
VI. FILOSOFIA GREACĂ



Constantin Marin

1. "Miracolul grec"

Istoricii filosofiei antice grecești au scris despre acest fenomen unic în spiritualitatea omenirii, ca despre o fericită înmănunchere de factori și împrejurări prielnice, grație cărora, vechii greci, mai ales cei din epoca clasică au inventat și creat valori unice, irepetabile, în toate domeniile activității umane. Este vorba, în primul rând, de idealul *Kalokagathon*, frumusețea fizică și spirituală, fericită asociere de valori etico-

Kalokagathon

estetice, fără care nu se poate înțelege filosofia, arta și cultura Greciei antice. Despre vechii greci s-a spus că au inventat totul, în afară de forțele naturii, totul, adică, poliseea, democrația, templul, sculptura, tragedia, poezia epică, lirica ca să nu mai vorbim de filosofie, geometrie, teatrul ș.a. Istoria filosofiei antice grecești cunoaște trei principale perioade: perioada presocratică, clasică, elenistică. Cunoașterea filosofiei presocratice este de o importanță hotărâtoare, atât pentru înțelegerea epocii arhaice cât și a gândirii din perioada clasică și elenistă.

2. Heraclit și Parmenide

Aceștia sunt cei mai de seamă gânditori de până la sofști și Socrate.



Heraclit din Efes (540, a.n.Ch.) este filosoful devenirii așa cum reiese din lucrarea sa *Peri physeōs* în mare parte pierdută, dar din care s-a păstrat, totuși, un număr apreciabil de fragmente, suficiente pentru a ne putea face o idee clară asupra filosofiei sale. Aceste fragmente pot fi cercetate și din lucrarea lui Hermann Diels, *Herakleitos von Ephesos – Griechisch und Deutsch Zweite Auflage*, Berlin, Weidmannsch Buchaudlung, 1909.

Întrebarea căreia Heraclit trebuia să-i dea un răspuns, în acord cu evoluția gândirii filosofice de până la el – întrebare la care gânditorii milasieni răspunseseră potrivit vremii lor, era dacă, există vreo relație între schimbarea perceptibilă prin simțuri și principiul imperceptibil.

Heraclit susține că elementul supus schimbării este focul. Iată cunoscutul fragment prin care ilustrăm ceea ce am afirmat mai sus:

*Kósmos tónde tòn autòn hapantōn ũte tis theōn ũte
ánthronon epaiēsín alle'naei kai estín kai éstai
pyr aeĩzōn aptómenon métra kai apobennýmenon métra*¹. Iată traducerea germană
a lui Diels a acestui fragment:

*Diese Weltordnnug dieselbige für alle Wessen,
hat kein Gott und Kein Mensch geschaffen,
sondern sie war immerdar und ist und wird
sein ewig lebendiges Feuer, nach Maßen erglimend und nach Maßen erlöschend*²,
adică

“această lume, aceeași pentru toate ființele n-a fost făcută de nici un zeu, de nici un om;
ea a fost este și va fi mereu un foc veșnic viu care se întetește și se domolește cu măsură”.

Este fragmentul 30, din care aflăm concepția realistă și dialectică a lui Heraclit
asupra lumii, faptul că el promovează un alt mod de înțelegere a principiului, ca ceva
schimbător, iar nu constatat, static. Devenirea lucrurilor se datorește faptului că acestea
sunt asocieri de opuse care se află deci, atât în unire cât și în discordie.

Ideea este că războiul *pólemos*, discordia *éris* este cauza celor existente așa cum
reiese din fragmentul 80:

*eidénai de chrē ton pólemon eónta xynón, kai
dikēn érin, kai ginómena pánta kat'érin kai
dikēn érin, kai chreōmena-man soll abeso
wissen, das der krieg das gemein same ist und
das Recht der Streit, und daß alles durch*

dialectica heracliteană

*Streit und Notwendigkeit zum Leben kommt*³, “trebuie să se știe că lupta este
comună, că dreptatea este luptă și că toate se nasc din luptă și nevoie”. În toate
transformările sale, focul urmează o măsură, o legitate denumită de el logos; toate se
pleacă sub biciul necesității, se spune în alt fragment heraclitic.

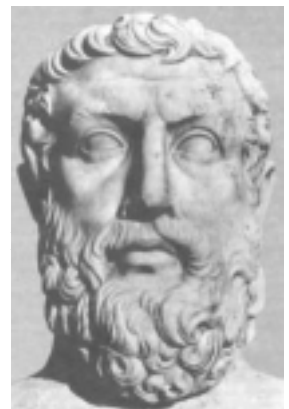
Cunoașterea adevărată are loc numai dacă sufletul este într-o stare omneotică
focului luminos, logosului universal.

Parmenide din Sansos (540 a.n.Ch.). A fost supranumit filosoful
existenței imuabile, deoarece, contrar lui Heraclit, el neagă devenirea și afirmă că
totul este Unul etern în timp și limtat în spațiu. Este considerat urmaș al lui

¹ Hermann Diels, *Herakleitos von Ephesos – Griechisch und Deutsch Zweite Auflagen*,
Weidmannsch Buchandlung, 1909, p.24

² *ibidem*

³ Hermann Diels, *op. cit.*, p. 37



Xenophon și magistrul lui Zenon, împreună cu care formează triada eleată în filosofia greacă. Platon l-a considerat unul dintre marii filosofi greci și "străbun spiritual" al său consacându-i un dialog care-i poartă numele.

A scris și el un tratat intitulat *perí physeōs* și încă o altă lucrare *Adevăr și eroare*, ambele pierdute, din care aflăm că el făcea distincția dintre adevăr și opinie. Această idee va fi preluată de Platon. De asemenea, Parmenide susținea că existența este, iar nonexistența nu este, simțurile ne înșală cunoașterea adevărată este obținută pe calea rațiunii. Existența este unică, eternă căci "amarnica nevoie" o ține în strânsoarea ei. Parmenide stăruie obsesiv asupra ideii că existența care este, este și nu poate să nu fie"⁴

În concluzie, existența, "on", parmenidiană este sustrasă devenirii, deoarece ea nu poate să apară din nonexistență. Ea există într-un etern-prezent ca: *hén*, Unu; *pan*, Întreg; nemișcat, *atremés*; nenăscut, *agéneton*; continuu, *syneches*. Cele două idei principale ale lui Parmenide – existența este unică și existența este imuabilă vor fi argumentate apogogic de elevul său Zenon eleatul⁵, prin aporiile sale contra mișcării rămase celebre.

Este important să mai reținem că eleatismul a fost un gen aparte de raționalism metafizic, prin care gândirea este considerată măsură a toate cele existente; prin aceasta se deosebește de panzoismul ionian. Parmenide a separat fizica de metafizică, odată cu distincția dintre adevăr și opinie, iar Zenon, elevul său, prin acele "perplexități logice", a arătat care sunt virtuțile rațiunii emancipată de empiric; înțelegerea logică a mișcării, nu doar acceptarea ei pur și simplu ca un dat. Problemele acestea vor sta în atenția filosofilor începând cu Platon și Aristotel, apoi Descartes, Spinoza, Bergson și până astăzi, la un M. Heidegger sau Ed. Husserl.

3. Sofiștii și Socrate

Ceea ce putem și trebuie să știm despre sofiști și noutatea adusă de ei în filosofia greacă, se găsește adunat și sistematizat într-o celebră lucrare a lui Hermann Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, 3, Aufl., completată prin *Nachtrage zur Auflage der Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1922.

Apariția sofiștilor trebuie pusă și în legătură cu răsturnări de ordin social, trecerea de la statul-cetate la statul democratic dinamic dirijat de Pericle. Sunt primii

phýsis

nómoi

⁴ Simmel, G. *Hauptprobleme der Philosophie*, Berlin, 1927, p. 46.

⁵ Detalii într-un studiu de Ana Felicia-Stef, *Zenon din Elea și categoria prezentului* (în vol. *Antichitatea și moștenirea ei spirituală*). Actele sesiunii de comunicări ale Societății de studii clasice din R.S.R., 30 mai–1 iunie, 1980, pp.278-283.

gânditori care au sesizat acut conflictul dintre *phýsis* și *nómoi*. Sunt cunoscători ai artei predării, arta de a învăța pe alții. Ei sunt un fel de pedagogi periodeuți, care au abandonat tradiția paidesică *synousia*, frecventarea anturajului adulților, înțelegând filosofia ca o artă a strălucirii, dobândită prin efort și antrenare a unor aptitudini naturale sub îndrumarea unui *didáskalos*.

Spre deosebire de agogea spartană, ei au stăruit asupra educării și formării omului politic, pragmatic și dornic de succes individual în viața cetății. Ca mișcare generală de idei, sofistica a apărut favorizată fiind, de democrația ateniană, dar a fost și o urmare a stării de fapt a filosofiei și științelor din secolul al V-lea din Grecia antică.

Unii exegeți din epoca modernă au atras atenția și asupra motivației psihologice a sofisticii ca "dispariție vicioasă", filautică a sufletului stăpânit de mania de a avea dreptate cu orice preț, fapt suficient, pentru alunecarea spre nesinceritate și spre plăcerea de a induce în eroare pe cineva. Nu este greu să descoperim aici vestigiile oprobiului platoniciano-aristotelic aruncat nediferențiat asupra sofistilor. Platon și Aristotel, Socrate mai ales, i-au desconsiderat pe sofști, despre care spuneau că sunt argirofili, venrali, că făceau din filosofie o sursă de câștiguri bănești. Așa era de neacceptat pentru Platon și Aristotel care spuneau că sofștii sunt niște "negustori de înțelepciune" ce comercializează o falsă înțelepciune, *phainomene sophia*, Scheinweisheit.

Aristotel spunea că sofistul este un logician impostor, care urmărește inducerea în eroare cu bună știință, speculând naivitatea și credulitatea oamenilor, inventând *oriunde, oricând și oricum* aparențele adevărului.

Într-un studiu din *Psychologische Untersuchungen*, 1903, asupra sofistului Antiphon, *Antiphonstudien* – Fr. Solmsen aprecia că sofștii disprețuiau proba logică și cultivau artificul retoric, sofistica fiind, după el, eristică. Transpare și aici înrâurirea platoniciană din dialogul *Euthyphron*, dialog în care Platon considera sofistica ca arta de a caricaturiza dialectica. Din acest punct de vedere, ar reieși că sofștii au fost niște simpli vulcanizatori fără spirit novator în filosofie; în filosofie poate da, dar în alte domenii nu !

Însă mișcarea de idei inițiată de ei a cunoscut o efervescentă deosebită prin apariția unor sofști precum Protagoras, Gorgias, Prodicos, Antiphon, Hippias sau a unui istoric de valoare lui Tucidyte; ea a avut și lumini nu doar umbrele semnalate de Platon și Aristotel. Părerea noastră este că ar putea fi asemuită cu un fel de Sturm und Drang avant la datte. Ei n-au fost simpli vulganizaori, cel puțin nu toți dintre ei, ci niște luminători ai unor straturi tot mai largi ale demosului. În sensul acestei bine meritate reabilitări, a rolului sofștilor, H. Gomperz susține că aceștia au teoretizat necesitatea unei

culturi intelectuale, adepți ai idealului paidesic retoric, spiritual, *to eu legein*⁶, fiind precursori ai științei pedagogice, încrezători în firea educabilă a oamenilor. Arta educației este superioară tuturor celorlalte arte, este mathémate, cultură bazată pe ritm și armonie.

Au admis plasticitatea și posibilitățile nelimitate de modelare a firii omenești. Matematica este pentru ei o gimnastică a minții. Sofiștii au cultivat dialectica, retorica au avut contribuții însemnate în teoria gramaticii (de exemplu *Prodicos* care studiază sinonimia cuvintelor grecești). Aceste arte vor căpăta o mai mare însemnătate, la sfârșitul antichității, apoi, în Evul Mediu, vor constitui *Trivium*, care împreună cu *Quadrivium* formează cele șapte arte liberale baza umanismului medieval. Și astăzi, în Colegiile iezuite, se menține denumirea de arte liberale, ceea ce relevă faptul că, vestigii ale sofisticii antice mai dăinuie încă. Au crezut în puterea formatoare prin studiu, *máthesis*, exercițiu *áschēsis*, prin învățare *didaskalia*.

Ei trebuie apreciați tocmai prin această nouă înțelegere a raporturilor dintre natură și artă, *phýsis* și *nomos*, artă, *téchnē*. Au prețuit efortul omului de a schimba și supune natura prin voință, ceea ce Platon și Aristotel negau. Aceștia, Platon în *Republica* (337 b), Aristotel în *Protrepticus* (partea reconstituită de Jamblic), cred că firea poate fi doar ameliorată, iar handicapurile proprii naturilor mediocre nu pot fi nici măcar compensate prin nici o artă, oricât de sofisticată ar fi, după cum, naturile deosebit de înzestrate pot fi sufocate de subtilitățile și artificiile artelor convenționale.

În raport cu Socrate, sofiiștii neagă tradiția, conglomeratul împovăraător de obiceiuri, convenții etc. fiind promotori ai înnoirii, în toate domeniile spiritului. Pentru prima dată în filosofia greacă, sofiiștii au purces la critica cunoașterii filosofice și științifice și în acest sens sunt precursori ai gândirii eleniste, mai cu seamă ai scepticismului.



Protagoras

Protagoras este cel care a imaginat formula luciferică "anthrōpos métron pántōn kai tōn ónton kai tōn mē óntōn"⁷. Din perspectiva unui relativism și subiectivism radical Protagoras ajunge la concluzia că "totul este adevărat". Dimpotrivă, *Gorgias*, un alt celebru sofist grec, admite că "nimic nu este adevărat", formulă echivalentă-sofistic celei anterioare. Antidogmatismul său se învecinează cu nihilismul așa cum rezultă din ceea ce a sintetizat Sextus Empiricus dintr-o lucrare a lui Gorgias, *perì mē ón* (*despre non-existent*): nu există nimic; dacă există ceva nu poate fi cunoscut; dacă ar putea fi cunoscut

„Omul este măsura tuturor lucrurilor”

⁶ Vezi pentru detalii H. Gomperz, *Sophistik und Rhetoric; das Bildungsideal das en legein in seinen Verhaltnis zur Philosophie des funften Jahrhunderts*, Leipzig, 1912.

⁷ Cf. Sextus Empiricus, *Opere*, I, București, Editura Academiei, 1963, trad. Aram Frenkian, p. 93. Transliterația în latină ne aparține.

n-ar putea fi comunicat altora.

Într-o altă lucrare ce i-a fost atribuită, *Elogiul Elenei*, Gorgias se amuză într-un *paignon* eristic, pe tema vinovăției Elenei, concluzia fiind că logica faptei Elenei (cauza războiului Troian) n-are nici o logică. Sofistul *Antiphon*, despre care am amintit, în scrierea *Alathea*, pretinde că arta sofisticii vindecă sufletul de neliniște, că *eónta*, existentele și *mē éonta* neexistentele sunt identice. Pentru el, “a simți” și “a gândi” este totuna.

Despre un alt sofist renumit *Hippias din Elis* s-a spus că, prin vastitatea cunoștințelor sale din varii domenii, a fost un enciclopedist *ante dattum*. Despre *Prodicos*, amintit și el, mai adăugăm că a susținut teoria conform căreia, orice cuvânt este o însumare de mai multe cuvinte ca urmare a unor modificări fonetice. Ei bine, o astfel de intuiție este premergătoare teoriei pe care o va elabora lingvistul german din secolul al XIX-lea, *Franz Bopp* despre formarea morfemelor prin aglutinarea de rădăcini lexicale. Prodicos este important și pentru intuițiile sale în domeniul polisemiei (sinonimia, omonimia, antinomia) noțiuni care astăzi sunt reiterate în *semasiologie*^{*}.

În ce privește ideea centrală a sofistilor despre natură și *téchne*, artificiu, convenție trebuie să mai reținem că ei au "denaturalizat natura și au renaturalizat artificiu"⁸. Nu există decât ceea ce este aparent, așa că numai ceea ce apare în împrejurări kairosice există. În antichitate, ideile sofistilor au fost contestate de cinici care au respins tot ce este convențional, obiceiuri, legi etc. *parachárattein tò nomisma*⁹, iar în secolele următoare ideile lor au fost preluate de gânditori precum *Machiaveli*, *Hobbes* și îndeosebi *Baltasar Gracian*.

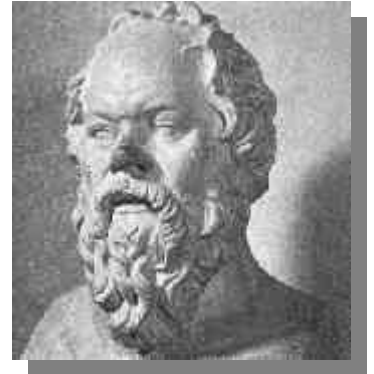
^{*} Termenul de semasiologie a fost propus pentru prima dată de *Christian Reisig* însă s-a impus cek propus ulterior de *Michel Bréal*. Au mai fost propuși și alți termeni care s-au dovedit „cuvinte rătăcitoare” în domeniu: *rematologie*, *sematologie*, *semiologie*, *glosologie*, *lexematică*, *plerematică* etc.

⁸ Clement Rosset, *L'anti-nature, Elements pour une philosophie tragique, Thèse ... service de reproduction des thèses*, Université de Lille, III, 1973, cap.3, *Les Sophistes*.

⁹ *Ibidem*.

Socrate (470-399 a.n. Ch.)

Este gânditorul care, deși în dezacord în multe privințe cu sofștii, totuși a schimbat mersul filosofiei grecești într-o direcție asemănătoare cu aceea pentru care au militat și ei. Apărător al tradițiilor, Socrate n-a fost însă un tradiționalist, căci cele mai multe idei ale sale s-au dovedit novatoare. Este vorba în primul rând, de reorientarea reflecției filosofice de la universul fizic asupra universului moral.



Cum se știe, Socrate n-a scris nimic în domeniul filosofiei (Platon informează că el ar fi prelucrat câteva fabule de ale lui Esop) așa că, autorii moderni sunt oarecum derutați când este vorba să reconstituie, din sursele antice, imaginea lui Socrate (dialogurile lui Platon, Apomnemomemata lui Xenofon, măturile lui Aristotel și încă alte câteva surse de mai mică importanță). Care este adevăratul Socrate, căci cel prezentat de Platon pare a fi doar o imagine idealizată a celui istoric. Problema celor doi Socrate pare a fi sortită să rămână deschisă¹⁰.

Cicero M.T. aprecia că Socrate a coborât filosofia din cer pe pământ "philosophia de coelo devocata". Se spune că el a început a se interesa de cercetarea universului launtric, la îndemnul unui daimon, *irrgendwe Artz*, "sfătuitor divin" care-l îndemna asupra a ceea ce nu trebuie să facă iar nu asupra a ceea ce trebuie să facă.

Cum se știe, Socrate a murit în anul 399 a.n.Ch., în urma condamnării survenite din procesul ce i-a fost intentat de sofștii *Anytos*, *Meletos* și *Lykon*, capetele de acuzare fiind asebia și stricarea tineretului. La proces el a căutat să-i convingă pe judecători că și-a petrecut viața fără a săvârși nedreptăți "socot că o asemenea preocupare constituie cea mai frumoasă și demnă apărare"¹¹, ar fi spus el, fără ca să fie însă luat în seamă, de cei care căutau cu tot dinadinsul un țap ispășitor, pentru situația de criză a conștiinței civice ateniene.

Socrate a murit, așadar, nevinovat ca un martir al filosofiei, prevestind "parcă soarta celor ce mai apoi, vor fi martirizați, de ura oarbă și ignoranța omenească, pentru mărturisirea credinței creștine. Din punct de vedere juridic, el n-a săvârșit nici o infracțiune



¹⁰ Vexi în acest sens pentru amănunte, W.M.de Magalhães *historique et le Socrate de Platon*, Paris, 1949; René M. Plon Nourrit et Cie, 1920; Gh. Vlăduțescu, *Cei doi Socrate*

¹¹ Xenofon, Apologia, în vol. *Amintiri despre Socrate*, C. postfață de Grigore Tănăsescu (a scrierii, Apomnemomemata).

așa că prin condamnarea lui s-a făcut una din cele mai grave erori judiciare, care slujește rău de tot fața democrației ateniene. Socrate este înțeleptul care a vrut să întemeieze știința moralei pe autoritatea rațiunii teoretice, pe definirea conceptului moral, plecând de la principiul *gnōthi seautòn, nosce te ipsum*, "cunoaște-te pe tine însuși". Sursa adevăratei cunoașteri, științei este scrutarea lăuntrică a conștiinței, după cum sursa viciilor și a tuturor relelor este ignoranța, necunoașterea; nimeni nu greșește de bună voie, voluntar, cu bună știință ci numai din neștiință. Acesta este, în principal mesajul învățaturii socratice; ne-cunoașterea afișată de Socrate este chiar pandantul criticii certei cunoașteri. Dacă ne luăm după cele ce a aflat Cherephon, un apropiat al lui Socrate – de la Oracolul din Delfi, ar reieși că destinul său filosofic a fost marcat de această încercare-căutare, de a afla adevărul spuselor oraculare, cum că el, Socrate, ar fi cel mai înțelept dintre atenieni. Cu această ocazie, se anunța ivirea, în filosofie, a faimoasei ironii socratice, care va marca întreaga istorie a gândirii filosofice și nu numai¹².

Din dialogurile lui Platon nu putem ști cum am mai spus, ce aparține lui Socrate și ce aparține lui Platon, totuși asumăm definiția dată de el, la sfârșitul dialogului *Symposium*, definiția lui "Socrate-filosof", "Eros - filosof", ca fiind cel care nu știe nimic, dar este conștient tocmai de acest fapt că nu știe. Ei bine, o astfel de ne-știință simulată sau nu, îl determină să întrebe și să iscodească mereu pe oricine.

Asociind termenii de simulare și disimulare cu cel de ironie, în cazul lui Socrate, trebuie să fim foarte atenți, să ne păzim, ca nu cumva să săvârșim impietatea de a crede că aceasta era o atitudine nesinceră, artificială, frivolă sau că, Socrate ar fi fost de-a dreptul un mincinos, un impostor, un sofist ce urmărea să inducă în eroare pe cei naivi și

Maieutica (arta moșitului)
simulare, disimulare, ironie

creduli. Ar fi mai mult decât o impietate, ar fi o trădare și o răstălmăcire a spiritului socratic, a dreptei înțelegeri a ironiei sale, care, în opinia noastră este o atitudine spirituală fără de care nu este posibilă filosofia însăși. Socrate simulează neștiința, *quantum satis*, numai atât cât trebuie, cu măsură deci, pentru a-l atrage pe cel căruia i se adresează, să învețe împreună, făcându-l să-și dea seama că nu știe cât crede el că știe.

În felul acesta, Socrate moșește, folosește ceea ce s-a numit *maieutiké techné*, arta moșitului, procedează deci ca "moșul" prudent, atent la ce trebuie să spună, să întrebe și să răspundă, ca cel care a văzut și a trăit multe; *maieutica*



atoniciană trimitem la următoarele surse de informare: Jankélévitch, V., 1994; Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, I, trad. D.Roșca, pp. 377 și urm.; Schaerer, R., *Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports métaphysique et de morale*, vol.48, 1981, pp.181-209); Constantin Marin, vol. *Comunicare publică și asistență socială*, Editura Fundației AXIS,

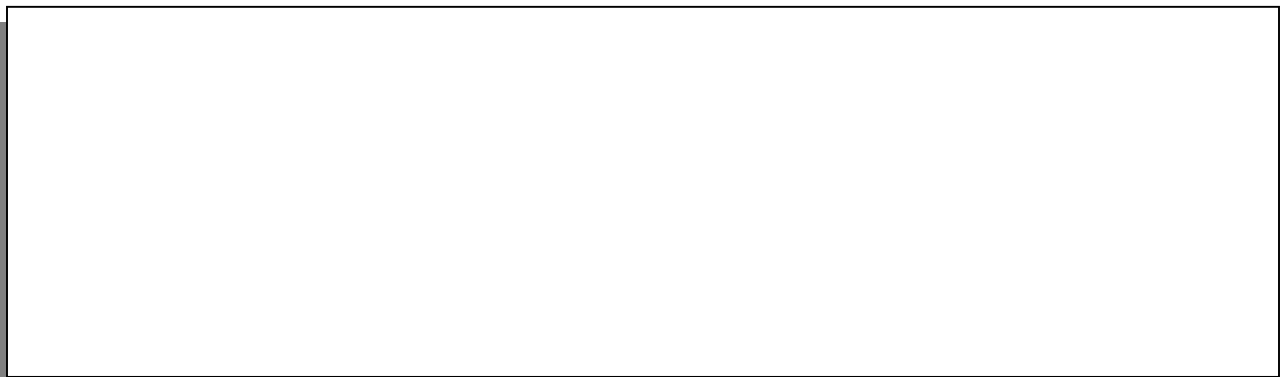
formează împreună cu *ironia*, *indicția* și *definiția* esența demersului metodic socratic, de aflarea ceea ce este binele ideal, *areté-logôn*. Socrate moșește, scoate la iveală cunoștințele adevărate, pentru că el are convingerea că adevărurile "zac" ca latențe inexistentibile (nu inexistente) în sufletul fiecăruia, dar nu fiecare știe să le afle, să le treacă în act, să le conștientizeze.

Pe el nu-l interesează, videlicet, binele individual precum pe sofști ci esența, *to ti esti* logică și epistemologică a valorilor morale și, în acest sens, el este filosoful conceptului moral.

Socrate ne face să ne dăm seama, de câte cusururi are ființa omenească și de câte eforturi sunt necesare pentru îndreptarea ei spre *arété-kalôn*; el este, totuși optimist și încrezător. Închipuirea, cunoașterea incertă creează spaime și temeri inutile, printre care frica de moarte în primul rând. Cine se teme de moarte, crede că știe ce nu știe; deși nimeni nu știe ce e moarta, toți cred că știu că este cel mai mare rău, cu toate că ea ar putea fi cel mai mare bine. A cunoaște nu înseamnă, deci, pentru Socrate, pur și simplu a ști ceva ci, și o cunoaștere-alegere a ceea ce este preferabil, bun, o valorizare a unor valori morale. Alegerea între bine și rău, alegerea certă este componenta esențială a judecății de valoare, aceasta fiind intuiția fundamentală a ceea ce s-a numit optimismul și raționalismul moralei socratice.

În dialogul *Criton*, Socrate însuși, condamnat deja la moarte, alege, refuză ispita de a fugi din închisoare, căci salvarea lui egoistică prin nesupunerea la legile cetății, este ceva nedrept. El se supune, cum s-a spus, rezistând, opunându-se, acceptă respingând, precum face cel care luptă în război dar dorește pacea. Faptul că Socrate n-a fost un filosof în sens de făuritor al unui sistem coerent de abstracții, ci un înțelept, care s-a oferit pe sine, precum Iisus, ca model de viață și de moarte, reiese din spusele multor autori antici. Iată ce credea Plutarh: "... Socrate ... nu se așeza la o catedră profesorală, nu avea un orar fix de discuții ... Însă a filosofat râzând ... bând sau mergând la luptă sau în Agora ... și, în sfârșit, mergând spre temniță și bând otravă. A fost primul care a dovedit că în orice timp și loc ... viața de zi cu zi oferă posibilitatea de a filosofa¹³.

Avea dreptate Cicero M.T. când afirma, privitor la Socrate "philosophia de caelo devocato", doar că din termenul *philosophia*, reținem doar *sophía*.



4. Platon (428-348 a.n.Ch.)

Fuga “versus verum” *tà asōmata* – realități corporale sau Idei

Platon a fost elevul lui Socrate; Aristotel a fost elevul lui Platon; ar urma că Aristotel a fost elev al lui Socrate. Acest silogism de figura a patra, corect din punct de vedere logic, nu exprimă un adevăr de facto, căci Aristotel n-a fost elev al magistrului său, iar între filosofia acestor doi gânditori nu sunt cine știe ce asemănări, asemănări care, de altfel, nici nu au fost prea mult studiate de cercetători. Au fost cercetate, în schimb, asemănările și deosebirile dintre filosofia lui Platon și Aristotel.

Cu toate acestea, despre triada Socrate-Platon-Aristotel și însemnătatea ei în filosofia antică greacă au scris mulți autori. Astfel, neokantianul *W.Windelband* reliefând latura de continuitate între cei trei, concluziona că Socrate a fost “sămânța” care a germinat, Platon “floarea” care a înflorit iar *Aristotel* “fructul” care a rodit în istoria filosofiei antice grecești. În anul 387 a.n.Ch., an care marchează și o limită cronologică a uneia dintre perioadele cele mai fecunde ale creației sale filosofice, Platon a inaugurat faimoasa *Academie* în care el și-a ținut lecțiile de filosofie, având ca elevi pe Xenocrate, Spensip, Aristotel ș.a. Această instituție a avut un rol deosebit în perpetuarea filosofiei antice, timp de nouă secole până când, în anul 529 a.p.n.Ch., a fost închisă de împăratul bizantin Justinian.

Opera lui Platon este formată din numeroase dialoguri, din treisprezece Scrisori și din câteva poezii. Problema autenticității dialogurilor și Scrisorilor este în linii generale rezolvată, iar în ce privește cronologia acestora, deosebirile între opiniile exegeților contemporani tind să se tempereze. Dialogurile lui Platon au fost clasificate în trei mari grupe, aparținând la trei perioade astfel: *dialoguri de tinerețe* adică de până la moartea lui Socrate (anul 399); dialoguri cuprinse între anii 399-387, anul morții lui Socrate și cel al înființării Academiei; *dialoguri constructive* scrise între anii 387-428, ultimul fiind anul morții filosofului în care el scria dialogul *Nomoi* care a și rămas neterminat. Aceasta este doar una din multele clasificări-precizări, ale dialogurilor. Sunt, desigur, încă altele, asupra cărora nu stăruim, despre care însă, trebuie să menționăm că fragmentează dialoguri importante precum, *Republica*, de exemplu, pe cărți aparținătoare unor perioade diferite. În mod concret, în prima perioadă au fost incluse dialoguri precum: *Lysis*,



În aceste dialoguri Platon tratează diverse teme filosofice, morale, politice, paidesice (pietatea, curajul, virtutea, temperanța, retorica sofistilor, adevărul, binele, dreptatea, valoarea creației poetice, “creația” lumii, problemele filosofiei istoriei etc.). Aceste variate motive și teme sunt analizate de el, în diverse modalități specifice dialogului filosofic socratico-platonician, unele având soluții și concluzii clar statornicite, altele fără soluții sau cu promisiunea unor, ulterioare.

Laches, Charmides, Criton și scrierea *Apărarea lui Socrate*. În cea de-a doua perioadă sunt dialogurile: *Theaitetos, Menon, Phaidros, Protagoras, Gorgias, Euthydem, Symposion, Sofist, Phaidon, Phileb, Parmenide, Ion* și *Politeia* sau *Republica*. În cea de a treia perioadă au fost incluse dialoguri precum: *Nomoi, Omul politic* sau *Politicul* sau *Despre Regalitate, Kritias* și *Timaos*.

În ce privește *Scrisorile*, acestea au fost apreciate încă din antichitate, de exemplu, *Trasyllus*, ca fiind scrieri de ordin moral. Dintre acestea, *Scrisoarea a VII-a*, “ζ” este cea mai interesantă și mai controversată¹⁴. Opera lui Platon s-a păstrat în Academie, până când, scrierile au fost transferate la Alexandra în *Ptolemaion* unde Demetrios din Phaleron a dispus efectuarea mai multor copii, după manuscrisele pe care le avea el atunci.

Drumul spre lumea cititorilor s-a deschis mult mai larg, odată cu apariția primei ediții tipărită a scrierilor lui Platon, la Florența, de către Marsilius Ficinus (1483-1488). Au urmat apoi alte și alte ediții celebre, scrierile lui Platon, fiind traduse în ediții complete sau parțiale în aproape toate limbile de circulație. Cu titlu informativ, amintim *Ediția Hieron Müller, Platon sämtliche Werke* (8 vol.), Leipzig, 1850-1866 precum și *Ediția K.Bekker* (1816-1817), după care au apărut și volumele *Ediției Platon Opere* în limba română.

Teoria Ideilor

Este "nucleul" filosofiei lui Platon. Această teorie poate fi și trebuie ilustrată mai întâi prin faimosul mit al peșterii, așa cum procedează însuși Platon, în cartea a III-a a dialogului *Republica*. Semnificația filosofică și gnoseologică a acestei alegorii fiind mai ușor de sesizat decât termenii abstracți ai unor argumentări logice. Asupra semnificației paidesice a mitului respectiv, a glosat și filosoful german M. Heidegger, iar din literatura noastră filosofică, amintim pe Anton Dumitriu, C. Noica.

Patru ar fi momentele semnificative, pentru prizonierii peșterii platoniciene care stau la locul lor de osândă, încă de la naștere: șederea acestora strâns înlanțuiți ca în niște jilțuri de piatră; dezlegarea unora dintre ei și scoaterea lor cu forța, până la gura peșterii; ieșirea afară la lumina soarelui; revenirea celor eliberați în semi obscuritatea cavernei.

Mitul peșterii

În fond, ar fi vorba doar de două hypostasuri ale cunoașterii: cunoașterea chthoniană – umbroasă – și cea solară – luminoasă. Urcușul spre ieșire, este lung și anevoios și nu este pe măsura puterilor oricui mai ales începutul, nu aparține fiecăruia ci trebuie să vină din altă parte. Urcușul ar fi omeotic eliberării de patimi și

¹⁴ Platon, *Lettres, Oeuvres complètes*, tome XIII, 1- er partie, texte établie et traduit par Joseph Souilhé, Paris, 1926, pp.27-65.

cunoștințe evanescente, opinii, când adevărate când false; este, în fond, fuga de corporalitate spre idealitate.

Termenul de *idéa*¹⁵ se traduce în română prin cuvântul *formă*, dar în terminologia filosofică platoniciană, înseamnă „a fi” al indiferent cărui lucru, „fiinditatea fiindului”, „în-sine” explicativ-esențial al tuturor singularelor. *Idéa*, *iḗēa* este *paradeigma*, model, prototip, *génos*, *arché* al lucrurilor sensibile.

Idéa platoniciană
model, prototip

Idéa platoniciană nu trebuie, așadar, identificată cu noțiunea logică subiectivă, deși termenul grecesc are și o astfel de semnificație. În cadrul teoriei Ideilor, ea înseamnă formă inteligibilă existentă ob-jectiv, extramental, obiectiv-ideală, ansamblu, *synoptikòs* de genuri și specii.

Ideile platoniciene nu sunt nici concepte subiective nici gânduri subiective despre singulare. Ele seamănă schemelor transcendente kantiene, care fac posibilă cunoașterea empirică. Din acest punct de vedere, problema kantiană cum este posibilă cunoașterea, are ca antecedent teoria platoniciană despre formarea filosofică a oamenilor dar mai ales a filozofilor, a conducătorilor, despre care el spune că aceștia, pot schimba în bine viața politeii. Termenul *idéa* apare și în literatura homerohesiadică dar cu sensul somatic de „chip”, înfățișare corporală, externă a unui lucru.

În literatura istorică, la Herodot, semnificația va fi de esență lăuntrică pentru ca, în dialogul *Timeu*, Platon să-i atribuie sensul de suprasensibil, drept condiție și rațiune de a fi a cunoașterii epistemice, drepte. Din această perspectivă, unii exegeți contemporani (P. Maxime-Schuhl) au argumentat că teoria Ideilor nu implică dualismul inteligibil-sensibil, ci o existență unică, care are diverse grade de claritate și evidență dată prin raționarea de tip matematic.

Ideile sunt esențe existente necondiționat, în sine, *autò kath'auto*, iar singularele fiind *eidōla eikónes*, copii ale acestora, existând numai în măsura în care participă la acestea.

Termenul de *méthexis* înseamnă deci participare dintre sensibile și idei, precum aflăm din dialogurile *Phaidon* și *Parmenide*, dar în Sofist, unde prin *diairesis*, diviziune,

participare (*koinonia*)

analizează cele cinci megistagena (Același, Altul, Mișcarea, Repaosul, Ființa), el admite și *koinonia* între *eide*, participarea între Idei.

imitație (*mímēsis*)

În afară de aceasta, la Platon *méthexis* este, cum vom vedea, înrudit cu termenul *imitație*, *mímēsis*; prin filiera neoplatoniciană Plotin-Proclos acesta

¹⁵ Λεξικὸν ῥωμαιοῦ – ἐλληνικοῦ, ὑπο Ἡκτοροῦ κ. Σαραφίδου, ἱατροῦ, Constanța, 1922, Institutul de Arte Grafice „Victoria”, p. 247.

va fi folosit de Sfinții Părinți care-i vor accentua sensurile alegorice. Teoria Ideilor este prefigurată în dialogul *Phedon* sub anume înrâuriri pitagoriciene.

Sunt exegeți ai filosofiei platoniciene, care o reduc la unirea dintre dialectica și ironia socratică cu ideile pitagoriciene despre cunoașterea de tip matematic și modul de viață mistic, comunitar. Ni se pare o viziune reducăționistă, mai ales că în dialogurile ce nu mai aparțin perioadei de tinerețe, personajul Socrate, apare tot mai rar, până când, în dialogul ultim, *Nomoi*, lipsește cu totul.

Acesta este un indiciu ce ne îndreptățește să credem că ipoteza lui R. Schaerer – despre o iminentă despărțire dintre Platon și Socrate, în cazul în care magistrul n-ar fi fost condamnat la moarte – este de luat în seamă. Semne sunt suficiente care atestă o anume modificare-eliberare de înrâurirea socratică în modul de filosofare, trecerea de la dialog la monolog. Morții magistrului, i-a urmat dorința de a-l idealiza, ceea ce a anulat faptul real de a-l părăsi, așa cum va face Aristotel cu Platon însuși.

Sci
oam

le
el numește *eikon*, umbră, icoană

Opinia comună, omnitudinea, *omnio communis*, este o formă ceva mai clară de cunoaștere, proprie tuturor oamenilor sau doar unei majorități sau chiar numai înțelepților. Termenul grec este *éndoxon* și este folosit mai ales în dialogul *Sofist*.

Așadar, nici chiar noțiunile care au o astfel de bază empirică nu sunt cunoștințe evident-clare, ci numai Ideile provenite din cunoașterea rațională. Și în dialogul *Theaitetos*, folosindu-se de alegoria suflet-porumbur, cuibar de păsări – el dă cunoașterii adevărate o explicație asemănătoare „opinia corectă plus precizarea deosebirii”.

Aristotel a criticat, cumva, într-un mod neinspirat – conform tradiției din Lykeion despre *agrapha dogmata* – teoria Ideilor a lui Platon; *epiklèsia* aristotelică era că Platon făuse din *eide* un *choriston*, un subsistent separat, inutil.

Cicero M.T. informează că această teorie, criticată de Aristotel, va fi preluată de stoicul cu înclinații neo-akademice *Antiochos din Ascalon*, apoi de Plotin și Proclus. În *Enneada a IV-a*, Plotin spune însă, că Ideile sunt gândurile lui Dumnezeu.

Teoria lui Platon e o primă încercare expusă în sistem de a soluționa dilema transcendent- imanent, prezentă, în diverse forme și în gândirea filosofică contemporană.

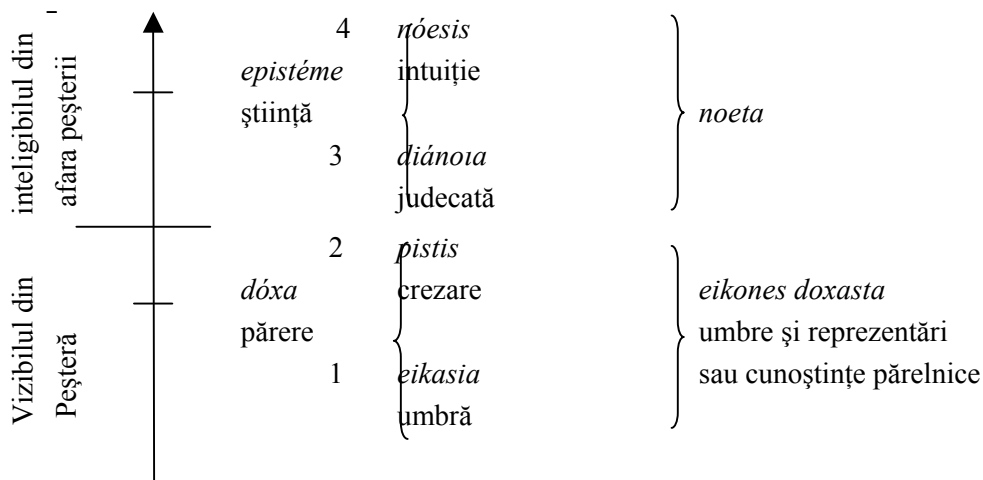
Înțelegerea filosofiei platoniciene impune, desigur lectura nemijlocită a dialogurilor sale, lectură care trebuie făcută în următoarea ordine: *Alcibiade I*, *Gorgias*, *Phaidon* (cunoașterea problematicei etice socratice); *Kratyl* și *Theaitetos* (gnoseologia);

Sofist și *Politicul* (dialectica); *Phaidros*, *Symposion* (metafizica), urmate apoi, de *Philebos*, *Timaos* și *Parmenide* ca și de celelalte dialoguri.

Fenognosa platoniciană nu este ușor de disociat de metafizica Formelor, căci „cunoașterea supremă” înseamnă cunoașterea Ideii de Bine *Bonun Agathon* Binele este Formă supremă dar este și „cauză” a Formelor, sursă a lor, rațiunea de a fi a acestora, precum soarele este izvorul luminii. În afară de aceasta, binele are la el și un sens moral. Platon recurge, cum am constatat din alegoria peșterii, la mituri și metafore atunci când în explicația rațională apar aporii insurmontabile.

Alte două metafore sugestive sunt, cea a *soarelui* și cea a *liniei divizate*. Ambele analogii au același numitor comun, atât între ele cât și între ele și mitul peșterii – diferența dintre vizibil și invizibil, sensibil și inteligibil. Important este să reținem că această diferență este operațională nu doar în cunoaștere ci și în domeniul ontic, ca niveluri diferite de realitate. Este vorba despre deosebirea dintre realismul gnoseologic și fenomenismul relativist (care atunci era promovat de sofști), deosebire ce se va regăsi în filosofia ulterioară.

Două sunt subdiviziunile vizibilului și două cele ale inteligibilului și atunci, urcarea spre ieșirea din peșteră în lumina soarelui, poate fi redată printr-o linie divizată în următoarele patru segmente, care semnifică tot atâtea niveluri sau orizonturi cogniționale. Sensul ascendent este indicat de săgeata liniei, care arată, totodată, și creșterea gradului de claritate și de evidență-adevăr a nivelului respectiv.



Printr-o astfel de schemă se rezumă atât treptele cunoașterii cât și nivelurile ontice, ale acestor orizonturi cogniționale. Ce trece dincolo de aceste niveluri, în sensul indicat de săgeată nu mai aparține cunoașterii dialectice ascendive ci saltului anamnestic.

Detectăm aici și înrâurirea ce vine din partea „divinului Parmenide”, disocierea între existență și ființă. Ființa este *Bonum Agathon*, firea eontică, esența supraesențială, *epékeina tes ūsias*, care face posibilă orice esență tocmai pentru că, ea nu aparține niciuneia. Aceasta nu poate fi cunoscută pe cale dianeoteică, discursivă.

În acest sens, trebuie înțeles că metafizica platoniciană este agathophanie manifestare *vivartavāda*, nu metamorfozare a lui *Bonum Agathon*. *Agathopania* platoniciană seamănă doctrinei vedantine *vivartavāda*, doar că manifestarea, aici, este nu doar manifestare ci și participare. El a hypostasiat noțiunile, într-o lume transpersonală, extra-mentală, o lume care n-are un loc anume, Ideile existând pretutindeni și nicăieri. Din altă perspectivă, se poate spune că Platon a dezvrăjit miturile arhaice ale Grecilor, risipind naiva lor candoare prin lumina cunoașterii raționale.

Din perspectivă strict logică, Ideile platoniciene sunt predicate logice, metamorfozate în existențe „pure” și „puse” „alături” de obiecte, cum va observa, critic și Aristotel, dându-le nume identice cu ale obiectelor de care le-a despărțit și le-a transpus în *choriston*.

După cum am mai amintit, după P. Notorp, teoria Ideilor apare *in nuce* în dialogul *Phaidros*, apoi în *Kratyl* fiind expusă și argumentată, în *Phileb*, *Phaidon* și mai ales în *Republica*.

În aceste dialoguri ca și în altele, incluse în diverse perioade ale activității filosofului, termenii implicați, *idéa*, *eidoç*, *génos*, *eidola*, *eikónes* ș.a., sunt luați în accepțiuni diferite, dar aceasta nu este o motivație suficientă pentru teza susținută de exegeți ca Schleiermacher, Teichnuller, că filosoful și-ar fi modificat doctrina. El va modifica doar teoria politică în Legile, în raport cu cea expusă în dialogul *Republica*. Phenognosia și agathopania sunt de nedespărțit, deși nu le putem identifica, ele completându-se una pe cealaltă. Cunoștințele care nu mai ascund fiindele sunt *alletésthera*, iar cele care se ivesc în lumina deplin-strălucitoare a soarelui (*Bonum*

Urc

s

la *noetà*, desprinderea *de* umbrele sensibilului, fuga spre inteligibil, cum am anunțat din

Agathon) sunt *aremetata*.

O problemă controversată a phenognosei platoniciene este despre *tà mathematikà*, „obiectele matematice“, intermediare între sensibile și inteligibile¹⁶, care preexistă în suflet, acesta reamintindu-și-le. „Obiectele matematice” seamănă Ideilor prin inteligibilitatea lor, dar se deosebesc, prin faptul că ele sunt concepute în actele individuale de judecată, iar Ideile preexistă acestora.

Fuga spre idealitate este dificilă, fiind, de fapt, o sforțare, o răsucire-conversiune totală spre „atingerea” esențelor, răsucire denumită, *hē periagogēs téchnē*; este un efort katharsic ce implică și actul volițional nu numai rațiunea, ci toate facultățile sufletești. Din alegoria peșterii și analogia soarelui se poate reține că, Platon asociază limpiditatea vederii cu claritatea cunoștințelor și adevărul lor. Sensul ascuns, *hyponoia* al omeozei este, cum am spus, că soarele semnifică Ideea de Bine iar lumina lui, cunoașterea noetică.

Anámnesis și Erōs

Am reținut ideea că adevărata cunoaștere nu se datorește doar puterilor rațiunii. În dialogul Republica (532a)¹⁷ el spune, într-adevăr, că o atare cunoaștere dianoetică, matematică și intuitivă, urcă până la postulate ipotetice dar nu trece dincolo de ele.

În dialogul *Phaidros* (249a, 253a)¹⁸ însă, el admite că prin *anamneză* și *érōs*, se face un fel de salt *exaiphnic*, dincolo de ipoteticul la care se oprește noeticul, dar atrage atenția, că o așa aprehendare n-ar fi posibilă decât după desprinderea sufletului de trup.

Anamneza are un rol hotărâtor în teoria lui Platon, rol semnalat și de M. Eminescu care nota că acest filosof a avut ideea măreață de „orice știință este o aducere aminte”¹⁹. Anamneza este puterea apriorică a sufletului de a dezvălui trecutul și prooroci viitorul. Minte nu este o tabula rasa, cunoașterea nu pleacă de la un loc gol, iar cunoștințele nu provin din simțuri ci din prefigurări ale sufletului care sunt ca niște puteri latente ce trebuie „trezite”; se pleacă întotdeauna de la „un minim de sens”, ca de la o amintire vagă neacoperită total de vălul uitării.

Anamneza reliefează mai clar, decât tot ce am spus până acum, scopul phenognosei platoniciene-contemplarea Ideilor eterne, smulgerea-trezire din starea somnică în care se află sufletul, din momentul căderii lui în trup. Odată cu acest nefericit prilej, a avut loc răcirea puterilor lui contemplative, diminuarea acestora, prin care se lasă loc extinderii uitării, ce se așterne ca un văl, a cărei cvasiopacitate nu mai poate fi înlăturată decât cu mari eforturi katarsice, grație cărora sufletul bolnav se poate însănătoși

¹⁶ Vezi detalii, Gaston Milhaud, *Les philosophes géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs*, Paris, Edition Librairie Philosophique Vrin, 1931.

¹⁷ apud, Valentin Mureșan, *Comentarii la Republica lui Platon*, Ed. Metropol, 2000, p.98.

¹⁸ Platon, *Opere*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, pp. 246-252.

¹⁹ M. Eminescu, *Fragmentarium*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1975, p.75.

(mai ales prin justiție, căci pentru sufletul sănătos sunt suficiente legile). Boala sufletului poate altera însă trupul, mai grav decât îi este dat acestuia să fie și de aceea, spune Platon în dialogul *Charmides*, că pentru vindecarea trupului este necesară însănătoșirea capului, iar pentru însănătoșirea acestuia, trebuie purificat sufletul. El afirmă că această credință ar fi fost auzită de careva, de pe la locuitorii traci.

După cum reiese din mult controversatul fragment (87a) din dialogul *Menon*, fragment ce a cunoscut numeroase comentarii, Platon „experimentează” anamnezia asupra sclavului Menon, care, analfabet fiind, află singur suprafața cercului, triunghiului etc., e drept, grație iscusitei erotetici socratice. *Neștiința* lui Menon, asemenea celei a celorlalți oameni obișnuiți este știința acoperită de vălurile maice ale virtuții.

Însăși virtuțile cardinale, mai ales *sophía*, trebuie „deosebite” (redescoperite) de acoperirea prin uitare, ele neputând fi comunicate și transmise, pur și simplu, de la magistru la elev. Nu este greșit să ne amintim, cu această ocazie, de școlile mistice taoiste din China antică, de exemplu, „Școala convertirii prin surâs” menționată la capitolul respectiv.

Anamneza este cunoașterea din care s-a îndepărtat uitarea și în acest sens, dar numai în acest sens, ea este omeotică cunoașterii adevărului – *alétheia*. Este, așadar, pe deplin îndreptățită afirmația, că ea este cale principală de cunoaștere la Platon. Nu este fără însemnătate să reținem și o notă antisofistică a motivului anamnetic platonician, căci sofistii prin relativismul afișat negau posibilitatea oricărei științe, orice schemă apriorică a cunoașterii.

Același lucru putem spune și despre *Érōs*. Anamneza platoniciană nu este *amnesia* în sens psihologic sau medical, uitarea de moment a ceva care era anterior în memorie; ea are sens metafizic fiind *a(n)ámnesis*, „fără, fără amintire” adică starea intuitiv-contemplativă, alethică de aprehendere și posesie a adevărului. Posesia adevărului, a-veea lui, exclude uitarea, a avea adevărul înseamnă a nu avea uitarea. *Érōs* are și el funcție cognitivă în sensul în care este năzuință, sădită în suflet spre Frumusețea în sine.

Or, această năzuință-dorință, *epithymia*, are o fire dublă, ceva între divin și uman; el are semnificația etică, morală și gnoseologică, fiind intermediar, pontifex, metaxy între inteligibilul etern și sensibilul relativ, *sanvrtisat*.

Érōs este de nedespărțit de ironie și în acest sens, este asociat și de *sophía*. El este dorință dar nu dorință irațională, *akolasía* ci dorință spirituală de comunicare, de cunoaștere, este cunoașterea însăși, *amor ipse fit cognitione*.

Firea lui „dublă”, ambiguă, semnifică aspirația celor căzute spre înălțare și a celor deja înălțate, spre ridicarea neîntreruptă a celor nu îndeajuns de înălțate. *Érōs* este aspirație împlinită și neîmplinită spre *Bonum Agathon*, aspirație niciodată istovită. El este, cum am spus, *pontifex* între *aphtarsía*, neprecaribilitatea eidelor și precaribilitatea, *phtora* sensibilelor. Grație lui, ceea ce este bun, *kalón*, *agathón* participă la frumusețe, *kállos*, iar aceasta, mai sus, participă la Frumusețea în sine și la supraesențial, la Ideea de Bine.

Sunt aici câteva *notabilia*; dualismul platonician nu poate fi negat, așa precum s-a propus de către unii exegeți încă din antichitate, începând chiar cu Aristotel și neoplatonicieni, fără a se anula „tensiunea ontică” între *eide* și *eikónes*; or, rostul *Érōs*, așa cum este personificat în portretul Eros-Filosof de la sfârșitul dialogului *Symposion*, tocmai acesta este de a anula. În *Enneade*, Plotin va asocia *érōs* cu emanația, *apphoros*, *ekchysé*, *probolé*. El ajută rațiunea, care nu poate decât să întrezărească eidele; el însă, învăluie-dezvăluie esențele inteligibile *eggutata einai* ca într-un *noetos topos*, lăsându-se în urmă și jos de tot, lumea opiniilor, *doxai gnómoi*, suprasaturată de imitații mimemata și umbre.

În alt sens, Eros este cauză a cunoașterii, *energia a kinesias*, Neclintitul care clinește, primul mișcător care face ca ceva din lumea sensibilă să se urnească spre *eide*. Din acest punct de vedere, Eros este întru câtva, omneotic Primului Motor aristotelic sau intelectului activ. *Érōs* aparține doar oamenilor; zeii n-au această năzuire-năzărire spre *apfkeina tes ūsias*, căci ei posedă deja frumosul desăvârșit și Bonun Agathon.

Starea erotică a sufletului este atunci, când acesta nu se împacă nici cu conștiința absenței prezenței desăvârșirii dar nici cu prezența absenței ei, astfel că ea nu este prea deosebită de atitudinea celui care ironizează.

Platon compară, în dialogul *Phaidros*, sufletul celui care a contemplat măcar o singură dată, frumusețea divină, cu o pasăre rănită, care nu mai poate zbura; de aceea, acesta va fi ca un bolnav aflat în prada *vanitas vanitatum*, *mataiotes mataioteton* și ori de câte ori, va întâlni aici, pe pământ, ceva frumos se va lăsa cuprins de dorul de frumusețea divină, întrezărite în cteva clipe de contemplație și va tânji după ea, oftând spre cer.

Reamintim că și Socrate își dăduse seama de faptul că cercetarea și căutarea răspunsurilor la întrebările importante ale filosofiei, generează niște chinuri dureroase, asemănătoare celor din timpul aducerii pe lumea a pruncilor; remediul acestor neliniști dureroase, fusese găsit de Socrate prin acea *maieutiké*, *téchné*. *Érōs*-Socrate de la sfârșitul dialogului *Symposion* este ambiguu, duplicitar, ironist și prin aceasta „prima enigmă

modernă în istoria gândirii antice grecești”²⁰. Starea lui nu este doar doxală ci paradoxală, mai bine zis, între paradoxologie și filodoxie.

Ironia

Verbul din greaca veche de la care derivă termenul de ironie este *eirōn*, *ōnos* (ho); *eirōneía*²¹ înseamnă disimulare-simulare, întrebare iar ironistul este acela care întreabă simulând neștiința. Întrebările socratice din dialogurile *Symposion*, *Gorgias*, *Phaidros* camuflează ceva, au o tentă disimulatoare, o „mască” prin care ceva care este astfel se vrea să pară altfel.

Deși are o notă de prefecătoie, ironia socratică din dialogurile lui Platon nu este sofistică, eristică, dimpotrivă este euristică, având funcție propedeutică în cercetarea adevărului. Grație virtuților cognitive ale ironiei, suntem îndreptățiți să apreciem că ea este *hypóstasis* al filosofiei însăși.

Pentru că ironia nu este răs deschis ci „răs redus” (cum au definit-o romanticii), răs ascuns, ce tinde spre zero fără însă a-l atinge, nici ironologia nu este comicologie, bufonadă; ea are o logică care nu o încalcă pe cea aristotelică, și, nu este alogică sau ilogică, ci cumva metalogică. Ironia nu este răs ci abia un surâs, un zâmbet diafan *quantum satis* și numai în această măsură este indispensabilă sofiei. Umorul, satira, sarcasmul, butada, aluzia, ludicul sunt nuanțe ale ironiei care fac ca aceasta, disimulare fiind, să nu fie munciună și înșelătorie pe față. Cel ce minte, spune contrariul a ceea ce gândește iar ironistul lasă să se înțeleagă ce gândește prin ceea ce rostește, sau doar sugerează aceasta. Ironia este pseudopseudologie, cum spune V. Jankélévitch, minciună ce se autosuprimă, fiindu-și infidelă, tinzând adică spre adevăr.

Deosebirea este de o nuanță insesizabilă, *smikron*, ceva extrem de mic dar extrem de important, o „subțirime”, de felul celei care deosebește tăcerea care exprimă ceva și exprimarea care semnifică tăcerea.

În filosofia contemporană, J. Starobinski a arătat că ironia are funcții de însănătoșire a sufletului, lecuiește, de exemplu, melancolia. Ea vindecă *megalorepeia* celui dezgustat și plictisit de prea multă știință ce o are despre lume și oameni. Detașarea ironică, desprinderea de povara căutării absolutului este o *gymnopaidee* purificatorie.

Érōs-Socrate, Socrate ironistul, Socrate așa cum i-a fost schițat acel sugestiv *pinakon* de la sfârșitul dialogului *Symposion* de către Platon, avea menit un destin odiseic, de continuă căutare și revenire la sine, dar mereu amânată; pentru posteritate, el a rămas personajul înțeleptului mereu împlinit și neîmplinit, nici absolut neștiutor nici cu

²⁰ Vladimir Jankélévitch, *Ironia*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p 143.

²¹ ΗΕΚΤΟΡΟΣ Κ. ΣΑΡΑΦΙΔΟΥ, *ιατρον*, Λεξ, cit., p. 293.

totul știutor, atopic și utopic, care n-are un loc anume într-o cetate, fiind de altfel și suprimat, tocmai pentru că înțelepciunea are însușirea pretutindenității.

René Voeltzel care a glosat pe tema ironiei biblice, afirmă că Dumnezeu a făcut o glumă divină căci s-a despărțit de Sine în Fiul Său (vezi în acest sens, textul nostru *ubi supra* și lucrarea lui R. Voeltzel, *Le rire du Seigneur. Enquete et remarques sur la signification théologique et pratique de l'ironie biblique*, Oberlin, Strasbourg, 1955).

Lumea aceasta, tocmai pentru că este creație a lui Dumnezeu ar trebui să fie cât de cât perfectă, dar ea nu este cum trebuie să fie și tocmai această *diástema* reliefează că ea pare să fi răms neterminată, ceea ce nu stă bine unei fapte divine; de aceea, trebuie, ar trebui, privită cu îngăduitoare ironie. Și Hegel remarcă ironic, privitor la *dryada* divină, că Dumnezeu se joacă de-a iubirea cu El însuși.

Imitația (mímēsis)

Platon considera că în esența ei, arta este mimetică, creație dar creație imitativă, de al doilea grad. Față de Demiurgos, creatorul universului, artistul este un făcător de umbre de mimēmata. Pentru el, acestea sunt false nici măcar verosimile. Problema centrală este aceea a relației dintre Urbild, model și Abbild, copie, dintre Idee și sensibile ce-i sunt subsumate.

În dialogul *Omul politic*, Platon recurge la comparația dintre universal și o pânză care ar trebui să învăluie cetatea, “o pânză”, adică, mentalitatea colectivă și se întreabă dacă pânza aceasta se divide în părți care să revină fiecărui cetățean, părți care-s entități de sine stătătoare dar separate, sau se împarte asupra fiecăruia fără a se divide. Aceasta este, de fapt tulburătoarea problemă a participației și imitației, căreia noi îi spunem problema dialecticii general-particular-individual.

În greaca veche, verbul *miméomai* – *oumai*, *f. ēsomai*, înseamnă a imita dar și cu sens de a contraface, a falsifica, a altera, până acolo încât ceva să devină cu totul altceva. Tocmai astfel de sensuri depreciative ale termenilor, ce provin din această rădăcină verbală “a diminua”, „a micșora”, sunt avute în vedere de Platon când spune că mimemele artiștilor n-au ce căuta în cetatea ideală, fiind nu doar inutile ci de-a dreptul dăunătoare.

Dintre termenii ce provin din această rădăcină verbală reținem mai ales *mimetikos*, *ē*, *ón* (*ho*) farseur, falsificator cel care face ceva din altceva dar mai rău, de o manieră deplorabilă, mult inferioară modelului imitat²². Acest aspect al imitației, al copiei, este cu

Platon îi aseamănă pe artiști cu niște mimi, care redau modele falsificând fără să vrea. Aceștia prin arta lor, artificiu, produc *eikónes*, așa cum reiese din faimosul fragment despre Frumusețea în sine din dialogul *Symposion*.

Fiind imitație, arta este o activitate de inferiorizare iar artiștii, îndeosebi poeții, sunt niște profanatori ai Inteligibilității. Merită să reținem acest motiv platonician al profanării eidelor, căci el va deveni, mai apoi, în cheie creștină la unii apologeți, dogma blasfemiei divinității prin artă în general, teatru, pictură, sculptură etc.

atât mai pregnant cu cât Urbild, ceea ce este imitabil, *axiomimetos*, are o valoare demnă de imitat, precum sunt eidele.

Mișcarea iconoclastă declanșată în Imperiul Bizantin pe vremea lui Ioan Damaschin trebuie pusă în legătură cu felul cum au înțeles gânditorii creștini din primele veacuri a.p.n.Ch., problema relației Urbild-Abbild și problema participației creaturalului la Creator. Aceștia, nu erau străini de teoria *éklampsis*, despre emanație ca precaribilitate treptată; copie din ce în ce mai imperfectă a Unului Supracategorial; emanația este tema imitației platoniciene reiterată într-o altă formă. În Scrisoarea a VII-a, Platon stăruie asupra temei precaribilității nu a Ideii ci, a ceea ce a făcut Demiurgos ca amestec între sensibil și inteligibil, de exemplu trupul omului.

Îndeosebi în dialogul *Republica*, el este preocupat de a găsi soluții acestui proces de degradare: soluția, el o vede în educația filosofilor, prin care să se stopeze *kenoza*, golirea și îndepărtarea de inteligibil.

În dialogul *Omul politic* (269 c), el face deosebirea între timpul lui Cronos, în care totul merge bine și timpul lui Zeus, în care totul merge rău, acesta fiind timpul îmbătrânirii și înrăirii lumii pe motivul părăsirii de către divinitate a cârmei lumii; este o părăsire, ce va fi urmată de revenire, iar nu o retragere definitivă, mai curând o ascundere, *latuitate*, o ațipire temporară, timp în care lumea trebuie să se autoguverneze.

Mișcarea în sens invers nu înseamnă invazia hazardului în lume; ea mai păstrează vestigii ale ordinii originare, dar diminuată și cu sens invers. Omul politic are menirea de

²² Pentru aceste etimologii, (v. Alexandre, *Dictionnaire grec-français* ... vingt-deuxième édition, avec une vocabulaire de noms historiques mythologique et géographique par A.Pillon, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1895, precum și Francis E.Peters, *Termenii filosofiei grecești*, Humanitas, București, 1992, trad. Drăgan Stoianovici.

²³ ΗΕΚΤΟΡΟΣ Κ. ΣΑΡΑΦΙΔΟΥ, *ιστορου*, dicționarul cit., p. 252.

a frâna degradarea continuă și de a o menține în stare de cvasi-ordine. Într-o astfel de lume, “nimic nu se creează, totul preexistă și totul se pierde”²⁴. Ceea ce a fost bun, a fost în trecut; de aici rolul anamnezei, fără de care filosofia lui Platon s-ar reduce la aceea a “străbunului” Parmenide.

²⁴ Clement Rosset, *op. cit.*, cap. Platon.

Concluzii

În încheiere la cele spuse anterior, Platon crede că filosofia nu trebuie să fie scop în sine, ci mijloc pentru realizarea fericirii individuale și sociale, dacă este cazul, chiar în mod forțat, constrângător. Gândirea sa filosofică a cunoscut anumite metamorfoze începând din anii tinereții, “experiențele” din Siracuză și până la bătrânețe, astfel încât, ipoteza lui Schleiermacher, că el ar fi expus în dialogul *Phaidros* concepția sa filosofică *in nuce*, rămâne doar o ipoteză; sistemul său filosofic este atestat prin coerența logică a ideilor din fiecare dialog în parte. Astfel, dialogul *Timaios* și *Scrisorile*, se deosebesc față de restul scrierilor sale, prin ceea ce am numi mistică teoretică platoniciană, deoarece admite că cea mai bună cunoaștere este tăcerea, că numai voirea binelui este voință autentică, iar persistența infinită a sufletului (nu nemurirea) n-are nici o logică, fără admiterea anamneziei. Anamneza este contrară uitării, ce se ivește și ca urmare a folosirii cuvântului scris; arta scrisului trebuie înlocuită cu arta dialogului.

În filosofia lui Platon se confirmă teza lui Jaeger, că vechii Greci au avut înăscut simțul paidesic, formativ, identic cu năzuința spre filosofare, *érōs* uranian, fiind, deci, garantul acesteia. Filosoful, “răsădește”, prin arta dialogului în suflete, cunoștințe care vor da roade numai la cei care trăiesc în preajma muzelor. Drumul formării filosofice este mai scurt pentru cei care știu să audă și cum să vadă. De aceea, Platon s-a străduit în dialogurile *Sofist* și *Parmenide* să schițeze condițiile teoretice de posibilitate a DIALOGULUI filosofic.

Sophia nu poate fi dobândită de unul singur, ci de cel puțin doi, dialogarea dintre ei fiind realizarea “vie” a însăși gândirii cunoscătoare de adevăr.

După cum am văzut, dialogul, are drept însoțitor de nedespărțit ironia, atitudine principală a sufletului de provocare spre cunoașterea devărului, niciodată încheiată. Ironia garantează buna folosire a facultăților sufletului, când, cum să fie folosite și spre ce să fie orientate, în actul de cunoaștere, ce trebuie să înceapă cu percepțiile, să continue cu *pístis*, să urce apoi spre *doxai*, *epistēme* până la Ideea de Bine; avem în vedere că fiecare modalitate din această cunoaștere are totodată și un mod de comportament specific și adecvat ei. Într-un fel se va comporta, din punct de vedere moral, prizonierul din peșteră și altfel, cu totul altfel, cel eliberat, ajuns la cunoașterea heliadică.

Ei realizează nu absolutul ci paradoxul că sunt cumpătați din cauza necumpătării. La Platon – există o *epiclēsia* a credinței în circularitate, în repetare, *epiclēsia* anamnezei. Să credem în circularitatea viață-moarte, moarte-viață, cunoaștere-eliberare; eliberare-cunoaștere; existența ante natum – postmortem dar și postmortem – antenatum ș.a., ceea ce se reduce la aceea că ești nemuritor *dacă știi* că ești muritor, idee care în creștinism va reapare sub forma ești muritor *dacă vei crede* cu tărie că ești nemuritor.

Numai cel care este dominat de conștiința efemerității se teme de moarte cel care, cum se spune în *Scrisoarea a VII-a* nu s-a hrănit tot timpul cu “nemurire”, adică cel al

Sufletul persistă înfinit după moartea trupului tocmai că este omeotic Ideilor, participând la ele așa că, autentica cunoaștere a lor nu este posibilă decât după moartea trupului, prin care el se eliberează de povara empiriei. În timpul vieții, chiar și cei ce reușesc o oarecare detașare de plăcerile simțurilor, nu ajung la separarea totală a sufletului de trup; de aceea, cumpătarea lor nu este autentică, sinceră, ci este tulburată de o tainică poftă de viață, care poate deveni cu atât mai tiranică cu cât este mai mult reprimată, înăbușită.

carui sunet n-a fost iasat să trăsca în preajma și în ambianța idenilor eterne, veșnice, acela va tremura la gândul morții.

Plăcerile trupului sunt lanțuri cu care sufletul este prins, în această temniță și dacă li se dă frâu liber, întemnițatul, ajunge să fie propriul său temnicer. Dacă însă, de timpuriu este educat să nu prețuiască atât de mult „plăcerile” acestuia, înseamnă că știe, află că secretul propriei eliberări stă în chiar puterile lui, educația până-n pragul vârstei de 50 de ani, când poate aplica didactica pentru a ajunge conducător după cum aflăm din cartea a VII-a a dialogului *Republica*.

În sfârșit, reținem că în filosofia lui Platon se regăsesc în unitate, teza socratică despre bine, *nous* din filosofia lui Araxagora, conceptul eleat de Unu, noțiunea pitagoricienilor de număr, hypostaziată în număr ideal. Această năzuință spre sinteză și unitate l-a făcut să propună și un proiect de guvernare conform căruia cetatea cea mai bună și mai dreaptă este una unitar-ierarhizată.

Bibliografie minimală

1. Brunschwicq, Léon, *L'actualité des problèmes platoniciennes*, Paris, Hermes Cie, 1937
2. Cornea, Andrei, *Platon. Filozofie și cenzură*, Editura Humanitas, București, 1955
3. Goldschmidt V., *Les dialogues des Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris, PUF, 1963

4. Jankéléwitch, Vladimir, *Ironia*, Editura Dacia, Cluj, 1994
5. Leroy, Gilbert, *Dialogul în educație*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1974
6. Muscă, Vasile, *Introducere în filosofia lui Platon*, Editura Dacia, Cluj, 1994
7. Natorp Paul, *Platos' Ideenlehre*, Leipzig, 1912
8. Perls, Hugo, *Μουσα, Étude sur l'estetique de Platon*, Revue philosophique, t.CXVII, n.1-2, 1934
9. Perls, Hugo, *La philosophie platonicienne du droit*, Revue Philosophique, t.CXXI, ian.-feb., 1936 și t.CX
10. Kelsen, H., *La justice platonicienne*, Revue Philosophique, t. CXIV, 1932
11. Petrement, Simone, *Eseu asupra dualismului lui Platon la gnostici și manicheeni*, Editura Symposion, București, 1996
12. Reel, *Encyclopaedie des Klassischen Altertumswissenschaft (RE)*, Stuttgart, 1895, 1977
13. Steiner, Rudolf, *Înnoirea artei pedagogico-didactice prin științele spirituale*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1981

5. Aristotel (384-322 a.n.Ch.)

Prologos

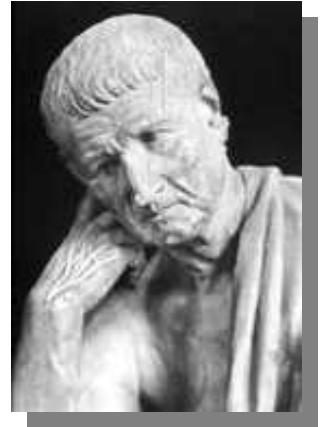
Aristotel este unul dintre cei mai de seamă filosofi ai lumii antice. El a fost elev al lui Platon și în legătură cu această problemă merită să reținem următoarele: Aristoxene din Tarent informează că Stagiritul ar fi editat niște lecții ale lui Platon, când acesta era plecat în cea de a treia călătorie în Sicilia, editare făcută, pare-se, fără știrea magistrului; Diogene Laertios transmite și el că Aristotel ar fi făcut în Akademia lui Platon, un fel de “școală în școală”, ceea ce trebuie pus în legătură cu mult controversata problemă a relațiilor dintre cei doi filosofi și cu aceea despre *agrapha dogmata* (vezi textul nostru *ubi supra*). După alte informații transmise de autori antici, Aristotel ar fi ținut lecții în Akademie, dar nu de filozofie ci de retorică contra lui Isocrate.

A fost prieten al lui Xenocrate, nepot al lui Platon și despre posibilitățile intelectuale ale celor doi magistrul avea păreri diferite; pentru Aristotel zice, la un moment dat, că are nevoie de un frâu pentru a-l mai putea ține în Akademia, iar pentru celălalt, de niște piteni pentru a-l îndemna spre cunoașterea filosofică. Aceste aprecieri sunt funcție de abilitățile și istețimea proprii minți fiecăruia dintre cei doi.

Ca și magistrul său, Aristotel a scris foarte mult, iar scrierile sale s-au păstrat aproape în totalitate. Ele sunt clasificate după varii criterii dintre care alegem unul ambivalent, ca să spunem așa, cronologic, privind principalele etape din viața sa și domeniul de cercetare. Unele dintre ele, nesemnificative, s-au pierdut.

Sunt astfel, următoarele clase de scrieri: scrieri din perioada Akademiei și a raporturilor (bune-rele cu Platon); scrieri din perioada de la Assos și Mytilene; scrieri din timpul cât a fost la conducerea Lykeion. Opera sa este atât de cuprinzătoare încât a fost apreciată ca fiind enciclopedia științelor și filosofiei din sec.IV a.n.Ch.

Din prima perioadă fac parte: dialogul *Eudem*, *Protreptic*, *peri psychēs* (doar o singură carte), *Despre filozofie*, *Despre idei*, *Despre dreptate* (*peri dikaiosynēs*), *Constituția ateniană* (politeia Athenaion). Ultima scriere este o secțiune a unei lucrări mai mari în opt cărți intitulată *Politikā*, *Constituțiile*. Gânditorii Evului Mediu și cei din Renaștere n-au cunoscut *Constituția ateniană*, deoarece ea a fost descoperită abia în anul 1829 de doi eleniști, Keibel și Wilamowitz.



Cele mai multe scrieri din această perioadă sunt sub înrâurire platoniciană.

Din cea de a doua clasă amintim: *Ethika Eudemia*, *Ethika către Nicomach perì geneseos kai phthoras* (De génératione et corruptione). Caracteristica scrierilor din această categorie constă în aceea că se manifestă tendința de independență spirituală față de Platon.

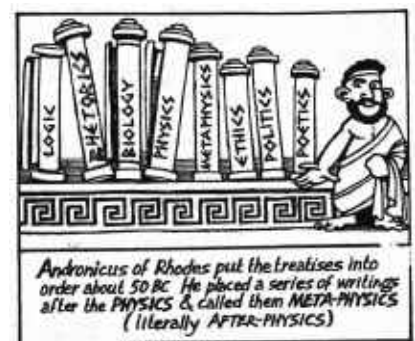
În a treia clasă de scrieri intră cele ce se caracterizează prin cristalizarea și maturizarea propriei sale gândiri filosofice. Ele sunt scrieri despre natura vie și nevie, psihologică, morală, filozofie, politică, logică.

Privitor la scrierile de logică, acestea au primit în epoca bizantină denumirea generică de *Organon* și ele sunt următoarele: *Kathegoriai*, *Perì hērmeneías* (De interpretatione). *Analitikà prōtera* (An. Priora), *Analitikà hýstera* (An. Posteriora), *Topikà* sau, cum i s-a mai spus, *Metodika* (De locis communis), *Sophistikoì élegahoi* și în sfârșit, *Téchnē rhetorikē*, scriere socotită de unii exegeți, ca o anexă a Topicilor, iar de alții ca scriere poetică.

Singura scriere de metafizică a fost intitulată de Aristotel *Perì tēs prōtēs philosophías*, care s-a transmis sub denumirea de *Metafizica*, deoarece în Catalogul Anonim a fost așezată după scrierea *Fizica*, așadar, *metà tà physikà*. *Metafizica* are treisprezece cărți, dintre care doar șapte sunt socotite autentice (A, B, Γ, E, Z, H, Φ) iar mult controversata carte „Λ” se subîmparte în două cărți mai mici unite în capitolul al șaselea; cartea „α” este considerată un *pinakon* sau *prologos* apocrif făcut pentru scrierea sa *Fizica*.

Scrierile despre natură sunt rânduite în două subgrupe: despre natura nevie, scrieri despre natura vie. Cea mai importantă scriere despre natura nevie este *Fizica*, intitulată de Aristotel *Phisyké akroasis*²⁵, în opt cărți.

Cazul scrierilor esoterice și exoterice ne face să credem că, atât în *Akademie* cât și în *Lykeion* se practicau mai multe modalități de învățare, dacă ar fi să ne luăm și după ce spune Kant în legătură cu istoria didacticii filosofice: învățarea *akroamatică* a celor care ascultă și înțeleg ceea ce ascultă, ascultarea nefiind simplă auzire de sunete fără sens. Învățarea *erotematică* bazată pe întrebări reciproce și din partea profesorului și a celor ce ascultă (este învățarea socratic-dialogică); această modalitate mai cunoaște o variantă, cea *catehetică* care constă doar în întrebări



²⁵ Verbul grec *akróamai* înseamnă „a auzi” dar și „a asculta”. Denumirea de scrieri acromatice, *akroamatikà lógoi* desemnează scrieri ca *Metafizica* și *Fizica*, toate scrierile destinate unui cerc restrâns ascultătorilor, fiind „esoterice”. Alte scrieri destinate unui auzitor, *ōtakūstēs*, aveau caracter oarecum exoteric, destinate fiind, celor, ce le auzeau dar nu le înțelegeau, denumite *exoterikoi logoi*.

adresate de către magistrul, iar răspunsul este „moșit” de el, de la elev. Este vorba, în general, de „discuție deschisă”, dirijată cu scopul de a se înlesni trecerea de la îndrumare la descoperire personală²⁶. Chiar și scrierile pedagogice sunt akroamatice ca să nu mai vorbim despre scrierile de logică.

Menționăm alte scrieri despre natura în genere: *Meteorologikà*, *Geōmetrikà kai mekhanikà ββλία*, *Optika ββλία*. Amintim apoi, dintre scrierile descriptive despre natura vie, seria de tratate *Parva Naturalia* (*Perì aisthēseōs kai aisthētōn*, Despre senzație și percepție; *Perì mnēmēç kai anamnēseōs*, Despre memorie și amintire; *Problēmata*). Tot din această subclasă de scrieri descriptive despre natura vie mai face parte o scriere importantă intitulată *Perì tà zoa istoría*.

Din subclasa scrierilor despre natura vie amintim și de scrierile explicative printre care, în primul rând, *Perì psychēs*. Tot în perioada a treia sunt incluse scrierile de etică, politică, poetice, didactice etc. Amintim în acest sens: *Politikà*, în opt cărți, dintre care, cartea a treia, a șaptea și a opta, formează o scriere distinctă, *Constituția ateniană*, scrisă, cum am spus, în a doua perioadă. O altă scriere importantă este *Perì poietikē*.

Scrierile exoterice mai poartă și denumirea de *ekdedoménoi lôgoi* adică pentru începători, pentru cei mulți iar cele esoterice se mai numesc *hypomnēmata lôgoi*, pentru cei puțini și avansați.

Este cunoscut faptul că Aristotel n-a avut talent de scriitor și poet, precum magistrul său, de aceea, chiar și cele mai importante scrieri ale sale, cum sunt *Fizica* și *Metafizica*, nu excelează în ce privește stilul și forma sistematizării lor. Faptul acesta a impus cercetătorilor necesitatea unui alt criteriu de clasificare, anume dacă sunt sau nu terminate, definitive: *syggramata syntagmatika*, terminate și *syggrámatika hyomnematika*, nedefinitive.

Cel care a moștenit acest prețios tezaur de scrieri a fost urmașul său la conducerea școlii, *Theofrast*, care l-a transmis mai târziu altui comentator *Andronikos* din Rhodos. Acesta scoate, în anul 50 a.n.Ch., o primă ediție manuscrisă, completă a scrierilor aristotelice, pe care le avea atunci în posesie. Ediția lui *Andronikos* din Rhodos stă la baza edițiilor tipărite ce vor apare, prima la Veneția în 1489 în latină, alta, în 1495 în limba greacă. Opera lui Aristotel a fost comentată de o serie de unsprezece urmași ai săi, dintre care primul a fost *Theofrast* iar ultimul *Andronikos* din Rhodos. Alți comentatori au mai fost: *Straton*, *Lykon*, *Ariston* din Chios, *Kritolaos*, *Eurymenes*, *Diodor* din Tyr. Trebuie să amintim și seria comentatorilor arabi, dintre care cel mai important a fost *Averroes* supranumit *Comentatorul*.

²⁶ *Filozofie*, curs de bază, trad. din limba germană coord. de Mircea Flonta, Editura Științifică, București, 1999, p. 615.

În epoca modernă au apărut în limbile de circulație, ca și în cazul lui Platon, ediții complete sau parțiale ale scrierilor Stagiritului. Amintim în acest sens, *Ediția Academiei din Berlin* (1831-1870) în cinci volume și tot sub auspiciile acestei academii, *Commentaria in Aristotelem Graeca* în 23 de volume plus trei volume suplimentare. De asemenea, Ediția *Joh. Buhle, Aristotelis, Opera omnia* (1791-1800) în 4 volume sau *E. Grumach, Aristotel, Samtliche Werke*, 1971, în 20 de volume, ș.a. În limba română, apariția traducerilor din scrierile lui Aristotel a avut o soartă ceva mai bună decât aceea a operei magistrului său, în sensul că au fost traduse *Metafizica*, *Fizica* de Mircea Florian, *Organonul*, în două volume, de asemenea, *Poetica* de C. Balmuș etc., însă o ediție de scrieri complete, *Opera omnia*, n-a văzut încă lumina tiparului la noi.

Principalele concepte filosofice aristotelice

a) Natura și mișcarea, devenirea, teoria cauzelor și entelécheia

- Natura

În cartea a doua a *Fizicii*, el spune că nu trebuie demonstrată existența naturii căci ea se manifestă în lucrurile naturale. El dă, definiția naturii, folosindu-se de conceptul de mișcare, ea fiind ceea ce se urnește spontan fără o altă cauză mitică sau nenaturală; este un principiu al mișcării și repaosului ce rezidă în lucruri prin esență iar nu prin accident, *mē katà symbebekòs*; ea este, totodată orientare spre scop, astfel că natura este „finalitate spontană”.

Unii exegeți reprezentativi ai scrierilor aristotelice, au susținut că unele concepte de cea mai notabilă generalitate nu au fost pe deplin clarificate, analizate și nici corect definite. Unele dintre ele vor sta și în atenția noastră, numai că părerea noastră este oarecum diferită. Nu este vorba de imprecizie, confuzie, neclaritate, de *imbroglio*, ci pur și simplu de perspectiva dialectică din care Stagiritul le analizează.

Am amintit că Aristotel nu s-a preocupat întotdeauna de sistematizarea și punerea la punct a unora dintre scrierile sale; însă acesta nu este un motiv suficient pentru a face din înțelegerea celor mai importante concepte ale filosofiei sale o *obscurissima et implicatissima quaestio*.

Physikē akroásis se deosebește de *perì tēs prōtēs phylosophias* prin aceea că se cercetează o corolă de concepte și „categorii” menite să explice zona sublunară a existenței precum sunt: substanța, mișcarea, mobilitatea, spațiul, devenirea, dynamis, energiea și încă altele. În această lucrare, el cercetează mișcatul material, principiile naturale (nu „primele principii”, începutul absolut al lucrurilor și mișcării. Se are în vedere, după cum arată și numele, *natura*, compusul materie-formă, devenirea acesteia așa cum ne este înfățișată de simțuri.

Dacă nu vrem să facem din ea o Metafizică, o “teologie inaccesibilă”, „o filozofie primă despre schimbarea sublunară” pe motivul caracterului ei speculativ, atunci ea

trebuie sustrasă diverselor rigori interpretative și privită din perspectiva unei *antitetici a naturii*. O astfel de perspectivă ni se pare a fi aceea averroistă, inițiată de *Ibn Arabi*.

În *Fizica* (III, I, 201 a, 10), el dă următoarea definiție mișcării: *hē tū dýnamei óntos entelécheia, hē toiūton kínēsín estín hē tu dynatū hē dynatón entelécheia phaneròn hó ti kínēsín estín*²⁷, mișcarea este actul a ceea ce este în putință în măsura în care este în putință. Mișcarea este, așadar, nu o cvasirealitate ci o realitate inter-mediară, ceea ce apare mai clar din definiția ei, în formă latină, *actus entis in potentia in quantum est in potentia*. Mișcarea este actualizarea a tot ceea ce nu este actus purus, Prim Motor, *tò ón hē ón, nóēsis noēseōs nóēsis* – existentul, *quidditate tò tò ēn einai*. Sunt trei feluri de substanțe (materia, compusul materie-formă, substanță formală) iar forma este însuflețită și neînsuflețită.

Forma este „ansamblul de însușiri constitutiv-funcționale fără de care un obiect ar înceta să mai fie el însuși și prin care se particularizează în raport cu celelalte obiecte materiale”²⁸. Această definiție exprimă corect gândul aristotelic, dar numai în ce privește forma din domeniul lumii materiale.

Forma

Analiza problematicii timpului și cauzelor, trebuie precedată de aceea a mișcării, materiei și formei. Aceasta pentru că, în sistemul său, știința cercetează cauzele, a ști înseamnă a cunoaște cauzele imediate sau îndepărtate ale schimbării lucrurilor.

De ce, de exemplu, materia este cauză ? Pentru că, zice Stagiritul, trebuie să fie ceva care se schimbă, altfel n-ar fi schimbare ci doar succesiunea unor „stări de nimic”. În cartea “Z” (3, 1029 a) a *Metafizicii*, materia este ceva nedeterminat, *ūsía*, ceea ce rămâne în urma eliminării, prin abstracție, a determinărilor sensibile ale lucrurilor, este *dýnamis*, putință. Însă, Aristotel nu definește nicăieri această noțiune ci se rezumă la a spune că nu este, ilustrând prin exemple: statuia lui Zeus este în putință în blocul de marmură, jumătatea în întreg etc.

Putința este, în ce privește demnitatea ei ontică, inferioară actului, fiind ambiguă, aptă de a primi o anume determinare dar și contrariul acestei determinări, putând să primească dar fără a primi. Este drept că el spune în alte locuri, că materia este *hypokeímenon*, substrat dar și *ūsía* iar nu substanță (primă, secundă, genuri, specii).

²⁷ Aristotel, *Physique* (I-IV) t. I-er, texte établi et traduit, par Henri Carteron, Paris, Société d'Édition „Les Belles Lettres”, 1931.

²⁸ Ion Banu, *Aristotel*, Editura Științifică, București, 1996, p. 41.

Materia este un corelativ contrar al formei, ea nefiind nici abstracție goală nici lucru singular. Categoria aceasta are o dublă semnificație, ontică și gnoseologică așa că ea are, în devenire, diverse grade de existență, până la ceea ce se numește element material. Însă nici elementul nu este “o primă materie” ci tot un *synolon*, având putința de a se schimba în alt element.

Complexitatea problemei, survine în ceea ce s-a numit individuație, mult discutată în Evul Mediu, scolasticii, făcând din aristotelism un excerpt în care căutau o *latitatio*, un fond tainic, creștin.

În terminologia filosofică greacă, mai ales cea platoniciană nu există un termen echivalent cuvântului românesc „realitate”.

Materia

Materia este și nu este, este întrucât e substrat și nu este întrucât este putere. După părerea noastră, în astfel de cazuri nu este vorba de nici un fel de imbroglío, ci pur și simplu de înțelegerea dialectică a materiei și mișcării; materia nu poate exista decât în mișcare; vestigiile panoismului ionian sunt de necontestat.

Însă nu doar materia este cauză ci și forma este cauză, cauză actuală, spre deosebire de corelativul ei, care este cauză potențială. Materia este diversă și variată, forma este unitară și armonie; de exemplu, octava are drept cauză formulă apropiată, raportul de 2/1 iar cauza ei îndepărtată este numărul. În cursul schimbării, forma este ceea ce devine materia, iar cauza materială este ceva fără de care lucrul n-ar putea fi, *ū ũk ánew*; cauza formală fiind ceea ce fără de care ceva *nu ar putea deveni*. Cauzele nu sunt principii, căci prin ele, se explică cele existente, de exemplu, o eclipsă de lună ce are o cauză mecanică, *aitian ōs ḱnesin* iar prin principii se explică generarea celor existente.

Videlicet, *aitía* și *arché* nu sunt identice, însă cauza primă este principiu, de exemplu Primul Motor. Cauzele formale au prioritate față de cele materiale, prioritatea antecedentului asupra consecventului, atât în domeniul *phýsis* cât și în cel al *téchnē*, artificiu. În ambele domenii există cauze finale, doar că, în natură ele sunt imanente iar în artă ele sunt extrinseci.

Natura și artefactele se deosebesc; medicul care se vindecă singur ilustrează această deosebire. Euporetica clară aici poate fi exprimată astfel, cauzalitatea este universală dar acționează specifică în domeniul naturii și în cel psihic. Cauza are semnificație metafizică numai ca principiu.

teoria cauzelor

Sunt patru feluri de cauze, însă principii sunt doar trei excepție face materia *hýle*, *hypokeímenon*, ea fiind cauză fără a fi principiu. Cauza cu cea mai mare demnitate ontologică este *ūsía*, *ū heneka*, *cvidditatea*, *tò tì hēm einai*, *télos*

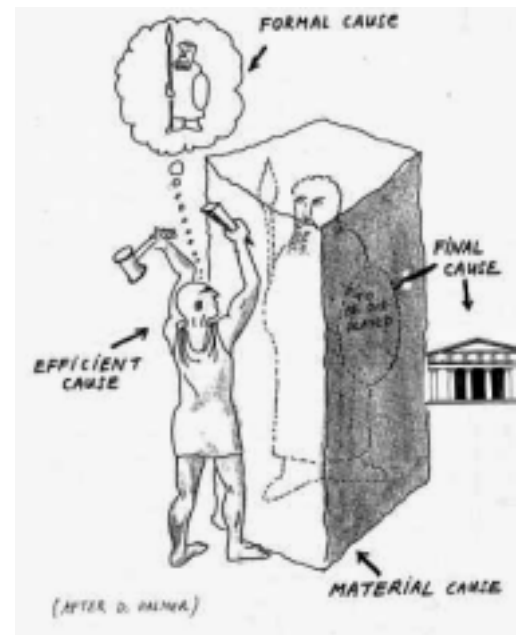
al generării și mișcării; *causa efficiens* este și principiu al mișcării. Teoria cauzelor este expusă sistematic în a doua carte a Fizicii, dar în alte locuri din alte scrieri, el admite o multitudine de cauze: directe, indirecte, auxiliare, accidentale etc, ceea ce a făcut pe unii exegeți să creadă că în teoria cauzelor lui Aristotel i se poate aplica cunoscuta formulă antică *tò plátonos agathón*, „binele lui Platon”, adică ceva neclar, confuz.

După cum am mai spus, problema hylemorfismului este controversată, adică „unitatea materiei și formei în substanță”²⁹, însă înțelesul nu trebuie redus doar la nota de „unire”, căci între ele există și un fel de „coordonare principială” nu pur și simplu unire, alipire. Cele două polarități își sunt una alteia rând pe rând, scop și mijloc, potență și act, antecedent și consecvent etc.

Jocul dialectic al gândirii Stagiritului se reliefează când el oscilează în a admite un *télos* al devenirii care nu mai este infinită, iar dacă este infinită nu mai are *télos*. Cauza schimbării este însăși natura care este, totodată, și principiu. Devenirea nu este principiu, căci acesta trebuie să fie fără început și fără sfârșit, fără anterioritate. Ei bine, natura este principiu imanent al mișcării și repaosului, după cum și sufletul este principiu lăuntric al mișcării trupurilor. Repaosul se opune în modalitate absolută, imobilității nu mișcării. Aceasta înseamnă că ceva în repaus, are posibilitatea de a se mișca în viitor sau s-a mișcat în trecut, dar acum nu se mișcă.

Ceea ce este imobil, de exemplu, Primul Motor nu s-a mișcat, nu se mișcă, nu se va mișca nicicând; Repaosul este privația, *stéresis*, absența mișcării, absența dar nu negația ei. Natura diferă de artă, aceasta din urmă fiind imitația primei, deoarece nu-și are principiul mișcării în ea însăși, ci în altceva; generarea artefactelor are cauze exterioare. Aceasta reiese din cele scrise în cartea „Λ” din *Metafizica* „arché en állo, arché en auto”, arta își are principiul în altceva iar natura își are principiul în sine”³⁰. Medicul care se autovindecă este și nu este un exemplu suficient de ilustrativ, căci el are principiul vindecării, arta medicinei, în el însuși, însă aceasta a fost dobândită prin accident, nu-i aparține prin natură; prin natură el este om iar nu medic. Alteori el nu pare hotărât în a afirma dacă natura este materie sau formă.

Este vorba de acel cunoscut exemplu împrumutat de la sofistul Antiphon, despre un pat, care îngropat în pământ, din care nu va răsări tot un pat, un artefact meșteșugit de tâmplar, ci lemnul, natural, stejarul, bradul sau arțarul adică “materia” lui. Exemplu este



²⁹ Gheorghe Vlăduțescu, *Modernitatea ontologiei aristotelice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1983, p. 99

³⁰ Aristotel, *Metafizica*, trad., Ștefan Bezdechi, București, 1965.

sugestiv însă nu tocmai, pentru că nu se ilustrează îndeajuns deosebirea dintre forma naturală și forma artificială.

Pentru Aristotel, natura înseamnă ceea ce este cel mai departe de forma pură. Apare aici o neclaritate, poate singura dar cea mai gravă, care îndreptățește oarecum pe acei autori, precum, Rudolf Eucken, E. Steiger ș.a. să pună unele concepte aristotelice sub semnul imbraglio. Dacă Primul Motor este formă pură deci nu este natură, cum de mișcă el lumea sublunară, naturală, compus și din materie și din formă ? Este vorba despre ceea ce unii exegeți contemporani au numit “diferența ontologică”, ceea ce înseamnă îndepărtarea gânditorului de concepția realistă asupra lumii.

- Mișcarea

Aristotel nu înțelege mișcarea ca motricitate precum, de exemplu, Democrit, ci într-o modalitate mai complexă, ca prefacere, transformare, schimbare. Această noțiune are în dialectica sa, aceeași importanță pe care substanța o are în filosofia primă. Perspectiva dialectică în această privință este mai mult decât evidentă, căci pentru el mișcarea, schimbarea este și continuitate și discontinuitate, ea fiind trecere între extreme, corelativitate, continuitate și contiguitate între limite, iar nu doar înlocuire sau substituție de stări. Prin aceasta, el se deosebește de predecesori, mai ales de Zenon eleatul, pentru care mișcarea este însumare, compunere de *kenē'mata*.

După cum remarcă E. Zeller, Aristotel folosea în multe locuri din scrierile sale, dar mai ales în capitolul întâi al cărții a treia din Fizică, termenii *kinesis* și *metabolē* ca sinonimi, având înțeles de mișcare; nu este mai puțin adevărat însă, că în alte locuri el îi diferențiază. *Metabolē'* are o sferă mai largă decât *kinesis*, incluzând diverse specii corespunzătoare categoriilor logice. Astfel, generarea presupune alterarea, care la rândul ei înseamnă trecere între contrarii. Sunt însă și categorii logice care nu “permit” argumentarea existenței mișcării fără căderea în paradoxul “mișcării mișcării”. Acestea sunt: *poieien*, acțiune, *paschein*, *patient*, *prostí*, relația.

Astfel, generarea presupune alterarea, care la rândul ei înseamnă trecere între contrarii. Sunt însă și categorii logice care nu “permit” argumentarea existenței mișcării fără căderea în paradoxul “mișcării mișcării”. Acestea sunt: *poieien*, acțiune, *paschein*, *patient*, *pros tí*, relația. În schimb, el stăruie asupra altor categorii, *poión* calitate, *posón* cantitate, *pū* loc, pe baza cărora argumentează posibilitatea logică a existenței diverselor specii ale schimbării.

Astfel, creșterea și descreșterea, *aúxēsis kai phthisis* sunt simple însumări cantitative, dar alterarea, *alloiosis*, este trecere de la ceva la altceva. Termenul grecesc *alloion* desemnează faptul că se devine ceva, iar cel de *allo* că se devine altceva, o substanță cu altă calitate esențială.

Cu această ocazie, să remarcăm că este necesar să înțelegem distincțiile aristotelice între *generare*, *schimbare*, *devenire*, *alterare*. Nu există alteritate fără generare, iar generea include atât creșterea cât și diverse “alterități”. Generării, nu-i urmează o simplă însumare de-în-ceva *alloion*, ci îi urmează “devenirea pe verticală”, de-altceva, *allon*. Alteritatea este condiție a devenirii, ambele fiind urmări ale generării. Cea mai răspândită formă de mișcare este trecerea de la un punct la altul, *póthen pū*, translație, *phorá*. Aceasta se regăsește, ca trecere, în celelalte specii, fără ca acestea să se reducă la ea.

Cea mai importantă este însă alterarea, deoarece prin ea se actualizează formele care există anterior – în – puțină, dar și pentru că generarea nu este numai decât alterare. Devenirea presupune alterarea fără a se reduce la aceasta, pentru că în de-venire, se obține o anumită substanță determinată iar nu orice substanță; ambele sunt urmări ale generării și prin aceasta se aseamănă.

Aristotel mai distinge alte două feluri de mișcare: *katà phýsin*, conform naturii și *phýsin*, contrară naturii. În ultima carte a Fizicii, Aristotel pregătește analiza cauzei prime a mișcării, *Primul Motor*, fapt pentru care aceasta a fost asemănată cărții ”Λ” din *Metafizica*. Repaosul fiind privația mișcării, logic este că a trebuit să preexiste o primă schimbare înaintea oricărei schimbări. Mișcarea ca și timpul n-are început. Nu există un timp numai al repaosului căci de ar fi, n-ar mai fi trecere, adică ceva care să înceteze să fie și ceva care să înceapă să fie. Astfel se ajunge la ideea postulării unui motor, care nu mai are nevoie de altul pentru a se mișca, deoarece el se automișcă.

Așadar, într-un astfel de ciudat existent, mobilul și motorul nu sunt separate, ci într-o specială stare de contiguitate, astfel încât, anteriorul (agentul) “atinge” permanent posteriorul (*patientul*) dar nu și invers. Dificultatea ce trebuia surmontată de Stagirit, consta în aceea că admitând eternitatea mișcării el n-ar mai fi trebuit să pună problema cauzei ei, de cât doar strict metafizic, postulând acel *motor prim* pe măsura mișcării însăși, adică etern și prim.

Sensul termenului „prim” este de „suprem”, de superlativ absolut, ceea ce nu mai are nevoie de altceva pentru a fi, dimpotrivă este presupus de orice altceva; sensul acestui termen nu este cel de anterioritate în timp. Analizând aceste probleme, Aristotel ajunge la problema continuității timpului și spațiului, asupra căreia atrăsese atenția Zenon eleatul prin aporiile contra mișcării.

Prin dialectica conceptelor de putință și act, Stagiritul evită însă dificultățile zenoniene, admițând continuitatea și limita. Astfel, el admite că numai translația circulară continuă este infinită, superioară fiind și prioritară translației rectilinii. Aceasta pentru că infinitul nu poate fi parcurs decât circular, o astfel de mișcare pleacă dintr-un punct, reorientându-se asupra aceluiași punct, neavând limită, început, mijloc și sfârșit. În afară, de aceasta, dialectica putință-act, dă seama de schimbarea calitativă.

În cartea ultimă a *Fizicii*, a VIII-a, la sfârșit, Stagiritul expune demonstrația tezei că *Primul Motor* n-are întindere; de ar avea întindere aceasta ar trebui să fie sau finită sau infinită, ceea ce ar anula demonstrația existenței însăși a Primului Motor. Existența lui este în ne-timp căci el nu poate mișca într-un timp finit.

Precaribilitatea și generarea există numai în lumea sublunară, *kato selē'nēs*, unde sunt numeroase putințe ale materiei, *en dē tū'tois pollē' hē tū áoristū phýis*, cum scrie el în cartea „gamma” a *Metafizicii*. De aceea, fenomenele acestei zone sunt de o complexitate deosebită; hazardul este peste tot, iar necesitatea există ca o tendință spre infinit. Aici există doar o regularitate oarecare iar nu ordine absolută ca în lumea siderală.

- Sufletul entelehic

În legătură cu problema naturii, el cercetează și problema sufletului, abordată în scrieri precum, *Peri psychēs*, *Peri zōa istoría*.

Despre vastitatea cunoștințelor Stagiritului privitoare la natura vie a mărturisit însuși Ch. Darwin, părintele evoluționismului modern (vezi în acest sens, G. Pouchet, *La biologie aristotelique*, 1885). Substanța este principiul individuării, individul fiind cel ce a fost in-format, a primit o formă, o anumită formă nu orice formă. Pentru Aristotel, viața este un fenomen de nutritivitate grație căruia ceva crește și pierde de la sine; ceea ce înțelege el prin nutritivitate este de fapt, ceea ce numim astăzi metabolism, termen care are același semantism ca și *metabolē'*, schimbare, cum am arătat deja.

Însă nici nutritivitatea, nici digestia *pepsis*, nici căldura nu sunt suficiente pentru a defini viața, natura vie ci mai este necesar și sufletul, cauza formală, în raport cu care, celelalte sunt cauze auxiliare *sinaition* și fără de care rămân simple agregate lipsite de legătură organică într ele.

O importantă scriere a sa *despre plante* s-a pierdut, însă ideile sale despre acest domeniu, pot fi reiterate din ale scrieri; astfel, Aristotel susține că plantele au suflet vegetativ că ele adică sunt într-o continuă stare de vegetare, necunoscând diferența dintre somn și veghe, trezie. Animalele au suflet senzitiv și nu există animal care să nu posedă cel puțin, un simț-pipăitul. Numai omului îi este propriu sufletul intelectual, rațional, noetic.

În scrierea *Peri psychēs* (II, 1, 412 a), el dă următoarea definiție sufletului: *hē psychē' estin entelécheia hē' prōtē sōmatos psysikou dynámei zōēn échontos toiouto de hó àn ēn organikón* – sufletul este entelechia primă a unui corp organic ce are viața în putință. Așadar, sufletul nu este armonia părților trupului, precum credeau pitagoricienii, Xenocrate și chiar Platon, ci el are trupul ca prim suport organic, fiind forma acestuia.

Cele trei așa-zis suflete, *vegetativ, senzitiv, intelectual*, nu sunt decât grade diferit ierarhizate ale aceleiași entități – viața – iar nu trei „feluri de suflete” Ierarhizarea aceasta, amintește de împărțirea făcută de Platon în suflet *concupiscibil, irascibil, irațional*, dar ierarhizarea nu este împărțire, o presupune numai.

Atributele esențiale ale sufletului sunt gândirea rațională și mișcarea locală. Vrând să definească gândirea, el se vede nevoit să spună ce este senzația și sensibilul. Sensibilul are trei „niveluri”: sensibile *propriu-zise* (culorile și sunetele), sensibile *comune* (figura, mișcarea, mărimea) și sensibile *prin accident* (acest lucru brun este elev al lui Platon).

Sensibilele *propriu-zise* sunt luate în seamă când definește senzația și sensibilitatea. Sensibilitatea înseamnă atât un simț comun cât și celelalte cinci simțuri speciale, văz, auz etc. Senzația are ceva în plus față de lucrurile sensibile, percepute, nefiind pură alterare a acestora, caz în care materia și forma nu s-ar deosebi una de alta.

Același raport care există între mobil și mișcare, există și între senzație și sensibilitate, adică sensibilele (lucrurile) actuează senzațiile sunt „forme”, așa cum reiese din micul tratat *De sensu* (2, 438b, 22). Senzația este comparată cu amprenta sigiliului lăsată pe o bucată de ceară, adică ea „preia” doar forma obiectului nu și materia lui corporală.

În *Peri psychēs*, el cercetează și problema facultăților sufletești imaginația și memoria; imaginația este asemenea unei „senzații slabe”, fiind un fel de reprezentare, dacă ar fi să ne luăm după remarcile lui Alexandru din Aphrodisia care, comentează problema, afirmând că pentru Aristotel senzația era *synaisthesis* „conștiința senzației”.

- Intellectul-pasiv și activ

Dar cea mai importantă facultate a sufletului este intelectul; acesta are două hypostasuri: intelect pasiv, *pathētikos* și intelect activ, *poiētikos*. Intellectul pasiv este superior imaginației, iar aceasta se actuează în judecată, *hypolēpsis*, fiind intelect care devine *tò pánta ginéstai*, toate formele. Intellectul activ, care face, *tò pánta poiein*, este un receptacol nedeterminat al tuturor formelor. El actuează, „le face” pe cele inteligibile prezente latent, virtual, în imagini.

Reținem că problema aceasta a „sesizării sesizării” a trecerii de la cunoașterea senzorială la cea rațională nu este suficient de clară la Aristotel; nu se înțelege prea bine din *P. psychēs* ce înțelegea el prin a „simți” și „a ști că simți”. În probleme din acestea, cu mare grad de incertitudine, Aristotel recurge și el la analogii, exemple, comparații, întocmai ca magistrul său, care, în situații similare, apelează la mituri. În cazul de față, Stagiritul ilustrează prin exemplul luminii care există latent în mai multe culori.

Trecerea de la necunoaștere la cunoaștere presupune un agent formal. O astfel de formă nu este însă transcendentă - precum la Platon.

După Aristotel, ceea ce este comun singularelor, generalul, trebuie să aparțină fiecărui singular iar nu tuturor, adică, în mod concret, niciunui dintre ele. Generalul este immanent singularelor iar nu transcendent, precum crezuse Platon.

Singularul, *kath'hekaston*, nu se definește, adică singularul ca singular care există, *aici* și *acum*; însă, singularul necesar, Primul Motor, se definește fiind obiect al științei supreme, metafizica. În cazul singularului necesar, forma este substanța lui dar nu forma ca general-comun al unei serii singulare.

În textul nostru (vezi *ubsupra*) am afirmat că substanța este principiul individuației. Aceasta este o problemă mult controversată și comentată, mai ales de neoplatonicienii din Alexandria, dar și de gânditorii din evul mediu. Ceea ce derutează în argumentarea aristotelică, este faptul de a admite că individualul necesar este formă pură, substanță secundă dar și că, singularele sunt individuale, deoarece sunt *compuse de formă și materie*, forme concrete sau materie în-formată.

Individualul necesar, inteligibil, suficient sieși, dezirabil prin chiar faptul existenței sale, este Primul Motor, spirit suprem, care se complace în propria fericitate, auto concemplându-se, denumit ulterior, în scolastică, Dumnezeu. Denumirea este însă improprie și nu convine spiritului gândirii Stagiritului; dar se știe că scolasticii, au unit tot ce din gândirea greco-latină se putea uni cu dogmele creștine. Nu toți scolasticii, bineînțeles, deoarece unii dintre ei, mai ales spre sfârșitul perioadei medievale, au separat ceea ce în vremile patristicii fusese unit.

În *Peri psychēs*, Aristotel afirmă *hē dē nóēsis tē noē'meta*, gândirea și gândurile sunt totuna, subiectul și obiectul se contopesc în actul de cunoaștere, ceea ce revine la ceea ce susține el și în *Metafizica*, gândirea ca formă pură, *nóēsis noē'seos nō'esis*.

Scilicet, pentru Stagirit, totul este funcție de formă și de forma pură, căutând să explice necesitatea impulsului, rațiunea acțiunii, a începutului, atât în universul fizic cât și în cunoaștere, în filosofia primă, în etică, în politică, în poetică ca și în logică.

În logică, paradigma actului motor este silogismul iar în etică, „silogismul moral” cu schema triadică următoare: *dorința, doritul, aversiunea*; *dorința* și *aversiunea*

formează analogon-ul afirmației și negației. *Dorința* este motorul-mișcat iar *doritul*, desirabilul este motorul imobil, prim-motor; mobilul simplu este trupul care dorește. *Doritul* este analogon al premisei majore, dorința, al premisei minore, iar mobilul, ce nu mai poate mișca prin el însuși, este analogon al concluziei. Fără dorință, din punct de vedere psihologic, nu există mișcare; aceasta ilustrează faptul că Aristotel nu este cu totul

În concluzie, la cele spuse până acum despre rolul formei, aceasta n-are întindere, în vreme ce materia are ek(-s)-tensie dar nu *este* ci, *există* ca limită, *péras*, *éschaton*, *hóros*, capăt lăuntric al lumii iar nu exterior ei. Forma este, materia există. Primul Motor a fost postulat de Aristotel pentru a evita eroarea *regressus ad infinitum*, acesta fiind o hyperabstracție exprimabilă prin $F()$, formă pură funcție de nimic, relație cu un singur termen.

stram de rostul *erosului* platonician chiar dacă ei îl numește *dorința*.

Conceptele de putință și act, dialectica lor, implică și lămurirea rostului entelechiei, termen făurit de însuși Aristotel, *en télei échein* care înseamnă „a avea timp”, „a fi în timp”. Prin aceasta se ajunge la problema finalismului aristotelic. „A fi” este variabilă de ceva invariabil, de un principiu care, la rândul său este funcție de nimic. Argumentele aristotelice despre existența Primului Motor au inspirat unele idei ale gânditorilor arabi în domeniul algebrei, pe *Descartes* și *Viette* în geometria analitică.

După cum spune Aristotel în *Peri psychēs* putința trebuie înțeleasă în două modalități, teză ilustrată în *Metafizica*, prin exemplul medicului care se autovindecă. Ideea despre cele două feluri de putință este cheia înțelegerii juste a celor două feluri de intelect-activ și pasiv-idee care, totodată, luminează înțelegerea dialectică a Stagiritului, vis-à-vis de problematica cunoașterii. Problema este, va fi și a fost, în atenția filosofilor, începând cu Alexandru din Afrodisia până la Toma d’Aquino și Johannes Duns Scotus și de la acesta, mai încoace, până la E. Husserl.

Dacă intelectul activ, ce trebuie să creeze toate formele este dat, el nu poate să extragă din sensibil decât tot ceva sensibil iar nu forme inteligibile. La rândul său, intelectul pasiv, creat pentru a deveni toate formele, nu are putință de a ieși din el însuși, fiindu-i necesar un impuls exterior. Pusă în felul acesta, problema relației dintre intelectul activ și pasiv, se riscă căderea în cunoscuta eroare *regressus ad infinitum*. Dar poate că nu stă în puterea voinței omului să știe ceea ce nu știe încă și pentru a surmonta o astfel de dificultate, Aristotel distinge între o știință posedată dar de care nu avem știință, nefiind exersată în act (cu toate că ea este „avută” și o știință ne-știută în mod absolut, totuna cu neștiință. Argumentarea aristotelică pare a se refugia în găsirea unor subterfugii, însă era singura cale de a găsi euporeia acestei probleme, deși această ieșire pare a fi o pleonexie în ce privește argumentarea.

Două feluri de putințe sunt luate în seamă: o putință *activ-pasivă* și alta pur și simplu pasivă dar care ar putea deveni oricând activă. În problema intelectului ar fi vorba despre auto-afectarea acestuia în intelect Activ „Pasiv” și intelect pasiv activ. Fiind putință-putință, intelectul pasiv, cuprinde toate cunoștințele, fără a ști ceva despre ele. Straniu este faptul că intelectul pasiv, poate deveni activ, grație „voinței aperceptive”, iar cel activ poate fi vis-à-vis de cel pasiv o posibilitate transcendentă.

În concluzie, reținem că sufletul n-are două intelecte, ci o singură facultate, *intelecticitatea*, ce se autodiferențiază în două hypostasuri, astfel încât, cel activ este analogon formei iar cel pasiv, omneotic materiei. În felul acesta, aporia pare a-și găsi euforia, dacă ne amintim că și în domeniul ontic, dualitatea materie-formă este relativă, ceea ce este formă pentru o oarecare materie este materie pentru o formă ierarhic-superioară. Prin această „diferență de pe urmă” *teleía diaphorá*, Aristotel intuiește ceea ce Im. Kant va înțelege, prin deosebirea dintre logica formală și logica transcendentă iar Husserl prin „reducție eidetică”.

- Timp și timp kairosic

rii, Aristotel nu poate ocoli analiza timpului ba, mai mult, le asociază căci el, definește timpul ca „număr al mișcării după anterior și posterior”. El asociază timpul nu doar cu mișcarea, ci și cu sufletul căci la întrebarea ce și-o pune – cine

Timpul nu este o existență substanțială și în această privință, Stagiritul prefigurează concepțiile relaționiste despre timp, ale unor gânditori din epoca modernă precum Leibniz. Deși este în legătură cu mișcarea, timpul nu este însăși mișcarea, căci atunci el n-ar mai fi uniform ci variabil și de mai multe feluri. Se vede treaba, că el nu și-a dat prea bine seama, că timpul este funcție de deosebirile calitative dintre diferitele forme de mișcare.

Strânsa legătură dintre schimbare și timp este ilustrată, prin exemplul celor care au adormit în Templul Sarzilor. Pentru aceștia, n-ar fi existat timp, spune Aristotel, pe motiv că adormiți fiind, ei n-au mai perceput prima clipă în care s-au trezit nici ultima clipă în care au adormit. În acest hiatus dintre cele două clipe pe care, ei nu le-au „alipit” una de alta, pentru ei, timpul n-a existat.

Timpul acesta intermediar, *tò metaxy Chrónos*, o a treia clipă «a`b`» între clipa „a”, anterioară și clipa „b”, posterioară, trimite iar la *regressus ad infinitum*, deoarece între „a” și «a`b`» se poate presupune o alta «a`b`» ș.a.m.d. Însă, dacă nu există o astfel

În definiția dată de Aristotel timpului, se condiționează existența acestuia de puterea inteligibilă a sufletului. Numărul despre care este vorba nu este numărul aritmetic, ci DENUMĂRATUL „acum”-urilor, a *nunc*-urilor, accentul fiind pe apariția de numărare în percepere.

de clipă, investită cu semnul prezentului, situația în care au fost adormiții, din templul cu pricina din exemplul Stagiritului – nu există timp. Ieșind din prezent, prin faptul adormirii, ei au ieșit din timp, acesta este sensul argumentării și exemplului său. În argumentarea sa, timp, mișcare, schimbare, întindere, percepere sunt, așadar, de nedespărțit.

Aporetica complexă a timpului este expusă în cartea a IV-a (Δ) a *Fizicii*, cap. 11-14, prin explicarea a ceea ce este și cum este *clipa* și relația anterior-posterior; clipele sunt și identice și diferite, dar trecutul, prezentul și viitorul nu trebuie identificate cu clipele respective.

Simplicius a stăruit doar asupra unui aspect al aporeticii aristotelice a timpului, precaritatea, efemeritatea clipelor (vezi *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IX, Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros Quatuor, Priores Commentaria, ed. H. Diels, Berlin, 1882). Asupra acestui aspect, al efemerității și precarității clipei, stăruie și un exeget contemporan al *Fizicii* aristotelice, V. Goldschmidt într-o lucrare de certă notabilitate, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Editura Vrin, Paris, 1982.

Idei interesante întâlnim și într-un studiu de Ana Felicia Ștef, intitulat *Zenon din Elea și categoria prezentului*, în care se cercetează „categoria logico-lingvistică a prezentului”³¹, pornind de la sensul pe care-l dă categoriei de timp verbal G. Guillaume în scrierea *Temps et verb*, Paris, 1929. Autoarea acestui studiu aduce argumente întemeiate, ce pot fi reiterate și în analiza noastră, vis-à-vis de ideea că ocurențe precum *hó pote ón* dau seama de dialectica aristotelică a timpului.

Într-un prezent trăit imaginar, pot fi distinse două hypostasuri, puțințe dinamice de realizare diferite: prezentul „orientat” spre trecut, deci care a fost actualizat și prezentul „orientat” spre viitor, neactualizat însă, posibil doar. Cât privește sensul verbal (prezentul gramatical al verbului), acesta este și el „permeat” de două tendințe opuse, una „detensivă”, alta „tensivă” trecutul prezentului, respectiv, prezentul viitorului. Din analiza autoarei mai sus menționată, noi reținem că noțiunea logico lingvistică de prezent, este analogon al aporeticii anterior-posterior din definiția aristotelică a timpului.

Prezentul limitat la ambele „capete” iar trecutul doar la contactul contiguu cu prezentul, precum și viitorul limitat de prezent, dar nelimitat în partea opusă, cum reiese și din aporia lui Zenon a dihotomiei³², ne apare ca nelimitat în profunzime. Deci limitat prin „capetele” segmentului de spațiu dar nelimitat în interiorul segmentului, tinzând astfel, fie spre zero fie spre infinit, fără a le atinge vreodată. Este imaginea spațială a unui

³¹ Ana Felicia Ștef, *Zenon din Elea și categoria prezentului*, în vol. *Antichitatea și moștenirea ei spirituală*. Actele sesiunii de comunicări ale Societății de Studii clasice din R.S.R., 30 mai-iunie, 1980, p. 278 și urm.

³² *Presocraticii, Fragmente eleaților*, Ediție bilingvă, trad., prefață și note de D. M. Pippidi, Universitas, București, 1998, p. 163.

infinități temporale prin adăugare de mărimi infinit de mici (clipe) care, infinitate nu se împlinește niciodată căci astfel s-ar auto anula³³.

Putem aminti, cu această ocazie și raportările lui Dimitrie Cantemir despre timp și mișcare în scrierea *Sacrosancte scientiae indepingibilis imago*, din care aflăm că filosoful român observă că definind timpul nu l-a definit ci a definit mișcarea, care este genul proxim al acestuia, timpul, ca DENUMĂRAT, fiind diferență specifică.

Condiționând timpul de perceperea lui de către suflet, Aristotel a oferit gânditorilor ulteriori pretese și pretese a tot felul de interpretări subiectivist-psihologice, ale unor gânditori precum J. Derrida, J. Moreau, M. Heidegger, care au instituit o hermeneutică nu arareori pleonexivă, despre învăluit-învăluitor, pliu temporal, cută ontic-ontologică etc., care, în fond, nu vizează altceva decât timpul trăit, iar în cazul lui Heidegger, analiza logic-gramaticală a timpului.

Trecutul, *tò t'ên* și viitorul *tò t'estai* nu se suprapun peste anterior-posterior, deoarece anteriorul în trecut este mai departe de clipa prezentă, iar în viitor, posteriorul este mai departe de ea și anteriorul mai aproape. Astfel de diferențieri sunt denumite de istorici și gramaticieni, „prezent istoric”, profetic, vizionar, eschatologic³⁴. Faptul că timpul este DENUMĂRATUL, revine la aceea că ceea ce se numără se face tot în timp, trece timp, caracterul tautologic al soluției nefiind înlăturat cu totul.

Timpul ar fi sinonim cu eternitatea; aceasta este o altă sugestie a Stagiritului, poate vestigiul a tezei platoniciene din *Timaios* că timpul este *Abbild* imperfectă, motrică a eternității. În *Peri genéseos kai phthoras* sunt frecvente preluări din acest dialog. Nu este însă, mai puțin adevărat și faptul că în dialogurile platoniciene târzii (Sofist, Philebos) sunt idei receptate de bătrânul filosof de la tânărul său elev. Despărțirea dintre cei doi filosofi a fost, cumva, anticipată de chiar frământările și precauțiile lui Platon din dialogul *Parmenide*, privitoare la dialectica Unu-Multiplu, *hén-polla*.

Nu este exclus ca bătrânul Platon să-și fi temperat radicalismul transcendentismului Ideilor, sub înrâurirea scânteietoarelor argumente aristotelice; se știe că Aristotel susținea că formele sunt imanente lucrurilor singulare nu transcendente. Despre subtilitatea gândirii Stagiritului nu s-a îndoit niciodată nimeni. Există mărturiile că Aristotel îl prețuia, de exemplu, pe Theofrast (Tyrtam, Eufrast) pentru același motiv pentru care era și el prețuit de Platon, mintea pătrunzătoare, dar nu-l aprecia pe *Kalistene* cu mintea zăbavnică.

Salema aplicată de el celor doi este asemănătoare cu cea aplicată de Platon lui Aristotel însuși și lui Xenocrate, nepotul lui Platon, care avea nevoie, ca și Kalistene, de niște pinteni pentru a fi pus la treabă³⁵. Aceasta este o altă controversată problemă în

³³ Vezi Ana Felicia Ștef, art.cit., în vol. cit., pp. 281-283.

³⁴ Ana Felicia Ștef, art.cit., în vol. cit., p. 281.

³⁵ Vezi în acest sens, La Bruyère, *Caracterele sau naravurile acestui veac*, Editura pentru Literatura, 1968, trad. și note de Aurel Tita, prefată de N. N. Condeescu.

istoria filosofiei, aceea despre *agrapha dogmata*, conform căreia, Platon ar fi căutat să atenueze dualitatea radicală Unu-Multiplu, modificând-o, prin teoria *Khora*, față de cum fusese expusă în *Timaios* (ca receptacul).

Neoplatonicienii, începând cu Plotin însuși, se vor strădui, spre ștergerea deosebirilor tranșante dintre filosofia celor doi gânditori, bătrânul Platon și tânărul Aristotel, dar nu numai ci și dintre bătrânul Platon și Platon, cel al dualismului platonician radical din dialogurile *Sofist* și *Phileb*. Astfel de considerații de ordin istoric sunt importante și pentru înțelegerea dialecticii aristotelice eternitate-timp.

În literatura filosofică românească, cu ani în urmă, I. Banu, într-o lucrare *Platon heracliticul* a susținut idei asemănătoare, anume că ar exista la acest filosof motive pentru care să se accepte că el a admis devenirea și în lumea Ideilor. Autorul menționat credea însă, că această reorientare s-ar fi putut datora unei înrâuriri heraclitice. Indiferent de orice motivație, rezultatul ar fi același, că Platon și-a asumat „paradoxul ontologic” admitând atât „devenirea statică” cât și „starea mișcătoare” în lumea Ideilor.

Astfel de expresii, occurente și în scrierile unor Sfinți Părinți ai ortodoxiei răsăritene, sunt asemănătoare expresiilor aristotelice despre Primul Motor, clintit-Neclintibil, Neclintibilul care clintește. Platon însuși unește astfel de contrarii, fără prea multe precauții logic-formale, în dialogul *Parmenide*, când glosează despre „relativa întinerire a mai bătrânului și relativa îmbătrânire a mai tânărului” în cursul devenirii. Nu este mai puțin adevărat că și Aristotel spune că alterarea în devenire se poate petrece „deodată” *tò exaiphnes*, ea fiind nici în mișcare nici în non-mișcare, așa că ceea ce se schimbă, se mișcă dar se și nemișcă.

Tò exaiphnes este clipa, *tò myn*, clipa în repaus și mișcarea și mișcarea în repaus, „neloc al locului”, salt, cuantă. Într-o astfel de clipă, *hēn*, coincide cu *polla*, identicul cu deosebitul, fiind Clipa în care „are loc” contiguitatea Creator-creatură, cum vor spune mai târziu Părinții capodocieni.

Așadar, motricitatea există și în repausitate, ceea ce înseamnă că simultaneitatea locurilor trimite la succesiunea kinesică a timpului. Neclintibilul este prezent în clintibil nu pur și simplu ca formă ci ca formă pură $f()$.

În cel din urmă, Aristotel reduce timpul cosmic la cel perceput de suflet, la *pros ho pote*, la DENUMĂRAT. Clipele de timp sunt asemănătoare relativ și totuși deosebite, căci prin ele se leagă trecutul de viitor. O clipă, oricare ar fi ea, poate fi început dar și sfârșit, cum vrei să o tematizezi. Înțeleasă astfel, ea nu este, cumva, ca punct în repaus într-un loc, căci dinamic-potențială fiind, când într-un sens când într-altul, ea este mereu aceeași și totodată, mereu alta. Sinonimia și omonimia ei se rezolvă în paronimie, în sinteza identicului și diferitului, în omonimia clipei care separă și sinonimia clipei care leagă. Timpul este cunoscut de suflet în mod diferit, intelectul îl cunoaște sub aspectul sinonimiei clipelor, iar sensibilitatea sub aspectul omonimiei lor; actualizarea intelectului

pasiv se petrece în timp. Nu este greșit să afirmăm că aporetica aristotelică a timpului este o prefigurare a schematismului transcendențial kantian.

Timpul este înțeles când ca Unul, *Clipă*, când ca multiplu, *clipe*, funcție de intelect și sensibilitate. Dacă nu se ia în seamă prioritatea formei diferența ontologică, timpul ca și natura au înțeles de cvasirealitate între materie și formă, putință și act. În analizele sale, el folosește frecvent expresia „anterior-posterior”, mai curând decât termenul *tó nyn*, deoarece acesta din urmă, are sensul de repausitate mai pronunțat, în vreme ce cuplul anterior-posterior sugerează limita mobilă, dinamică în temporalitate.

În *Peri psychēs*, el folosește și termenul de clipă, ca limită comună cu eternitatea tocmai pentru a deosebi timpul sufletului și clipa kairosică. Aceasta este clipa aurorală, urmare a unei alegeri voluntare, „nunc ... fluens stans”, „fluviu care stă”. Limită de niciunde a eternității. Așadar, reținem și această distincție aristotelică între clipa obișnuită, un „orice” *nunc efemer* și clipă, ca *nunc etern*, cu înțeles kairasic. Aporetica se raportează la acest sens al clipei ca „orice” nunc. Într-o astfel de clipă kairasică care este eternă, sur-vine în lume, Binele și Felicitatea. Ea este limită și capăt, *éschaton*, dar și *clipă exaiphnică*, în care schimbarea se întoarce asupra ei însăși în care are loc prezența contiguă a Creatorului și creaturalului, a timpului și eternității.

Motivul timpului kairosic nu este numai la Aristotel ci și la Pitagora, pitagoricieni, la Platon; va fi preluat de neoplatonicienii greci, latini și arabi, ca timp al creației și decreației. El se regăsește și în eschatologia patristică, iar mai târziu la M. Luther, S. Kierkegaard, M. Heidegger, Berdiaev, Lossky, Zizioulas ș.a. Este motivul „prezenței eternității în temporalitate”, motiv de o asemenea importanță, încât a determinat modificarea filosofiei greco-latine în sens creștin, iar mai apoi în sensul filosofiilor religioase amintite mai sus. Clipa kairosică mai poate fi înțeleasă și ca una a înțelepciunii, în care sfântul, misticul, ascetul, poetul inspirat, năzuiește spre contemplarea desăvârșirii și frumuseții divine. Un astfel de înțelept trăiește, cum spunea Platon, la sfârșitul dialogului *Symposion* într-un orizont spiritual aparte fiind și *atopic* și *achronic*, neavând „nici timp nici loc”³⁶, negăsindu-și rostul printre oamenii obișnuiți ai unei cetăți istorice.

Dacă cumva, din când în când, apare vreun năuc ca Socrate sau Platon, ce-și face iluzii că s-ar putea institui o cetate, care să existe nicăieri și nicicând, el va fi, în cel mai bun caz, batjocorit, ocărat și exilat dacă nu cumva ucis. Nu numai Aristotel și Platon dar și Philodem în *Rhetorica* sa se referă la ceea ce spune Aristotel cu privire la soarta de neînvidiat a filosofilor. „Se știe insistența cu care Platon revine asupra necazurilor pe care societatea le rezervă filosofilor”³⁷. Și Aristotel în unele locuri din scrierile sale (*Politica*

³⁶ „Noi nu avem nici timp nici loc / Și nu cunoaștem moarte”, este răspunsul primit de Hyperion în „Luceafărul” lui Mihai Eminescu, de la Părintele suprem, căruia îi cere dezlegarea de „greul negrei veșnicii”.

³⁷ Kiriakos S. Katsimanis, *Un témoignage de Philodème sur le «Πολιτικός» d'Aristote*, în vol. Πλατων, Δελτιον της Εταιρείας, Έλληνων, Φιλολογών; Έτος κζ΄, 1975, Τομος 27, εν `Αθηναις, 1975, p. 260.

III, *Etica eudemiană*, *Etica către Nicomach* atrage atenția asupra acestei probleme, cu atât mai mult, cu cât și viața sa a fost primejduită în toiul luptelor politice din Atena, dintre partida antimacedoneană și promacedoneană.

Privitor la pasajul controversat din *Rhetorica* lui Philodem (vezi *Volumina Rhetorica*, II, éd. Teubner, p.175, fr. XV «Sudhaus»), acestuia, i se poate potența credibilitatea, printr-un alt fragment (VII) în care este vorba despre Anaxagoras care a fost dat în judecată, Pitagora care a fost exilat, pitagoricieni alungați din Krotona și chiar uciși, Socrate care a fost executat. Societățile care n-au nevoie de înțelepți precum Socrate, negăsindu-și locul în propria cetate, trebuie reformate radical, așa cum a propus Platon și elevul său Aristotel.

Set By T-D1 (yth_1100ro@yahoo.com)

Bibliografie selectivă:

1. Aristotel, *Metafizica*, trad. Șt. Bezdechi, București, 1965
2. Aristotel, *Physique* (I-IV) tome I-er, texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris, Société d'Édition „Les Belles Lettres”, 1931
3. Aristotel, *Despre interpretare*, traducere, cuvânt înainte, note și comentarii de C. Noica, Humanitas, București, 1998
4. Aristotel, *Etica Nicomachică*, trad. din limba elină, Casa Școalelor, bucurești, 1944
5. Banu Ion, *Aristotel*, Editura Științifică, București, 1996
6. Bonitz, Hermann, *Index Aristotelicum*, Berlin-Graz, 1870
7. Braque, Rémi, *Sur la formule aristotelicienne ὅπου οὐ*, Physique IV, 11 et 14, în *De temps chez Platon et Aristote*, PUF, Paris, 1982
8. Goldschmidt, V., *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, éd. Vrin, Paris, 1982
9. Lassègue, *Le temps, image de l'éternité chez Plotin* (Revue philosophique de la France et de l'Etranger, n.2, 1982).
10. Martius, Conrad, H., *Le problème du temps aujourd'hui et chez Aristote* (în *Archives de Philosophie*, t. XX, Chaier IV, 1957
11. Ricoeur, P., *Etre, Essence et substance chez Platon et Aristote*, PU de Strasbourg, 1954
12. Vlăduțescu Gh., *Momentul „arab” în conștiința europeană* (în vol. *Introducere în istoria filosofiei medievale*, Editura Enciclopedică Română, București, 1973, pp. 94-111)
13. *Istoria Filosofiei, I, Gândirile fondatoare*, coordonată de Jaqueline Russ, traducere de Alexandru Valentin, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000.

