

I. DE LA ARCHAIOLOGIE LA ONTOLOGIE

Întreaga Grecie veche aduce cu un miracol, dar nimic, poate, dintre cele ale ei nu este comparabil cu filosofia, între atâtea și atâtea înălțări, așa-zicând după Aristotel, cea mai vrednică de slavă. Aceasta, aproape cu certitudine, în urmarea instituirii sale, deodată, fără s-o anunțe ori s-o pregătească ceva anume și, cam asemenea zeiței protectoare a spiritului, ivită din capul lui Zeus cu arme și scut. Dar, miracol al oamenilor sau, mai potrivit, omenesc, tocmai de aceea se cuvine filosofia cercetată în temeiurile ei istorice, cât o privește, tot una cu acelea elementar-sistematice. În științe există o preștiință și, deci, istoria lor presupune o pre-istorie sau, dacă se preferă, o proto-istorie, ceea ce, în această situație, nu schimbă prea mult starea de fapt. Filosofia însă (ca metafizică) nu este pregătită de nimic în *genul său*. Mitul, pentru a zice astfel, ca o nostalgie a originilor, poate, mai înainte de a fi structurant într-un ansamblu de rituri (ritual) era și o reconstrucție a lumii din perspectivă arheică, în aparență ca metafizica însăși, aceasta însă într-o organizare conceptuală superioară. Numai că, în două logici distincte, mitul și filosofia nu se prind într-o istorie simplă lineară, cu un mai înainte și un după în diferențiere axiologică. Succesivismul nu este de loc relevant, cel puțin în determinație temporală. Dacă filosofia ar fi o reconstrucție mitică superioară de ce și cum supraviețuiri

în gen și încă, adesea, de mai apăsată originalitate? Rațiunea mitică și, deci, mitul au istorie proprie esențial distinctă de aceea a filosofiei, fapt care, înseamnă că, logic și istoric mai înainte, țin de un câmp al conștiinței mereu rodnic și mereu centru (într-o realitate policentrică) de difuziune sau cum ar fi zis Blaga, strat personant. În consecință, nici mitul o filosofic primară (implicită), nici filosofia o mitică transfigurată, posibilă prin degradarea logicii a ceea ce s-ar putea numi mai potrivit, în lectură inversă, ontologie arheică. A devenit aproape o banalitate că miticul nu este o simplă etapă culturală ci nivel, logică, funcție coeterne (chiar coextensive) ale minții noastre. Dar, cum prevenea încă Gide, pentru că banalitățile se cam uită, trebuie să fie repetate mai adesea.

Nefiind în prelungire mitică, la greci, cel puțin, filosofia nu se va fi construit nici prin reacție sau ca model concurent, eventual alternativ. Admițând ipoteza, repede ne-am închide în cercul vicios al explicatului în același timp ca explicant. Și de ce neapărat ca reacție când filosofia nu se instituia prin destituire, nu înlocuia prin dezlocuire? În altă logică, în alte limbaje, miticul și metafizicul se puteau dezvolta, s-au și dezvoltat, cel mult în dialog, benefic pentru amândouă, în orice caz nu prin excluziune, nu interesează dinspre care parte. Penetrarea mitului în filosofie (și invers) este probă, de fapt, cea dintâi menită să susțină prezumția. Așadar, nici în prelungire, nici prin reacție, filosofia, *ca metafizică*, trebuie să se fi ivit din logica pură a minții, în funcție de presiunea unei nevoi anume, ea însăși aparținând spiritului.

Sunt două mituri care par a da seamă de criza hotărâtoare pentru *alegerea* exercițiului

filosofic menit să refacă „geografia” spirituală: cel narcisic și cel oedipian. Însă nu prin ceea ce semnifică atâta cât și în felul în care o face mitul. Deci nu în ordine explicativă, pentru că, din acest punct de vedere, există o solidaritate, poate chiar o succesiune, numai că, oricât în durată lungă s-ar apropia, mitul nu va ajunge să fie filosofie, ca printr-o miraculoasă metamorfoză.

Cele două mituri (greu și inutil de pus în cronologie) ar putea ilustra fiecare altă mișcare a minții noastre. Primul, una deconstructivă, sau cu alt cuvânt catabasică, iar cel de al doilea, pe cea contrară, constructivă sau anabasică.

„În vârful Heliconului se află un râu mic, Lamos. În ținutul thespienilor se află așa-zisul Dónakon, unde este izvorul lui Narcis.

În apa acestui izvor se spune că a privit Narcis, care nu a înțeles că chipul pe care l-a văzut era propriul chip și inconștient s-a îndrăgostit de sine. Sfârșitul l-a găsit la izvor din pricina acestei iubiri” (Pausanias, IX, 31). Că nu va fost în stare „să poată deosebi care este omul și carc-i imaginea acestuia” este adevărat, dar că aceasta „este o prostie”, judecata (lui Pausanias) ține de o hermeneutică slabă a mitului care avea să dureze atâta, făcând ravagii.

Or, ca mit (ca nume al personajului vreunei întâmplări: „un om care a ajuns la vârsta când este cuprins de dragoste...”, nu are decât relevanța întâmplării), „Narcis” aduce cu o stare a omului într-un moment de criză (alegere, decizie, judecată asupra unei îndoieli) a conștiinței. Personajul descoperindu-se dincolo, descoperea și spațiul de „dincolo”, cum s-ar zice azi, de oglindă. Întorcând chipul, ca imagine, acest „dincolo” se institua (era instituit) în altceva, misterios

și seducător. Însă Narcis ignoră limita dintre *acesta* și *acela*, dintre *aici* și *dincolo*, ca între spații distincte ontologic. În fața diferenței, el „devaloriza ontologic” chiar imaginea, nu însă pentru a o socoti „mincinoasă” ci reală, prea reală, în modul de a fi al „acestuia”, de „dincoace”. Într-un fel cam ca Ghilgamesh care se cufunda în apele „de la marginea pământului” în căutarea „ierbii nemuririi”, ca să aducă „dincoace” proiecția, dorința, visul, reprezentarea „celuilalt”, a altui spațiu, Narcis provoacă „diferența”, încearcă destituirea ei, dacă nu chiar golirea ei de mister, de ascunsul pe care grecii aveau să-l gândească (nu să-l explice, însă) în timpul, cu mijloacele metafizicii.

Ca un recul în intervalul de criză, iar prin aceasta, ca o înfrângere (el era și metamorfozat, de altminteri), Narcis participă însă la potențarea sentimentului tragic al vieții (etern, la urma urmelor) ca îndreptare către *dincolo de*. Terifiantul pus să delimiteze între un spațiu și altul în mitul oedipian pare a fi, logic, ca un fel de ecou al experienței narcisice. Sfinxul stă între diurn și nocturn, între întrebare (lumea întrebării) și taină (lumea ascunsului, a de-descoperitului). „Mergând mai departe”, către Theba, „dai de muntele de pe care se spune că Sfinxul adresa cântecul lui enigmatic care aducea nenorocire tuturor acelora pe care-i răpea...” (Pausanias, IX, 26) devorându-i pe cei ce amuțeau ascultându-i „cântecul” enigmatic¹, doar Oedip va fi fost în stare „să răspundă”. Corul:

¹ În episodul Sirenelor (*Odiseea*, XII, 220 și urm.), Ulysse, dacă se poate spune așa, se comportă oedipian: punând să fie legat de catarg, le ascultă cântecul amăgitor, însă refuză lumea promisă, rămânând în aceasta, în a sa. Și el desface, pentru

„Țintise sus, mai sus ca toți. Și cât
de fericit era! Așa
de fericit! O, Zeus, zdrobise el
fecioara care ghearele-și
Chircea, și în enigme proorocea!”

(Sofocle, *Oedip rege*, 1195 și urm.; vd.
și *Od.*, XI)

Pierind Sfinxul, se ia seamă de *dincolo*, nocturn, deci de neștiut în sine, pentru că monstrul, jumătate leu, jumătate femeie, păzind taina, stătea despărțitor între două ținuturi: al vizibilului (știutului) și al invizibilului (neștiutului, obscurului, iraționalului). Alterna și altfel decât „lumea/ordinea aceasta” – *kosmon tonde*, în limbaj heraclitic, celuilalt ținut mintea noastră urma să i se aplice altcum decât cogniționist, fiind întrucâtva ca haosul hesiodic: „haos, la început” (116), ceea ce înseamnă că de nedeslușit în sine, termenul *de la care* și nu *care*: „înapoia lui «pentru ce» se află «în urmarea a ce»” (Kerényi, *De l’origine...* în Jung-Kerényi, *L’essence...*, p. 19).

Pus acest altceva, el urma să fie numit și gândit. Mitic, se participă la mereu instituirea sa ca *termenul-de-la-care*, ca începutul (*ἀρχή*) sau originea însăși, prin excelență – *ἀρχή κατ᾽ἐξοχήν*, ceea ce poate să intre în semantica etiologiei, însă în una restrictivă. „Ontologia”

sine (este singurul care „ascultă”) o taină și silește *limita* să piară. Anti-narcisic, nu se scufundă în lumea de dincolo de „limită” oricâte promisiunile: „Oprește-ți vasul să ne-auzi cântarea.../cum ne aude, oricine se desfată/și-nvață mult, că noi cunoaștem.../...toate câte se petrec pe lume”, *Od.* XII, 260 și urm. Nu știe, nici nu vrea să știe ce i se promite; el doar vrea să afle cele ce sunt în lumea lui. Ulysse este, în periegeza lui, descoperitorul lumii sale, pe orizontală.

arheică, în măsura în care se poate vorbi de așa ceva, este încă, la greci cel puțin, pe orizontală. Or, în această dispunere, sensul lui „dincolo-de” (transcendenței) era slab. Mitul oedipian îl așează încă în același plan alături, dar pus cum este într-o identitate, contrară celei a vizibilului radicaliza criza, fiind dacă nu cauza hotărâtoare, oricum cauza ocazională a trecerii la gândirea lui dincolo-de pe verticală, ceea ce înseamnă că la punerea sa în termen de temeii, de substrat (ύποκειμενον).

Astfel, numai printr-o *ruptură*, mitul participa la nașterea filosofiei (ca metafizică), aceasta, deci, venind ca reacție, iar nu, simplu, ca o mitologic „rațională”, sau oricum „explicativă”. Și mitologia explicativă ea este, astfel, în limitele logicii și structurilor mentale corespunzătoare, altceva decât limitele unei istorii date, ceea ce ar impune istoricismul (evoluționismul atât de păgubos) simplu linear: de la mai înainte, la după (temporal), de la inferior la superior (axiologic). Dar „asemenea capului tăiat al lui Orpheu, mitologia continuă să cânte și după ora morții sale...” (Kerényi, *op. cit.*, p. 15). Atâta cât este explicație – explicativă, filosofia (ca și știința) poate s-o valorizeze, dar pentru aceasta filosofia *trebuie* să existe deja, epistemologic vorbind. Transmisia (prelungirea sau absorbția) în strictă determinație culturală (deci a unor sisteme de sensuri) este, logic (și istoric) ulterioară. De la mit la filosofic, așadar, mișcarea are legitimitate, în primul rând, în ordine logică și epistemologică. Numai după aceasta, admițând cu Aristotel că și iubitorul-de-mituri φιλόμυθος este un iubitor-de-înțelepciune φιλόσοφος, *istoria* filosofici sau, nu mai potrivit? *istoria* filosofică a vechii Grecii se cuvine întregită de o protoistorie a

ei. Căci, deși ca atare filosofia începe târziu, în secolul al VI-lea, cu milesienii, cu pythagoricii, cu eleații și Heraclit, în formă *protofilosofică* ea își pregătește intrarea în istorie încă din vremea lui Homer și, poate, mai dinainte dacă „gândirea și concepțiile filosofice, teologice și escatologice ale grecilor nu s-au dezvoltat într-un fel linear, pornind de la reprezentările homerice. Credințe mai vechi, primitive vor fi intrat în joc, avându-și cuvântul lor de zis în această evoluție” (Frenkian, *Le monde homérique*, p. 9).

Este drept că nici Homer, nici Hesiod, nici orficii, nici Musaios nu sunt filosofi, în sensul care va fi dat cuvântului de către Pythagoras, ori, mai sigur, de către Heraclit. Și, tot așa, nu este nici o îndoială că *Iliada* și *Odiseea*, *Theogonia* sau *Munci și zile*, imnurile orfice câte se vor fi păstrat ori fragmentele din poemele lui Musaios, cele din *Genunea cu șapte abisuri* (Ἑπτάμυχος) a lui Pherekydes, cele din *Theogonia* lui Epimenides, maximele și sentențele celor „șapte înțelepți” nu sunt propriu-zis mărturii filosofice. Nici ci filosofi, nici opera lor filosofică, Homer, Hesiod, orficii... explicau totuși lumea și omul. Doar oamenii, în Grecia ca și aiurea, se vor fi raportat teoretic la univers și la ei înșiși mai înainte de a o face în formă bine determinată, filosofică sau științifică. Altfel, la limită n-ar fi putut să supraviețuiască, nu și-ar fi avut adevărul lor, în primul rând acesta, lumea lor, totuși, coerentă. Foarte abstract, pro-gresivist – abstract judecând, nu prea ni-i putem închipui pe oamenii epocii homerice existând și, totuși, au existat și nu elementar-biologic, ci esențial-uman. Oamenii n-au început să gândească din secolele VII-VI îndoiaze, dacă și mai înainte cultivau pământul,

călătoreau pe uscat sau pe ape, meștereau arme și unelte, podoabe și locuințe. Toate acestea i-au determinat să știe să măsoare, să se orienteze după astre, să afle tainele pietrei, bronzului sau fierului pentru a trece mineralul în formă în plug, în topor, în seceră, în scut, să-și reprezinte, pentru a-și face familiară, parcă, lumea în care trăiau, în *Iliada*, XVIII, 483-607), bunăoară, Hephaistos, zeul focului și al meșteșugurilor, lucrând scutul lui Achille, „...cu priceperea lui închipuie fel și fel de podoabe”. La început „sunt închipuite pământul și cerul și marea, neasemuitul soare, luna cea rotundă și nesfârșite astre, cerului cunună: puternicu-Orion, Hyadele, Pleiadele și Ursa căreia i se spune și Carul Mare...” Și „două cetăți de oameni... într-una se văd nunti și ospăturile... Cealaltă cetate avea în jurul ei două tabere de oști, strălucind în arme...” dar și „o țărănă moale ce trebuie muncită”, „o frumoasă vie”, „o cireada de boi”, „un mare islaz cu dalbele oi”, „o horă” cu dănțuitori și un aed, iar pe margini ca să le cuprindă pe toate, „mărețul Okeanos, puternicul fluviu”.

Cerul este închipuit câteodată ca făcut din aramă, alteori din fier și în nemișcarea lui, se sprijină pe două coloane. Soarele, când răsare, se trezește din somn și când apune își caută odihnă în „țara întunericului”, uneori, cea a „morții”, în Okeanos: slăvita Hera, în ciuda vrerii sale, lasă în Ocean să lumineze Soarele. Astrul asfințește... (*Il.*, XVIII, 231-241).

Atmosfera, la rândul ei, când este clară, se numește *aithér*, iar încărcată de nori și ceață, *aér*, care, de altminteri, mai înseamnă și nor, fiind legat de ideea de obscuritate și umiditate (Cf. Frenkian, op. cit., p. 12 și urm.). Mai târziu, și *aér* și *aithér* aveau să primească sensuri

filosofice, primul la Anaximenes, al doilea cu Empedokles (ca substitut al *aér*-ului însă).

Alcătuită din cer, pământ și din „Tartarul negru (acolo departe în prăpastie de ceață, deschisă sub pământ... aflată sub Hades)” și înconjurată, poate că susținută chiar de „bătrânul Okeanos”, „Părintele zeilor”, „Părinte al tuturor”, „cu apele adânci din care purced fluviile și mările, izvoarele, fântânile adânci”, lumea cu toate regiunile ei și ființele ce-o locuiesc, cât lucrurile sale se nasc și pier, se supune destinului – *Μοῖρα*, *Αἴσα*, personificat: – ἄσσα Αἴσα / γεινομένω ἐπένησε λίνω – „nu va ști să înlăture ce-a tors neîndurata Parcă” (*Il.*, VIII, 13; XIV, 209, 246; XXI, 195-197; XX, 127). Nici chiar zeii nu sunt mai puternici decât el, când este în joc viața și moartea:

„Ce-i drept că nici chiar zeii
Nu pot scuti de moartea cea firească
Pe cine lor li-i drag, dacă-l doboară
Neîndurata soartă, mâna morții”
(*Od.*, III, 325-328)

„Totuși anumite expresii, precum *moira* zeilor (*Od.*, III, 261) sau *aisa* lui Zeus” (*Il.*, XVII, 322, *Od.*, IX, 52) lasă să se înțeleagă că Zeus însuși a hotărât sortile. În principiu el poate modifica destinul: așa se pregătea să facă în cazul fiului său, Sarpedon (*Il.*, XVI, 433 sq.), în momentul în care viața acestuia ajunsese la capăt. Dar Hera îi arată că un asemenea gest ar avea drept urmare anularea legilor Universului – adică a justiției (*diké*) și Zeus îi dă dreptate. Acest „exemplu arată că Zeus însuși recunoaște supremația justiției” (Eliade, *Istoria credințelor...*, I, p. 274-275). Trebuind să se supună destinului și zeilor: „doar e știut, nici un om... nu va scăpa de ce i-a fost ursit”; „trec oamenii pe lume, precum frunzele-n toamnă;

Cuprins

Cuvânt înainte.....	5
I. De la arhaiologie la ontologie.....	17
II. Milesienii și „primul început” al filosofici.....	41
III. Pythagoras, pythagoricii și pythagoreii.....	89
IV. Heraclit și Cratylos.....	123
V. Parmenides și eleatismul	157
VI. Pluralismele.....	205
<i>Empedokles din Agrigent</i>	213
<i>Anaxagoras din Klazomenai</i>	228
<i>Atomiștii</i>	249
VII. Sofiștii.....	273
Bibliografie.....	339