

# SUB SEMNUL FILOSOFĂRII DE LA PLATON LA HEGEL

## CUM GÂNDIM PLATONICIAN [?]

SAVU TOTU

Universitatea din București

**How Do We Think Platonically [?]** In this article, starting from Brice Parain's reflections on the Platonic logos, I have tried to underline the importance of our relation to the problem of the constitution of Platonic philosophical thought. The small forays into pre-Socratic thought were meant to reflect the constitution of Plato's thought as a natural extension of the meditation of the pre-Socratic Parmenides, but also as a "radial continuity" of his philosophy.

**Keywords:** Platonism, thought, language, soul, "radial continuity".

*Motto:* „Nu cunoaștem originea limbajului. Experiența nu ne învață nimic despre ea. Noi nu vedem, așadar, cum se naște gândirea noastră. Nu putem avea decât o opinie metafizică asupra acestei nașteri, căutând condițiile în care este posibilă vorbirea. Totuși, după cum postulăm că originea ei este divină sau omenească, *gândirea noastră este religioasă sau empirică, iar atitudinea ne este smerită sau orgolioasă* (s.m.)” (Brice Parain)<sup>1</sup>.

Dacă pornim de la reflecțiile asupra limbajului filosofic platonician analizându-l în opoziție cu cel vechi, mitico-religios, ceea ce numim cunoaștere filosofică pare a denota ceea ce vom exprima prin „cunoașterea rațională”, chiar dacă acest lucru semnifică diferit de la un filosof la altul și, mai ales, de la o epocă la alta. Știm că, pe de o parte, această diferență este originată în chiar această nouă modalitate de „cunoaștere rațională” a lumii, care marchează o *discontinuitate* între vechi și nou; pe de altă parte, pentru că nu se poate vorbi de o deosebire fără a ne raporta la acel ceva decât prin (alt)ceva care diferă, știm că, în filosofie, orice depășire a vechiului de către nou nu se produce decât printr-o *continuitate radială* a vechiului și noului.

Acest construct teoretic, „continuitatea radială”, desemnează modul în care gândirea filosofică este *exprimată* într-un mod singular, într-un moment istoric dat, la nivelul discursului filosofic respectiv, dar *exprimabilă* într-un mod universal de-a lungul timpului istoriei prin alte tipuri de discurs filosofic, dar în aceeași linie de gândire. De pildă, *exprimarea* „ființei parmenidiene” de către Nicolaus Cusanus drept „sfera cu centrul pretutindeni și circumferința nicăieri”, care a dominat gândirea

<sup>1</sup> Brice Parain, *Logosul platonician*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998, p. 9.

filosofico-teologică medievală, este o asemenea „continuitate radială”. De asemenea, „momentul” Socrate în filosofia lui Descartes reprezintă o „continuitate radială” a problemei naturii cunoașterii; la fel, „momentul” Heraclit pentru Hegel indică „momentele” dezvoltării dialectice ale gândirii lui filosofice.

\*

Am încercat să evidențiez, așadar, trecerea de la ontologia parmenidiană la metafizica platoniciană ca pe o „continuitate radială”, folosindu-mă de câteva repere ale drumului cercetării logosului platonician așa cum a întreprins-o Brice Parain.

„Pentru noi, limbajul este instrumentul docil al gândirii (rațiunii) și gândirea (sau rațiunea) este cea care ne oferă cunoașterea pe care o avem despre lucruri”<sup>2</sup>. Limbajul nu ar fi deci altceva decât convenție! Preocupat de natura cunoașterii, Parain nu crede că, rămânând la o asemenea înțelegere a limbajului, doar ca „un sistem de semne”, anticii să fi avut aceeași idee despre adevăr și cunoaștere ca noi, modernii, care uităm prea ușor interacțiunea dintre mentalitatea religioasă și cea „rațională”, configurată de exercitarea filosofică a *logos*-ului (chiar dacă în contexte diferite). Ce ar fi dacă am „înțelege” *logos*-ul doar ca „operație de limbaj”, lucru pe care pare să-l fi confirmat chiar Platon, în *Theaitetos*?! Prin urmare, gândirea/„rațiunea” trebuie să fi avut pentru antici un alt sens decât cel pe care-l acordăm noi, modernii. Polisemia cuvântului grecesc *logos*, deja, ne permite să căutăm o altă semnificație a lui dincolo de teza convenționalistă asupra limbajului. Exprimă limbajul realitatea/esența lucrurilor? Este o întrebare pe care Platon o pune în dialogul *Cratylus* și căreia nu-i dă un răspuns univoc; atât teza „convenționalistă” (limbajul ca invenție umană), cât și cea „naturalistă” (limbajul ca emanație a lumii) fiind problematice. Ce legătură ar fi între *logos*, *nous* și *phronesis*? Apoi, de ce noi, modernii, traducem diferit (în diferite limbi) termenul *logos*? „Noi nu avem un cuvânt pentru a desemna un limbaj care să nu fie expresia *noastră*.”<sup>3</sup> Adică, limbajul *este* expresia modului *nostru* de a fi, este „imaginea” experienței de zi cu zi a omului. Trebuie să ținem cont, așadar, de experiența pe care anticii o exprimau prin/ca limbaj! În Antichitatea greacă, pentru omul de rând, limbajul reprezenta o emanație a lumii; așa se explică apariția sofisticii și a logicii în „dimensiunea filosofică” a culturii grecești. De la această convingere cvasireligioasă a omului antic trebuie să începem cercetarea naturii cunoașterii filosofice platoniciene!

Înainte de a discuta despre *logos*-ul platonician, consideră Parain, trebuie să aflăm cum s-au raportat la *logos* Heraclit și Protagoras, respectiv Parmenides, Zenon și Gorgias. De asemenea, amintesc faptul că el are un scop bine definit: cercetarea „naturii comune disimulate de aceste aspecte diferite”<sup>4</sup> ale corespondențelor dintre termenii grecești și sensurile atribuite de noi, care nu se stabilesc „așa cum ne dorim”. Vom vedea că Platon nu atribuie *logos*-ului sensul de „rațiune” (așa cum

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 14.

au încercat megaricii și „logicienii” sau, cu atât mai puțin, sensul pe care-l atribuim noi), deși este implicată o anumită formă de „raționalitate” (pe care o înțelegem, de obicei, doar prin cunoașterea diferenței în raport cu „raționalitatea” modernă, adică, doar „logic”). Grecii atribuiau sensul de „rațiune” mai degrabă aceluși mod de gândire pe care îl desemnau prin *nous* sau *phronesis*, pe când „*logos*-ul este un fenomen de limbaj. Cuvânt, expresie, frază, propoziție, formulare, discurs sau limbaj în general, acesta este domeniul său”<sup>5</sup>, spune tranșant Parain.

Potrivit lui Sextus Empiricus, Heraclit considera, la fel ca alți physeologi („filosofi ai naturii”, cum îi numea Aristotel), că omul posedă două instrumente de cunoaștere: senzația și limbajul/*logos*-ul. De ce va fi fost pentru Heraclit „*logos*-ul comun” criteriul adevărului? Ce l-a determinat să afirme că „datoria noastră este să ne orientăm după ceea ce este comun”? De ce, așadar, „cu toate acestea, deși *logos*-ul este comun, cei mai mulți trăiesc ca și când ar avea doar gândirea lor proprie?”<sup>6</sup> Firește, se pot da multe interpretări spuselor sale, după cum confirma deja Socrate, însă ideea lui Parain este revelatoare: „Numele este o ipoteză pe care o concepem despre natură și despre cauzele celor simțite de noi. Așadar, el este primul nostru demers științific, prima cugetare a noastră”<sup>7</sup>. *Logos* este deci un „nume” al adevărului atunci când este *comun* tuturor. Adevărul este ceea ce este „comun” tuturor prin înțelegerea *logos*-ului ca ceva care le pătrunde/străbate „pe toate” (lucrurile) pentru că este veșnic precum lumea<sup>8</sup>, deci *divin*. Expresiile atribuite lui Thales – „totul este plin de zei” – și lui Anaximandru – „mișcarea eternă” – ideile heraclitiene – „totul curge” și „foc veșnic viu” – reflectă același tip de raționalitate. Apoi, în deosebire, *logos*-ul heraclitean „vorbește” doar *indicând*, așadar, nici exprimând, nici ascunzând gândirea (*nous*) pe care, în timpul somnului, doar respirația o ține legată de *logos*-ul lumii. *Psyche* are un *logos* adânc, spune Heraclit, iar hotarele („sufletului”) nu le poți găsi, oricât ai cerceta. Punerea *lumii* în ipostaza „focului veșnic viu, care după măsuri se aprinde, și după măsuri se stinge” (Heraclit, fr. 30) în acord cu *logos*-ul, care îi este *immanent*, va face din „legea” lumii însăși „legea” gândirii. „Prin urmare, atunci când raționăm, nu *noi* gândim, ci *logos*-ul/limbajul lumii se exprimă prin noi și, în același timp, ne îndrumă în acțiunile noastre. În „noi” nu avem nicio putere proprie de adevăr sau de eroare”<sup>9</sup>. Și Aristotel avea dreptate să spună că, astfel, se încălca principiul noncontradicției! Așa se explică de ce teza lui Heraclit va conduce la două teze contradictorii: cea a lui Protagoras, „totul este adevărat” (din moment ce nu putem exprima lumea decât așa cum este), respectiv, cea a lui Gorgias, „totul este fals” (din moment ce numele – *logos*-ul – prin care exprimăm lucrurile lumii nu este totuna cu ele). Cum s-a ajuns la acest paradox? Cum aceeași înțelegere a „esenței” lumii, în ordine heracliteană, a condus la această situație? Este clar că *logos* mai înseamnă și altceva!

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>6</sup> Heraclit, *apud* Brice Parain, *op. cit.*, p. 18.

<sup>7</sup> Brice Parain, *op. cit.*, p. 14.

<sup>8</sup> Pentru gândirea greacă, „lumea/materia” și „spiritul” erau coetern. De altfel, gândind „rațional”, creația din nimic este un nonsens (așa cum afirmă eleatul Parmenides).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 19.

Sofistica nu este altceva decât consecința înțelegerii *logos*-ului doar ca ceva *immanent* lumii (ceea ce nu înseamnă că Heraclit este „vinovat” de aceasta, filosofia lui fiind mult mai mult decât ceea ce putem pricepe din fragmentele recuperate; admirația lui Socrate/Platon față de scrierile lui e binecunoscută). Dacă „omul este măsura tuturor lucrurilor; a celor ce sunt, precum sunt, și a celor ce nu sunt, precum nu sunt”, cum spunea Protagoras, atunci orice ar spune „omul” este necesar adevărat! Vom înțelege de ce metafizica platoniciană trebuie înțeleasă pornind de la opoziția ei în raport cu sofistica. De aceea, pentru a combate relativismul sofist, Platon va institui, *metafizic*, posibilitatea erorii, în *Sofistul*<sup>10</sup>. În plus, combaterea de către Platon a acestei viziuni „materialiste” asupra *logos*-ului trebuie corelată cu necesitatea construcției „cetății ideale”. Dialogul *Politeia* nu trebuie înțeles deci în cheie etică (cu sensul pe care îl avem dat de către Aristotel), ci metafizică; „etica” platoniciană fiind, așadar, o metafizică a existenței „omului ideal”. Nu acei sofisti, care erau „filosofii limbajului”, gramaticienii și retorii, ci oamenii politici, sofistii „materialiști”, care se foloseau de puterea cuvântului doar în favoarea lor, sunt dușmanii lui Platon.

Am înțeles de ce încrederea absolută în *logos* a lui Protagoras, dar cum înțelegem neîncrederea în *logos* a lui Gorgias, neîncredere care nu-l împiedică, totuși, să fie un sofist? Cum putea crede Gorgias în „puterea cuvântului”, din moment ce consecințele tezei lui duceau la scepticism? Gorgias înțelesese că între nume și lucru (pe care-l desemnează în mod natural) este o diferență inexplicabilă prin *logos*, înțelesese deci că dispărea criteriul adevărului (dacă era fundamentat pe imanența *logos*-lui). Or, tocmai în aceasta va consta pentru el „puterea cuvântului/*logos*”... Ceea ce un om înțelege prin *logos* depinde de modul în care îl receptează; adică, este ceva pur individualizat. Cum este imposibilă receptarea în același timp și sub același raport a aceluiași lucru prin aceeași „expresie”/nume de către doi oameni, dacă *se adevărea*, în mod natural, că... „totul este fals”?! Cu alte cuvinte, dacă orice lucru putea fi exprimat oricum, din moment ce *logos*-ul era altceva decât lucrul respectiv pentru *fiicare* om, atunci *logos*-ul exprimă orice, așadar,... nimic. Se ajungea la neîncrederea în argumente/raționamente, deci la scepticism! De aceea, Platon spunea în *Phaidon*, că *misologia*, ura față de limbaj/„raționamente” este boala cea mai gravă a spiritului omului!

Dar Parmenides și Zenon vor fi făcut primul pas spre creditarea „gândirii” cu posibilitatea „exprimării” adevărului. „A gândi/*noein* este același (lucru) cu a fi/*einai*” și „Trebuie a spune/*legein* și a gândi/*noein*: este (ceea-ce-)este/*eon emmenai*...” nu sunt doar expresia convingerii lui Parmenides că „adevărul ființei” presupune „identitatea ontologică” între *legein* și *noein*, ci și temeiul pe care Platon va construi o nouă *theoria*. El va încerca depășirea atât a „relativismului” heraclitic, cât și a „absolutismului” parmenidian. Dar, dacă pentru unul „ființa” este într-o „veșnică mișcare”, iar pentru altul „stă neclintită”, atunci cum de se înțelege radical diferit „natura” *logos*-ul omului în raport cu divinitatea? Nu cumva, crede Platon, în *psyche* există o „dualitate” care face posibilă o asemenea alegere?

<sup>10</sup> *Logos*-ul este un gen suprem rezultat din „împletirea” celorlalte genuri supreme, tran(s)punere făcută posibilă de instituirea metafizică a „ne-ființei”.

\*

După cum știm, doar filosofarea se poate învăța; de aceea, trebuie să păstrăm o distanță critică față de orice interpretare a filosofiei strict la nivelul discursului. *Filosofia* este ceva ce „se face”, spune Platon, dincolo de limbaj<sup>11</sup>. Trebuie să credem că orice convingere filosofică este o *împreună-învingere* a unor dificultăți de înțelegere proprii prin expunerea ta celuilalt (totdeauna un prieten). Parain a reușit să-i convingă de ce trebuie înțeles *logos*-ul platonician într-un anume fel doar pe aceia care au acceptat temeul *platonician* al argumentării lui: *logos*-ul este o imagine a „fînței”.

\*

Pornind de la afirmația lui Aristotel, care îi considera pe platonicieni „niște flecari”, putem fi îndreptățiți să căutăm „sursa filosofiei platoniciene într-o reflecție asupra limbajului”<sup>12</sup>. Și, evident, că cel puțin istoric, așa stau lucrurile. „Fostul *sofist* (s.m.) Socrate și fostul *poet* (s.m.) Platon, dușman al poezilor, se întrebau cu pasiune despre menirea limbajului în univers”<sup>13</sup>, spune Parain. Nu este greu de înțeles, așadar, că Platon aparține tradiției „mistice” (așa cum Aristotel aparține tradiției „științifice”), chiar dacă devenise un „dușman al poezilor”<sup>14</sup>. Oricum, preocuparea pentru *logos* a lui Platon (dialogul *Phaidros* este lămuritor) nu trebuie considerată cea mai importantă dintre preocupările lui. Firește, filosofia platoniciană este dependentă de modul în care este înțeles *logos*-ul, dar, așa cum Platon însuși ne spune, aceasta nu se poate reduce la *limbaj*.

Când personajul platonician Parmenides îi reproșează personajului platonician Socrate, în dialogul *Parmenides*, că a separat prea mult „existențele” unele de altele, Platon vrea să sublinieze că preocuparea pentru *limbaj/logos* este foarte importantă pentru filosofie, din moment ce accesul la *idei* se face cu ajutorul *logos*-ului. Dacă „lumea sensibilă” este o imagine a celei „inteligibile”, aceasta presupune că între *idei* și *limbaj/logos* este o anumită legătură. În această „legătură”, căreia Platon îi va tot căuta un nume, care, până la urmă, va fi *metexis/participare*, ar trebui să căutăm, de fapt, *originea* filosofiei lui. În toate dialogurile, implicit sau explicit (în special în *Phaidon* și *Republica*, *Parmenides* și *Sofistul*)<sup>15</sup>, preocuparea pentru cum înțelegem *participarea* „lucrurilor sensibile” la *idei* presupune o anume înțelegere a puterii/capacității *logos*-ului de a fundamenta *cunoașterea* adevărată. Dacă doar gândirii/*noesis* îi este hărăzită puterea de-a ajunge la *originea* cunoașterii, adică *idei* (*nous* corespunzând părții superioare, pure, a *logos*-ului), aceasta înseamnă că ceea ce trebuie înțeles este modul în care *participarea* unei „lumi” în continuă

<sup>11</sup> Platon avertiza, în *Scrisoarea a VII-a*, că nu se poate încredința cuvintelor, mai ales scrise, învățătura/filosofia lui.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>14</sup> În tradiția greacă, poetul era un om „inspirat” de zei, un mijlocitor între zei și oameni.

<sup>15</sup> Care trebuie citite și „împreună” (de altfel, multe dintre dialoguri se completează reciproc).

mișcare (Heraclit) la o „lume” în „nemișcare” (Parmenides) ar face posibilă cunoașterea? Împletind „immanentismul” („corporal”-ismul) heraclitian cu „transcendentalismul/ („incorporal”-ismul) parmenidian, Platon a văzut o altă cale către „ființă”. Am putea spune că este vorba de sinteza celor două tipuri de gândire, în care *logos*-ul semnifică diferit prin complementaritatea pozițiilor „theoretice”? Totuși, ceea ce semnifică „incorporalul” pentru Parmenides nu trebuie confundat cu ceea ce va însemna pentru noi, modernii, și nici pentru „logicienii” din epocă, pentru care acesta era un nume/„concept”, ceva strict convențional. „Incorporalul” parmenidian „este”, ontologic *este*, nu are doar o „ființă” logică (cum a interpretat Aristotel, de pildă). Platon însă nu vrea să renunțe la Tradiție! Nu vrea să dezlege limbajul/*logos*-ul de „lume”, nu vrea să dezlege omul de divinitate!<sup>16</sup> Critica *nous*-ului anaxagorian trebuie înțeleasă și ca încercare de a ieși din regimul explicațiilor de tip mecanicist/physiologist a „cauzei” pentru care un lucru se naște și pier. În *Phaidon*, când Platon „definește” *philosophia* ca *melete thanatou*, se caută deci înțelegerea „cauzei” prin puterea spiritului/*nous* pe care *psyche* o are prin *logos*. Este un alt mod de a înțelege legătura dintre *legein/logos* și *noein/nous*, un alt mod de „a vedea”/*theorein* „lumea”, mod pe care noi îl vom numi „*theoria ideilor*”<sup>17</sup>. Până la urmă, putem spune că Socrate a „evadat” din „închisoarea” physiologistă, unde omul primise, oarecum, „condamnarea” la o viață strict „materială”.

Parain vorbește convingător de o „convertire” a lui Socrate la *logoi*. În *Phaidon*, renunțând să facă din acțiune un criteriu al adevărului, acesta spune că „s-a întâmplat că m-am întors mereu la observația logică”<sup>18</sup>. Tema „nemuririi sufletului” este de fapt „problema logică a atribuirii”. În ipoteza din *Phaidon*, trebuie să admitem că în lumea sensibilă contrariile se nasc unele din altele (fiind obligați să accepăm că viața provine din moarte), dar nu același lucru se întâmplă în lumea inteligibilă, unde contrariile se exclud reciproc. Prin urmare, crede Parain, „aceasta va fi misiunea metafizicii platoniciene”, adică fundamentarea „raționamentul abstract” (*akoloutheste to logo*).

Această căutare a explicației „logice” a atribuirii va conduce la nașterea dialecticii. Platon nu va acorda „raționamentului abstract” decât rolul pe care îl putea avea în ipoteza lui de lucru: „teoria ideilor”. Ca atare, în *metafizica* platoniciană se va face uz de „raționamentul abstract” doar pentru a explica neîncrederea în cuvinte. De aceea, în *dialectica* platoniciană „raționamentul abstract” nu se dorea un silogism, reproșul lui Aristotel fiind total inadecvat<sup>19</sup>. De altfel, Platon va face o diferență clară între *dianoia* și *nous*, între „rațiune”, așa cum o va înțelege Aristotel, și „minte”, între „gândire discursivă/reflectată” și „gândire intuitivă/directă”<sup>20</sup>. În *Phaidros*, se va

<sup>16</sup> În *Legile*, acest aspect este clar. Totuși, „răspunsul” neoplatonic la căutările lui nu este neapărat același cu cel pe care „divinul Platon” l-ar fi dat în „doctrinile nescrise”!

<sup>17</sup> Unde „ideile” sunt *ideai*, nu idei sau concepte, adică produse ale gândirii umane, deci sunt în condiția parmenidiană a „ființei care este, și nu poate decât să fie”.

<sup>18</sup> *Phaidon*, 100 a.

<sup>19</sup> Aristotel considera „metoda diviziunii” un „silogism slab”.

<sup>20</sup> Nu în sens psihologic, ci metafizic.

face o diferență între „învățătura” pusă în cuvinte scrise și adevărata învățătură, „scrisă” în sufletul omului viu, „știința/cunoașterea adevărată” fiind, așadar, în posesia dialecticianului, a celui care *știe* când să tacă și când să vorbească. Dialectica este metoda prin care adevărul este exprimat, capătă expresie lingvistică, ca urmare a folosirii metodei diviziunii, prin buna conducere a dialogului, și se opune retoricii, care este o artă a iluziei. Cu alte cuvinte, limbajul nu „conține” adevărul, ci doar *poate* aduce adevărul „în fața” gândirii. În tradiția greacă, a spune adevărul înseamnă a spune ceea ce este. Expresia „atât adevăr, câtă ființă” este o metaforă vie! Parain ne aduce aminte că reamintirea (*anamnesis*) platoniciană este „raționamentul causal” (*aitias logismos*), care face posibilă înlănțuirea opiniilor.

Dacă între limbaj și realitate s-a restabilit o anume legătură, care să fie raportul dintre limbaj și cunoaștere? Această ultimă problemă, o „criză a *logos*-lui”, va fi tratată de Platon în *Parmenides*, oarecum „rezolvată”<sup>21</sup> în *Sofistul*, apoi reevaluată în *Timaios*.

Înainte de a vorbi despre această „criză”, Parain ne reamintește că Platon va atribui *psyche* trei părți, dintre care cea superioară este numită *logistikon*, capacitatea de a calcula, cea intermediară este numită *thymoeides*, partea irascibilă, iar cea inferioară este numită *epithymetikon*, partea poftitoare. Intenția lui de a configura *cetatea ideală* pe modelul „sufletului tripartit” trebuie înțeleasă în această perspectivă a resemnificării „puterii *logos*-ului”: puterea de a transpune ordinea cuvintelor, ca expresie a „ordinii ideilor” platoniciene, în ordinea lucrurilor/„lumea sensibilă”. Această „reamintire” a lui Parain este, de fapt, o convingere privind faptul că „totuși, temându-se ca limbajul astfel conceput să nu se separe de experiență (s.m.) și, în consecință, să sfarme unitatea vieții noastre terestre, Platon intenționează să mențină o continuitate teoretică între toate modurile de cunoaștere, fie că e vorba de perceperea realității pe care ne-o furnizează simțurile, sau de viziunea ideilor, pe care o pregătește dialectica”<sup>22</sup>. De aceea, dacă în *Republica*, uneori *logos* și *nous* par unite, ca ansamblu, prin opoziția cu *dianoia*, în *Sofistul*, dimpotrivă, *logos* și *dianoia* ajung să se confunde.

\*

Platon crede că fără *idei* nu există adevăr. În *Parmenides*, problema raportului între Unu și „plurale” este, de fapt, problema participării (*metexis*). Dacă această participare este de natură materială, relația între unicitatea ideii și multiplicitatea lucrurilor este compromisă. Să fie „ideea” gând/concept? Să fie model/paradigmă? Să fie „ideea” separată de „lucru” (adică „lumea inteligibilă” să fie separată de cea „sensibilă”)? Atunci, ce „putere” mai are *logos*-ul? Care să fie legătura dintre limbajul nostru și limbajul lumii? De fapt, aici, Platon refuză să dea participării semnificație materială: „participarea trebuie să fie spirituală și lăuntrică”<sup>23</sup>. „Platon

<sup>21</sup> Într-o altă ipoteză: „teoria genurilor supreme”.

<sup>22</sup> Brice Parain, *op. cit.*, p. 84.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 93.

renunță tot mai mult să considere limbajul drept o emanație a lumii sensibile, precum contemporanii săi, și tinde să-l ridice la rangul de imagine a lumii ideale.”<sup>24</sup>

În *Sofistul* se va discuta problema posibilității folosirii duplicității a limbajului/*logos*-ului. Numai cel care știe adevărul poate minți! Or, dacă sofistul doar pretinde că știe ce este adevărul, atunci, nu minte? Ce dezvăluie acest paradox? Dacă sofistul uzează de *logos* pentru a obține ce dorește, cum, utilizând același *logos*, va putea filosoful să distingă eroarea de adevăr? „Vânătoarea de realitate” nu se va încheia decât odată cu definirea *logos*-ului ca „gen” al ființei. Doar „jocul logic”, ale cărui reguli sunt cunoscute doar de către dialectician, va face posibilă înțelegerea „ființei adevărate”, depășindu-se astfel atât tezele heraclitienilor și parmenidienilor, cât și teza celor care despart într-un mod radical lumea sensibilă de lumea ideilor<sup>25</sup>. Raționamentul, *logismos*, este o „mișcare nemișcată” a *logos*-ului, o „mișcare logică”, un „joc logic”, o „împletire” a genurilor supreme după reguli știute, cum spuneam, doar de către dialectician. Eroarea putea fi înțeleasă deci doar prin explicarea prezenței *ne-ființei* în lumea inteligibilă prin/ca „alteritatea” dezvăluită de *logos* înțeles, aici, drept „raportul” ei cu ființa.

Pentru că „Zeul este măsura tuturor lucrurilor”, așadar, „vedem exercitându-se prin *logos* gândirea creatoare a Zeului”, dar încă nu știm care vor fi „rolurile *logos*-ului divin și ale celui omenesc în gândirea noastră omenească”<sup>26</sup>. Parain crede<sup>27</sup> că *Timaios* reprezintă ultima etapă a metafizicii platoniciene. O expresie, „*ana logon*”, care nu a fost regăsită în textele presocraticilor, care permite reevaluarea raportului dintre realitate/*kosmos noetos* și imagine/*kosmos aisthetos* prin înțelegerea participării ca analogie<sup>28</sup> între „este” și „nu este” („condițiile de posibilitate” ale gândirii), îl îndreptățește să afirme, urmându-l pe Platon, că „adevărul este expresia echilibrului nostru atunci când se află în armonie cu ordinea lumii”<sup>29</sup>. Și, într-un fel, așa și este, dacă, așa cum spune Platon, în *Philebos*, „cuvintele sunt, într-adevăr, căi ale speranței”<sup>30</sup>. Această interpretare se sprijină pe spusa lui Platon, conform căreia „când Demiurgul modelează sufletele celor vii, prin destin le hărăzește că natura umană va fi duală, că dacă oamenii își vor domina spaimele și furiile vor trăi în dreptate, iar dacă se vor lăsa dominați de ele vor trăi în nedreptate”<sup>31</sup>. Cum împăcăm, însă, *logosul*-ul purtător de raționament/*logismos* cu cel purtător de poveste/*mythos*? Este o întrebare la care dacă răspundem „rațional”, vom nesocoti dorința lui Platon: aceea de a nu separa cunoașterea de viața de zi cu zi sau, mai bine zis, de a nu separa gândirea, adică „experiența sufletului”, de „moarte” (viața în trup), deoarece, filosofia nu este decât o continuă „exercitare pentru moarte”...

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>25</sup> Ultima aporie din *Parmenides*, referitoare la înțelegerea participării lucrurilor la *idei* ca participare materială.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>27</sup> Și poate fi adevărat, dar nu trebuie să credem că *filosofia* platoniciană este filosofia *dialogurilor*.

<sup>28</sup> În sens simbolic, nu ca „proporție” matematică.

<sup>29</sup> Brice Parain, *op. cit.*, p. 132.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 121.