

LĂMURIRI PRELIMINARE

1. CUVÂNT DE PREVENIRE

După ce va fi citit pentru prima oară dialogul, ostentiv pe măsura apropierii de piscul abrupt al finalului, încurcat în labirintul cărărilor, un cititor nu pe deplin prevenit poate crede că faima dialogului este, cumva, mai mare decât dialogul însuși. Și, amintindu-și de metafora peșterii din *Republica*, va spune că cei așezați cu spatele la foc văd, ce-i drept, umbre, însă umbre *amplificate* ale lucrurilor la care nu au acces direct. Un cuvânt de prevenință este, de aceea, cât se poate de trebuit; mai mult decât în cazul altor texte platoniciene, cititorul trebuie să știe că urcarea muntelui este dificilă și că – asemenea unui drum inițiativ – traseul este presărat de încercări.

De o singură încercare cititorul este totuși scutit; spre deosebire de aparenta ușurință cu care poate urma pe întinse porțiuni cărarea din *Criton*, *Phaidon*, *Phaidros* sau *Symposion* – să zicem – nu există în cazul de față nici cel mai mic risc de aparentă accesibilitate. Spre deosebire de ceea ce ar fi să i se întâmple lui Parmenide – faimosul personaj al dialogului care pretinde că replicile (convenționale) ale tânărului său interlocutor îi vor da răgaz să-și tragă sufletul, – lectura nu îngăduie nici o clipă de destindere cititorului, nici o abatere de la starea de permanentă veghe. Auster, esoteric chiar, textul – pe măsura acumulării argumentelor – își vâdește tot mai izbitor caracterul său inaccesibil; sau aproape inaccesibil; sau aparent inaccesibil.

Cititorul riscă, aşadar, să abandoneze încercarea de a merge până la capăt în a se exersa; acest lucru i se poate întâmpla oriunde, după 137, când discuţia asupra formelor şi modalităţilor de participare la forme este succedată de expunerea (pseudodialogală) a lui Parmenide asupra Unului. Dar chiar înainte că expunerea – căci de la 137 încolo nu-i vom conferi cu toată convingerea atributul de *dialog* - să intre în matca ei henologică (henologie: doctrina lui Unu), dificultăţile de acces sunt enorme.

Un cuvânt de încurajare pentru cititor să stăruie în încercarea lecturii – se găseşte la Platon însuşi (135 d): trebuie să ne exersăm. Astăzi, nu mai spunem, precum Platon, că trebuie să exersăm şi să ne exercităm ca înşi care judecă, întrucât altriminteri filosofia lor ar fugi de noi şi ne-ar părăsi; preferăm formularea relativistic echivalentă – după care trebuie să ne exersăm pentru a lăsa în stăpânire ideea. Noi suntem cei liberi a fugi de filosofie şi liberi a intra în jocul ei. Dar, încă o dată: pentru Platon nu se pune problema ca noi, muritorii, cultivându-ne şi îngrijindu-ne de noi înşine şi de rosturile lumii în care suntem puşi, să intrăm în filosofie ca într-un teritoriu al Ideii pe care urmează a-l anexa; e vorba, mai curând, de a ne lăsa noi înşişi anexaţi, confiscaţi, de Ideile ator stăpânitoare, care dau seamă de rosturile lumii subluinare. Dar a ne lăsa confiscaţi, a ne abandona Ideii este un fel stângaci de a interpreta îndemnul. Se presupune nu acea contemplaţie (nici ea cu totul pasivă) pe care o lungă tradiţie elină o conferă sufletului fără trup, ci *activitatea logică*, veghea gândirii, trezia exerciţiului filosofic.

Oricare ar fi deci interpretarea de ansamblu pentru care optăm, oricum ar fi talmăcit înţelesul dialogului, să ne fie îngăduit să îndeplinim cu modestie misiunea noastră preventivoare, cerându-i cititorului să întrevadă o *etică* de

un fel special, o etică a studiului, în această scriere atribuită lui Platon, în acest dialog logic (și care deschide poate șirul dialogurilor platoniciene zise *logice*). O etică a curajului și stăruinței intelectuale.

Când afirmăm – în fapt, *PLATON* este cel ce limpede afirmă – stăruința și curajul în desfășurarea exercițiului filosofic – nu cădem într-o platitudine descurajantă. Într-adevăr, nu râvna școlărească constituie miza jocului. Un curaj intelectual de altă factură se cere atunci când dificultățile preliminare, legate de intrarea în joc, au fost depășite și când, primejdțiile fantasmaticе odată înlăturate, se întrevede adevărata, esențiala, permanenta primejdie: acest exercițiu filosofic care își revendică virtuțile austere ale raționamentului și își refuză deopotrivă tentația miturilor sublime *conduce necurmat la aporie!* Fie că poartă despre forme și puțința participației, fie că desfășoară consecințe din ipoteze, ca aceea a Unului care este, sau cealaltă, a Unului care nu este, concluziile acumulate pe parcurs ne pun în permanentă dificultate. Filosofia practică ca exercițiu dialectic preia asupra ei *devenirea* lucrurilor firii, traseul catastrofic, cu neașteptate răsuciri, al focului care se înteește și scade după lege ascunsă și măsură. Ar fi prea mult, ar fi exact potrivit adevărului să spunem că în *Parmenide* asistăm la spectacolul unei gândiri cuprinse de *hybris*. Însă tocmai permanenta reordonare tematică, dependența de ipoteze, punerea în cauză a rezultatelor creează aparența prea plinului și lipsei. E un exces de argumentație austeră și alertă, e o celeritate neobișnuită, chiar și la un filosof care dramatizează prin excelență și răstoarnă brusc situațiile, în a împinge concluziile până la un capăt inacceptabil gândirii comune, pentru a ajunge înapoi la celălalt capăt, la fel de inacceptabil. Astfel, în prima parte a dialogului, existența ideilor pare să asigure

adăpost sigur celui ce se confruntă cu aporia lui Zenon însă statutul Formelor este el însuși pus în discuție. De mai multe ori Socrate vine cu răspunsuri în măsură să explice cum este cu puțință *participarea* lucrurilor la Forme; fiindcă, fără participăție la Forme, simpla existență a Formelor nu rezolvă nimic și nu ne scoate din lumea aporiei. Dar de tot atâtea ori, Parmenide respinge ca prea sumare împingându-le până la tot atâtea impasuri, soluțiile lui Socrate și repune în drepturile sale întrebarea: *cum* participă lucrurile la Forme? Problema rămâne nerezolvată. Este însă ceva bun, un dar ambiguu, însă un dar, în proliferarea întrebării inițiale, căreia îi ia locul, astfel, o sumă de întrebări. Prima parte a dialogului exemplifică deci o analitică a întrebării: interogația inițială a fost dezmembrată în părțile ei, arătându-se câte întrebări sunt legate de participația la Forme, cât de problematică este existența lumii Ideilor. Această proliferare a dificultăților constituie în același timp o ordonare a lor, o descompunere a întregului împovărat în părți “mai simple”, o amânare justificată – aproape o uitare – a găsirii soluției la întrebarea inițială și mai este, cumva, o promisiune. Participă lucrurile care cad sub idee la întregul Ideii sau la vreo parte a ei? Ideea însăși nu participă la propria ei idee? Este Forma gând adăpostit în suflet sau ceea ce face posibilă gândirea ca atare? Și, din nou: cum acced muritorii, respectiv cum participă cunoașterea umană, la Cunoașterea reală? Niciuna din aceste întrebări nu-și găsește vreun răspuns asigurat. *Presupoziția* tuturor întrebărilor de acest gen este existența Formelor. Să fie vorba de constituirea lor într-o “lume”? S-ar părea că nu. Platon nu vorbește în cuprinsul dialogului de față despre o *lume* a ideilor, ci despre *existența* ideilor și – aceasta este important! – despre întreșerea și amestecul lor (ceea ce înseamnă: despre *logicitatea* lor). Prea ușor ne

luăm riscul să confundăm planurile, iar micile alunecări terminologice conduc la mari deviații exegetice. Platon vorbește despre lumea zeilor și lumea oamenilor și despre două raportări diferite, o dată prin participare și, pe de altă parte, prin cunoaștere, la realități invizibile, la Idei.

Poziția lui Socrate în planul teoriei formelor și concluzia la care conduce neabătut, în Dialog, argumentația lui Parmenide sunt întru totul incomode: participația la idee a lucrurilor și accesul la idee al muritorilor nu sunt asigurate.

Dar, dincolo de aceste constatări neliniștitoare, la un nivel mai adânc o certitudine continuă să domnească: formele există și lucrurile trebuie să cadă sub forme; dificultățile legate de formula participației nu pot afecta acceptarea necondiționată a însăși Formei, dar și a participației, într-un fel sau altul, a lucrurilor la Forme. Și tocmai această presuposiție, admisă fără discuție, certitudine non-negociabilă, îi ferește pe filosofi de misologie și face posibilă continuarea discuției. La limită, argumentația rămâne constructivă, fecundă. Nu numai discuția este posibilă, ci și *comuniunea* participanților la discuții, strângerea lor în jurul întrebării comune în spațiul athenian sărbătoresc – spațiul panathenaeic – și astfel devine posibilă *comuniunea*, prin timp și vremuri, a mai multor generații; într-adevăr, de la Parmenide la mai tânărul Zenon, la un Socrate în plină ecloziune, la omonimul lui Aristotel, la ceilalți trei martori tăcuți ai discuției, printre care Pythodoros, cel care îi va transmite lui Antiphon relatarea urmărită cu aviditate de către Cephalos și concetățenii săi, se instituie o *comuniune*, permisă tocmai de plasările distincte. Nimic eristic, nici o ambiție omenească de a învinge, de a impune propriul punct de vedere nu există în tot dialogul acesta, ca de altfel nici în celelalte dialoguri zise logice, ci numai pasiunea pentru argumentație, numai

căutarea adevărului, numai interesul pentru suprenatural, purul, golul adevăr. În acest sens, "logicul" marchează o depășire a "eristicului"; sfada dintre oameni nu mai acoperă, nici măcar superficial, sfada între idei, ba chiar sfada în Idee. Un dialog *logic* este tocmai cel în care disputa între muritori nu și mai află locul. Li ia însă locul elementul așa-zicând "eristic", autodezbinat până la aporie, al însăși temei în discuție, adică "dialectica". Nu o ceartă între oameni, nici între idei omenești, ci raționalitatea autinomică a Ideilor, a mediului în care cunoașterea umană se înfiripă iar viața cunoașterii înseamnă nu acumulare de cunoștințe, ci construcție, arhitectonică: iată ce conferă lui *Parmenide* austeritate, dificultate extremă. Și iată de ce ne solicită la extrem și ne descolățează studiul acestui dialog. Un asemenea studiu nu poate promite mai întâi decât ostensală și toate bucuriile ostensalei, mai pe urmă.

În prima parte a dialogului, escalada propunerilor avansate de Socrate și respinse de către Parmenide, ca generatoare de încă și mai mari dificultăți, a condus firesc, aproape pe nesimțite, la disocierea celor două probleme: formula participăției lucrurilor la Forme și formula cunoașterii *omenești* sub raportul accederii sufletului la Forme. Lucrurile cad sub idei cu aceeași ușurință cu care gândul cade alături de acestea, respins! Cum este cu puțință ca lucrurile să participe la Forme rămâne până la urmă o întrebare în suspensie în *Parmenide*: este, dealtfel, o întrebare *ontologică*, fundată, am spune, pe certitudinea că trebuie să existe forme și modalități de participare la aceste Forme. Întrebarea *logică* ce țâșnește de aici privește *posibilitatea predicției*, însă răspunsul lui Platon la această întrebare, încă nu pe deplin conturată și derivată din prima, trebuie căutat în alte părți, și îndeosebi în *Sofistul*. În schimb, tot mai net se detașează exacerbația problemei

logice în una de mai amplă bătaie: cum putem ajunge la Forme, în modalitatea omenească? Cum accedem așadar în preajma Formelor și cum ne menținem în preajma lor? Aceasta este întrebarea hotărâtoare care, fără a fi formulată ca atare, îmbracă chipul interpelării de la 135 a: odată ce admiterea Formelor, deși anevoioasă, este obligatorie, ce va face Socrate în privința filosofiei, respectiv a puținței de a discuta și exersa puterea de discernământ? Exersarea filosofică trebuie să precedă preocupării de a defini, și în genere de a găsi determinații pentru Forme.

În felul acesta suntem îndrumați să asistăm la un exercițiu filosofic, și anume la exercițiul henologic. Aproape trei pătrimi din dialog (de la 137 c până la sfârșitul abrupt) sunt acaparate de acest exercițiu, perfect structurat, însă neprietenos, neprimitor, s-ar părea, cu cel ce încearcă să-l străbată de primele dați.



Structura celei de-a doua părți a dialogului³ impune mai întâi prin masivitatea ei și este de natură să genereze o multitudine de întrebări. Platon este adesea de o transparență înșelătoare. Aici, înșelător poate fi numai ermetismul. Bogat deopotrivă în simetrii și asimetrii, drumul exercițiului dialectic care începe la 137 c 4 și nu va sfârși decât odată cu dialogul, la 166 c 5, este segmentat în două etape. Prima stă sub semnul presupuziției “Dacă este Unu” (137 c 4 – 160 b 4), cealaltă, sub semnul presupuziției opuse: “Dacă Unu nu este” (160 b 5 – 166 c 2). După cum se vede, simetria tematică se conjugă cu accentuata disproporție “cantitativă” între cele două porțiuni argumentative.

* Urmăm aici structurarea propusă de Hans Günther Zekl, în interpretarea pe care o dă dialogului.

Prima presupuziție de naștere însă la *patru* – după unii exegeți *cinci* – șiruri de argumente. Pentru întâia dată, argumentația (137 e 4 – 142 a 7) va conduce la o acumulare vertiginoasă de enunțuri negative asupra lui Unu; se deosebesc în mod tradițional 9 argumente în cadrul desfășurării argumentative de la 137 e 4 – 142 a 7 (pe care, conform tradiției, o mai putem numi "prima ipoteză asupra lui Unu") și toate conduc la un enunț de tipul "Unul nu este nici – nici –"; nu este nici întreg, nu are nici părți; nu este nici drept, nici rotund; nu este nici în sine însuși, nici în altul; nu este nici stătător; nici mișcător; nu este nici identic, nici diferit cu sine sau cu altul decât sine; nici asemenea, nici neasemenea; nici egal, nici inegal; nici mai mare, nici mai mic decât el însuși ori decât altul; nu înțelegea nici în timp, nici în spațiu; și este total inaccesibil pentru numire, pentru cunoaștere, simțire și părere.

Continuarea exercițiului dialectic stă în întoarcerea la punctul de plecare. *Metafora drumului* pentru exercițiul filosofic, ca și orice altă metaforă, trebuie luată *cum grano salis*. În drum, desigur, dar unul care se poate întoarce mereu la punctul de plecare, ca să apuce mai târziu în altă direcție, este drumul filosofiei, al deducției, al demersului teoretic.

Întoarcerea la punctul de pornire pare inevitabilă, odată ce pare imposibil, sau neverosimil, ca Unu să nu poată fi restul, cunoscutul, peceput sau judecat. A fost însă exercițiul de până acum o simplă rătăcire și este reluarea sa recunoașterea unei înfrângerii? Obstinția cu care figura întoarcerii la punctul inițial se va reitiera nu poate fi caracterizată decât ca *metoăica*.

"A doua ipoteză asupra lui Unu" (142 b – 156 e) este, de departe, cea mai compactă desfășurare de argumente, în zece șiruri de deducții negative extremale

anterioare sunt răzbunațe prin afirmații la fel de extreme; o acumulare în fond *negativă*, întrucât *asupra lui Unu*, – Unul care este și are parte de ființă – se exercită predicția contradictorie: de data aceasta, Unu se dovedește nu numai ca având părți și fiind el însuși întreg, ci și ca Unu și plural, infinit plural; Unul este *în părțile sale și este chiar fiecare din părțile sale*; el este și întreg, și părți; și limitat, și nelimitat; Unul ia orice chip; este în sine și în altul; este mișcător și nemișcat, identic și diferit, asemenea și neasemenea cu el însuși și cu celelalte realități, dezlipit de sine și compact, egal și inegal cu sine și cu alții, este mai tânăr și mai vârstnic în raport cu sine și cu alții, dar în același timp nu este mai tânăr și mai vârstnic decât el însuși.

Prin toate aceste determinații contradictorii străbate însă un înțeles major: Unul, ca existent, participă la ființă și la timp; el și *este și devine*. Prea plinul determinațiilor sale contradictorii se structurează în albia ființei și devenirii. *Unul care este* nu-și refuză nici ființarea eleată, nici devenirea heraclitică. Poate că acesta este sensul fundamental al demersului platonician, așa cum ni se arată în aceste desfășurări argumentative dificile și, uneori, sofistice: se dă curs exigenței de a integra cumva, de a găsi formula de provizorie sinteză a două viziuni de neîmpăcat. Ființă pe de o parte, dar ființă nedeterminată, existența absolută, dar și absolut nedeterminată; neființa, pe de altă parte, dar nu neființa goală, ci sub acel dublu chip al ei care este înființare și desființare dimpreună, așadar devenire.

Că întregul este unitar și unul, că lumea este una, nu a contestat nici una din părțile adverse, nici “muzele siciliene”, nici “cele ioniene”, despre care se vorbește în *Sofistul*. Însă muzele siciliene care îi inspiră pe eleați susțin că Unul însuși este chiar întregul lumii și este întreg de maximă omogenitate, este chiar ființa întregului. Muzele

CUPRINS

Lămuriri preliminare.....	5
Notă asupra traducerii.....	45
PARMENIDE.....	46
ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ.....	47
Note.....	165