființa sau plinul și neființa sau vidul.” (Vlăduțescu, 1998, p. 190).

Luîndu-i mai în glumă, mai în serios, pe cei mai mulți dintre comentatori, s-ar părea că atomiștii au realizat incredibila performanță de a efectua un experiment mental de bombardare (cu ce?) a Ființei lui Parmenide și, în urma „împrăștierii” ar fi obținut o infinitate de ființe separate între ele prin vid.

#### 4. Non-mediarea (prioritatea Temeiului, a Centrului față 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 sfîrșit, nu aflăm ce este, dar suntem, cel puțin siguri că nu-l mai putem confunda cu alte lucruri. Atît presocraticii „fizicaliști” (Thales, Anaximene, Heraclit, Empedocle), cît și cei „non-fizicaliști” (Pitagora, Anaxagoras, atomiștii: Leucip și 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 și modul în care temeiul generează, în ordine fizică, lucrurile, altfel spus, cum se face mediarea (indicînd, uneori, chiar și o serie de „mecanisme mediatore”) între ordinea metafizică și ordinea fizică. Anaximandros renunță la procedura afirmativ-analogică și o alege pe cealaltă, „negativ-neanalogică”. De asemenea, el renunță 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, așa

cum va face Parmenide. Cu toate că termenul „apeiron” avea oarecare circulație în vorbirea epocii, el apărând și în *Iliada* cu sensul de „ceea ce este nenumărat” și în *Odiseea*, cu sensul de „ceea ce este fără de sfârșit, imens”, Anaximandros este primul care-l resemnifică filosofic. Compus din „a” (privativ) și „peiron” (de la „peras” = limită, extremitate, sfârșit), *apeiron* înseamnă ne-limitatul, ne-sfârșitul, ne-determinatul. (Vlăduțescu, 1987, p. 52). El înseamnă, în alte cuvinte, non-finitul. Cu această ocazie, vom reaminti că acestui termen îi vom atribui înțelesul de „fără-niciun-fel-de-limită” și, de asemenea, vom considera că „infinutul anaximandrian este cel mai bun operator ontologic, adică operatorul maxim în gândirea temeiului.” (Ștefan, 2010, p. 46). Guthrie scrie că „ce anume a înțeles Anaximandros exact prin acest cuvânt a fost subiectul unei considerabile dezbateri [...]” (Guthrie, 1999, vol. I, p. 74).

Aristotel crede că ideea negației finitului s-ar datora unor cinci temeuri: 1) temeiul timpului (căci acesta e nemărginit); 2) temeiul diviziunii, în cazul mărimilor matematice; 3) temeiul inepuizabilității sursei generatoare, prin faptul că numai astfel n-ar înceta nașterea și pieirea; 4) temeiul faptului că lucrul mărginit se mărginește întotdeauna față de ceva, încât e necesar să nu existe nicio margine; 5) numărul pare să fie nemărginit. (Aristotel, 1966, p. 66; Vlăduțescu, 1987, p. 54; Vlăduțescu, 1998, p. 49). Este posibil ca Anaximandros să fi ajuns la ideea negației finitului având în vedere toate aceste temeuri, cu toate că, în epocă ele luau mai degrabă forma unor reprezentări destul de neclare. Nicio experiență a finitului – și orice experiență doar atât poate fi – nu poate genera ideea infinitului. O demonstrație spectaculoasă face, în acest sens, Émile Faguet (1975, pp. 37-38). Așadar, nici din reflecția asupra timpului, nici din reflecția asupra nașterii și pieirii, nici din cea asupra lucrurilor care se mărginesc unele pe altele ș.a.m.d. nu se poate induce ideea infinitului. Ea este ori o revelație (cum sugerează Faguet, trimițând la Descartes), ori o construcție, o ficțiune; sau, poate, o ficțiune rezultată dintr-o revelație. Anaximandros va fi avut, pesemne, această revelație pe care a fixat-o în expresia „apeiron”, căci alt cuvânt mai potrivit n-a găsit. *Apeiron* semnifică, de aceea, „ceva de care nu se ia cunoștință prin mijlocirea experienței [...] ci numai prin gândire.” (Vlăduțescu, 1987, p. 64). *Apeiron*-ul este un construct; or, fiind instituit, de la el nu se poate pleca, în ordinea rostirii, decât prin deducție. Observând, ca fapt pozitiv, că Anaximandros „înlătură individualitatea elementului apă”, Hegel îi reproșează în schimb, „puținele determinații” (Hegel, 1963, vol. I, p. 169); de fapt, numai două, „absoluta continuitate” și „universalitatea”. Pe același ton, vorbește oarecum și Diogene Laertios: „El spunea că principiul și elementul de bază e Nemărginitul, nehotărând dacă e aerul, apa sau altceva” (Laertios, 1998, p. 127); la fel, Aetius: „Numai că el greșește, nespunând ce este Nemărginitul, dacă e cumva aer, apă, pământ sau altă realitate corporală.” (Banu, 1979, vol. I, partea 1-a, p. 174). Plutarh, nedumerit și el, la rîndu-i, de maniera negativă neanalogică a lui Anaximandros, scrie: „El nu a spus ce este infinitul său, aer, apă sau pământ.” (Banu, 1979, vol. I, partea 1, p. 175).

Aceste raportări critice la filosofia lui Anaximandros se fundează pe o presupuziție de existență, anume că „Nemărginitul este”. Și 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 reacția tipică a bunului simț comun, a „intellectului”, cum zice Hegel. În formula „Nemărginitul este”, după „este” doxografii așteptau numele unui element, Hegel aștepta numele unei determinații; ei așteptau ceva clar, răspicat, întregitor de felul „este apă”; iar Hegel, ceva de felul „este alb”. Tipul de așteptare indică prin el însuși un mare salt în istoria spiritului: de la substanță (subiect) la atribut. Dacă Anaximandros ar fi spus „Nemărginitul este umbra”, ar fi generat o stare de mulțumire generală. Căci umbra apare și ea ca ceva substanțial și ca atribut. Într-adevăr, multe expresii ale limbajului au desemnat dintotdeauna o anume substanțialitate a umbrei: „umbre rătăcitoare”, „umbra deasă”, „umbra întunecată” etc. Thales și alții au măsurat lungimea umbrei omului pentru a stabili o relație de

proporționalitate între piramidă și umbra ei. Or, nu se poate măsura decât 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 prezența, căci neantul n-are umbră.

Dar, în definitiv, ce este umbra? Iarăși, ca și în cazul Nemărginitului (sau cum am spus în altă lucrare celui „fără-niciun-fel-de-limită”) întrebarea este rău pusă: se pleacă și aici de la presupuziția, ba chiar convingerea, bunului simț 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 absența 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: „Nemărginitul, adică absoluta absență a marginii. Și atunci, *apeiron*-ul să aibă sens – așa 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 situație: „Trecerea unui determinat spre alt determinat nu poate să aibă loc decât prin atingerea unui punct în care substanța să fi încetat a mai avea prima determinare, dar fără s-o fi dobîndit pe a doua, așadar a unui punct de indeterminare. Trecerea de la o determinare la alta include, așadar, indeterminarea.” Generalizînd, „rezultă că ceea ce este comun tuturor trecerilor este prezența indeterminatului. Acesta devine astfel principiu...”. Acest punct de vedere este o capcană, dacă nu chiar o diversiune „șozistă”, căci, pe de o parte „induce ideea inductivismului” iar, pe de altă parte, plasează problematica *apeiron*-ului exclusiv în planul ordinii fizice.

Dar, chiar și așa, o substanță aflată în tranziția de la o formă determinată la o altă formă determinată nu este, însă, o substanță nedeterminată ci, sigur, determinată. Căci, substanță fiind ea va avea tot timpul o configurație anume (aristotelic vorbind, ea va fi tot timpul în act, deci va avea o formă). Ea e continuu determinată. Ea nu mai are determinarea inițială și nu o are încă pe cea spre care trece, dar aceasta e cu totul altceva. Față de prima (cea „de plecare”) și a doua (cea „de sosire”) determinație, față de cea de la care pleacă și față de cea la care va ajunge ea pare indeterminată; dar aceasta este o indeterminare relativă. Și e relativă în dublu sens: față de ce a fost și față de ce urmează a fi. Dacă, acum, privim global lucrurile, vom avea imaginea unei mulțimi 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 tranșant: „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). Așadar, lumea lucrurilor trebuia întemeiată, și-atunci Anaximandros a pus un temel. Acesta este punctul de vedere just, în toată simplitatea lui: ori, cum zice Aetius: „rostul nemărginirii este ca procesul de naștere să nu înceteze de fel.” (Banu, 1979, vol. I, partea 1, p. 179). Temeliul e necesar deoarece, altfel, lumea ar fi lipsită de sursa generatoare: „Rotindu-se în cerc, ea trebuie să înceapă continuu și să piară continuu; ceea ce n-ar putea dacă n-ar avea de unde începe și unde se întoarce.” (Banu, 1979, Vol. I, partea 1, p. 172). Fixînd temelul lumii, Anaximandros a ales contemplația acestuia („privirea contemplativă”, cum îi zice Heidegger), lăsînd celorlalți filosofi problema modului în care temelul prin cele șapte medieri, generează lucrurile. El s-a păstrat ferm în planul metafizic. Știind că fără acesta, celălalt plan, cel fizic nu poate fi. De asemenea, știa că lumea lucrurilor sensibile poate fi explicată fie din perspectivă fizică, apelînd la mecanismele mișcării, fie din perspectivă metafizică, sugerînd doar cam cum temelul ar întemeia lumea. Din perspectiva fizică, nașterea lucrurilor e o mișcare de desprindere a contrariilor: „el nu face ca nașterea să țină de transformarea elementului, ci de desprinderea contrariilor, prin mișcarea cea veșnică [...]. Contrarietăți sunt: caldul și recele, uscatul și umedul și 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

plecînd se nasc lucrurile; ceea ce contează este numai mecanismul nașterii, modul în care funcționează pîrghiile mediatore, ca și modul în care se orînduiesc lucrurile. De asemenea, contează modul în care lucrurile „pleacă” înapoi, mecanismele pierii fiind aceleași cu cele ale nașterii, numai funcționarea 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*, și din perspectiva acestuia trebuiau văzute mai clar lucrurile: „De acolo de unde se trage nașterea realităților, de acolo le vine și 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 și distrugerea, nașterea și pieirea, înființarea și des-ființarea. În-ființînd lucrurile, el le scoate din nedeterminarea lor, din neființa lor (fizică); căci înainte de a fi, ele nu sunt (actuale). Proiectîndu-le din neființa lor către ființa lor, din nedeterminare către determinare, el înființează: în-ființîndu-le pe unele, face dreptate. Făcînd dreptate unora, face, totodată, nedreptate altora, lăsîndu-le în indeterminarea lor, în neființa lor. Potrivit necesității, cele înființate trebuie să dea socoteală celorlalte, neînființatelor. De aici li se trage pieirea. Venind să dea socoteală, ele își pierd determinările; întorcîndu-se de unde au plecat, ele pierd din ființa lor determinată, recăzînd în indeterminarea originară. Căderea este și o înălțare din condiția lor de umile lucruri; ele se înalță la demnitatea de a participa la un act de justiție, la facerea dreptății. Participînd la restabilirea dreptății, devin însă complicele unei noi nedreptăți: căci îndreptățirea celor rămase neîndreptățite nu se poate face decît pe seama nedreptății altora. Jocul acestor expresii, cu aplicație uzuală la lumea omului, este la Anaximandros doar „metaforic”, deoarece orizontul în care sunt plasați nu mai este uman, ci metafizic.

Odată cu *apeiron*-ul lui Anaximandros, filosofia nu numai că dobîndește primul ei concept aplicat direct, neanalogic, principiului, dar, „cade” dintr-o dată pe tema fundamentală, aceea a ființei: „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.” (Vlăduțescu, 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 exercițiului filosofic. Cum sunt lucrurile, cum se mișcă ele etc., sunt interogații care pot fi soluționate în cîmpul științelor particulare. Reflecția filosofică trebuie să se concentreze asupra planului metafizic și atît. În felul acesta, Anaximandros a pregătit apariția singurei filosofii presocratice care va numi temeiul cu numele adecvat, Ființa. Pentru demersul nostru din această lucrare, pe care îl considerăm un exercițiu pregătitor pentru o lucrare mult mai amplă de istoria filosofiei, vom considera că numele „adecvat” al Temeiului ca (*arché*) va fi Ființa lui Parmenide.

Parmenide din Elea își 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-și scrie filosofia în versuri?”, vom putea răspunde argumentînd că cele două orizonturi: mitologic și filosofic sunt deopotrivă actualizate în demersul eleatului. (Ștefan, 2010, p. 25).

El relatează o călătorie într-un car la capătul căreia o zeiță expune filosofia Ființei. Călătoria imaginară cu care debutează poemul este una de tip inițiativ. (Ștefan 2010, p. 80). Inițierile erau, de altfel, la modă în Grecia antică. „Iepele”, „carul”, „copilele Soarelui” sunt metafore ce sugerează mersul cunoașterii senzoriale; cunoașterea de tip senzorial este limitată. „Porțile”, „ușile”, „pragurile”, „cheile ce deschid și închid” simbolizează tocmai limita dincolo de care cunoașterea senzorială nu mai are acces. De aceea, călătoria este o mișcare de

interiorizare („dară ochiu-nchis afară înlăuntru se deșteaptă”, zice Mihai Eminescu) ce marchează nu numai limitele cunoașterii senzoriale, dar și o împarantizare a lumii sensibile.

„Zeița” este o alegorie a rațiunii, căci inițiiiind asupra celor două căi ale cunoașterii, ea lucrează cu distincții: „una, care afirmă că este și că nu-i chip să nu fie, e calea Convingerii (ce întovărășește Adevărul); cealaltă, care afirmă că nu e și că trebuie să nu fie, aceasta e o cale ce nu poate fi cîtuși de puțin cercetată; căci nici de cunoscut n-ai putea cunoaște ce nu e (pentru că nu-i posibil), nici să-l exprimi.” (Ștefan, 2010, p. 80). Distincția între „Calea Convingerii” și „cealaltă cale”, este una gnoseologică, dar ea implică următoarele supoziții 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 știe, 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” zeiței, 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 „zeiță” decretează că Ființa e absolută și că neființa neantului e absolută este deja o indicație clară că avem de-a face cu adevăruri revelate. (Ștefan, 2011, p. 530). Calea cunoașterii senzoriale (*doxa*) este opusă celei a Convingerii (*episteme*) și ea nu e decît o rătăcire, căci n-are nicio șansă de a accede la singurul adevăr, anume că numai ființa este. Pe această cale merge majoritatea covârșitoare a muritorilor; aceștia „orbecăiesc”, adică plutesc în nesiguranță și confuzie; avînd „două capete”, ei nu posedă o gîndire dublată ca putere ci, dimpotrivă, cad cel mai adesea pradă îndoielii, în-doirea însemnînd contradicție, lipsă de fermitate; ei sunt „surzi”, „orbi” nu în sensul că ar suferi de deficiențe senzoriale, ci în acela că nu aud glasul Ființei și nu văd adevărul. În sfîrșit, rechizitoriul se încheie cu aprecierea globală că aceștia formează „o gloată fără judecată”, al cărei singur și mare adevăr este că „a fi și a nu fi e totuna”; acest adevăr „pentru gloată” este, în realitate, un neadevăr, o eroare. Odată pusă la punct „gloată”, altfel spus, odată stabilite limitele de principiu ale tipului comun, senzorial, de cunoaștere, zeița trece la „prezentarea” Ființei. Această prezentare se constituie în fapt, într-o primă tentativă de a surprinde cît mai limpede trăsăturile definitorii ale temeiului, ale Ființei. „Miza filosofiei parmenidiene este instituirea ontologică a Ființei. Principiul sau temeiul este acum inteligibilizat în ființialitatea lui.” (Ștefan, 2010, p. 86). Pentru prima dată luată ca obiect exclusiv al reflecției filosofice, Ființa e promovată să se arate așa cum este ea fără a se recurge la aluzii ori la analogii luate din lumea sensibilă. Anaximandros renunțase deja la analogii dar, numind ființa *apeiron*, o lăsase oarecum să zacă în negativitate ei absolută. Era necesară o mișcare a spiritului de „pozitivare” a Ființei; căci, spunînd ce nu este ea, spunînd că nu este mărginită, prin aceasta nu se spusese ce și cum este ea. De aceea, Parmenide este primul filosof prin a cărui cugetare Ființa irumpe dintr-o dată: și atît de năvalnic irumpe încît produce consternarea tuturor. Filosofia lui Parmenide bulversează nu numai bunul simț comun, dar și bunul simț filosofic, obișnuit să gîndească, după vorba lui Hegel, „intelectualicește”, ori „calculatoriu”, după Heidegger; să gîndească logic, adică. Or, gîndirea sublim speculativă a lui Parmenide, dusă apoi pînă la ultimele ei consecințe prin Zenon, nu putea încăpea în rigida împrejmuire a logicii.

## 5. Concluzii

Am pornit în cercetarea noastră de la gîndirea *apeiron*-ului anaximandrian, înțeles 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 – așa cum însuși Cioran o spunea – nu trebuie să te sinucizi, tocmai pentru că-ți anulezi posibilitățile de a fi, îți închizi libertatea, deoarece nu mai ești. Ideea de sinucidere, în cazul

marelui gânditor este Orizontul de articulare a Libertății, de care a fost atât de mult preocupat. La fel stau lucrurile și în cazul *apeiron*-ului. Putem scăpa de dificultăți, de înfundături, ne putem elibera gândirea de prejudecăți, tocmai pentru că ultima noastră posibilitate de a gândi Temeiul este aceasta.

Vom epuiza de gândit Infinitul? Cel mai bun răspuns ce se poate da este: "nu știm". Și 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 enunțate de Heidegger privitoare la gândirea Ființei. Pe urmele gânditorului german, am putea spune că sarcina filosofiei în secolul XXI este cum gândim Infinitul astfel încât să nu "pierdem" nicio ipostaziere a acestuia. În antichitatea greacă, Anaximandru a reușit "performanța" formidabilă de a-l numi. Aristotel ne-a oferit primele repere ferme în acest abis semantic, astfel încât să nu ne prăbușim conceptual definitiv.

Astăzi, dacă este să amintim remarcile "amare" heideggeriene, referitoare la faptul că ne-am pierdut uimirea și perplexitatea în față întrebării privitoare la Ființă, nu cumva, ne-am pierdut și orice speranță, orice curaj, în a încerca măcar să gândim Infinitul, pe urmele *apeiron*-ului anaximandrian, înțeles ca fiind ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită"? Dacă așa stau lucrurile, ce avem de pierdut sau ce avem de câștigat? Într-un univers conceptual strict finit avem iluzia că putem inteligibiliza absolut orice fără nicio problemă, însă vom intra în cele mai grele dificultăți ale gândirii. Într-un astfel de orizont pierdem TOT. Dimpotrivă, singura noastră "salvare", deocamdată, este gândirea a ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită", deoarece câștigăm TOT. Și ce poate fi mai sublim, decât acest miracol (numai în Infinit există miracole) ca omul, finit la limită, să poată gândi ceea-ce-este "fără-niciun-fel-de-limită"?

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

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

Una din trăsăturile de bază ale filosofilor presocratici este încrederea spontană, necritică în capacitatea minții umane de a surprinde sensul lumii și de a dezvălui articulațiile intime ale cosmosului. Această atitudine a fost numită (P.P. Negulescu) „dogmatism spontan”. Până la apariția scepticismului antic reprezentat pentru prima dată de „sofiști” (Gorgias, Protagoras) niciun filosof nu s-a îndoit de puterea gândirii umane. De altfel, cu excepția câtorva „malițiozități” ale lui Heraclit și Parmenide la adresa „gloatei” și la „precaritatea bunului simț comun” (prejudecățile), ființa umană este total absentă în scenariile presocratice.

În filosofia lui Parmenide apar primele preocupări pe tema cunoașterii. El operează distincția dintre două surse („câi”) ale cunoașterii: *doxa* și *episteme*. Prima se referă la cunoașterea prin simțuri (senzorială) și este limitată, neautentică, relativă deoarece constă în simple păreri, opinii care sunt marcate de subiectivitatea individuală; a doua, se referă la cunoașterea rațională, ordonată, sistematică și e singura care ne poate dezvălui adevărul. Această distincție a devenit fundamentală în filosofia modernă, în ea originându-se cele două mari orientări epistemologice: empirismul și raționalismul.

Cele două teorii polare, heraclitismul și eleatismul, sunt exclusiviste. Heraclit exacerbează contradicția, pluralismul și mișcarea; Parmenide, dimpotrivă, absolutizează identitatea, unitatea și nemișcarea. Luând ca sistem de referință aceste două viziuni antagonice, au fost distinse în istoria culturii (Anton Dumitriu) două tipuri de culturi: „heraclitice”, dominate de dinamism, transformare, flexibile și „eleate”, dominate de conservatorism, tendințe homeostatice, închise asupra lor înșile, opuse schimbărilor și tentativelor „revoluționare”.

Cu diferențele de rigoare, două dintre teoriile presocratice (Empedocle și Anaxagora) sunt reductibile la aceeași schemă structural-funcțională: o infinitate de elemente de bază intră în combinații și recombinații, declanșate și coordonate de câte una ori două „forțe” externe, pentru a genera lucrurile. Acest model de construcție a lumii se va regăsi, aproape în aceiași termeni, peste veacuri, în concepția unuia dintre cei mai mari fizicieni: „Cele mai mici particule de materie se unesc prin cele mai puternice atracții și alcătuiesc particule mai mari, mai puțin consistente; multe dintre acestea se pot uni și alcătui particule și mai mari și așa mai departe în felurite succesiuni, progresia oprindu-se la particulele cele mai mari, de care depind reacțiile chimice și culorile corpurilor naturale și care, unindu-se, alcătuiesc corpurile de dimensiuni sesizabile. Prin urmare, există în natură agenți care pot face ca particulele corpurilor să fie ținute laolaltă prin atracții foarte puternice.” (Newton, 1970, p. 15)

Ideea că lumea poate fi redusă la o structură fundamentală simplă este prezentă la toți presocraticii, mai ales la atomiști. Prin eliminarea hilozoismului și, în genere, a oricărui factor extern producător al mișcării și postularea tezei că atomii posedă dinamism în ei înșiși, mișcarea lor fiind pur mecanică, Leucip și Democrit au anticipat fizica atomică și nucleară de mai târziu. Cu unele corecții (de pildă, că atomii pot fi descompuși) și cu o impresionantă bază experimentală, fizica atomică este, totuși, în esența ei, reductibilă la schema explicativă presocratică.

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

## BIBLIOGRAPHY

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

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