

REST DIALECTIC ȘI REST EIDETIC – O INTERPRETARE LA *PARMENIDE* 130b-e

RALUCA BUJOR

1. Clasele de lucruri ce nu participă la Forme în *Parmenide* 130b

În primele pagini ale dialogului *Parmenide*, regăsim faimosul pasaj în care Socrate pare să ofere răspunsul său la întrebarea „ce lucruri „au” *eidos* și ce lucruri nu „au” *eidos*?”¹:

„Drept care, cînd acela își curmă vorba, Parmenide luă cuvîntul: "Socrate, vrednic de toată lauda ești pentru rîvna pe care o pui în dezbaterile argumentelor. Dar spune-mi, tu însuși ai făcut separația așa cum o prezinți, de o parte punînd anumite forme în sine, de altă parte, iarăși, participantele la forme (*khōris men eidē auta atta, khōris de ta toutōn au metekhonta*)? Și oare consideri că există cu adevărat asemănarea în sine (*einai autē homoiotēs*), separată de asemănarea aceea pe care o avem noi, și la fel Unul, pluralitatea (*hen dē kai polla*) și celelalte toate, în privința cărora l-ai auzit adineauri pe Zenon?

Eu unul așa socot, ar fi răspuns Socrate.

Dar în ce privește forme cum ar fi: aceea a dreptății în sine (*ti eidos auto kath' hauto*), aceea a frumosului, cea a binelui ori altele de același fel? ar fi întrebat Parmenide.

Tot așa, răspunse dînsul.

Dar forma omului, în separație de noi și de toți cei la fel cu noi, forma însăși a insului (*auto ti eidos anthrōpou*²), ori aceea a focului, ori aceea a apei?

¹ În comentariul său asupra dialogului, Proclus identifică patru întrebări adresate în pasajul care debutează la 130b: „There are four problems involved in discussions about the Ideas. First, are there Ideas? For what could anyone say about them unless their existence has been previously agreed upon? Second, of what things are there Ideas and of what things not? (There are many differences of opinion on this point also.) Third, what sort of realities are Ideas, and what is their peculiar property? And fourth, how do things in this world participate in them and what is the manner of this participation? The three last-mentioned problems are brought up in the dialogue and receive considerable attention; but the first is not developed, doubtless because Plato left it for us to explore.” (Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon, Princeton, Princeton University Press, 1987, pp. 157-158).

² În traducerea acestei formule, Sorin Vieru a optat pentru introducerea „insului” în problematică, în timp ce alți traducători au considerat că expresia trimite la forma *omului* în genere – „What about a form of human being, separate from us and all those like us? Is there a form itself of human being, or fire, or water?” (s.n.) (Plato, „Parmenides” în *Complete Works*, trad. de Mary Louise Gill și Paul Ryan, editare, introducere și note de John M. Cooper, Indianapolis/Cambridge, Hackett

Ca să fiu drept, Parmenide – răspunse dânsul – în privința acestora am ajuns adesea la aporie, întrebându-mă dacă se cuvine a mă rosti asupra-le în același fel ca despre cele dintâi, ori într-altfel.

Nu cumva și în privința anumitor lucruri ce-ar părea să fie de tot râsul (*geloia*), bunăoară firul de păr, noroiul și gunoiul (*thrix kai pēlos kai rhupos*), sau și altele cât se poate de nedemne și netrebnice (*atimotaton te kai phaulotaton*), ajungi tot la aporie, întrebându-te dacă trebuie sau nu să afirmi existența unei forme separate (*eidos einai khōris*), diferită (*allo*) și ea de lucrurile ce ne stau la îndemână (*metakheirizometha*)?

Cîtuși de puțin – ar fi spus Socrate – întrucît tot ce vedem cu ochii noștri ființează (*einai*); a crede însă că ființează și o anume formă a acestora ar fi pesemne o credință prea de tot lipsită de noimă (*atopon*). Uneori, ce-i drept, m-a tulburat întrebarea dacă nu trebuie spus unul și același lucru despre toate; dar apoi, odată ajuns în locul acela, fac repede cale întoarsă, temîndu-mă ca nu cumva să alunec și să mă pierd într-o prăpastie de vorbe goale (*phluarias*); așa că, reîntors la punctul de unde am pornit, mă preocupă cercetarea (*diatribō*) lucrurilor despre care adineauri spuneam că se bucură de forme (*eidē ekhein*).

Aceasta, Socrate, fiindcă ești încă tînăr – ar fi spus Parmenide – și pînă acum n-ai căzut de tot sub puterea filosofiei, care filosofie, după socotința mea, odată și odată va pune stăpînire pe tine, făcîndu-te să nu mai privești ca nevrednice (*atimaseis*) nimic din acestea toate; deocamdată însă, vîrsta spunîndu-și cuvîntul, mai iei în seamă părerea oamenilor (*pros anthrōpōn apoblepeis doxas*). (...)”³.

Din câte putem observa deja, în ceea ce privește lucrurile interogate cu privire la existența unor „Forme” separate care să le corespundă, dialogul Parmenide-Socrate stabilește o succesiune de felul următor: 1) asemănarea în sine, Unu, pluralitatea și cele despre care a vorbit anterior Zenon (pasajul precedent celui citat adaugă aici neasemănătorul, mișcarea și repausul – 129e1), 2) dreptatea, frumosul, binele și cele aidoma lor, 3) omul, focul și apa, 4) și cele „de tot râsul” (*geloia* – care provoacă râsul, ridicole⁴) – firul de păr, noroiul și gunoiul. Pe măsură ce Socrate se întreabă dacă *același* discurs ar trebui rostit despre *toate* aceste clase de „lucruri”, „coborâm” pe-o scară ce traversează regnul invizibilului și ajunge în ultimele straturi ale celui al vizibilului („ce vedem cu ochii noștri” – *horōmen*, 130d3), familiaritatea empirică cu cele enumerate crescînd invers proporțional cu

Publishing Company, 1997). Varianta a doua îmi pare mai apropiată de textul original, care cuprinde explicit genitivul *anthrōpou*.

³ Platon, „Parmenide” în *Opere VI*, trad. de Sorin Vieru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, 130a10-130e7. Pentru textul grecesc, am folosit ediția Burnet a dialogurilor platoniciene, disponibilă online la adresa: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:corpus:perseus,author,Plato>.

⁴ Cf. art. *geloios* în LSJ <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=geloi=a&la=greek&can=geloi=a0&prior=kai&d=Perseus:text:1999.01.0173:text=Parm.:page=130&i=1#Perseus:text:1999.04.0057:entry=ge/loios-contents>.

certitudinea lui Socrate cu privire la participarea lor la o Formă „separată” (*khōris*).

Pasajul se bucură de comentarii mai mult sau mai puțin extensive din Antichitate până astăzi. Din rațiuni de spațiu și obiective, mă voi rezuma la semnalarea a doar trei poziții. În neoplatonismul târziu, Proclus citește aici o adevărată procesiune cosmică, cu ecouri în *Republica*, *Phaidros*, *Timaios* sau *Philebus*⁵) și comentează pasajul dinspre cele patru întrebări semnalate în nota 1 de mai sus (în întregul său, dialogul *Parmenide* s-a bucurat bineînțeles de multe alte comentarii neoplatoniciene – Plotin, Porfir, Damascius etc., având o importanță binecunoscută în problematica Unului⁶). Traducătorii contemporani au accentuat fie problematica *generală* a pasajului – „extensiunea ipotezei eidetice” (Franco Ferrari) (cu alte cuvinte, întrebarea cu privire la tipurile de realitate care admit un corespondent ideal)⁷; fie relația Platon-Socrate în ceea ce privește postularea unui *eidos* pentru vietuitoare și elemente *naturale* și locul pe care-l ocupă dialogul *Parmenide* în opera platoniciană din această perspectivă, cum este cazul comentariilor lui Francis Cornford⁸.

Pentru lucrarea de față îmi propun să privesc exclusiv spre *ultima* dintre cele patru clase de ființări, mai precis cea care enumeră firul de păr, noroiul și gunoiul. Putem vorbi despre o Formă pentru fiecare dintre acestea? Socrate rămâne la părerea că ar fi absurd (*atopos*), în timp ce *Parmenide* consideră că nimic din ceea

⁵ Proclus, *op. cit.*, p. 145.

⁶ Pentru o scurtă istorie a comentariilor neoplatoniciene la dialogul *Parmenide*, a se vedea secțiunea B a Introducerii semnate de John Dillon în Proclus, *op. cit.*, pp. xxiv-xxiv.

⁷ Platone, *Parmenide*, introducere, traducere și note de Franco Ferrari, Milano, BUR, 2004, p. 52.

⁸ „The Forms of the species of living creatures and of the four elements do not appear in the early dialogues. The species (Man, Ox) figure in the *Philebus* 15A, and they are all contained in the intelligible Living Creature of the *Timaeus* 30C. The *Timaeus* also asserts Forms of the four elements 51B. The need for Forms of these products of divine workmanship, as they are called at *Sophist*, 266B, „ourselves and all other living creatures and the elements of natural things, fire, water, and their kindred”, would become clear when the theory was applied to the philosophy of Nature. The real Socrates never so applied it. (...) If Socrates here stands for the Platonic Socrates of the early and middle dialogues, it is true that, all through these, the prevailing interest had been moral, religious, and political, not metaphysical. The moral Forms were by far the most prominent. The mathematical Forms had appeared in the theory of Anamnesis, but the chief point of that theory was to establish the pre-existence of the soul. It is only when the doctrine of Forms is applied to the explanation of 'the whole of Nature' that this question of their extent becomes a problem. The *Parmenides* stands at the beginning of the later series in which Plato sets his own doctrine beside the main Presocratic systems and indicates where he agrees or disagrees with them. The series leads up to the cosmology of the *Timaeus*.” (F. Cornford, *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*, translation, introduction and commentary by Francis Cornford, Londra, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1939, pp. 82-83). În ipoteza autorului englez, dialogul *Parmenide* ocupă, așadar, un loc de tranziție în opera platoniciană, marcând un moment în care Platon începe să ridice problema extinderii domeniului Formelor dincolo de valorile morale și de matematică.

ce există nu este de desconsiderat⁹, de privit ca lipsit de valoare¹⁰ (*atimazein*) (ca și cum legătura dintre *eidos* și stimă/prețuire ar fi subînțeleasă). Dacă în cazul acestei clase ce enumeră exclusiv lucruri *inanimate* nu putem vorbi de Forme corespunzătoare elementelor ce o compun, atunci ar trebui să ne suspendăm discursul pe de-a-ntregul? Ce putem totuși *gândi* și *spune* despre firul de păr, noroi și gunoi?

2. „Restul dialectic” în *Philebos* 16d-e

În acest punct, este necesar să clarificăm în ce sens ar trebui să folosim termenul *eidos* în contextul indicat din *Parmenide*, pentru a înțelege de ce anume sunt private realitățile inanimate asupra cărora se pronunță Socrate.

Jean-François Pradeau face o distincție utilă în acest sens, între *eidos* și *mian idean* (Formă și Idee): prima dintre ele ar desemna Forma *participată* de lucrurile sensibile (și prezentă „în” ele), în timp ce a doua ar fi realitatea sau natura *inteligibilă*¹¹. Avem pe de-o parte cauza pentru care lucrurile se prezintă într-un fel sau altul, iar, pe de altă parte, Ideea-unitate sub care intelectul nostru strânge diverse pluralități (în treacăt fie spus, pluralitatea, pentru a putea fi numită „pluralitate”, deja presupune unități constituite). Distincția autorului francez apare pe fundalul dialogului *Philebos*, mai precis a pasajului de la 16d-e3 în care Socrate descrie relația unitate-multitudine-nelimitat:

„Astfel fiind rostuite aceste entități, trebuie deci ca noi să stabilim și să căutăm de fiecare dată o singură Idee în legătură cu orice (*aei mian idean peri pantos hekastote themenous zētein*) – căci o vom afla acolo șezînd (*heurēsein gar*

⁹ Franco Ferrari consideră că cele două poziții exprimate aici de Socrate și de Parmenide sunt precum două paradigme filosofice între care Platon își poziționează propria-i filosofie: pe de o parte, „ontologismul radical” al lui Parmenide, care admite un *eidos* separat pentru orice predicat sau termen comun, iar, pe de altă parte, „eticismul temperat” al lui Socrate, care asociază ipoteza eidetică admiterii unei *norme* universale pentru acțiune și comportament *moral*, excluzând realitățile naturale din câmpul unei „idei”. Autorul menționează și că rămâne greu de văzut unde se plasează efectiv Platon în acest context, deși pare că poziția lui Socrate este cea amendată atât în pasajul citat, cât și în alte locuri din opera platoniciană. Echivalența dintre universal și formă separată rămâne însă o problemă deschisă (Platon, *op. cit.*, pp. 54-56). Această relație (termen comun, universal – formă) este tratată și în comentariile lui Francis Cornford, după cum vom vedea.

¹⁰ Cf. art. ἄτιμάζω în LSJ [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=a\)tima/seis&la=greek&can=a\)tima/seis0&prior=au\)tw=n&d=Perseus:text:1999.01.0173:text=Parm.:page=130&i=1#l=exicon](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=a)tima/seis&la=greek&can=a)tima/seis0&prior=au)tw=n&d=Perseus:text:1999.01.0173:text=Parm.:page=130&i=1#l=exicon).

¹¹ „La plupart des interprètes n'hésitent pas à rendre *idéa* par « forme » (intelligible), en estimant que Platon fait un usage somme tout synonymique des termes *idéa* et *eidos*; il me semble qu' *idéa* désigne la réalité ou nature intelligible, quand *eidos* désigne la forme de cette réalité, telle qu'on peut la retrouver dans les choses sensibles qui y participent (comme on retrouve la forme de beau dans les belles choses) (Platon, *Philebe*, traduction et présentation par J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 241).

enousan); iar dacă o înțelegem să căutăm dacă în urma acestei unice idei nu mai sînt cumva două, sau, dacă este cazul – trei, ori alt număr și la fel să procedăm cu fiecare unu dintre acestea, pînă ce unul de la început ar fi văzut nu doar ca unu, ca multiplicitate și ca nelimitat, ci și ca o mulțime determinată numeric. Iar Ideea nelimitatului nu trebuie raportată la multitudine, pînă ce nu s-ar vedea întreg numărul acestei multitudini situat între nelimitat și unu (*metaxu tou apeirou te kai tou henos*). De abia atunci, după ce fiecare unu a fost așezat astfel în raport cu nelimitatul, putem să-i dăm pace (*to hen hekaston tōn pantōn eis to apeiron methenta khairin ean*)¹².

Înainte de orice, se impun câteva lămuriri cu privire la cele patru genuri în care poate fi distribuit „tot ceea ce este în fapt în lume” (*panta ta nun onta en tō panti*) (23c3) discutate de Platon în același dialog *Philebos*:

¹² Platon, „Philebos” în *Opere VII*, trad. de Andrei Cornea, București, Editura Științifică, 1993, p. 28. Voi reda și traducerea autorului francez: „Puisque c'est ainsi que les choses sont ordonnées, il nous faut donc supposer qu'il y a toujours et pour toute chose une nature unique, et la rechercher. On la trouvera, car elle y est. Et si nous devons poursuivre, nous chercherions si, après cette nature unique, il y en a deux, et, sinon deux seulement, trois ou quelque autre nombre. Et nous devons traiter chacune de ces unités de la même façon, jusqu'à ce que soit établi non seulement que l'unité de départ est une et multiple et illimitée, mais encore quelle est sa quantité. Quant à la nature de l'illimité, il ne faut pas l'appliquer à la multiplicité avant d'avoir aperçu le nombre total de cette multiplicité qui se tient dans l'intervalle entre l'illimité et l'un. Alors seulement, on pourra laisser chacune de ces unités se disperser dans l'illimité et l'abandonner.” (s.n.) (Platon, *Philebe*, ed. cit., p. 89). După cum putem vedea, ultima frază diferă substanțial în cele două traduceri. În traducerea lui J.-F. Pradeau, fiecare dintre unitățile indivizibile, aflate la capătul intervalului dintre unitatea inițială și nelimitat se va „dispersa” mai departe în acest nelimitat, dar acest lucru nu are a ne impacienta odată ce-am determinat numărul, ordonarea proprie unităților și intervalurilor dintre ele, respectiv dintre ele și nelimitat. Andrei Cornea a lăsat această nuanță a „dispersării” și a abandonului de-o parte, apelând doar la formula „putem să-i dăm pace”. Or, pentru a înțelege întregul mișcării dintre o unitate și nelimitat, consider că este important să sesizăm și momentul final al acestei mișcări. Iar, după cum vom vedea, ipoteza mea inițială este că putem obține dinspre acest pasaj o lămurire cu privire la firul de păr, noroiul și gunoiul despre care vorbește Socrate în *Parmenide* 130b-e. Voi apela pentru mai multă siguranță și la o traducere din spațiul englez a paragrafului din *Philebos*: „And the people of old, superior to us and living in closer proximity to the gods, have bequeathed us this tale, that whatever is said to be consists of one and many, having in its nature limit and unlimitedness. Since this is the structure of things, we have to assume that there is in each case always one form for every one of them, and we must search for it, as we will indeed find it there. And once we have grasped it, we must look for two, as the case would have it, or if not, for three or some other number. And we must treat every one of those further unities in the same way, until it is not only established of the original unit that it is one, many and unlimited, but also how many kinds it is. For we must not grant the form of the unlimited to the plurality before we know the exact number of every plurality that lies between the unlimited and the one. Only then is it permitted to release each kind of unity into the unlimited and let it go.” (s.n.) (Plato, „Philebus” în *Complete Works*, trad. de Dorothea Frede, editare, introducere și note de John M. Cooper, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997, p. 404). Nuanța „dispersării” lipsește, traducătoarea în cauză optând pentru verbele „to release” și „to let go” pentru a reda grecesul „methenta”, respectiv formula „khairin ean”. Această ultimă variantă se apropie cel mai mult de sensurile cuvintelor grecești așa cum apar ele în articolele corespunzătoare din LSJ.

„Mai întâi am în vedere nelimitatul, (*apeiron*) în al doilea rând, limita (*peras*), apoi sosește entitatea a treia amestecată și născută (*meiktēn kai gegenēmenēn ousian*) din primele două. Iar vorbind despre cauza amestecului și a nașterii¹³ (*tēn de tēs meixeōs aitian kai geneseōs*) ca despre o a patra entitate, am vorbi oare dovedind lipsă de atenție”¹⁴? (27b10-c1).

Nu îmi propun în această lucrare să discut paralele dintre aceste genuri și cosmologia din *Timaios*, sau pertința unor interpretări ce văd în ele „genuri ale Ființei”. Tot ceea ce aș vrea să rețin pe scurt este că există două interpretări principale în ceea ce privește ce anume ar fi genul limitei (*peras*): (i) aici ar intra Formele însele, (ii) respectiv, nu Formele ca atare, ci acțiunea lor ar determina ceea ce populează acest gen¹⁵. Or, acțiunea limitei asupra nelimitatului este „producerea unui număr” (*entheisa arithmon*) în sânul „vrajbei entităților discordante” (25e). Ceea ce se află între o unitate (*hen*) și nelimitat (a cărui natură este definită prin faptul de-a accepta determinarea plusului și minusului, 25e) este așadar de ordinul numărului și al măsurii (*metron*), dar și al devenirii (*genesis*)¹⁶.

Am făcut această mică digresiune pentru a înțelege mai bine paragraful în care Socrate cere ca „intervalul” dintre o unitate și domeniul nelimitatului să nu fie abandonat înainte de a i se fi determinat felul propriu de ordonare (dacă respectiva unitate inițială trebuie divizată în altele două, sau poate în trei, dacă aceste unități secunde suportă și ele diviziuni etc.). Ceea ce ne este descris aici nu este desigur nimic altceva decât demersul *dialecticii* în domeniul inteligibilului, așa cum o găsim explicitată în *Phaidros 265d-e*, respectiv *Sofistul 253b-e*¹⁷, în speță o metodă

¹³ J.-F. Pradeau optează pentru traducerea prin „devenire” a termenului *genesis*: „En premier lieu, je pose donc l'illimité, en deuxième la limite, puis, en troisième, la réalité mélangée et devenue ; quant à la cause du mélange et du devenir, la dire quatrième serait-il déplacé?” (Platon, *op. cit.*, pp. 116-1117).

¹⁴ *Ibidem*, p. 42.

¹⁵ Putem găsi prima interpretare la comentatori precum H.F. Cherniss și L. Brisson, respectiv pe cea de-a a doua în paginile care introduc dialogul *Philebus*, semnate de J.-F. Pradeau (pentru o discuție mai largă a acestui subiect, a se vedea Platon, *op. cit.*, pp. 32-36).

¹⁶ *Philebos*, 26d: „Însă tu să presupui că eu vorbesc despre un al treilea principiu și că îl socotesc în întregul său ca un unu, odraslă fiind al celorlalte două, iar nașterea sa în ființă (*genesis eis ousian*) e produsă de măsură asociată cu limita.” (Platon, *op. cit.*, p. 41.) (s.n.). Traducerea este iarăși problematică, astfel încât voi reda și varianta lui Pradeau: „Eh bien, ce troisième genre dont je parle, comprends que je le pose comme l'unité de tout ce qui provient de deux autres genres: la naissance en vue d'une réalité, produite par l'effet des mesures qui accompagnent la limite.” (Platon, *op. cit.*, p. 114) (s.n.). Amestecul limitei și al nelimitatului dă tot ceea ce se naște și devine, acesta purtând prin însăși nașterea sa marca unui *eis*, a unui spre/întru (cf. art. *eis* în LSJ <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=eis&la=greek&can=ei>)s0&prior=ge/nesin&d=Perseus:text:1999.01.0173:text=Phileb.:page=26&i=1#lexicon). Întreaga instabilitate a nelimitatului (determinat întotdeauna prin scara plus-minus) este orientată de acțiunea limitei prin măsură (*metron*), oscilarea este dublată de apariția unei stabilități, a unei „egalități” cu sine (25a).

¹⁷ „Socrate: Mai întâi să cuprinzi dintr-o privire și să aduci la o unică formă detaliile risipite peste tot (*eis mian te idean sunorōnta agein ta pollakhē diasparmena*), pentru ca, definind

(*methodos*) ce presupune două momente: (i) căutarea (*zētein*) unei *mian idean*, iar apoi (ii) diviziunea acesteia *în conformitate* cu o anumite ordine aflată *în* lucrurile ce populează intervalul/mijlocul dintre „Idee” ca unitate și nelimitatul sub-ordonat *parțial* ei – multiplicitatea (melanjul limită-nelimitat) determinată după cum am văzut de *număr*. „Reacția” dialectică (cu cele două mișcări de sinteză și de diviziune) se suprapune „acțiunii” limitei asupra nelimitatului, acțiune desăvârșită (*apergazetai*) prin număr (*arithmos*). Diviziunile nu pot separa multiplul decât atâta vreme cât acesta este articulat prin limită și număr. Pragul de netrecut al dialecticii este, așadar, nelimitatul (*apeiron*).

Nu este obiectivul lucrării de față să trateze extensiv despre dialectică sau despre mișcărilor sale. Ceea ce doresc să rețin din pasajul invocat este doar finalul său: „De abia atunci, după ce fiecare unu a fost așezat astfel în raport cu nelimitatul, *putem să-i dăm pace (to hen hekaston tōn pantōn eis to apeiron methenta khairēin ean)*”, sau, în variantele mai explicite ale lui J.-F. Pradeau, „Alors seulement, on pourra *laisser* chacune de ces unités *se disperser dans l'illimité et l'abandonner*”, respectiv D. Frede, „Only then is it permitted *to release* each kind of unity into the unlimited and *let it go*”. Ceea ce ne spune această scurtă frază de încheiere este ceva de o importanță enormă în ceea ce privește „aria” ce poate fi „stăpânită” prin dialectică (artă sau cunoaștere supremă așa cum o relatează dialoguri precum *Phaidros*, *Sofistul* sau *Omul politic*): *există un rest, un moment de „dezlegare” sau de „lăsare”, abandonare înspre nelimitat (eis to apeiron methenta) și unul de înlăturare, renunțare, lăsare laoparte (khairēin ean)*¹⁸.

Tocmai acest „rest” este sesizat și de J.-F. Pradeau în introducerea sa la dialogul *Philebos*, atunci când acesta vorbește despre „ipoteza unei raționalități limitate” cu care Platon ar lucra atât în dialogul amintit, cât și în *Timaios*. *Lumea* în ansamblul ei poate fi privită drept produsul unei raționalități limitate („necesitate”

(*horizomenos*) fiecare unitate în parte, să poți face limpede care anume este aceea asupra căreia, de fiecare dată, vrem să căpătăm o învățătură. Tocmai așa am procedat noi cu cele privitoare la iubire: am obținut, fie că ea a fost bună sau rea, o definiție a iubirii, drept care și discursul nostru a putut, oricum, să fie limpede și să nu se contrazică (...) cel de-al doilea [procedeu] constă în a putea să divizezi în specii (*kat' eidē dunasthai diatēmein*), potrivit articulațiilor naturale, încercând să nu frângi, așa cum făc bucatarii lipsiți de îndemânare, vreuna dintre părți.” (Platon, „Phaidros” în *Opere IV*, traducere de G. Liiceanu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, 265d3-e4). Respectiv, „STRĂINUL: A divide după genuri (*kata genē diaireisthai*) și a nu privi drept diferită o specie identică sieși (*kai mēte tauton eidos heteron hēgēsasthai*), nici una diferită drept aceeași, oare nu va ține, după noi, de arta dialecticii (*tēs dialektikēs phēsomen epistēmēs*)?” (Platon, „Sofistul” în *Opere VI*, trad. de Constantin Noica, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, 253d1-3). Cele două mișcări ale dialecticii sunt descrise aici prin cuvintele *sunorōnta agein* (să cuprinzi dintr-o privire și să aduci), respectiv *diatēmein* și *diaireisthai* (a tăia prin, a divide). Pasajul din *Philebus* 16d-e le reia sumar pe amândouă, insistând însă asupra mișcării de „coborâre” de-a lungul articulațiilor naturale dintre unități și nelimitat, adică asupra diviziunii în funcție de un număr anume. Alte descrieri și „aplicări” ale dialecticii se mai găsesc în *Omul politic* 257a-268d.

¹⁸ „*ean khairēin tina* or *ti* dismiss from one's mind, put away, renounce” (cf. art. *khairō* în LSJ).

fiind numele atribuit în *Timaios* puterii de indeterminare ce se opune ordonării și rațiunii impuse de demiurg), în timp ce *cunoașterea* specific *umană* este la rândul ei prin natura sa limitată¹⁹. Diviziunile dialectice de-a lungul articulațiilor naturale se opresc *înainte* să *eppureze* domeniul existenței: atât lumea, cât și cunoașterea noastră sunt limitate din punct de vedere „rațional” sau inteligibil.

3. Restul dialectic și restul eidetic: firul de praf, noroiul și gunoiul văzute dinspre genul nelimitatului (*apeiron*)

Nu putem oare considera că cele patru clase²⁰ enumerate în schimbul de replici dintre Parmenide și Socrate redat la începutul acestei lucrări pot fi interpretate tocmai drept rezultatul unui travaliu incipient al diviziunii unei unități (în cazul dialogului *Parmenide*, cea „supremă”) până la marginile/limitele sale, travaliu ce presupune, după cum am văzut, și un moment de „abandon”? În acest caz, am spune că tocmai în acel ultim loc de frontieră spre spațiul-fără-frontiere (*apeiron*) am găsit firul de păr, noroiul și gunoiul, entități inanimate și, putem adăuga acum, limitrofe. Destinul lor ar fi așadar „*eis to apeiron methenta khairēin ean*”, dezlegarea spre nelimitat și scoaterea lor din câmpul atenției noastre dialectice, lăsarea deoparte²¹. Cu alte cuvinte, chiar dacă, în dialogul ce-i poartă numele, Parmenide îl muștră cu gentilețe pe tânărul Socrate și se arată încrezător că acesta, odată cu vârsta, nu va mai restricționa în nici un fel câmpul realităților ce participă la Formele eterne, se pare că, așa cum semnala și F. Ferrari, poziția lui Platon este greu de suprapus cu acest optimism ontologic și, implicit, epistemologic (chiar dacă acesta se distanțează de „eticismul temperat” al lui Socrate și încearcă, în primul rând, să dea seama de Natură dinspre ipoteza existenței unor astfel de „forme” eterne – încercare întreprinsă cu precădere în

¹⁹ Platon, *op. cit.*, p. 31.

²⁰ 1) Asemănarea în sine, neasemănarea, Unu, pluralitatea, mișcarea și repausul; 2) Binele, Frumosul și cele asemenea lor; 3) Omul, focul și apa; 4) cele „de tot răsul” – firul de păr, noroiul și gunoiul.

²¹ Așa cum am menționat, Proclus se ocupă extensiv de problema extinderii câmpului eidetic. În neoplatonismul mijlociu, lucrarea lui Albinus, *Didaskalikos*, enumeră lucrurile pentru care „marea parte e platonicienilor” ar nega că există și o Formă corespondentă: obiectele artificiale (cum ar fi scutul sau lira), dispozițiile nenaturale (febra, holera), indivizii (Socrate, Platon), lucrurile triviale sau neînsemnate (murdărie, noroi, pleavă), sau conceptele relative („mai mare” etc.) (Proclus, *op. cit.*, p. 151). Dacă acceptăm însă validitatea pasajului ce începe la 342a în *Scrisoarea a VII-a*, atunci trebuie să considerăm că, cel puțin în perioada târzie, Platon recunoaștea Forme obiectelor matematice, termenilor morali, fiecărui corp natural sau artificial, celor patru elemente, fiecărei specii de viețuitoare, fiecărei calități morale, tuturor acțiunilor și afecțiunilor (*pathos*) (F. Cornford, *Plato's theory of knowledge. The Theatetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*, Londra, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1935, p. 9). Întrebarea despre ceea ce trebuie dezlegat, lăsat și abandonat nelimitatului comportă așadar o discuție mult mai largă decât cea despre entitățile enumerate pe scurt de Socrate în *Parmenide* 130b-e, în cazul în care acceptăm legătura dintre extinderea lumii eidetice și extinderea câmpului dialecticii așa cum este ea prezentată în *Philebos*.

dialogul *Timaios*). Platon admite un „rest” dialectic în *Philebos*, iar în *Parmenide* lasă deschisă întrebarea despre participarea anumitor realități la Forme – pe cele naturale le recuperează în *Timaios*, dar despre firul de păr, noroi și gunoi nu mai aflăm nimic în alte dialoguri. Este restul „dialectic” de suprapus celui „eidetic”? Găsim oare vreo lămurire despre aceste lucruri „de tot râsul” privindu-le dinspre *Philebos* și genurile a „tot ceea ce este în fapt în lume”?

Să ne întoarcem, așadar, la firul de păr, noroi și gunoi, având câștigată ipoteza unei „raționalități limitate”, sau a unei dialectici care suportă un rest tocmai pentru că realitatea însăși este „sălbatică” în raport cu ordinul limitei (*peras*) și are în alcătuirea sa nelimitat (*apeiron*). Sunt aceste realități inanimate tocmai de felul aceluia rest dialectic, ieșind atât din aria unei Forme (*Parmenide* 130b), cât și de sub unificarea unei Idei și fiind astfel de abandonat nelimitatului? Unde avem a le localiza? Dacă este adevărat că putem elibera și da uitării aceste elemente întrucât ele nu aparțin de zona limitei (ce cuprinde și amestecul limită-nelimitat), înseamnă că felul lor de-a fi poate fi determinat sau descris tocmai dinspre nelimitat. Sunt entitățile în cauză acaparate de „logica” (sau, mai bine zis, de mișcarea) nelimitatului – adică, de tandemul plusului și al minusului (*Philebos*, 25c) și de „vrajba entităților discordante” (*Philebos*, 25e)?

Apeiron-ul este o arenă în care se desfășoară o luptă a diverselor perechi de contrarii (cald-rece, grav-acut, puternic-blând, *Philebos* 24a-26a), o „arie” determinată de posibilitatea perpetuă a unei oscilări sau destabilizări. Orice lucru poate deveni „mai cald” decât este în acest moment, sau „mai rece” – acțiunea cuplului cald-rece este, așa-zicând, lipsită de *rezistență* în această „zonă”, lucrurile putând fi trase când într-o parte, când în cealaltă, nimic din ele neopunându-se acestei oscilări. „Spațiul” nelimitatului este un spațiu al *docilității* și al *dinamicității*²². Limita (*peras*) ar fi singura care ar putea produce *rezistență* –

²² „SOCRATE: Bine grăit, dragă Protarchos, căci mi-ai amintit că și „puternicul” pe care l-ai sugerat acum, ca și „blîndul” au aceeași capacitate (*dunamin*) ca și plusul și minusul. Fiindcă oriunde s-ar ivi, ele nu îngăduie să existe o cantitate determinată, ci, în orice acțiune, produc (*empoionte*) mereu un „mai puternic” față de un „mai liniștit” și invers și, dînd naștere plusului și minusului, fac să dispară *cantitatea determinată* (*to poson*). Deoarece, așa cum s-a spus adineaori, dacă ele nu ar face să dispară cantitatea determinată, ei i-ar îngădui acesteia, ca și *măsurii* (*to metrion*) să existe în lăcașul plusului, al minusului, al puternicului și al blîndului, acestea s-ar duce din locul în care stăteau. Căci nu ar mai putea exista „mai cald” și „mai rece”, dacă ele ar accepta cantitatea determinată. Într-adevăr, „mai caldul” și „mai recele” sporesc mereu, în timp ce cantitatea e staționară și, dacă ar spori, înseamnă că va fi încetat să mai existe. Potrivit cu acest raționament, „mai caldul”, ca și contrariul său s-ar arăta deci nelimitate.” (s.n.) (*Philebos*, 24c-d7). Cuplurile de contrarii posedă așadar o capacitate (*dunamis*) și „introduc” sau „produc înăuntru” (cf. art *empoieō* în LSJ) a ceva plus și minusul. Această producere pare lipsită de orice fel de *rezistență*, tocmai datorită opoziției cu orice cantitate determinată (*to poson*) și cu măsura (*to metrion*) – dacă acestea apar, plusul și minusul dispar și viceversa. De asemenea, jocul contrariilor este unul cât se poate de dinamic, domeniul lui „mai” „sporind mereu” (*prokhōreō* – merg înainte, avansez, cf. art. *prokhōreō* în LSJ), spre deosebire de cel al măsurii și al cantității determinate care „staționează” (*menei*).

„producând” număr prin impunerea măsurii și a acordului, *Philebos* 25e (*summetra de kai sumphōna – comensurabilitate și armonie*²³). Numărul face ca lucrurile să comunice între ele și să poată fi comparate, i.e. asemuite sau neasemuite. Nelimitatul este un domeniu al perpetuei mișcări și al relativului, în timp ce limita înseamnă stabilitate, cantitate determinată, număr, comensurabilitate și armonie. Francesco Fronterotta rezumă aceste caracterizări ale primelor două genuri din *Philebos*, spunând că în genul nelimitatului intră toate ființările care sunt de așa fel încât să poată deveni „mai mult” sau „mai puțin” și admit expresii precum „mult”, „puțin”, „prea mult” sau orice altă formulă ce desemnează *indeterminarea cantitativă*; în timp ce genul *peras* include tot ceea ce, având limite exacte permite o definire completă și absolută și este desemnat prin expresii precum „egal”, „egalitate”, „dublu”, sau orice alt termen care indică o *cantitate finită*, ce poate fi numărată și măsurată²⁴.

Aceasta fiind natura *apeiron*-ului, am putea spune că ceea ce-l caracterizează este „vraja entităților discordante” (contrariile), *lipsa unei cantități (to poson)*, oscilarea continuă între creșteri și descreșteri și *lipsa unei măsuri*, ce ar coincide și cu lipsa unei încheieri teleologice (*to metrion*²⁵). Dar, dacă apropiem restul dialecticii (acel abandon înspre nelimitat, *eis to apeiron methenta*) de restul, să-i spunem, „eidetic” din *Parmenide* 130b, atunci apare următoarea întrebare: în ce sens putem determina firul de păr, grămada de noroi și colțul de gunoi dinspre *apeiron*, adică dinspre oscilarea între contrarii și lipsa unei cantități, respectiv măsuri?

În primul rând, entitățile enumerate sunt lipsite de orice fel de dinamism. Or, *apeiron* este caracterizat prin verbe de mișcare (*empoieō, prokhōreō*, v. nota 23) și prin relativitate („mai” (cald)), i.e. veșnică raportare la un *altul* la rândul său indeterminat, comparativitate lipsită de orice etalon. *Dacă ar fi adevărat că această a patra clasă de lucruri ar trebui abandonată nelimitatului, atunci ar trebui să-i recunoaștem acestuia pecetea*. Dar, această recunoaștere nu pare a avea în ce să se întemeieze: nu regăsim în firul de păr, noroi sau gunoi vreo oscilare *caracteristică* (sau vreo disponibilitate intrinsecă pentru un atare dinamism) (așa cum o putem găsi în cazul sunetelor, pentru a relua unul dintre exemplele lui Socrate, *Philebos* 26a). Mai mult, cele trei tipuri de realitate nu pot fi caracterizate dinspre „vraja entităților discordante” (care să fie adusă la comensurabilitate și armonie prin limită și număr). Problema lipsei cantității și a măsurii nici nu apucă să se ridice, întrucât fundalul acesteia (lupta contrariilor) lipsește.

²³ Cf. art. *summetros* și *sumphōnos* în LSJ.

²⁴ F. Fronterotta, „Nature and structure of the cause in the *Philebus* 26e1-27b3” în *Plato's Philebus. Selected papers from the eighth Symposium Platonicum*, John Dillon and Luc Brisson (eds.), Auflage, Academia Verlag, 2010, p. 266.

²⁵ Pentru distincția *to poson – to metrion* ca distincție între cantitativ și calitativ, a se vedea Maria Isabel Santa Cruz, „Quantité déterminée et juste mesure dans le *Philèbe*” în *Philebus. Selected papers from the eighth Symposium Platonicum*, John Dillon and Luc Brisson (eds.), Auflage, Academia Verlag, 2010, pp. 320-325.

Așadar, ne trebuie o *altă* cale de acces înspre lucrurile enumerate de Socrate în *Parmenide* 130c-d. Iar localizarea firului de păr, a noroiului și gunoiului cu ajutorul celor patru genuri „a tot ceea ce este în fapt în lume” din *Philebos* rămâne o întrebare deschisă, întrucât nu am găsit motive suficiente pentru a le încadra în *genos*-ul nelimitatului unde păreau a se afla ca urmare a lipsei unor Forme care să le corespundă.

Restul dialectic privea însă exclusiv acest *genos*, astfel încât, suntem nevoiți să conchidem acestor lucruri patronajul unei *mian idean*, a unei unități care să le confere un minimum de inteligibilitate. De altfel, răspunsul lui Socrate din *Parmenide* 130d surprindea exact această ezitare:

„(...) Uneori, ce-i drept, m-a tulburat întrebarea dacă nu trebuie spus²⁶ unul și același lucru despre toate (*ēdē mentoi pote me kai ethraxē mē ti ē peri pantōn tauton*); dar apoi, odată ajuns în locul acela, fac repede cale întoarsă, temîndu-mă ca nu cumva să alunec și să mă pierd într-o prăpastie de vorbe goale (*eis tina buthon phluarias*); (...)”

Consider că tulburarea lui Socrate vine din aceea că există un decalaj între ceea ce se spune și ceea ce este: tentația discursului este să afirme „unul și același lucru despre toate”, însă primejdia este ca o atare vorbire să fie „goală”, să nu fie întemeiată în real. Această tentație unificatoare a discursului provine, așa spune, din faptul că vocabularul nostru face uz extins de „termeni comuni” (substantive comune). Spunem, așadar, „fir de praf”, „gunoi” sau „noroi” și dăm impresia unei unități ontologice care ar dubla unitatea noastră lingvistică. Socrate ezită însă în a lega un izomorfism între vocabularul nostru și Formele eterne (problemă semnalată anterior în nota 9 a lucrării de față). Ceea ce se află în fundal aici ar fi o tensiune între *mian idean* și *eidōs*, așa cum le-am separat urmându-l pe J.-F. Pradeau (deși distincția sa ar merita o amplă lucrare separată). Discursul și gândirea noastră se pot mișca în indiferență față cu realul-cel-mai-real. Unitățile pe care intuiția noastră (*nous*) le poate surprinde în lumea din jur nu presupun întotdeauna paradigme eterne corespondente. Tezaurul substantivelor noastre comune nu coincide cu cel al Formelor la care privește demiurgul din *Timaios*. În fond, aceasta atrage o problemă ce vizează cauzalitatea, respectiv relația Bine – Idei și Forme: știm din *Republica* VI că Binele este atât garantul „vizibilității”/inteligibilității, cât și al devenirii lucrurilor. Or, s-ar părea că există sau ființează lucruri fără Formă; cu alte cuvinte, devenirea este „sălbatică” în raport cu Formele. Dar în raport cu Binele?

²⁶ În textul grec, verbul lipsește, iar traducătorii au oferit mai multe variante ale frazei (v. Cornford, Ferrari sau R. Allen) care nu includ un verb al vorbirii. Opțiunea lui A. Cornea pentru „a spune” mi se pare însă întemeiată atât de replica antecedentă a lui Socrate, cât și de prezența în această frază a substantivului *phluaria* care trimite la nonsens, prostesc, fie în *cuvânt*, fie în faptă (cf. art. *phluaria* în LSJ). Putem deci presupune că Socrate are în minte aici cu precădere universul discursiv.

4. Comentariile lui Proclus la *Parmenide* 130b-e. Firul de păr, noroiul și gunoiul interpretate ca modalități ale negativului

În acest punct, voi relua pe scurt motivația pe care o găsește Proclus pentru a nega firului de păr, noroiului și gunoiului participarea la o Formă eternă. Astfel, prima dintre aceste ființări ar reprezenta o *parte*, or formă nu are decât un întreg – în fapt, părul în ansamblul lui este văzut de asemenea drept o *parte* de bază a întregului numit „trup” și, ca atare, nu dispune de o „paradigmă intelectuală” (Proclus înțelege aici Formele drept paradigme, modele, prototipuri – cf. *Parmenide* 132d). Noroiul nu este decât un *amestec nedeterminat* între două elemente (apă și pământ), iar nu produsul unui principiu natural (*reason-principle*). Suntem, într-adevăr, obișnuiți să producem sute de alte tipuri de amestecuri pentru a ne îndeplini nevoile, însă pe nici unul dintre ele nu îl punem în legătură cu o Idee – acestea sunt produse ale meșteșugurilor și ale liberei alegeri. Iar în ceea ce privește murdăria sau gunoiul, acestea nici măcar nu apar ca urmare a voinței cuiva, ci sunt *un produs accidental*. Mai mult, orice gunoi este în mod necesar un *defect* în procesul al cărui produs accidental este, iar tocmai pentru acest motiv nu își poate avea originea în „cerul Ideilor”, din moment ce nu este decât o *îndepărtare de la sau o privație în raport cu lucrurile care, dimpotrivă își au existența „de sus”*²⁷. (Este interesant de notat că, în acest punct, odată deschisă discuția despre privație, Proclus se simte nevoit să adauge acestor considerații despre cele trei tipuri de entități și câteva argumente cu privire la inexistența unei Forme a răului.)

Dar, trecând mai departe și luând în considerație răspunsul pe care Parmenide i-l dă lui Socrate în privința reticențelor sale, Proclus consideră că acesta nu ar dori de fapt să acorde o Formă *oricărei* realități, ci și-ar propune mai degrabă (i) să respingă ideea conform căreia anumite lucruri (pentru că sunt triviale și pur materiale) nu ar avea o *cauză* (tânărul Socrate ar fi omis această latură pozitivă în răspunsurile sale). Chiar și materia, spune Proclus, își are partea ei din Bine, participă la el, întrucât toate depind de acesta (iar adevărații filosofi nu văd nimic lipsit de valoare sau de disprețuit în „casa lui Zeus”, ci privesc toate lucrurile ca bune, în măsura în care au apărut din providență, și ca frumoase, din moment ce au venit la ființă acordate cu o cauză divină, oricât de greu ar fi de acceptat această filiație pentru simțul comun). Cu alte cuvinte, firul de păr poate că nu are o paradigmă inteligibilă, dar chiar și în acest caz are un principiu natural (*reason-principle*) drept cauză, întrucât Natura nu a creat părul fără motiv, ci spre binele animalelor care au nevoie de el. Astfel, firul de păr nu poate fi „doar ceea ce vedem”, ci el are și o raționalitate ce-i survine de pe urma principiului care a dus la apariția lui. Mai apoi, noroiul sau lutul, dacă apare dintr-un proces artistic, atunci

²⁷ Proclus, *op. cit.*, p. 191.

își are Forma în mintea meșteșugarului – mai mult, dacă ne gândim că astfel de obiecte sunt folosite în ritualuri magice, atunci înseamnă că ele încântă anumite „spirite” (daimoni) și nu ar fi cu nimic ciudat ca acestea să le cunoască prototipurile. Oricum ar sta lucrurile, nu există nimic necauzat în cosmos. Mai mult, (ii) deasupra Formelor (a Intellectului) se află Unu-Ființă, care dă „substanță” tuturor lucrurilor și este superior în rang Intellectului, i.e. „influența” lui extinzându-se și acolo unde cel dintâi nu ajunge²⁸. Acestea ar fi comentariile lui Proclus la scurtul pasaj din *Parmenide* redat la începutul lucrării.

Înainte de a-și desfășura argumentele despre parte-întreg, nedeterminare și privație, respectiv despre participarea oricărui lucru, oricât de nesemnificativ, la Bine și la Unu-Ființă, Proclus își expusese o întreagă concepție metafizică despre Forme, pe care o rezuma în debutul paragrafului 60 al cărții a III-a a comentariului său astfel: există Forme pentru substanțele universale și pentru perfecțiunile lor, iar cele mai caracteristice attribute ale Formelor sunt: „bunătatea”, esențialitatea și eternitatea – primul derivă din cauza primă (Unu echivalent cu Binele), al doilea din Unu-Ființă, iar al treilea din Eternitate²⁹. Acestea coboară în primul ordin al Formelor, un rang secund în raport cu Eternitatea și terț în raport cu Unu-Ființă, dar dependent, ca toate cele-ce-sunt, de cauza a tot ceea ce e bun. Din aceste trei elemente ar trebui să determinăm care lucruri sunt produse printr-o cauză intelectuală paradigmatică, și care își datorează existența altor cauze, în absența unui raport cu o paradigmă intelectuală³⁰. După cum au arătat-o argumentele sale, Proclus neagă, în cele din urmă, doar caracteristica Eternității (*zōē* în maximul său) realităților enumerate de Socrate: atât firul de păr, noroiul, cât și gunoiul au o cauză (care, urcând pe lanțul causal depinde de Unu/Bine³¹), respectiv își primesc „substanța” de la Unu-Ființă. Cu alte cuvinte, așa cum arată E.R. Dodds în comentariul său la *Elemente de teologie*, regnul inanimat (*to apsuikhon*) participă la *to hen* și *to on*, dar, în măsura cea mai mică (fiind ultimul regn al procesiunii înainte de materie (*hulē*)) – astfel, cele inanimate dispun de unitate și de minimă ființă, dar nu și de viață perpetuă³². Neîndoielnic, clasa de realități care ne interesează se încadrează în această descriere, iar „sistemul” lui Proclus ne permite să înțelegem mai larg cum ar putea fi acestea privite odată acceptate anumite premise platoniciene, respectiv de altă proveniență filosofică sau religioasă³³.

²⁸ *Ibidem*, pp. 193-194. Pentru lămuriri în privința eficienței superioare a cauzelor primare în raport cu cele secundare în gândirea lui Proclus, a se vedea *Introducerea* lui John Dillon (*ibidem*, pp. xvi-xvii).

²⁹ În procesiunea imaginată de Proclus, Unu (*to hen*) este urmat de *to on*, *zōē*, *nous* și *psukhē* (Proclus, *The Elements of Theology*, translation, introduction and commentary by E.R. Dodds, Oxford, Oxford University Press, 1963, p. 232).

³⁰ *Ibidem*, pp. 190-191.

³¹ Pentru echivalența Unu-Bine, a se vedea Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, trad. de Glenn R. Morrow și John M. Dillon, Princeton, Princeton University Press, 1987, p. xxi.

³² Proclus, *op. cit.*, p. 232.

³³ Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, trad. de Glenn R. Morrow și John M. Dillon, Princeton, Princeton University Press, 1987, p. xvi.

Toate cele trei realități sunt caracterizate de o unică determinare: *faptul de a fi relative la altceva decât ele însele, iar nu oricum, ci ca momente negative ale acestuia* – firul de păr în raport cu întregul din care provine, noroiul – cu o posibilă formă ce l-ar scoate din indeterminare, iar gunoiul – cu procesul al cărui produs colateral și inutil este. Cu alte cuvinte, în planul discursului, acestea își vor primi întotdeauna specificări *negative* dinspre altceva.

Consider că în acest punct ar fi posibil răspunsul la întrebarea: în care dintre cele patru genuri a „tot ceea ce este în fapt în lume” s-ar încadra lucrurile de „tot râsul”? Firul de păr, noroiul și gunoiul par a fi „cazuri extreme” ale genului al treilea, amestecul dintre limită și nelimitat. Acesta stătea sub semnul devenirii spre/întru ființă (*genesin eis ousian, Philebos 26d*) – v. nota 17. Or, ceea ce remarcăm în cazul realităților enumerate este tocmai o *cvasiratare* a acestei devenirii orientate (prin limită și măsură): spun „cvasi-”, întrucât fiecare dintre cele trei se înscrie în perimetrul unei *ousia*, însă doar ca element marginal, minim „atașat” de ea – o zonă pe care-am putea-o numi „ne-mai-limitatul” pentru a o separa atât de nelimitat (în care am văzut că cele trei nu se pot încadra), cât și de amestecul limitat-nelimitat. *Ar exista o zonă de rest și reziduu a acestui amestec ce nu poate fi surprinsă ca o recădere în nelimitat. În această zonă periferică și ambiguă rămân suspendate lucruri suficient de apropiate de genesin eis ousian încât să poarte pecetea măcar sub forma negativității (separare, indeterminare, privație – după cum a identificat Proclus modalitățile acestei negativități)*³⁴.

Să ne întoarcem acum la răspunsul lui Socrate din *Parmenide* 130c-d, un răspuns care, aidoma celui proclusian, simultan neagă și afirmă ceva în legătură cu firul de păr, noroi și gunoi: acestea *nu* participă la vreo Formă/paradigmă eternă, însă cu siguranță *ființează* și, în plus, există o tentație discursivă de a afirma un „unul și același lucru” și despre ele – vorbirea noastră creează termeni comuni pentru toate cele ce sunt, indiferentă în raport cu proveniența lor. Ar părea că Socrate spune același lucru cu Proclus: firul de păr, noroiul și gunoiul au parte de ființă și de unitate; „acțiunea” Unului-Bine depășește, excedă Formele. Însă Socrate ne mai

³⁴ „De fapt întrebarea este ce anume le conferă – atât gunoiului, cât și celor care stârnesc unanimitatea repulsiei fără să reprezinte o degradare (muci, flegme etc.) – un statut ontologic distinct? De ce frumosul (variabil), curatul și ordonatul sunt resimțite ca pozitiv, iar urâtul, murdarul, respingătorul, degradatul ca negativ? Ce le dă tuturor celor „câh” un statut ontologic degradat?” (A. Dragomir, „Ținutul urâtului-scârbosului” în *Cinci plecări din prezent. Exerciții fenomenologice*, București, Editura Humanitas, 2005, pp. 61-62). Răspunsul pe care l-aș oferi acestei provocări a lui Alexandru Dragomir ar fi următorul: ceea ce face negativul „negativ” în cazul firului de păr, noroiului și gunoiului din *Parmenide* este tocmai proximitatea lor față de „pozitiv” – înainte de orice valorizare (morală sau estetică), se află planul simplu al devenirii întru ființă. Aceste lucruri nu sunt „rele”, ci sunt îndepărtate, însă nu suficient de mult pentru a nu le fi remarcată natura „șchioapă”. Mulțumesc colegului și prietenului Remus Breazu pentru a-mi fi adus la cunoștință lucrarea mai sus menționată a lui A. Dragomir.

oferă un punct de sprijin: *vederea*³⁵. Recapitulând, dacă în plan eidetic lucrurilor inanimate enumerate le este menținută sub semnul întrebării participarea la o Formă-paradigmă (chiar și de răspunsul lui Parmenide), în planul ființării (*to on*) și al împărtășirii de la unitate (*to hen*), firul de păr, noroiul și gunoiul rămân „în picioare”. Iar, dacă-l urmărim pe Proclus în interpretarea sa, nimic nu este necauzat în cosmos, deci entitățile avute în vedere sunt la rândul lor prinse într-un lanț causal (care, în cele din urmă, urcă la cauză primă, Binele/Unu). În planul discursului, unitatea se reflectă într-un termen comun. Însă raportul acestuia cu o *mian idean* rămâne o problemă deschisă (ca și raportul acesteia din urmă cu *eidos* / Forma).

Toate aceste „capete deschise” ale problematicii indicate în scurtul fragment 130b-e din *Parmenide* (relațiile Formă – existență, discurs – existență și discurs – Idee/Formă) par a se reflecta oblic în acel „râs” (pe marginea celor *geloia*, 130c) – cel mai probabil de pus pe seama „celor mulți” sau a „părerii comune”: acest amuzament nu este unul superficial, ci unul care presimte ambiguu adâncimile deasupra cărora planează discursul și, contrastează (fiind eufemistice) cu *tulburarea* și aporia pe care le acuză Socrate. Lucrurile „nesemnificative” enumerate de el sunt „ridicole” și „de tot râsul” pentru că, în fond, ne fac pe noi să părem ridicoli și neputincioși în încercările de a surprinde realitatea pe calea intelibigibilității. După cum am văzut, Platon conchide resturi ale acestei capacități de cunoaștere (unul dialectic în *Philebos*, altul eidetic în *Parmenide*, îmblânzit în privința viețuitoarelor și formelor naturale în *Timaios*). Simțul comun este înfruntat, luat în serios și, doar parțial infirmat: există ceva tulburător în privința lucrurilor inanimate de felul celor enumerate. Dacă suntem de acord să privim firul de păr, noroiul și gunoiul drept ființări ne-mai-limitate, folosind vocabularul din *Philebos*, atunci acest râs poate fi explicat tocmai drept o reacție de apărare în fața unei zonei marginale în raport cu *ousia* – zonă din care aceste ființări fac parte, bucurându-se de ființă și de unitate, dar nu și de acel *eis* (*ousian*), o zonă prin ea însăși *tulbure*.

³⁵ În traducerea răspunsului său de la 130d4 – *alla tauta men ge haper horōmen, tauta kai einai* –, traducerile diferă substanțial: 1) „Cituși de puțin – ar fi spus Socrate – *întrucât tot ce vedem cu ochii noștri ființează*; a crede însă că ființează și o anume formă a acestora ar fi pesemne o credință prea de tot lipsită de noimă (ἄτοπος).” (s.n.) (Sorin Vieru); 2) „Je ne me le demande nullement, aurait répondu Socrate : *à ce que nous en voyons, à cela je reconnais existence* ; mais penser qu'il en existe une forme serait, je crains, par trop étrange.” (Auguste Diès); 3) „Not at all,” Socrates answered. “On the contrary, *these things are in fact just what we see*. Surely it's too outlandish to think there is a form for them.” (Mary Louise Gill și Paul Ryan) ; 4) „Niente affatto – response Socrate. – Credo, invece, che si tratti di cose che esistono solo come noi le vediamo, e pensare che ci sia una forma anche di esse mi sembra veramente assurdo.” (Franco Ferrari); 5) „Not at all, said Socrates; in these cases, *the things are just the things we see*; it would surely be too absurd to suppose that they have a Form.” (Francis Cornford). Dacă primele două traduceri sunt „docile”, acordând pur și simplu existență celor vizibile, chiar dacă negându-le participarea la vreo „formă” separată, următoarele trei ne spun că firul de păr, noroiul și gunoiul sunt „just what we see”, „cose che esistono solo come noi le vediamo” sau „just the things we see”. Această nuanță este importantă. A spune că ceva nu este *decât* ceea ce vedem revine la a spune că cea mai bună manieră de determinare a lui este *descrierea* (ce anume vedem: mărime, culoare, miros, moliciune/duritate etc.).

BIBLIOGRAFIE

- CORNFORD, Francis, *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*, translation, introduction and commentary by Francis Cornford, Londra, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1939.
- CORNFORD, Francis, *Plato's theory of knowledge. The Theatetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*, Londra, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1935.
- FRONTEROTTA, Francesco, „Nature and structure of the cause in the Philebus 26e1-27b3” în *Plato's Philebus. Selected papers from the eighth Symposium Platonicum*, John Dillon and Luc Brisson (eds.), Auflage, Academia Verlag, 2010.
- PROCLUS, *Commentary on Plato's Parmenides*, translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- PROCLUS, *The Elements of Teology*, translation, introduction and commentary by E.R. Dodds, Oxford, Oxford University Press, 1963.
- PLATO, „Parmenides” în *Complete Works*, translated by Mary Louise Gill and Paul Ryan, edited, introduction and notes by John M. Cooper, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997.
- PLATO, „Philebus” în *Complete Works*, translated by Dorothea Frede, edited, introduction and notes by John M. Cooper, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997.
- PLATON, „Parmenide” în *Opere VI*, trad. de Sorin Vieru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.
- PLATON, *Philèbe*, traduction et présentation par J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2002.
- PLATON, „Philebos” în *Opere VII*, trad. de Andrei Cornea, București, Editura Științifică, 1993.
- PLATON, *Platonis Opera*, editat de John Burnet, Oxford University Press, Oxford, 1903 (<http://www.perseus.tufts.edu/>).
- PLATONE, *Parmenide*, introduzione, traduzione e note di Franco Ferrari, Milano, BUR, 2004.