

V. Definițiile clasice ale filosofiei

Marius Dumitrescu

În dialogul *Theaitetos*, Platon arată:

„Calitatea de a se mira îi este proprie filosofului; alt început decât acesta pentru filosofie nu există.“¹

Același lucru îl afirmă Aristotel în *Metafizică*:

„Căci și oamenii de astăzi și cei din primele timpuri, când au început să filosofeze au fost mânați de mirare.”²

În continuare, Stagiritul consideră că s-a plecat de la problemele mai la îndemână, apoi, progresând încetul cu încetul, a apărut mirarea față de problemele mai mari, cum sunt de pildă fazele Lunii, cursul Soarelui și al astrilor și nașterea universului. Acela însă care se îndoiește și se miră recunoaște prin aceasta că nu știe. De aceea și iubitorul de mituri este oarecum un filosof, căci mitul a fost născocit pe baza unor întâmplări minunate, pentru explicarea lor. Astfel că dacă oamenii s-au îndeletnicit cu filosofia

theoria

pentru a evita neștiința, este limpede că au năzuit spre cunoaștere, spre a dobândi o pricepere a lucrurilor și nu în vederea unui folos oarecare. Regăsim în această concepție aristotelică un loc comun pentru modul în care anticii

înțelegeau filosofia ca o contemplare dezinteresată a lumii, *theoria* însemnând de fapt o viziune, precum aceea a Divinității, rădăcina termenului fiind Theos-Divinitate. Sentimentul de care sunt mânați toți oamenii la început, arată Aristotel în același loc, este mirarea provocată de nedumerirea că lucrurile sunt astfel, cum se întâmplă, de pildă cu

theoria

prilejul mașinilor automate, de care toți se minunează atâta timp cât nu și-au dat seama de mecanismul lor. Cu alte cuvinte, filosoful își pune întrebări - ca o consecință a mirării- și va fi obligat să dea și răspunsuri. El este omul care se interoghează în permanență.

Philosophos

Iubitor de înțelepciune

Termenii „filosofie“ și „filosof“ apar în secolele VII-VI î. Chr., iar semnificația lor este destul de vagă la început, chiar când îi găsim în textele lui Herodot sau Tucidide. Herodot îl folosește în cunoscuta povestire despre întâlnirea dintre

¹ Platon, *Theaitetos*, 155d, *Opere*, vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989

² Aristotel, *Metafizica*, I(A)2,982b, Editura Academiei, București, 1965

Solon, unul dintre cei șapte înțelepți și Cresus, regele Lydiei. Cresus salută pe atenian spunându-i că faima despre înțelepciunea și călătoriile lui au ajuns până la el adăugând: „Ni s-a spus că având gustul înțelepciunii (*philosopheon*), ai vizitat multe țări, datorită dorinței tale de a vedea.”³ „A filosofa“ este echivalent cu a observa, a contempla, a cerceta dezinteresat. Ceea ce îl face pe Solon călător *filosofic* este tocmai faptul că nu are în vedere în călătoriile sale un scop practic, ca un comerciant sau ca un militar. Acesta este și sensul folosit de Tucidides, Isocrates și alții pentru a desemna o cultură teoretică generală, spre deosebire de cea tehnico – practică.

Herodot dezvăluie deci existența unui cuvânt care era poate deja la modă sau, în orice caz, avea să devină astfel în Atena secolului V î. Chr., Atena democrației și a sofștilor. Într-o manieră generală, începând cu Homer, cuvintele compuse cu *philo-* serveau la desemnarea dispoziției cuiva care și-a atins interesul, plăcerea, rațiunea de a trăi, de a se dedica unei anumite activități: *philo-posia*, de exemplu, este plăcerea și interesul față de băutură, *philo-timia* este înclinația de a dobândi onoruri, iar *philo-sofia* va fi, deci, interesul manifestat față de *sophia*.⁴

Totuși, când vorbim astăzi de filosofia greacă nu ne gândim de obicei la Solon și la cultura generală a atenienilor, ci la acea tradiție deschisă de Thales din Milet. El ne înfățișează o teorie generală a realității: toate lucrurile s-au născut din *apă*. Este o teorie foarte simplă, dar este totuși o teorie, o primă încercare de a explica lucrurile în chip științific. Filosoful grec, în această concepție generală despre lume, nu-și pune însă problema numai asupra cauzelor care determină anumite fenomene, ci, în primul rând, de a lămuri de ce lucrurile au o cauză. Este vorba de o teorie a cauzalității de gradul al II-lea sau o teorie asupra principiilor theoretice, care nu mai țin de ordinea sensibilă ci de aceea contemplativă, sau inteligibilă care apare după ce s-au pus în paranteze realitățile

Numele de „*filosof*“ la rândul lui, se va impune însă mult mai târziu și aceasta se va datora aceloră din jurul lui Socrate, care doreau prin aceasta să se delimiteze de sofști.

sensibile ca atare.

V. 1. Filosofia ca “dragoste de înțelepciune” - Pitagora

Primul care a folosit termenul într-un sens mai precis este Pitagora:

„Pitagora a fost cel dintâi care a întrebuințat termenul de *filosofie* și s-a numit el însuși *filosof* într-o convorbire în Sicyona cu tiranul Leon al sicionienilor sau

³ Herodot, *Istorie*, I, 30; apud. Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iași, 1997, pp. 43-44

⁴ op. cit., pp. 43-44

fliasienilor... spunând că nici un om nu este înțelept, ci numai zeul. Filosofia se numea mai înainte înțelepciune și cel care o profesa era numit *înțelept*, pentru a arăta că a ajuns la cel mai înalt grad de perfecțiune sufletească; filosof era însă iubitorul de înțelepciune.”⁵

Sub formă de adjectiv, termenul este întâlnit și la Heraclit din Efes, care vorbește de un „*bărbat filosofic*.”⁶

Pitagora oferă și prima definiție cunoscută *filosofiei*:

„Filosofia este cunoașterea celor ce sunt ca fiind cele ce sunt”⁷.

Filosoful este cel ce deschide tradiția siciliană de gândire, manifestată încă de la început ca o reacție față de gândirea ioniană. Ceea ce nu acceptă aristocratul din Samos este în primul rând faptul că *principiul* ar putea fi de aceeași natură, *physicală*, ca lucrurile create de el; apa, aerul sau chiar *apeiron*-ul erau semnele unei „democrații cosmice”. Nu întâmplător *apeiron*-ul va fi identificat de Pitagora ca principiul malefic, cum sugerează Aristotel în *Etica Nichomahică* (II,5,1106b29) . Principiul trebuie să fie

de altă natură decât lucrurile create de el. Pitagora introducea pentru prima dată în gândirea greacă un dualism între lumea inteligibilă, a sensurilor și semnificațiilor lucrurilor și lumea sensibilă, multiplă, supusă unor variații și diferențieri nelimitate.

Aristotel nota în *Metafizică* : „pytagoreii au afirmat că există două principii. Dar, au adăugat - în aceasta constă particularitatea gândirii lor - că există Finitul (Unitatea) și Infinitul (*apeiron*), pe care nu le-au considerat ca niște naturi aparte, cum ar fi Focul, Pământul sau altceva de același gen, ci însăși nemărginirea (infinitul) și însăși unitatea sunt substanța lucrurilor, cărora li se adaugă ca predicat. De aceea numărul este substanța tuturor lucrurilor.⁸ Lumea lui Pitagora este o desfășurare între unu și multiplu, între calitate și cantitate. În acest sens David Armeanul încercă să explice celebra definiție a lui Pitagora: „Trebuie să se știe că exprimarea „ca fiind ceea ce sunt” s-a adăugat spre a se arăta clar cum cunoaște filosofia cele ce sunt, că adică nu le cunoaște pe acestea după cantitate; căci ea nu cunoaște câți oameni există sau câți cai sau astre, ci ea cunoaște natura acestora. Așadar aceasta vrea să arate expresia „*filosofia* este cunoașterea celor ce sunt ca fiind ceea ce sunt”, adică maniera în care sunt și ce fel de natură au. Astfel le cunoaște ea pe cele ce sunt, după natura pe care o au.”⁹ Distincția dintre finit și infinit, dintre unu și multiplu, dintre inteligibil și sensibil prinde și un sens etic, pe care ni-

Principiu

Apeiron

⁵ Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, I, 12, Editura Academiei, București, 1965

⁶ Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, Editura Enciclopedică Română, București 1974, p. 19

⁷ David Armeanul, *Introducere în filosofie*, Editura Academiei, București, 1977, p. 33

⁸ Aristotel, *Metafizica*, I (A), 987a 9-17, Editura Academiei, București, 1965

⁹ David Armeanul, *Introducere în filosofie*, Editura Academiei, București, 1977, p.36

dezvăluie Aristotel în *Etica Nichomahică* : „Răul ține de nemărginire (infinat sau nelimitat), așa cum presupuneau în reprezentările lor pytagoreii, pe câtă vreme binele ține de finit.”¹⁰

Dialectica unu-multiplu, finit-infinat, inteligibil-sensibil va avea o mare influență asupra filosofiei lui Platon, unde se va materializa în teoria principiului văzut ca Idee suprasensibilă, de cu totul altă natură față de lucrurile sensibile.

V. 2. Filosofia ca “pregătire pentru moarte” - Platon

Numele de „*filosof*” se impune, cu sensul pe care îl cunoaștem acum, de abia o dată cu grupul din jurul lui Socrate. Platon și Aristotel, împreună cu elevii lor, se vor numi filosofi. Termenul se impune în cadrul școlii socratice pentru a se delimita de sofisti, cu care adesea erau, de altfel, confundați. În piesa de succes *Norii*, care este prima mențiune a lui Socrate pe care o cunoaștem, Aristofan îl prezintă pe acesta ca pe un veritabil Sofist, chiar dacă era cetățean atenian, știindu-se că sofistii, aproape fără excepție, erau meteci, oameni veniți de aiurea și care nu aveau drepturi cetățenești, astfel că atitudinea lor de relativizare a tradițiilor și de impunere a drepturilor raționale ale indivizilor părea, cel puțin din punctul lor de vedere, justificabilă. În cazul lui Socrate, lucrul era mult mai grav, libertatea de gândire pe care filosoful o cultiva era văzută ca un atac nepermis unui cetățean la adresa legilor și valorilor tradiționale ale cetății. Totuși, diferența dintre Socrate și sofisti era destul de evidentă, iar meritul dezvăluirii acestei diferențe îi revine în primul rând lui Platon. Sofistul apare în expunerea lui Platon ca un om, care, ca învățător ambulant, cutreieră orașele, spre a câștiga bani prin predarea tuturor științelor și artelor, care formau cultura cuiva, îndeosebi a retoricii. Sofistul are un scop practic în vedere. Nu pentru *a observa*, precum Solon, ci *ca negustor* umblă din cetate în cetate. Pentru lecțiile lor, percepeau sume de bani, căci atât profesorul cât și elevul aveau un scop practic: să speculeze avantajele politice și juridice pe care democrația le oferea. Filosoful este, dimpotrivă, pur și simplu un contemplator al lucrurilor, el nu se îndeletnicește cu nici o meserie și nu urmărește nici un câștig, cunoștința lucrurilor este singurul lui scop. Socrate este tipul: menirea lui în viață este de a căuta adevărul și de a stârpi greșeala și aparența; bucuria lui este să înflăcăreze tinerii în vederea acestei năzuințe prin conversații libere. Astfel că, dacă lui Protagoras și Gorgias le place să se numească înțelepți, Socrate și școlarii lui nu primesc să treacă drept

sofoi, sofistai

posesori ai înțelepciunii

¹⁰ Aristotel, *Etica Nichomahică*, II,5,1106b29, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988

*posesori ai înțelepciunii (sofoi, sofistai), ci doar iubitori de înțelepciune, nume mai puțin pretențios.*¹¹

David Armeanul precizează că definiția platoniciană conform căreia filosofia este o pregătire pentru moarte (*meléthe thanátou*) nu trebuie luată în litera ei, așa cum au preluat-o bunăoară stoicii. Pentru aceștia, acceptarea morții cu seninătate era determinată de modelul necesitarist asupra lumii. Întrebându-se cu privire la natura umană, celebrul stoic Chrysippos constata că nu putem să ne cunoaștem viitorul pentru că nu există încă, nu ne putem cunoaște însă nici măcar prezentul, acesta fiind o realitate evanescentă ce poate fi doar trăit nu și cunoscut; dacă încercăm să exprimăm cognitiv prezentul constatăm că el a devenit deja trecut. Singura certitudine și cunoaștere autentică o avem asupra trecutului, acesta însă nu mai poate fi schimbat, deci este necesar. Concluzia ar fi că omul este prins în necesitate, ea fiind singura cunoscută cu certitudine de acesta. Din această situație disperată, în care singura consolare vine din faptul că libertatea este necesitatea înțeleasă, stoicii, mai ales cei din perioada romană, cum ar fi Seneca sau Petroniu, considerau că se poate ieși recurgându-se la sinucidere. Atunci când presiunea necesității era de nesuportat, cum a fost în vremea împăratului Nero, care se considera Divinitate pe pământ, singura soluție prin care se putea testa demnitatea și libertatea umană era sinuciderea, filosoful stoic fiind oricând pregătit pentru acest suprem gest. Moartea lui Socrate, cât și discursul lui din zilele premergătoare sinuciderii, prezentat de Platon în dialogurile *Phaidon* și *Criton*, ne poate conduce spre o astfel de interpretare.

Cum demonstrează însă David Armeanul, pregătirea pentru moarte are alt sens, este vorba de moartea pasiunilor, de efortul neîncetat pe care îl face sufletul rațional și nemuritor pentru a controla pasiunile. Acest exercițiu nu este la îndemâna tuturor: „Și ar avea dreptate, cum de nu, cu o rezervă însă: deloc nu își dau seama nici în ce sens adevărații filosofi sunt numai buni pentru a muri, și nici în ce sens se poate spune că sunt vrednici de a muri și de ce anume fel de moarte. Așa că haideți să nu ne mai pese de ce zice mulțimea și să dezbatem acest lucru între noi”¹². Finalitatea acestei practici îi conduce pe aleși, după ce vor fi reușit dominarea pasiunilor, la atingerea adevărului, care este unul absolut, unic și etern.

Filosofia se dorește astfel o cale de luare în stăpânire a adevărului care pentru greci echivala cu ființa. Motivul anamnetic, mitul peșterii sau cel al lui Eros din dialogul *Banchetul* vizează dobândirea pe cale rațională a autenticității lumii, a adevărului. Aceasta nu se poate dobândi decât pe calea unei experiențe spirituale, care

¹¹ Friederich Paulsen, *Introducere în filosofie*, Editura Casei Școalelor, București, 1924, p. 43

¹² Platon, *Phaidon*, 67d-e, în *Opere*, vol. IV, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988

înseamnă, în definitiv, pregătirea pentru moartea într-un sens figurativ a elementelor trupești, respectiv subordonarea lor rațiunii.

În dialogul *Phaidon*, Platon sugerează că această practică a morții pasiunilor, numită purificare (*Katharsis*) este urmărită în practicile lor de filosofi încă din cele mai vechi timpuri: „Și oare purificarea nu este tocmai ce spune învățătura aceea de demult? Adică strădania sufletului de a se detașa de cât mai mult de trup, de a se obișnui să se concentreze în sine, strângându-se în sine însuși din toate ungherele trupului, de a trăi atât cât stă în puterea lui, în viața de acum și în cea care urmează, singur în sine însuși, desprins de trup ca de niște lanțuri?...Dar această eliberare, această desprindere a sufletului de trup, nu este tocmai ceea ce se numește moarte?...Iar eliberarea de care vorbim, cine sunt singurii care o urmăresc neîncetat, din răspuseri, dacă nu cei cu adevărat filosofi, când tocmai asta eliberarea și desprinderea sufletului de trup este de fapt preocuparea lor?”¹³

V. 3. Filosofia ca “știință theoretică a primelor principii și cauze” - Aristotel¹⁴

Aristotel nu poate fi înțeles decât raportat la magistrul său, Platon, al cărui discipol credincios a fost timp de douăzeci de ani, deși în final el avea să spună: „îmi este prieten Platon, dar mai prieten îmi este adevărul“. Această expresie, rămasă celebră, o putem pune mai mult pe seama unui orgoliu rănit, dacă ținem cont de faptul că Platon lăsa conducător al Academiei pe nepotul său, Speusip, lezând, prin decizia sa, speranțele Stagiritului.

“Îmi este prieten
Platon, dar mai
prieten îmi este

Metamorfoza lui Aristotel este una în structura platonismului și constă în înlocuirea distincției dintre lumea ideilor și lumea sensibilă cu distincția dintre general și particular, în care nu mai există ruptura tranșantă ce crea paradoxurile participării din concepția platoniciană. Aristotel pleacă de la particular, urmând un proces de abstractizare prin trepte sau grade, ce conduc, în final la general, la universal, locul unde, de altfel, ca și la Platon, știința este posibilă. Aristotel insistă pe faptul că știința este a universalului, a celor generale.¹⁵

¹³ *ibidem*

¹⁴ Aristotel, *Metafizica*, I (A), 2, 982b, Editura Academiei, București, 1965

¹⁵ idem, *Despre suflet*, cartea II, 5,417b,20, Editura Științifică, București, 1969

Primul și cel mai de jos plan al cunoașterii este senzația; urmează imaginația, care poate crea, cum dorește, reprezentări, ce devin elemente pentru amintiri. Amintirea repetată duce la experiență, ce este ridicată prin intermediul rațiunii la nivelul certitudinii. Generalul are, el însuși, fundamentele în anumite procese imediate ale rațiunii, dar este mai greu de cunoscut, căci se află mai departe de simțuri. Generalul nu poate fi cunoscut decât prin rațiune, iar particularul prin senzație, pentru că rațiunea are drept obiect generalul, iar senzația, particularul.¹⁶ Cele două planuri, cel al senzației și cel al rațiunii și cel al particularului și al generalului, nu sunt la Aristotel rupte, în opoziție, ci în continuitate. Știința (*episteme*) nu mai are o încărcătură atât de mistică precum la Platon. Omul, prin facultățile lui de cunoaștere, umple golul dintre sensibil și inteligibil. Pentru această idee este relevant punctul de plecare al *Metafizicii* : „Toți oamenii au sădită dorința de a cunoaște. Dovada acestui lucru stă în plăcerea pe care le-o procură activitatea simțurilor. Ei simt această plăcere pentru ei înșiși, chiar când nu este vorba de urmărirea unui folos, și lucrul se adevărește mai ales cu privire la simțul ce se exercită prin ochi. Într-adevăr, noi preferăm acest simț tuturor celorlalte, nu numai când avem în vedere un scop practic, ci chiar fără o asemenea intenție și pricina este că acest simț ne dă puțința, mai mult decât oricare altul, să cunoaștem mai bine un lucru, dând totodată la iveală în el multe însușiri deosebitoare“¹⁷ Rezultă că, pentru Stagirit, cunoașterea este o activitate esențială a omului: „toți oamenii o au sădită“. Ea permite ridicarea de la senzație la reprezentare. Importanța ochilor constă în faptul că ei asigură captarea imaginii; ei pun în joc **imaginația** (*fantasia*). **Memoria** ordonează imaginile, fantezmele, le asigură coerența lăuntrică, conduce prin repetarea anumitor imagini la **experiență**, ce vizează, la rândul ei, surprinderea finalității lucrurilor. Iar prin aceasta, realizează deosebirea dintre ele; în fapt, deosebirea sau asemănarea lor își află originea în scop. Experiența duce în final la plasarea realului în câmpul **rațiunii**, facultate capabilă să găzduiască generalul, universalul (*Kathaolou*)

De la această deschidere metafizică, Aristotel construiește o viziune antropologică în care îi conferă omului statutul privilegiat de unică ființă ce poate accede la universal, la știință, calitate ce-l plasează conștient pe drumul trasat de Divinitate. Ciclul cunoașterii este astfel împlinit, conform tradiției de școală pitagoreico-platoniciană, pentadic:

cunoașterea universalului

- 1. senzația**
- 2. reprezentarea**
- 3. experiența**
- 4. arta**

¹⁶ idem, *Fizica*, I, 5, 189a, Editura Moldova, Iași, 1995

¹⁷ idem, *Metafizica*, I A, 980a, Editura Academiei, București, 1965

5. știința

Intrând pe teritoriul universalității, în lumea gânditului, lucrurile nu se simplifică, ci din contră, jocurile *entelehie* construiesc un univers deosebit de complex, pe care filosoful trebuie să-l înțeleagă și să-l ordoneze. Să nu uităm că scopul filosofiei, atât pentru Platon cât și pentru Aristotel, consta în depășirea stării de mirare, ce persista în spiritele oamenilor numai datorită ignoranței.

entelehia

**Ființa
to on he on**

Cartea Γ din *Metafizica* deschide calea regală spre știința științelor, ce are ca obiect Ființa (*to on he on*), cât și proprietățile ei esențiale. Această știință nu se confundă cu nici una din științele speciale, căci nici una din acestea nu consideră Ființa ca atare în general, ci fiecare își asumă doar o parte din ea. Ființa și Unu cuprind genuri și vor exista atâtea științe câte genuri ale Ființei și ale Unu-lui sunt.¹⁸ Genurile sunt multiple în raport cu unitatea Ființei. Raportul esențial dintre gen și specie este cel dintre prototipul unic și còpiile multiple. Ordonarea de tip aristotelic, ca de altfel și aceea a lui Platon sau Pitagora, se face în funcție de raportul dintre unu și multiplu. Toate contrariile, consideră Stagiritul, se pot reduce la opoziția dintre Ființă și Neființă și la

**Raportul
Unu-Ființă
Unu-Multiplu**

aceea dintre Unu și Multiplu, așa cum, de exemplu, imobilitatea se raportează la Unu, iar mișcarea la pluralitate. „Unu-Ființă“ este condiția de inteligibilitate a lumii prin raportul ordonator „Unu-Multiplu“. Gânditorul suspicionează regresul la infinit. „Oricum este peste putință ca toate să fie demonstrate, căci procedând astfel am merge înainte la infinit, și atunci nu s-ar mai putea dovedi nimic. Dacă, deci, există vreun principiu care să nu aibă nevoie de a fi demonstrat, apoi cu greu s-ar găsi altul care să întrunească această condiție într-o mai mare măsură“.¹⁹

O dată fixată problema principiului, Aristotel trece la una dintre cele mai complexe provocări ale filosofiei din toate timpurile: raportul dintre „a fi și a nu fi“. „În primul rând e un adevăr limpede că cuvântul a fi sau a nu fi înseamnă un lucru anumit și tocmai de aceea nu orice lucru poate să fie într-un anumit fel și totuși să nu fie în acel fel“.²⁰ Stagiritul consideră că unicitatea și esența lucrului este dată de sensul sau rostul acestuia, de împlinirea lui în gen. Bunăoară, genul care conferă sens termenului om este „animal biped“. Prin urmare, dacă cuvântul „om“ are un sens, atunci orice om trebuie să corespundă acestui gen. „Să rămână deci stabilit, cum am spus la început că cuvântul trebuie să aibă un sens și anume un sens determinat. Atunci nu va mai fi cu putință ca expresia „a fi om“ să însemne același lucru cu „a nu fi om“, căci cuvântul „om“ nu are numai sensul unei determinări ce aparține omului, ci înseamnă omul însuși în esența lui”.

21

¹⁸ Aristotel, *Metafizica*, Γ,1004a

¹⁹ *ibidem*, 1006a

²⁰ *ibidem*

²¹ *ibidem*

Orice lucru nu poate să fie și să nu fie, el variază prin însușirile întâmplătoare, dar nu în substanța sa - substanța este ceva unic și imuabil - doar însușirile sunt întâmplătoare, multiple și în transformare. Planul ultimului grad de realitate construiește distincția dintre substanță și accident, dintre esență și aparență. Că cutare om e alb, aceasta este o însușire întâmplătoare - omul nu se confundă cu noțiunea de alb. De aici se nasc sofismele de genul: omul este alb; alb este o culoare, deci omul este o culoare. Sofismele sunt evitate tocmai dacă este înțeles bine planul esenței și al accidentului

Întreg discursul aristotelic gravitează în jurul conceptelor de unu și multiplu, văzute din perspectiva raportului dintre esență (*ousia*) și aparență (*paraousia*). La planul existenței, al universalului, însă, numai omul este în stare să acceadă și să încerce, astfel, marea bucurie a cunoașterii.

(aparenței).

V. 4. Conceptul de *entelehie* la Aristotel

Pentru Aristotel, esența realului o constituie *mișcarea*, înțelesă ca hrănire și reproducere.

mișcarea

Lumea este ierarhizată, există întotdeauna o materie și o formă, un pasiv și un activ, un inferior și un superior. Superiorul este principiul mișcării, el se hrănește și se reproduce asimilând inferiorul, împlinindu-i astfel scopul, finalitatea. Materia este inferiorul, substratul hrănitor, fără de care reproducerea superiorului ar fi imposibilă.

Fizica, *Metafizica* și *Despre suflet* alcătuiesc împreună o trilogie, al cărei element comun îl constituie dezvoltarea unei viziuni complexe, unitare asupra lumii și, în consecință, a înțelegerii omului din perspectiva raportului materie-formă.

La un prim nivel, ființează natura nediferențiată, materia primordială, asupra căreia acționează, prin asimilare, forma minerală. Ca urmare a acestei informări se naște prima substanță, prima realitate concretă, rezultat al actualizării potențelor materie-formă.

materie-formă

potență-act

La un al doilea nivel, substanța minerală devine materie pentru o formă superioară, ce naște un nou grad de mișcare, capabil de o nutriție și o reproducere mai dinamică. Noua sinteză materie - formă conduce la apariția substanței vegetale, în care își face simțită prezența și sufletul, căci el devine realitate prin aceasta, constituindu-i

esența. „De aceea sufletul este primordiala entelehie <realitate în act> a unui corp natural ce posedă viața ca potență. De acest fel poate fi numai un corp înzestrat cu organe.“²²

Teoria substanței vegetale conduce la ideea că sufletul și trupul sunt într-o strânsă unitate. „La fel cum nu este nevoie să cercetăm dacă ceara este una cu chipul imprimat în ea, nu e nevoie să cercetăm și dacă sufletul și trupul alcătuiesc o unitate”²³. Sufletul nu înseamnă nimic în afara materiei, al substratului fizic pe care îl pune în mișcare. Sufletul este esența, rațiunea de a fi a lucrului ce are viață.²⁴ „Numim viață capacitatea de hrănire prin sine, de naștere, și în fine de scădere”.²⁵ Aristotel este foarte tranșant în ceea ce privește imposibilitatea separării sufletului de trup. „Și după cum ochiul este pupila împreună cu funcția ochiului, tot așa aici sufletul și corpul sunt împreună o ființă vie. Așadar, este evident că sufletul sau anumite părți ale lui nu sunt separabile de corp.”²⁶

Există însă o anumită ambiguitate cu privire la tipul de entelehie pe care l-ar avea sufletul în raport cu trupul, deoarece nu este clar dacă acesta se găsește în trup la fel ca și corăbierul în corabia sa, căci sufletul nu este separabil de trup fără ca acesta să nu moară, iar el să dispară. Așa înțelegea Mihail Psellos (secolul XI), care în tratatul său *Despre suflet* admite că numai intelectul activ este veșnic.²⁷ În cartea a II-a, unde Aristotel vorbește despre intelect, se arată că sufletul este de un alt gen față de trup și că el singur ar putea fi capabil să se despartă cum se desparte ceea ce este veșnic de ceea ce este muritor. Este clar că dincolo de statutul privilegiat al intelectului activ sufletul se manifestă la Aristotel într-o formă mult mai largă, definindu-se ca hrănire, simțire, gândire și mișcare.²⁸ Or este evident că aceste facultăți ce implică acțiune, *dynamis*, nu se pot concepe fără suportul mișcării care este trupul, corpul.

Substanța vegetală devine, la rândul ei, ca urmare a acțiunii entelehiei la un alt nivel al ființării, materie pentru o formă de mișcare și reproducere superioară și anume cea animală, a cărei esență este sufletul animal. În cadrul substanței animale apare o mișcare superioară, ce face trecerea din domeniul exteriorității în cel al interiorității. Această mișcare este prefigurată într-o oarecare măsură și la nivelul substanței vegetale, unde este deja prezentă senzația. Anumite plante, după cum arată Aristotel, reacționează pozitiv sau negativ la stimuli externi. La nivelul substanței animale apare ceva cu totul

²² Aristotel, *Despre suflet*, 412 a 25

²³ *ibidem*, 412 b 5

²⁴ *ibidem.*, 412 b 10

²⁵ *ibidem*, 412 a 20

²⁶ *ibidem*, 413 a 5

²⁷ W. D. Ross, *Aristotle*, London, 1966; apud. Aristotel, *Despre suflet*, Editura. Științifică, 1969

²⁸ Aristotel, *op. cit.*, 413 b 10-15

nou, un salt calitativ față de întreg procesul entelehic de până în acest moment și anume proiecția lumii în interior, întrucât reprezentarea începe să ghideze acțiunea și astfel dimensiunea lăuntrică a existenței orientează comportamentul exterior.

Funcția activă a reprezentării reiese chiar din definiția sa, comentată de Aristotel: „reprezentarea s-ar putea numi, <defini>, un proces generat de o senzație ce este în act. Deoarece văzul este simțul cel mai de seamă, și reprezentarea, <phantasia>, și-a primit numele său de la lumină, <phaos>, căci vederea nu este posibilă fără lumină. Apoi, deoarece reprezentările au durată și sunt asemănătoare senzațiilor, viețuitoarele se îndrumează în acțiunile lor, de multe ori, după ele, unele pentru că nu au intelect, ca animalele sălbatice, altele, cum sunt oamenii, deoarece intelectul este învăluit câte odată de pasiune, de boli sau de somn.”²⁹

Pe treapta substanței animale se realizează saltul de la exterior la interior, dar ultima frontieră, saltul cel mare, se produce la nivelul intelectului, unde se dezvoltă trecerea de la vizibil la invizibil, de la divizibile la indivizibile.

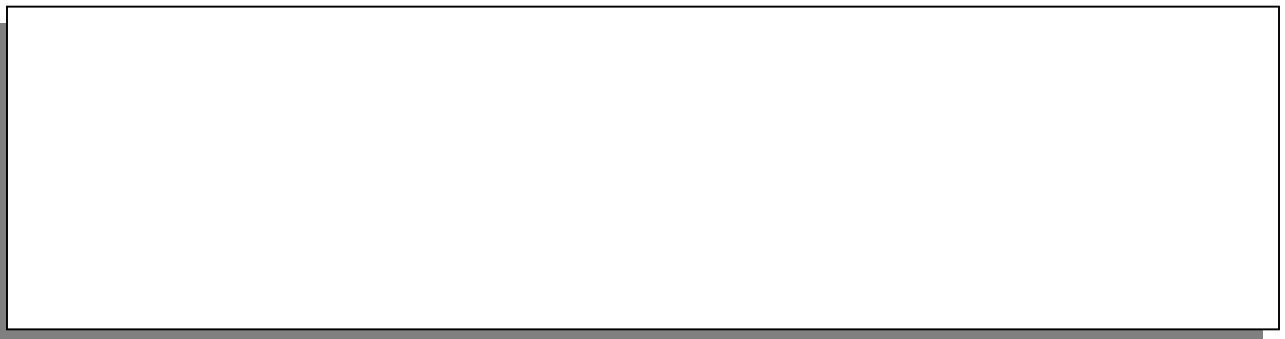
intelectul activ

intelectul pasiv

Reprezentările sunt preluate ca materie de către intelectul activ, ce îndeplinește rolul de formă a formelor. Consecința acestei sinteze este apariția noțiunilor, obiectele intelectului pasiv - substanța intelectuală.

Stagiritul va consacra un întreg subcapitol din cartea a III-a a lucrării *Despre suflet* raportului dintre intelectul activ și cel pasiv. Este amintit, conform principiului analogiei, că tot ce există în natură trebuie să implice o materie și o formă, că există ceva care suferă și ceva creator, cum ar fi materialul brut și arta care acționează asupra sa, sau cum sunt culorile ca potență și lumina care le dă viață, astfel este necesar ca și în suflet să existe aceste diferențe. „De aceea, de o parte există un intelect de așa natură încât să devină toate, iar de altă parte un altul, prin care se împlinesc toate întocmai ca o stare, permanență cum este lumina... Dar acest intelect este separat, neafectabil și neamestecat, fiind prin natura sa act, <activitate reală>. Căci totdeauna factorul activ este superior celui supus afecțiunii și totodată principiul dominant asupra materiei.”³⁰

Concluzia acestui fragment aduce lămurire și cu privire la atât de controversata problemă a nemuririi sufletului.



Într-o manieră metaforică, având în vedere că elementele fundamentale ale sufletului sunt hrana și reproducerea, putem spune că intelectul se hrănește și se reproduce cu reprezentări, adică stimuli prelucrați la nivelul interiorității după ce au trecut prin cele cinci simțuri.

O dată făcut saltul în indivizibil, în planul inteligibilului, a non-reprezentabilului, încep operațiile de comparare a noțiunilor prime obținute prin abstracția reprezentărilor. Într-o primă fază avem noțiuni ce provin dintr-o abstractizare imediată a reprezentărilor, numite abstracții de primul grad, cum este ideea de pâine sau cal, care se formează pe reprezentări directe. Pe de altă parte, din compararea acestor noțiuni se nasc abstracțiile de gradul al doilea cum ar fi ideea de **bun** sau **frumos**, specifică lucrurilor, de **adevăr**, proprie judecăților, de **dreptate**, caracteristică acțiunilor. Abstracțiile de gradul doi nu pot fi înțelese decât împreună cu contrariul lor. Binele nu poate fi înțeles decât raportat la opusul său, și anume la rău, dreptatea la nedreptate etc.

**Bun
Frumos,
Adevăr
Dreptate**

„Cât despre punct și orice <termen> de diviziune, ca și lucrul care nu a putut fi astfel divizat, se invederează ca o privațiune. Raționamentul e asemănător și cu privire la alte cazuri, ca de pildă felul cum intelectul discerne răul sau negrul, căci el le discerne oarecum prin contrariul lor .“³¹

Principiile, cum numește Aristotel abstracțiile de gradul doi, nu pot exista fără un „substratum“, care în cazul de față îl constituie principiile de gradul întâi, ce nu pot exista fără *reprezentări*, iar acestea ar fi imposibile fără *senzații*, care, la rândul lor, au ca substratum *obiectele sensibile*.

Și totuși, abia aici, la nivelul intelectului, apare mișcarea cea mai subtilă, considerată de Aristotel divină. Intelectul își construiește o anumită autonomie față de lume, el dublează lumea exterioară cu una interioară pe care și-o semnifică în felul său propriu. El este condamnat la propriile alegeri, devine un intelect practic, moral, responsabil de deciziile sale.

Decizia finală, de la nivelul abstracțiilor de gradul al doilea, aparține eminentemente intelectului. Decizia ține de latura noastră activă, este proiecția noastră asupra lumii, de

³¹ *ibidem*, 430 b

atitudine, de stil, de ceea ce suntem noi de fapt. Intellectul practic este plasat în miezul alterității, al judecăților de valoare și al raționamentelor.

La nivelul intelectului practic se fac judecățile asupra binelui și răului, a frumosului și a urâtului, a folositorului și a nefolositorului, a dreptului și a nedreptului. Aici ne decidem să fim oameni sau să rămânem pradă tentaculelor animalității, ne salvăm sau ne risipim în străfundurile lungii noastre evoluții înspre ceea ce se numește om.

Omul se construiește prin deciziile sale, de aceea este clar că pentru Aristotel nu ne naștem, ci devenim oameni. Ca oameni suntem supuși unui proces, unei deveniri permanente prin care ne desăvârșim ca specie, rafinându-ne continuu deciziile și alegerile.

La nivelul intelectului practic se iese din starea de vis și se trece în aceea de reflecțiune. Viața nu mai poate fi un vis, o iluzie atâta timp cât gândesc. În vis ești răpit de un scenariu asupra căruia nu poți interveni, când vrei să iei decizii în vis deja te-ai trezit, ai redevenit tu însuși. Visele țin de atavismele animalului pe care îl purtăm în noi. Deciziile, atitudinile, stilul, țin de ceea ce am devenit. Suntem o ființă în plină evoluție, acesta este și sensul eticii, fie ea și nicomahică. Nu întâmplător și pentru Socrate sensul supremei fericiri era acela al unui somn fără vise. Un somn în care atavismele au fost depășite de lumina intelectului. „Pentru că eu cred că dacă cineva ar trebui să aleagă o astfel de noapte în care a dormit atât de adânc încât nu a avut nici un vis, să compare cu această noapte celelalte nopți și zile ale vieții sale și cercetând ar trebui să spună câte zile și nopți a petrecut în viața sa mai bine și mai plăcut decât această noapte, cred că acela chiar dacă nu ar fi om de rând, ci însuși marele rege, ar găsi că sunt foarte puține la număr pe lângă celelalte zile și nopți.“³²

Pentru Aristotel, persoana umană apare ca o cauză primă a acțiunilor sale, ce sunt voluntare și involuntare. Acțiunile *voluntare* sunt cele care își au sorginea în făptuitor, iar cele *involuntare* sunt făcute din constrângere – ca atunci când suntem împinși de un vânt irezistibil sau când tiranul ne silește – sau în neștiință asupra împrejurărilor acțiunii.³³

Este incontestabil că lui Aristotel îi revine meritul remarcabil de a fi evidențiat natura actelor voluntare deliberative. „Grija cea mare a lui Aristotel era, menționa

³² Platon, *Apărarea lui Socrate*, 40 d-e, în *Opere*, vol I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975, p. 42

³³ Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1112b, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988

P.Botezatu, ca nu cumva intelectualismul socratico-platonic din domeniul eticii să nu servească drept mijloc de disculpare a persoanei omenești.³⁴ Stagiritul va fundamenta, în contextul ansamblului filosofiei sale și îndeosebi pe fondul ideii de entelehie, faptul că sunt acțiuni care stau în puterea noastră să le facem sau să nu le facem. În acest fel și-a făcut apariția expresia „a sta în puterea noastră“, beneficiară a unei cariere strălucite, în măsura în care a devenit punct de sprijin pentru formularea și cristalizarea ideii de libertate morală.

În cadrul arhitectonicii sistemului Stagiritului trebuie să existe întotdeauna un punct de plecare a seriei genurilor. Rolul filosofului este tocmai acela de a depista principiile de la care trebuie să pornim; lumea nu-și dobândește coerența decât dacă undeva ne oprim. Cadrul formal al sistemului, respectiv teoria silogismului fondat pe termenul mediu evită regresul la infinit prin intermediul principiului noncontradicției, care asigură coerența tuturor silogismelor fără ca să poată fi dedus din ceva, ci trebuie accesat pe cale pur speculativă, prin intuiție (*theoria*). În planul cunoașterii există Intelectul activ, intuit, la rândul său, doar pe cale *theoretică* și nu prin experiență sau raționament deductiv. În domeniul fizicii, unde se dezvoltă teoria mișcării și a cauzalității, trebuie să existe o cauză primă, sursă a întregii mișcări, dar care să nu fie la rândul ei mișcată, este vorba de actul pur, primul motor, care pune în mișcare fără ca el să fie mișcat. În domeniul ontologiei, se construiește un principiu absolut: Ființa (existența ca existență), care stă în capul seriei celor zece categorii, fără ca ea să fie o categorie. Aceasta explică

de ce medievalii au numit categoriile predicamente.

Ființa fiind subiectul absolut la care se raportează cele zece determinații categoriale:

esența, cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, situația, posesia, acțiunea, pasiunea.

„Ființa în sine (*to on he on*) nu este predicabilă și aceasta își are o explicație logică: dacă toate cunoștințele noastre se încadrează în aceste zece categorii, ..., în aceste zece modalități ale Ființei, adică, dacă toate cunoștințele noastre sunt categoriale, Ființa ca atare este acategorială. După cum am mai spus, în orice ordine, principiul lui Aristotel este că undeva trebuie să ne oprim; punctul de oprire, pentru a putea fi începutul, trebuie să aibă o natură deosebită de seria al cărui principiu el este. Principiul mișcării trebuie să fie primul motor nemișcat; principiile deducției trebuie să fie nedeductibile;

³⁴ Petre Botezatu, *Preludiul ideii de libertate morală*, Editura Junimea, Iași, 1976, p.139

principiul categoriilor trebuie să fie acategorial. Prin urmare, *to on he on*, ens inquantum ens, nu este categorie și nu poate fi predicabilă.³⁵

³⁵ Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, Editura Enciclopedică Română, București, 1974, p.102

V. 5. Definiții ale filosofiei în Epoca Modernă

Leibniz nota, într-o scrisoare către Malbranche, că „dacă s-ar da definiții, discuțiile ar înceta repede“ (*Scrisoarea către Malebranche*, din 1 ianuarie 1700).

Cu toate că s-au oferit atâtea definiții filosofiei, discuțiile pe această temă nu încetează, și nici nu vor putea înceta, căci așa cum surprindea Lucian Blaga, în *Trilogia cunoașterii*, aria unei probleme filosofice o constituie totdeauna, fie explicit, fie implicit, totul existenței (lumea), iar zarea interioară a unei probleme filosofice rămâne totdeauna într-un mare grad indeterminată. Aceasta justifică de altfel și afirmațiile lui Nae Ionescu din cursul său de *Metafizică* unde arată că :

„filosofia sau filosofarea este un act de viață, un act de trăire. Ei bine, adevărul acesta nu vor să-l spună în genere filosofil: că filosofia este un act de viață, un act de trăire; că propriu-zis a filosofa înseamnă a reduce realitatea sensibilă la necesitățile personalității tale, așa cum este ea încheșată, bine sau rău; că aceasta înseamnă filosofia - a deforma realitatea sensibilă și a încerca s-o pui de acord cu tine însuși, a-ți proiecta structura ta spirituală asupra întregului cosmos.“³⁶

Astfel, unde este filosofie este și metodă. Termenul *metodă* provine din limba greacă și înseamnă *drum de urmat*, chiar din antichitatea greacă el a prins sensul de drum ce vizează adevărul, dobândirea științei, a cunoașterii certe, universale. Astfel, acolo unde este vocație spre universal, în mod obligatoriu trebuie să existe și o metodă,

metodă

Socrate - metoda maieutică

Platon - metoda dialectică

Aristotel - metoda analitică și a inducției complete

ea constând tocmai în calea pe care o urmează un filosof pentru a accede de la particular, de la contingență la universalitate, la paradigme. Nu întâmplător, Nae Ionescu avea să spună că fiecare filosof începe întotdeauna cu o metodă. Filosofia greacă a creat metodele clasice: Socrate - *metoda*

maieutică, Platon - *metoda dialectică*, iar Aristotel - *metoda analitică și a inducției complete*. Modernitatea nu a fost nici ea străină de metode originale. Bacon, Descartes, Kant, Hegel, Husserl sau Bergson, toți au avut metodele lor.

Și în epoca modernă s-au impus câteva definiții oferite filosofiei și care au devenit clasice. Anton Dumitriu, în cartea sa *Philosophia mirabilis*, încearcă să ofere o succintă

³⁶ Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 14

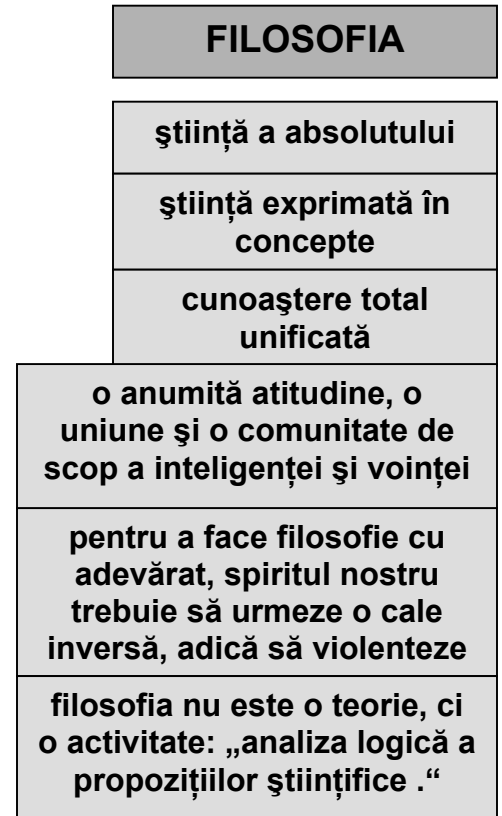
panoramă a celor mai reprezentative; astfel, Kant considera că filosofia este „o cunoaștere rațională prin concepte pure, știința supozițiilor, a condițiilor cunoașterii și a acțiunii și, în același timp, sistemul cunoașterii filosofice“. El împarte filosofia în: filosofie pură- cunoașterea prin rațiune pură; filosofia empirică – cunoașterea rațională prin principii empirice; filosofia naturii - se ocupă cu tot ceea ce există; filosofia moravurilor - se ocupă cu tot ce trebuie să fie.

Fichte, și după el Hegel, definește filosofia ca **știință a absolutului**.

Schopenhauer consideră, în *Lumea ca voință și reprezentare, vol. I*, că filosofia este **știința exprimată în concepte**, a cărei sarcină este ca „întreaga esență a lumii să o repete în concepte, în mod abstract, general și clar.“

Pentru Spencer, filosofia este **cunoașterea total unificată**, iar William James, de acord cu Dewey, crede că filosofia exprimă **o anumită atitudine, o uniune și o comunitate de scop a inteligenței și voinței**, mai curând decât o doctrină cu contururi bine definite.

La Bergson, problema devine mai complexă, filosofia, în general, plecând de la concepte fixe, trase din realitatea mobilă, dar neavând nici un mijloc de a reconstrui - cu fixitatea conceptelor - mobilitatea realului. **Pentru a face filosofie cu adevărat, spiritul nostru trebuie să urmeze o cale inversă, adică să violenteze**, să inverseze sensul operației prin care gândește în mod obișnuit, să întoarcă sau, mai curând, să-și reconstituie fără încetare categoriile. Numai astfel se va constitui o filosofie progresivă, eliberată de disputele care frământă școlile, capabile să rezolve firesc întrebările. A filosofa constă în a inversa direcția obișnuită a travaliului gândirii. La această listă a definițiilor, Anton Dumitriu o adaugă pe aceea a lui Wittgenstein, preluată și de neopozitiviști, după care **filosofia nu este o teorie, ci o activitate: „analiza logică a propozițiilor științifice .“**³⁷



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

³⁷ Anton Dumitriu , *Philosophia mirabilis*, Editura Enciclopedică Română, București, 1974, p.12

