

UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI
FACULTATEA DE FILOSOFIE

LUCRARE DE LICENȚĂ

RAPORTUL *EROS-LOGOS*
O CĂLĂTORIE ÎN AFARA CETĂȚII

COORDONATOR ȘTIINȚIFIC:
CONF. UNIV. DR. BOGDAN MINCĂ

ABSOLVENT:
CRISTINA DUMITRU

BUCUREȘTI

-2020-

Cuprins

Introducere.....	2
I. Despre Platonism.....	5
a) Despre idei.....	6
b) Linia divizată și <i>agathon</i>	8
c) Mitul peșterii.....	12
d) Despre suflet.....	16
II. Heidegger și Platon.....	21
1) Preliminarii.....	22
a) Contextualizarea dialogului.....	22
b) <i>Erastes</i> și <i>Eromenos</i>	23
c) Diferența ontologică.....	24
d) <i>Aletheia</i>	26
2) <i>Eros-Logos</i>	28
e) <i>Techne</i>	29
f) <i>Synagoge</i> și <i>Diairesis</i>	33
g) <i>Grammata</i>	36
h) Despre <i>eros</i>	39
i) Frumosul și <i>aletheia</i>	47
III. Concluzii.....	52
Bibliografie.....	55

Introducere

Republica și *Phaidros* sunt, fără dispută, două dialoguri celebre ale lui Platon. În ambele texte vedem, din capul locului, o trăsătură comună care, deși la prima vedere, trece neobservată, nu ar trebui, poate, lăsată nechestionată. În niciunul dintre dialoguri „acțiunea” nu se petrece în interiorul Atenei, așadar al cetății care a jucat un rol major în viața lui Socrate. Chiar el ne spune, în *Criton*, că îi datorează acestui loc propria viață, căci ea l-a „crescut”, într-un anumit sens. *Republica* are, prin excelență, drept temă centrală „cetatea ideală”, dar discuția purtată pe această temă se desfășoară în afara Atenei.

În *Phaidros*, de asemenea, Socrate afirmă că nu părăsește cetatea, fiindcă doar acolo „oamenii îl învață cu adevărat”, în timp ce „câmpul și copacii nu vor să-i fie dascăli” (230d-e). Și atunci, de ce un loc aflat în afara *polis*-ului va fi scena pe care urmează să se desfășoare un discurs ce are a viza chiar tema educației, a *psychagogiei*?

Mai mult, de ce începem o lucrare ce are ca temă centrală raportul dintre *eros* și *logos* cu o întrebare privind părăsirea cetății?

Toate aceste întrebări au jucat un rol important ca fir călăuzitor al cercetării de față. În cele ce urmează, vom încerca să răspundem la toate aceste provocări, având ca scop explicitarea raportului dintre *logos* și *eros*. Abordarea textelor platonice este, oricum, o sarcină periculoasă, din mai multe considerente: distanța copleșitoare de 2000 de ani, limba în care este redactat textul original, bagajul cu care avem tendința de a citi dialogurile, diversele tradiții și cheia lor specifică de lectură, sau prejudecăți precum „ce am mai putea spune despre un autor și despre un text în privința cărora care s-au spus atât de multe?”. Din aceste motive am ales să ne apropiem de textul grec prin intermediul unui alt gânditor, aflat, cel puțin din punct de vedere cronologic, mai aproape de noi: Martin Heidegger.

Alegerea unei astfel de chei de interpretare urmează să schimbe inclusiv felul în care ne facem textul prezent, însă, la fel de bine, poate că urmând o astfel de cale vom reuși să oferim răspunsuri la întrebările noastre, să ne direcționăm căutarea.

Pe de altă parte, lecturile lui Heidegger la textele platonice au reușit să facă mai clară distanța dintre felul în care am putea fi tentați să înțelegem ceva de felul *eros*-ului sau chiar al *logos*-ului, traduse îndeobște prin „iubire”, „discurs”, „rațiune”, și modul în care Platon auzea și gândea astfel

de cuvinte, supunând destrucției îndelungatele tradiții creștine și metafizice. În acest sens, sperăm că vom reuși să arătăm cum tema iubirii nu vizează doar ceva de felul unei relații amoroase, ci *eros*-ul, așa cum va fi prezentat aici, vizează un mod fundamental de comportament uman, ceva cu care avem de-a face zi de zi, o problemă pe care nu am reușit încă să o „cucerim”, poate chiar o problemă pe care o tratăm cu superficialitate, și care rămâne încă străină. Cu atât mai mult cu cât textul pe care l-am ales ca fiind central (*Phaidros*) reușește să adune sub umbrela *eros*-ului o mulțime de alte probleme: educația, după cum am amintit, frumusețea, problema adevărului și a falsului, a disimulării, chestiunea „naturii” omului, adică a sufletului, și desigur, aceea a vorbirii, a discursului și a scrisului.

Pare aproape naiv să credem că *eros*-ul, așa cum l-a văzut Platon, înseamnă ceea ce pare să însemne astăzi pentru noi. Am putea spune, însă, că felul în care noi experimentăm una dintre „rămășițele” *eros*-ului se datorează acestui text. Astfel că reluarea unui dialog platonice nu mai pare o sarcină „prăfuită”, ci una ce se cere, de fapt, recuperată.

Modul în care am conceput lucrarea are în vedere și un alt dialog central, *Republica*. Aceasta deoarece, pe de o parte, textul se apropie de *Phaidros* prin anumite teme (chestiunea aparențelor, a falsului, a adevărului, a sufletului), prin faptul că au fost scrise, într-o oarecare măsură, în aceeași perioadă a gândirii platonice, dar mai ales pentru că l-am luat ca fir călăuzitor în ceea ce privește faimoasa „teorie a formelor”, fără de care am considerat că textul nostru și-ar fi pierdut din claritate. Am vrut și să încercăm o mișcare de „schimbare a reflectorului hermeneutic”, dinspre modul în care vom aborda *Republica*, către cele ce urmează să fie discutate în *Phaidros*. Din acest motiv, vor urma 3 secțiuni: una despre platonism, una despre Heidegger și Platon și una care să cuprindă concluziile.

În prima secțiune vor fi prezentate câteva idei preliminare privind platonismul, idei ce ne vor fi de folos în expunerea imaginii liniei divizate. La rândul ei, linia divizată va servi drept „bază” pentru mitul peșterii. În cele din urmă, vom trasa legătura dintre aceste lucruri și modul în care este gândit omul în *Republica*, ca suflet tripartit. În cea de-a doua secțiune vom face o scurtă contextualizare a dialogului *Phaidros*, cu momentele sale centrale și cu raportul *erastes-eromenos*, care joacă un rol fundamental în înțelegerea *eros*-ului platonician. Apoi vom reda câteva concepte heideggeriene precum cel de diferență ontologică și cel de adevăr dez-ascundere, sau *aletheia*. De abia de acolo vom deschide tema centrală a lucrării, raportul *eros-logos*, plecând de la mișcarea dialectică, așa cum a conceput-o Platon, și mergând către explicitarea *eros*-ului ca un

comportament uman fundamental. O ultimă „scenă” va fi aceea a raportului dintre frumusețe, *aletheia* și *eros* ca relație dintre cele două.

În urma acestui traseu, sperăm că revenirea în cetate să poată justifica de ce este absolut necesară părăsirea ei, în primă instanță. Mai mult, că această mișcare de ieșire este una pe care o vom regăsi în raportul dintre *eros* și *logos*. În final, ne propunem să arătăm de ce, în cazul acestei relații, este necesar ca ambele părți să fie implicate, de ce avem o circularitate și de ce un discurs lipsit de *eros* va eșua în a dirija către ceea ce este adevărat.

Secțiunea I
Despre Platonism

Despre idei

Înainte de toate, putem pleca la drum cu următoarea afirmație: ceea ce numim „teoria ideilor” nu există, în sensul în care Platon nu ne lasă vreodată un loc exact din scrierile sale în care să afirme cu tărie că așa stau lucrurile. Desigur că discuția despre idei poate fi stârnită dinspre multe locuri, însă în niciunul dintre acestea nu putem afirma cu certitudine că este „teoria corectă”, forma finală a gândului său¹. Facem această precizare pentru a evita, pe cât posibil, căderea într-o nișă specifică de interpretare a „platonismului”, venind pe urmele unei tradiții care a imprimat deja un sigiliu peste lectura noastră.

Termenul de „idee” provine, desigur, din greacă: *eidos*. Pe scurt, el înseamnă: „înfățișare, natură constitutivă, formă, tip, specie, idee”². *Eidos*, *eidenai*, *idea*, sunt termeni care trimit la spațiul văzului. În ce sens vedem ideile? (Vom elabora puțin mai jos, prin explicitarea raportului dintre idei și lume). În orice caz, ceea ce este important de menționat este că însuși termenul pe care Platon îl instituie ca stâlp central al gândirii sale poartă cu sine o distincție fundamentală între cele-ce-sunt și cele-ce-par-a-fi.

Poate putem înțelege mai bine acest cuvânt cheie, dacă încercăm o apropiere de locul din care el apare. Aristotel ne spune că Platon acceptă ideea heracliteană a identității în flux, a schimbării ca element fundamental al realității. Toate lucrurile care sunt, sunt pentru că se schimbă constant, singurul lucru care le oferă o „stabilitate” este chiar faptul de a nu fi stabile (de exemplu, „Nu te poți scălda de două ori în același râu”). Ca atare, nimic din ceea ce percepem nu poate fi cunoscut, întrucât definițiile nu reușesc să prindă esența elementară a lucrurilor, căci aceasta nu există. În încercarea de a oferi un răspuns la întrebările socratice de felul „ce este x?”, Platon caută totuși un unu care să poată face față cerinței definiției, adică stabilității.³

Deși Platon este influențat de Heraclit în acest sens, el nu-l acceptă până la final, lucru pe care îl putem vedea din încercările sale de a găsi stabilitatea. Într-un anumit sens, am putea spune că el încearcă să împace lucrurile rămase de la Heraclit, cu cele rămase de la Parmenide (de altfel,

¹ J. Annas, *Plato A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2003, pp. 83-84.

² F. Peters, *Termenii Filozofiei Grecești*, Humanitas, București, p. 80.

³ R. M. Dancy, *Plato's Introduction of Forms*, Cambridge University Press, 2004, p. 12.

dialogul cu acest nume discută exact statutul ideilor, al unului, în raport cu multiplul, aici ideile fiind definite ca nepieritoare, neschimbătoare, imuabile, mereu identice cu sine etc.). Dacă ideile sunt astfel de entități, ele nu se găsesc în lumea pe care noi o experimentăm în viața de zi cu zi (în acest sens, noi nu vedem ideile „plutind” prin realitate, și nu le vedem cu ochii corpului nostru biologic), ci într-o altă lume, care, după cum urmează să vedem, este „adevărată realitate”, în timp ce lumea noastră este o „copie” a realității înseși.

Ideile platonice sunt Frumosul, Dreptatea, Egalitatea, Binele etc. Am ales, pentru a ilustra aceste lucruri, două pasaje cunoscute din *Republica*⁴, cărțile VI și VII. De obicei, ideile sunt înțelese dinspre mitul peșterii, însă am ales să discutăm mai întâi ceea ce pare a fi „partea teoretică” a mitului, care se regăsește cu câteva paragrafe înainte, urmând să vedem apoi o „aplicare practică”. De asemenea, pare că bucata din cartea a VI-a care explică teoria ideilor este mai „de încredere”, deoarece aici Platon nu apelează la niciun mit sau la vreo alegorie, ci se bazează strict pe discurs filosofic.

În primul rând, să vedem un pasaj care restrânge exact esența ideilor și a celor spuse până acum: „este cu puțință ca mulțimea să îndure sau să accepte existența frumosului însuși și nu a mulțimii lucrurilor frumoase, ori a individualității ce există în sine, și nu doar a unei multiplicități de indivizi?”⁵ (494 a) . Contextul discuției îl constituie răspunsul lui Socrate la „atacul” adus de Adeimantos spuselor sale despre rolul pe care ar trebui să îl ocupe filosoful în societate (adică să o conducă). Mai exact, el se întreabă cum pot fi aplicate cele spuse de Socrate, atâta timp cât filosofii sunt văzuți ca fiind lipsiți de folos. Acesta, printre altele, îi răspunde că filosoful este cel care reușește să cuprindă Unul, pe când cei mulți rămân doar la nivelul multiplului (urmează să vedem mai exact de ce doar filosoful are acces la idei, ce înseamnă acest acces și de ce cei mulți eșuează în proces).

La 500c se pune o lupă peste ceea ce a fost schițat la 494a: „realitățile care sunt așezate să rămână egale cu sine, care nici nu pricinuiesc, nici nu îndură reciproc nedreptăți, care rămân în bună ordine și potrivit cu rațiunea...ceea ce este divin și supus ordinii”. Lucrurile socotite multiple sunt așezate în raport cu aceste realități, frumosul însuși sau binele însuși (507b-c). Aici apare o altă distincție fundamentală pentru cele ce urmează să le discutăm: „lucrurile multiple sunt văzute,

⁴ Platon, *Republica*, în *Opere V*, Editura Științifică și Enciclopedică București, 1986, trad. A. Cornea.

⁵ Aici pare că traducerea în engleză redă mai bine tensiunea: „the reality of the beautiful itself, as opposed to the many beautiful things, or the reality of each thing itself, as opposed to the corresponding many?” (trad. G. M. A. Grube).

dar nu și gândite; ideile sunt gândite, dar nu și văzute”. Începem să primim un răspuns la întrebarea cu care am plecat la drum, cum „vedem” ideile? Avem, momentan, o definiție negativă, căci știm sigur că ele nu pot fi văzute, în sensul uzual. Felul în care le putem vedea este prin *noien*, însă ce este el va deveni clar mai încolo.

Rămânând la un nivel sensibil, Socrate continuă pe linia faptului de a vedea (și nu numai, și de a auzi, de a primi orice lucru prin senzori), spunând că de fiecare dată când există ceva care percepe și ceva de perceput, mai este nevoie de un lucru care să le poată aduce pe acestea împreună-lumina (*phos*).⁶ Însă, cine este cel care se ocupă de amenajarea acestei triple relații? Soarele (508a-b). Soarele, la rândul său, are un loc de unde provine, acesta fiind Binele. De la nivelul Binelui încolo, ne mutăm în cadrul inteligibilului.

În acest tablou, ceea ce Platon face este să construiască o paralelă între funcția soarelui pentru lumea de aici și funcția Binelui pentru „acolo”. Iată patru puncte de asemănare între raportul soare-ochi și Bine-celelalte idei: 1) la fel cum ochiul poate vedea lucruri, fiindcă există o lumină acolo, la fel, mintea poate prinde o formă inteligibilă, în virtutea luminii ce vine peste ambele din partea Binelui. 2) Soarele nu doar că face lucrurile vizibile, dar este responsabil de creșterea lor. În mod similar, Binele se îngrijește de existența formelor. 3) Ambii fac un anumit tip de vedere posibil, fiind, în același timp ei înșiși vizibili acestei vederi. 4) Soarele procură elementele necesare procesului de creștere, fără a fi el însuși acest proces. La fel, „Binele nu este el însuși viețuitoare, dar este superior acesteia prin meritul și forța sa”⁷.

Linia divizată și *agathon*

„Înțeleg aceasta mai puțin decât înțeleg Binele lui Platon”⁸

Înainte de a continua, o scurtă lămurire a termenului de „bine” ne va fi de folos. În primul rând, „binele” întrușipează simultan trei atitudini: 1) „cauza finală” a existenței, acel obiect al dorinței pentru care are sens să renunți până și la propria viață. 2) Condiția de posibilitate a cunoașterii,

⁶ Interesant cum această schemă, a două elemente care au nevoie unul de celălalt, dar au nevoie și de un interval care să le aducă împreună, este prezentă și în *Phaidros* (mitul carelor) și în *Symposion*

⁷ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, Volume V*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, p. 506.

⁸ Extras dintr-o comedie a lui Amphis, în N. Denyer, *Sun and line*, în *Cambridge Companion to Plato's Republic*.

mai exact acel ceva care face ca lumea să poată fi inteligibilă, în sensul în care noi ne preocupăm cu ea, dar și acel ceva care face ca mintea umană să fie în felul în care este: înțeleaptă, doritoare de cunoaștere. 3) Cauza care a creat lumea și care menține această lume într-un anumit tip de accesibilitate. Putem sesiza că aceste trei sensuri nu au legătură cu sensul moral pe care am fi tentați să-l atribuim binelui în ziua de azi.

În legătură cu primul sens al binelui, al acelui ceva către care se tinde, ni se dă următoarea explicație: pentru un grec, a fi o viețuitoare rațională însemna „un om care nu se poate stăpâni din a tinde către ceva”⁹. Felul în care omul este structurat vizează acest fel de a fi către ceva, având mereu un scop final către care să se tindă. De aici vine și legătura dintre bine și rațiune. Idealul constituit de bine este „ceva ce nu este în mod complet prezent la momentul actual, dar este, în parte, obținut în acest moment.”¹⁰. Există o tensiune permanentă în „natura” unui ideal, anume că nu este niciodată atins, dar, pe de altă parte, este atins în mod continuu. Omul iese mereu din sine și din starea sa prezentă, tinzând către viitor, în virtutea acestui ideal și a faptului că este rațional. (Vom vedea în a doua secțiune o descriere extraordinar de similară, oferită de M. Heidegger pentru a descrie relația dintre om și ființă). Din nou, raționalitatea apare atât de des în gândirea greacă, nu neapărat datorită sferei sale intelective, ci pentru că are tangențe cu binele.

Binele se află în orice obiect din realitate, el este precum o lege imprimată în felul în care lumea funcționează și în felul în care este organizată. Binele este acel *telos* către care toate tind, căci el le face să fie ceea ce sunt. Este interesantă distincția fină dintre felul în care omul vede binele în natură, versus felul în care o face în lucrurile pe care el însuși le instituie (cum ar fi arta de a naviga, arta muzicii, arta retoricii etc). În cazul celor din urmă, el este cel care trebuie să asculte și să urmeze acest bine, însă în cazul naturii el nu intervine în relația dintre cele două, dar intuiește că și acolo funcționează același tip de raport. Fiind acest principiu care dirijează și strânge laolaltă toată realitatea (căci toată realitatea are un bine către care tinde), Platon vede în Bine acel ceva fundamental pentru ca restul lumii să poată fi în felul în care este. Binele redă acel Unu pe care Platon îl „vânează” în *Republica*.¹¹

Ideea la care Nettleship apelează este aceea de „organism”, în interiorul căruia jocul dintre parte și întreg este foarte important. Mai exact, binele întregului depinde foarte mult de binele fiecărei

⁹ R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, Macmillan and Co., London, 1922, p. 219.

¹⁰ *Ibid.*, p. 220.

¹¹ *Ibid.*, p. 224.

părți. În acest sens, viața unui om este bună, în măsura în care tinde către un scop care îl depășește, înglobând o pluralitate din care el însuși face parte. „Privirea care peste tot zărește scopuri și mijloace este privirea filosofiei grecești.”

Imaginea asupra căreia urmează să ne aplecăm este cunoscută ca fiind cea a liniei divizate. Mai exact, Platon începe prin a ne oferi o cale de acces către acele adevărate realități: „această entitate, ce oferă adevărul pentru obiectele de cunoscut și puțința de a cunoaște pentru cunoscător este ideea Binelui” (508e). Înainte ca Socrate să fi făcut această paralelă între soare și Bine, el ne-a spus că „problema de a ști ce este Binele este prea însemnată...pentru a ajunge la opinia sa despre el”, dar că, în schimb, ne va vorbi despre „odrasla Binelui” (506e). Odrasla Binelui este chiar soarele, și, pe linie descendentă, lucrurile de care acesta se îngrijește și pe care le face accesibile. Însă pare că, prin paralela pe care a trasat-o, Socrate ne-a vorbit inclusiv despre Bine. Apoi, la 509c chiar ne confirmă că și-a expus opinia despre Bine („Tu ești de vină, pentru că m-ai silit să-mi spun opinia despre Bine.”). Silirea despre care vorbește Socrate este *anankazo*, provenind de la *ananke*, necesitatea. „adevărata cauzalitate acționează totdeauna potrivit unui scop...*ananke* își are rolul său în formarea *Kosmos*-ului...necesitatea merită studiată pentru relația ei cu *nous*”¹².

Necesitatea este acea ordine pe care lumea trebuie să o urmeze, după care ea funcționează. În acest sens, discursul lui Socrate care „nu” este despre Bine poartă cu sine această necesitate. Este în natura lucrurilor ca el să-i spună lui Adeimantos, și nouă înșine, opinia sa. Or un discurs care este rostit fiindcă avem o *ananke* acolo nu se rezumă doar la odraslele Binelui, ci îl vizează chiar pe tată¹³. Pare că necesitatea care îl „împinge” pe Socrate de la spate are a face cu rostirea unor discursuri despre lucruri ce poartă o mare importanță pentru noi.

Revenind la imaginea liniei divizate, avem o linie împărțită în două bucăți (în traducerea românească, linia este împărțită în două părți egale, în traducerea englezească, părțile sunt inegale; de altfel, Guthrie folosește împărțirea inegală). Aceste două bucăți sunt, la rândul lor, împărțite în alte două. Avem, deci, patru stadii ale cunoașterii. Primul nivel, *eikasia*, vizează „umbrele, apoi reflexiile din apă și în obiectele cu suprafață compactă, netedă și strălucitoare, și tot ce-i astfel” (510a). Al doilea stadiu, *pistis*, este „domeniul cu care acest domeniu al reflexiilor seamănă”, adică însăși obiectele a căror reflecție o aveam la nivelul 1. Chestiunea asemănării este una dintre marile

¹² F. Peters, *op. cit.*, p. 43.

¹³ De altfel, în *Phaidros* Socrate se „plânge” că este silit de acesta, în același chip, să aducă un discurs mai bun decât cel al retorului Lysias (236e).

teme care înglobează raporturile din imaginea liniei: mai exact, soarele este asemănător Binelui, reflexiile sunt asemănătoare obiectelor, ele redau chipul acestora, fără a fi însă chiar obiectul. Guthrie vorbește despre un raport al copiilor și al originalelor.¹⁴

Până acum am fost în prima parte a liniei, cea a vizibilului. Celălalt segment aparține de inteligibil, iar cele două stadii pe care le cuprinde sunt *dianoia* și *noiesis*. Aici Socrate pune semnul egalului între ceea ce constituiau imaginile înainte (reflexiile) și „postulate”: „el (sufletul) pornește de la anumite postulate și nu se îndreaptă spre principiu, ci spre capăt.” (510b-c). Exemplul său pentru nivelul *dianoiei* este cel al matematicienilor: ei postulează lucruri precum parul, imparul, formele geometrice etc., considerând că sunt, prin ele însele, de la sine înțelese. Suntem aici undeva între sensibil și inteligibil, căci ei se folosesc de idei (ideea pătratului în sine), dar rămân totuși la un nivel inferior, căci desenele lor rămân în lumea vizibilului („ei utilizează drept imagini chiar obiectele imitate de către altele inferioare lor, folosindu-se de aceste imagini drept entități ce se impun opiniei cu claritate și greutate, pentru cunoașterea celorlalte realități /supraordonate/.” (511a-b).

Nivelul final este domeniul filosofilor, al formelor și al lui *noein*. Filosoful îl depășește pe matematician fiindcă el nu lucrează cu postulate, ci caută o bază mai stabilă de atât, un principiu (*arche*). El nu se folosește de imagini ale lumii sensibile, ci reușește să navigheze doar la nivelul ideilor. „fără să se slujească de vreun obiect sensibil, ci doar de Ideile ca atare, pentru ele însele și prin ele și să încheie, îndreptându-se spre Idei” (511c). În acest loc se găsește ideea Binelui, așa cum ne-a fost ea descrisă de către Socrate. Există tot felul de reproșuri sau observații aduse imaginii liniei, cum că este insuficientă, sau că este mai mult de natură religioasă decât filosofică. Desigur, Socrate ne-a spus de la bun început că el nu are o cunoaștere adecvată a Binelui, că nici măcar nu va vorbi despre el. De altfel, o definiție fixă a Binelui nu ne-ar fi permis să parcurgem singuri drumul de la peșteră la soare, ci ar fi fost pur și simplu o aderare la tradiție. Poate că Platon nu a putut oferi o „definiție” mai completă a Binelui, deoarece a vrut ca această sarcină să fie dusă mai departe, să încercăm chiar noi să „îi dăm de cap”, folosind ustensilele pe care ni le-a încredințat.

¹⁴ W. K. Guthrie, *op. cit.*, p. 508.

Mitul peșterii

Am putea spune că am trasat scheletul ce stă la baza unei „teorii” pe care vrem s-o clarificăm pentru a înțelege ce sunt ideile platonice, însă temele restrânse în această imagine a liniiei sunt multe. Este important să vedem din ce poziție folosim reflectorul, căci el ne poate arăta aspecte diferite ale aceleiași „plăci”. Urmează să vedem cum arată „haina” pe care o îmbracă imaginea liniei divizate. Mai exact, vom arunca o privire asupra ceea ce a fost transmis ca „mitul peșterii”.

Înainte de toate, suntem îndreptățiți să fim din start puțin sceptici: ce informație prețioasă ne-ar putea aduce un mit? Căci noi știm deja că miturile sunt legende, puțin probabil să fi avut vreodată loc, povești pe care le spunem copiilor etc. Însă cuvântul *mythos* nu a avut dintotdeauna acest sens, în special în vremea când Platon compunea și rescria mituri. Ce înseamnă, deci, *mythos*? Inițial, mitul era o poveste adevărată, care avea rolul de a explica geneza lumii, adevărata ei origine, precum și pe cea a oamenilor. Începând cu secolul VII, înainte de Hristos, a apărut o ruptură între poezie (care se folosea de mituri) și discursul ce putea pretinde că spune adevăruri: istoria și „filosofia” secolelor VI și V). Odată cu Platon, însă, miturile capătă un alt sens, căci el șterge această distincție dintre *logos* și *mythos*. Miturile sunt presărate prin dialogurile sale.¹⁵

Este o temă recurentă aceasta a rolului mitului în scrierile platonice, în special când sunt cuplate părțile aceluiași dialog (cum vom vedea, discutând natura raportului dintre critica adusă poezilor și chiar actul „poetic” al lui Platon de a apela la mituri), dar și când gândim dialogurile în ansamblu. Înainte de a intra, propriu-zis, în peșteră, consider că trebuie să vedem alături de cine parcurgem acest traseu, traseu al educației potrivite pentru cel care își dorește să recupereze forma Binelui. A recupera Binele este pus în directă legătura cu educația, la începutul cărții a VII-a (514a), carte care ne oferă imaginea completă a celor ce le-am discutat până acum. Iar educația joacă un rol important în raportul *eros*-ului, și, mai ales, în legătura sa cu *logos*-ul.

Intrăm în peșteră alături de Socrate, la prima vedere, însă, este Socrate cel care ni se adresează, sau Platon? Andrei Cornea vorbește despre legătura dintre cei doi, adăugând că cel a cărui voce o auzim de-a lungul Republicii, și în majoritatea dialogurilor târzii, este cea a unei „dubluri” socratice. Nevoia lui Platon de a crea această dublură reprezintă ruperea sa de Socrate, căci, ne spune Cornea, cei doi aveau firi extraordinar de diferite. Această distincție este făcută plecând de

¹⁵ Partenie, Catalin, "Plato's Myths", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/plato-myths/>>.

la tema scrisului, mai cu seamă faptul că Socrate nu a scris nimic. Motivul pentru care nu avem texte de la el este faptul că încercarea de a prinde modul în care funcționează Unul, întreaga realitate, i se păreau lui Socrate o „extrapolare hazardată”. Doar sofistii sau cei nedemni de a li se spune filosofi ar putea pretinde că pot explica acest organism complex („experiența umană...nu poate fi cu succes extrapolată asupra „marilor chestiuni” ”,¹⁶). Acesta este „normalul” Socrate. Opus acestuia avem „anormalul”, omul care se lasă pătruns de entuziasm, care reușește să arunce o privire de ansamblu asupra „marilor chestiuni” prin lucruri de felul delirului și a experienței daimonice („o apercepție vagă, dar zguduitoare în felul ei, a globalului”¹⁷). Prin reticența pe care o avea față de a încerca să vorbești, cu sens, despre lucrurile ultime, Socrate nu este o fire artistică, în versiunea sa normală, o fire care să apeleze la mituri și alegorii.

Platon, pe de altă parte, este exact opusul, căci „normalul” Platon e cel care se folosește de creație artistică. Diferența dintre cei doi este tranșantă, căci, deși Socrate acceptă creația doar în urma unei siliri venite din partea daimonului, Platon are „visul unei mari construcții totalizante, care să îmbrace haina unei „științe totale ” vis care „, trebuia să fi fost pentru Platon, oricâtă prudență ar fi avut, obsedant...”¹⁸. Astfel apare în scenă dublura, și odată cu ea, renunțarea la autenticul Socrate. Ca urmare a acestei treceri, „Platon acceptă metafora, o instituie la temelia raționamentelor sale, nu o circumscrie, cum proceda Socrate, domeniului delicat al delirului și inspirației de moment. Metafora este asumată de Platon ca ceva firesc, și nu ca o excepție, ca o situație obișnuită, și nu anormală, ca un dat ce poate unifica și nu diviza conștiința.”. Am putea spune că amândoi vor să prindă acel Unu, însă căile pe care ei o apucă sunt foarte diferite.

Am făcut acest ocol pentru a înțelege care este rolul mitului pentru Platon. Dacă Socrate îl instituie ca ceva condamnat, ca o lipsă în discursul rațional, căruia doar mitul îi poate „umple golul”, Platon vede în mit ceva mult mai esențial: „mitul este o condensare a unui procedeu metodologic, ce decurge din logica intimă a raționamentului. Nu numai că mitul nu se opune *logos*-ului, dar acesta din urmă nu este decât un alt mod de a citi partitura pe care o scrie cel dintâi.”¹⁹. Mitul este doar o punere la lucru a felului în care chiar natura funcționează, ca un amalgam de imagini și reflecții ce comunică între ele, o „vorbitură despre imagini, în imagini”.

Iată cum arată mitul peșterii: prima imagine este aceea a unor prizonieri legați, „într-o încăpere

¹⁶ A. Cornea, *Interpretare la Republica*, în Platon, *op. cit.*, p. 42.

¹⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁸ *ibid.*, p. 44.

¹⁹ *Ibid.*, p. 53.

subpământeană”, aflați la depărtare de intrarea în acest loc. Sunt legați astfel încât să nu poată privi decât în față. În spatele acestor prizonieri, există niște oameni care manevrează obiecte, astfel încât pe peretele din fața prizonierilor se zăresc umbre (căci în spatele lor se află, de asemenea, un foc). Noi putem, din afară, descrie imaginile de pe pereți ca fiind umbre, însă, pentru prizonieri ele sunt „adevăratele realități”. Unul dintre prizonieri este eliberat și lăsat să privească în direcția focului, lucru dureros pentru ochii acestuia, nefiind obișnuiți cu lumina. Apoi el este „smuls” din peșteră și scos în lumea din afară. După ce se acomodează, poate privi, gradual, spre diverse lucruri din realitate, ajungând ca, la final, să vadă chiar soarele. Realizând că cele ce le credea a fi adevărate în peșteră erau, de fapt, doar umbre, alege să se întoarcă și să îi elibereze și pe ceilalți. Întors, ochii acestuia nu mai pot vedea deloc în întuneric, fiind obișnuiți cu claritatea luminii, ceilalți luându-l peste picior că are „privirea coruptă” din cauza drumului către afară și că „nu merită să încerci să sui”. Orice încercare de a îi dezlega pe ceilalți ar avea ca rezultat omorârea fostului prizonier.

Chiar Socrate ne explică cum cele două imagini se îmbină: „domeniul deschis vederii e asemănător cu locuința-închisoare, lumina focului din ea - cu puterea soarelui. Iar dacă ai socoti urcușul și contemplarea lumii de sus ca reprezentând suișul sufletului către locul inteligibilului, ai înțelege bine, ceea ce eu nădăjduiam să spun, de vreme ce așa ceva a dorit să asculți. Dacă nădejdea aceasta e îndreptățită, Zeul o știe” (517a-b).

Înainte de a pune în legătură cele două discursuri, să scoatem în evidență câteva aspecte legate de primul moment al alegoriei. În primul rând, dacă acceptăm afirmația lui Socrate că nu va vorbi despre Bine, motivul pe care el îl dă este că încă nu stăpânește această idee, și că are doar o *doxa*, o părere despre ea. Dar adevăratul motiv nu este acesta, și nici faptul că e un subiect prea dificil, ci faptul că audiența sa nu este încă pregătită să ia parte la o astfel de cuvântare²⁰. Audiența sa nu se rezumă la Glaucon, suntem chiar noi incluși în ea.

Mai întâi, există o multitudine de cuvinte ce trimit la acțiunea vederii („iată mai mulți oameni...”, *ide*, 514a-b; plus repetarea verbului „a vedea” la imperativ, *ide*, „iată, e zidit un mic perete...”, *hora*, „mai încearcă să vezi și că...”). Platon vrea să avem prezent în minte, pe cât posibil chiar în fața ochilor, spectacolul la care Glaucon și restul interlocutorilor asistă, exact cum chiar prizonierii sunt făcuți să pară că asistă la o piesă de teatru (este vorba de un anumit tip specific de

²⁰ P. Destree, *On Plato's Myth and Allegories in the Republic*, în *Plato and Myth*, ed. by C. Collobert, P. Destree, F. Gonzalez, Brill, 2012, p. 117.

teatru, care se practica în antichitate, al căror personaje erau umbrele actorilor). De asemenea, putem citi această „instigare” la vedere ca o trimitere la vederea inteligibilă, la *nous*, urmând ca, la finalul mitului, să înțelegem cât de important este să ne întoarcem privirea către Bine²¹. (Desigur, urmărind alte dialoguri am putea spune că deja privim, pe cât posibil, Binele, căci îl avem „în fața noastră” chiar pe Socrate).

Un alt lucru interesant, care susține această interpretare, este replica lui Glaucon la imaginea inițială a mitului: „Ciudată imagine și ciudați sunt oamenii legați”, împreună cu răspunsul lui Socrate, „Sunt asemănători nouă”. De fapt, spectacolul la care asistăm nu este ciudat, ci este cel mai familiar spectacol, întrucât suntem chiar noi cei despre care se vorbește. Platon vrea să-l „trezească” pe Glaucon, și pe noi înșine, de altfel, să alegem calea către adevăratele realități, către *ta onta*, și să părăsim poziția de prizonier. Într-un anumit sens, Platon este cel pus în rolul misteriosului eliberator.

Asemănările dintre cele două imagini sunt destul de evidente: linia împărțită în două este în continuare modelul după care este structurată lumea, partea sensibilului și a multiplului fiind camera subpământeană, iar cele inteligibile aflându-se în afara peșterii. Așa cum, în prima jumătate a liniei avem un raport de original și copie, avem aici raportul dintre umbre și obiectele ale căror umbre apar pe pereți. Apoi, în lumea „cu mai multă realitate” putem identifica cele două zone din linia inteligibilului: lucrurile pe care prizonierul le vede în perioada sa de adaptare, și Binele însuși, care „determină anotimpurile și anii, că el cârmuiește totul în lumea vizibilă, fiind cumva răspunzător și pentru toate imaginile acelea, văzute de ei în peșteră.” (516b-c).

Dar modul de a echivala cele două imagini a dat bătaie de cap multor interpreți, căci avem extrem de multe nivele ce se întretaie, încât nu e clar care din aceste imagini sunt mai apropiate de idei și care mai depărtate de ele. Spre exemplu, în timp ce se află în afara peșterii, cel eliberat trebuie să privească mai întâi la umbrele lucrurilor, însă aceste umbre par a avea mai multă realitate decât chiar obiectele manevrate din peșteră. Apoi, el poate privi obiectele, dar doar pe timp de noapte. Sunt obiectele mai reale pe timp de noapte, decât sunt umbrele lor pe timp de zi?

O altă problemă este una pe care chiar Guthrie o reia. După cum am spus, urcușul prizonierului din peșteră și până la *agathon* este ceea ce Platon numește *paideia*, educație. Or el consideră că majoritatea oamenilor sunt precum prizonierii din peșteră, prinși în propria lor ignoranță, fără a ști că cele ce le par atât de reale sunt niște copii de cea mai joasă speță. Însă i s-a reproșat lui Platon

²¹ P. Destree, *ibid.*, pp. 118-19.

că „nici măcar cei mai lipsiți de educație nu trec prin viață fără a distinge între umbre și lucruri reale”²² . Personal, nu mi se pare o critică puternică, însă ceea ce ne interesează este cum transformă Guthrie raportul dintre umbre și originale. Dacă până acum vorbeam despre Unu ca inteligibil și ca formă, el introduce încă un nivel de lucru: mai exact, până și la nivelul lui *doxa*, la nivelul vizibilului, putem distinge între copii și original, însă un original care, chiar dacă este posibil doar în virtutea unei idei, rămâne un original „prost”, un original al celor mulți, care nu este însă de ajuns pentru cel care vrea să părăsească peștera.

Această observație este foarte importantă, căci ne spune ceva despre natura umană. Fiecare suflet are în el sădită puțința de a vedea inteligibilul (lucru pe care îl vom discuta mai pe larg în secțiunile dedicate dialogului *Phaidros*) „(...)educația nu este ca și cum i-ai da unui orb vederea, ci ca și cum ai dirija un ochi deja sănătos să privească dinspre întuneric spre lumină.”²³. Această chemare naturală a omului trebuie, însă, să fie educată. Putem avea, desigur, termeni de „frumos” sau „bine” sau „util”, însă niște termeni care aparțin celor mulți (cultura pop din zilele noastre este, poate, un exemplu potrivit), și care sunt încă foarte departe de Frumosul „în sine” pe care îl caută Platon.

Despre suflet

Am arătat ceea ce reprezintă miezul platonismului, bine cunoscuta imagine a Ideilor, mitul peșterii, distincția vizibil inteligibil. În măsura în care fiecare Bine este un Bine al unei acțiuni, al unei ființe sau al unui lucru, să încercăm să vedem care este Binele din cele expuse până acum, în raport cu noi înșine, cu ceea ce Platon numește *psyche*. Tema aparențelor și a esențelor reapare în cartea a X-a a *Republicii*, în critica platonicească la adresa artiștilor. Am selectat acest pasaj, întrucât pare că aplică mai „practic” ceea ce până acum a fost schițat la nivel „teoretic” (imaginea liniei), și înfățișat la nivel alegoric sau mitic. Vom înțelege, poate, mai bine de ce nu ar trebui să rămânem la nivelul lucrurilor schimbătoare și plurale, și cum raportarea la adevăr și Bine este pusă în relație strânsă cu noi înșine. Ca atare, o altă miză a acestei secțiuni este să redea inclusiv felul în care Platon portretizează omul, în instanțierea sa de *psyche*. Am ales *Republica* pentru aceasta, întrucât vom vedea ceea ce se numește „imaginea sufletului tripartit”, (în cartea a IV-a) care va fi frumos

²² Guthrie, *op. cit.*, p. 515.

²³ W. K. Guthrie, *ibid.*, p. 516.

folosită și în *Phaidros*, în forma mitică a carului condus de un vizitiu ce are a se „lupta” cu caii săi. Întrucât *Phaidros* ne oferă o explicație de ordin mitic, apelăm la *Republica* pentru a o fonda cu argumente filosofice.

Platon atacă „partea imitativă (*mimetike*) a artei poetice” (595a-b), pe motiv că dăunează gândirii privitorilor. Reluând povestea Unului și a multiplului („o Idee unică pentru toate multiplele care primesc același nume”- 596a-b), ni se spune că patul este „multiplul” ideii de pat, și că, deși aceste obiecte sunt produse de meșteri, „niciun meșter nu poate produce Ideea însăși”. Dar Socrate adaugă apoi, cu o doză de ironie, că există totuși un meșter care nu numai că poate produce toate obiectele de ordinul paturilor sau al meselor, dar acesta poate produce întreaga realitate („toate plantele care cresc din pământ și produce toate animalele, ca și pe sine, ba, în plus, cerul, pământul, zeei și toate cele din cer, ca și cele de la Hades, de sub pământ - pe toate le face!” 596c-d). Ironia sa lovește cu atât mai tare cu cât *Republica* este dialogul în care Platon discută explicit ideea conform căreia fiecare cetățean al *polis*-ului are propria sa menire, propriul meșteșug la care se pricepe, și că, dacă este de dorit buna funcționare a cetății, aceste meniri nu trebuiesc depășite.

Personajul care reușește această producere este artistul, acum în ipostază de pictor. Avem, deci, trei nivele: zeul, care produce Ideea de pat, meșteșugarul, care produce chiar patul, și apoi pictorul, care pictează un pat. Or ceea ce face acesta este echivalentul umbrelor din peșteră: arta sa lucrează la un nivel de aparență. Pictorii, cei care scriu tragedii, poezii și rapsozii sunt niște „imitatori ai lucrurilor” (597a). Ei nu știu „nimic ca lumea despre lucrurile pe care le imită”, iar produsele actelor lor de imitație sunt lipsite de seriozitate, simple jocuri. Operând cu astfel de entități, artiștii produc confuzie în sufletele noastre, declanșând reacții în ceea ce Platon numește „partea inferioară a sufletului” (603a-b). În acest punct al dialogului el delimitase deja părțile sufletului, dar noi o vom face acum.

Ceea ce stă ca fir conducător este analogia suflet-cetate: mai exact, sufletul este asemeni unei cetăți, adică împărțit în mai multe părți. Părțile sufletului sunt diferite între ele, fiecare preocupându-se cu ceea ce îi este specific. Astfel, vorbim despre *logistikon*, *thymoeides*, *epithymetikon* („Învățăm oare printr-o parte, ne înflăcăram prin alta dintre cele aflate în noi și poftim, printr-o a treia, hrana și plăcerile procreației și câte se înrudesc cu acestea?” 436a)

Problema principală care pare că i-a creat dificultăți lui Platon este cea a contrariilor: mai exact, cum poate același individ să dorească lucruri opuse? Și este o zonă de pericol, căci acolo unde

avem contrarii dispare unitatea, apare multiplul. El pleacă de la o imagine care vizează corpul, în primă instanță: dacă ne imaginăm o persoană care stă pe loc, dar care își mișcă capul și mâinile, vom spune despre ea că se află în *kinesis* sau în repaus? Aici se îmbină frumos contrariile, căci „o parte a omului stă, iar alta se mișcă”. Același lucru se întâmplă și cu o persoană care trage cu arcul, o parte din corpul său trage arcul spre sine, în timp ce cealaltă parte îl împinge.

Apoi, mutând discuția din somatic în sfera *psyche*-ului, ce putem spune despre cineva care își dorește să bea ceva, fiindu-i sete, însă se abține de la acest lucru? (Se pare că Platon asumă aici faptul că este mai bine să te abții din a bea, dar nu ne spune în mod explicit de ce, vom apela la lectura lui H. Lorenz, anume că este mai sănătos astfel, fiind ceva sugerat de un medic²⁴). „Partea prin care se judecă o numim partea rațională a sufletului : partea prin care el iubește, flămânzește, e însetat și cunoaște și celelalte poftă, o numim irațională și apetentă, însoțitoare a îndestulării și a plăcerilor” (439d-e). Iată, deci, distincția între *logistikon* și *epithymetikon*. Însă Socrate duce lucrurile și mai departe: unde se află acea parte a sufletului care ține de caracterul „pasional, de capacitatea de a ne mânia”, este ea o bucată a părții iraționale, sau este independentă de ea?

Războiul civil din interiorul sufletului este „judecat” de această a treia parte. Socrate ne povestește despre Leontios, care, văzând mai multe trupuri lipsite de viață în jurul unui călău, se sforțează să nu privească la acestea, dar bătălia este câștigată de *epithymetikon*, iar Leontios își îndreaptă privirea spre cadavre, fiind apoi rușinat și mâniat de propria sa slăbăciune, Socrate ne explică că aceste afecte sunt generate de *thymoeides*, partea volitivă a sufletului. Motivul pentru care această parte nu este asemeni celei preocupate de plăceri este că ea încearcă să îl țină pe Leontios din a privi către priveliștea morbidă, dar, este și partea care îl „ceartă” pentru slăbiciunea de care dă dovadă. Vedem, deci, că *thymon* nu se preocupă doar de furie, ci de întregul complex al pasiunilor.²⁵

Având acum tabloul sufletului, să privim fiecare parte puțin mai îndeaproape. Începem cu partea „rațională” a sufletului. Putem spune despre ea că este asemeni unui pătrat din tabla de șah, căci, deși însumează doar o *parte* din întreg, ea poate (ba chiar trebuie, ne spune Platon) să funcționeze ca un *întreg*. Am putea preciza înainte că motivul pentru care Socrate merge pe analogia sufletetate este de a indica că fiecare bucată din *psyche* are, ca să zicem așa, propriul ei creier,

²⁴ H. Lorenz, *The Analysis of the Soul in Plato's Republic*, în *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, 2006, pp. 146-165.

²⁵ H. Lorenz, *ibid.*, p. 152.

preocupări particulare, scopuri proprii. Într-un anumit sens, orice parte a sufletului poate juca rolul întregului, însă vom vedea de ce cea mai potrivită pentru a face aceasta este *logistikon*.

Partea rațională este, în mod natural, înclinată către luarea celor mai potrivite decizii. Vedem asta în scena de la 441b-c, unde îl avem pe Ulise, întors în Ithaca, pretinzând că este un emigrant fără avere, și pregătind un plan de atac împotriva peșitorilor soției sale. Văzându-le pe servitoarele sale mergând să petreacă împreună cu peșitorii, se simte înfuriat de nerușinarea acestora și are un impuls de a le ucide, însă, mânat de *logistikon*, „Pieptul el și-l izbi și inimii-i dete dojană”. Ca atare, acel ceva care trebuie să fie cunoscut este chiar forma Binelui. Prin chiar natura sa, *logistikon* are deja privirea îndreptată înspre *agathon*.

Dincolo de această funcție, să-i spunem singulară, ea mai are și una plurală, deoarece încearcă să se înstăpânească peste celelalte părți ale sufletului, să fie cumva responsabilă de întregul suflet ca atare. Aici Lorenz distinge între două tipuri în care această guvernare ar putea avea loc. Pe de o parte, cu informațiile pe care le avem din aceste pasaje, pare că rațiunea are ca scop o mediere inteligentă și eficientă a celorlalte două părți, negând niște dorințe de scurtă durată (cum ar fi setea sau foamea) pentru unele care asigură buna funcționare a individului pe termen lung. Deciziile pe care le ia sunt deja raportate la *thymoeides* și *epithymetikon*. Dar, mai târziu în dialog devine clară ideea că obiectul pe care îl urmărește *logistikon* este unul de sine stătător, care nu se află într-o relație necesară cu voința și apetitul. Acest obiectiv, strâns legat de forma Binelui, este adevărul. Cu alte cuvinte, ceea ce interesează în mod primordial rațiunea este să înțeleagă cum funcționează lumea din jurul său, cum poate dobândi cunoaștere asupra sa. „Rațiunea dorește cunoaștere, de dragul cunoașterii, într-un mod care nu depinde de beneficile practice ce vor rezulta de pe urma sa”.²⁶

Putem, de asemenea, distinge modul de guvernare al rațiunii față de cel al părții apetitive, de exemplu. Dacă cea din urmă reușește să guverneze întreg sufletul ca atare, rațiunea ia pe post de bine ultim acele obiecte pe care *epithymetikon* le vrea. De pildă, pentru cineva preocupat de avere, rațiunea va pune în locul Binelui suprem banii și avantajele de ordin practic. (Interesant că și într-o astfel de situație ceea ce este vizat este tot binele, chiar dacă un simlacru al acestuia). Or rațiunea este complet înstrăinată de ceea ce îi este cel mai propriu și este forțată într-o poziție de sclav. Pe de altă parte, dacă *logistikon* conduce, celelalte părți nu sunt forțate să-și facă din obiecte străine de natura lor scopuri finale. Fiecare parte are voie, într-o limită care să nu încalce legea rațiunii,

²⁶ H. Lorenz, *op. cit.*, pp. 153-156.

să-și urmărească propriile plăceri²⁷. Cu alte cuvinte, Platon nu ne spune să renunțăm total la acele lucruri care ne produc plăceri. Pare importantă această observație, căci am putea fi tentați să-l citim altfel. Ceea ce el ne sugerează este conservarea propriului Bine prin *sophrosyne*, cumpătare.

Cum deja am spus câteva lucruri, în mod indirect, despre partea apetitivă a sufletului, vom continua cu aceasta. Deși este orientată spre plăceri de ordin corporal, nu trebuie văzută ca ceva pur negativ. Ne poate ajuta, în măsura în care are ca scop reglarea unor dezechilibrări- de exemplu, când corpul este deshidratat, sufletul exprimă, prin *epithymetikon*, nevoia de întoarcere la o stare inițială de echilibru. Dorind această recalibrare, dorințele pe care le urmărește sunt plăcerile pe care le resimte corpul în momentul în care își procură hrană sau apă, spre exemplu. Legătura dintre partea apetitivă și plăceri este cea care îl va determina pe Socrate să spună că se poate trece dincolo de plăcerile corporale la acele plăceri cu beneficii practice. După cum am mai spus, cel care tânjește după avere este mânat de *epithymetikon*, fiind o poftă care nu poate fi săturată.

Cea care ne-a mai rămas este partea volitivă: cuvântul central care îl poate descrie pe *thymoeides* este onoarea. Ea este iubitoare de faimă și respect, caută să vadă care acțiuni sunt demne de acesta și care nu. Reacțiile celorlalți sunt foarte importante pentru partea volitivă. Merită spus că, deși este acea parte din om care îl face pe acesta să iasă la înaintare, să fie competitiv, ea poate, la rândul ei, să simtă respect față de ceilalți, în măsura în care aceștia întrepătrund acțiuni demne de respect.

La final, vom aduce în discuție mitul care încheie *Republica*. Deși pe tot parcursul dialogului s-a vorbit despre un suflet tripartit, în final Platon spune că, la moartea sufletului, ceea ce rămâne din *psyche* este doar *logistikion*, celelalte părți fiind „extrase, asemenea unei tumori”²⁸. Această metaforă nu putea fi mai potrivită, dat fiind faptul că se face mereu apel la comparația dintre sănătatea sufletului și cea a corpului, mai exact, sănătatea sufletului ca fiind alterată de trup, de plăcerile și excesele acestuia. Este un aspect problematic dacă sufletul este ceva de sine stătător, unic, sau dacă are mai multe părți componente (mai ales după ce am discutat despre „obsesia” platonice pentru unitate). Nu vom dezvolta acest aspect aici, căci ne-ar trebui o lucrare cel puțin la fel de lungă precum cea de față, însă, pentru scopurile noastre, această scurtă prezentare ar trebui să fie de ajuns.

Secțiunea II

²⁷ *Ibid.*, pp. 156-57.

²⁸ H. Lorenz, *ibid.*, p. 161

Heidegger Ői Platon

Preliminarii

Contextualizarea dialogului

După cum am anunțat în introducere, ieșirea din cetate reprezintă un act care aduce cu sine dialogări fundamentale. Din Pireu urmează să ne alăturăm celeilalte ieșiri în afara *polis*-ului, adică să tratăm chestiunea *eros*-ului și a *logos*-ului din *Phaidros*. Vom „povesti” pe scurt cum se desfășoară mișcarea din text, pentru că vom face apel la anumite momente specifice pe care suntem nevoiți să le avem prezente în minte. „Încotro, dragul meu Phaidros, și de unde vii?” (227a). Iată întrebarea ce stârnește întreaga discuție dintre Socrate și interlocutorul său. Împreună cu acesta, Socrate decide să se aventureze în afara zidurilor cetății, într-o plimbare de care Phaidros avea nevoie, deoarece se simțea amortit după ce își petrecuse toată dimineața încercând să învețe pe de rost discursul unui faimos retor pe nume Lysias.

Acest discurs joacă un rol foarte important pentru tot ce urmează a se discuta, căci, nu numai teza stranie îi stârnește mirarea lui Socrate (se cade să cedezi cuiva care nu te iubește, decât cuiva care o face), dar și structura textului, alături de forma sa scrisă vor dirija discuțiile dintre cei doi. Dialogul are două părți, prima conținând discursul lui Lysias, și cele două discursuri ale lui Socrate. Primul discurs atacă la rândul său *eros*-ul, în timp ce al doilea este o palinodie, o „laudă” adusă acestuia. Dar palinodia nu are în vedere doar *eros*-ul, ci și *psyche*-ul omului. Faimosul mit al carelor explică cum sufletul omului este un atelaj format din doi cai, unul bun și unul rău, conduși cu mare greutate de un vizitiu (simțim deja asemănările cu cele spuse mai sus în *Republica*), în marea cursă a carelor din regatul zeilor. Fiecare suflet aparține de un zeu anume, însă, sufletele ajunse pe pământ sunt considerate a fi „căzute”, astfel că, pentru a putea recupera aripile ce s-au pierdut, omul are a se îndrăgosti de acel tânăr care întruchipează cel mai bine asemănarea cu zeul original.

Apoi, în partea a doua a dialogului, se trece destul de brusc la o discuție ce vizează tema discursului și tema scrisului, fiind aici prezente și tema adevărului și a falsului, a educației ca *psychagogia*. Din pricina trecerii bruște între cele două secțiuni, s-a crezut că *Phaidros* este un dialog de început, o exersare a gândului lui Platon. Sperăm ca în această secțiune să dovedim că cele două părți și cele două fire călăuzitoare sunt într-o profundă legătură.

Erastes și Eromenos

Un rol important în demersul nostru îl joacă raportul din cadrul cuplului homoerotic al antichității, cuplu format din: *erastes* și *eromenos*. În începutul cărții sale, *Greek Homosexuality*²⁹, Dover îl menționează pe Platon și al său „model educațional”, în contextul explicitării homosexualității grecești. Ne vom feri din a folosi acest termen, deoarece Platon se axează pe ceva de felul relației homoerotice, mai degrabă decât homosexuale. Ceea ce Platon vizează prin această relație este ceva ce trece dincolo de „simpla” interacțiune carnală. Iată câteva aspecte pe care trebuie să le menționăm: în primul rând, între cei doi există o diferență de vârstă și de statut social: „iubirea greacă pentru tineri e strâns legată de aplicarea educației și de învățământul filosofic.”³⁰. Dinspre cine vine această iubire pentru tineri? Din partea lui *erastes*, cel care „se află în posesia inițiativei și îndeplinește, ceea ce îi dă drepturi și obligații”. În timp ce *eromenos*, „cel iubit și curtat, trebuie să se ferească să cedeze prea repede sau să accepte prea multe omagii diferite”³¹.

Cu alte cuvinte, asistăm la un joc de seducție și cucerire între un bărbat mai în vârstă, situat într-o oarecare poziție activă, și un tânăr, de obicei prezentând trăsături frumoase, care nu și-a început încă viața politică și care are nevoie de îndrumare pe această cale. Îl numim joc, întrucât el presupune o suită de practici și de comportamente venite din partea amândurora: pe de o parte, *eromenos* trebuie curtat, însă nu orișicum. Spațiul curtării este unul public, „în văzul lumii”- „spațiu al străzii și al locurilor de adunare”, astfel încât se ridică inclusiv o chestiune de onoare, de reputație. Mai mult, la această urmărire se adaugă și voința liberă a iubitului, care poate accepta sau poate refuza avansurile, astfel că cel îndrăgostit poate fi pus în situația de a se confrunța cu rivali. Ce îi poate oferi *erastes* lui *eromenos* pentru a-l cuceri? (Vedem în discursul lui Lysias lucruri precum avantaje sociale, prietenii de acest fel, bogății etc.).

La toate acestea se mai adaugă și problema timpului: cât de repede trebuie să îi cedeze iubitul celui îndrăgostit? Când „se cade”? Iar, dincolo de aceasta, când „îi va trece vremea” primului? Poziția de *eromenos* are strânsă legătură cu vârsta acestuia. Dacă el depășește o anumită perioadă (Foucault spune că apariția bărbii este deja un astfel de semn) nu se mai cade ca acesta să fie curtat, ci să devină, la rândul său, un *erastes*. Pentru a gestiona astfel de probleme, sau aspecte precum ce

²⁹ K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Massachusettes, Harvard University Press, 1989.

³⁰ M. Foucault, *Istoria sexualității*, Timișoara: Ed. de Vest, 1995, p. 250.

³¹ *Ibid.*, p. 251.

se întâmplă după ce dorința lui *erastes* se stinge, odată cu satisfacerea dorinței sexuale sau cu dispariția frumuseții tânărului, întâlnim practica *philiei*: „prietenia...mod de viață și caractere asemănătoare, împărtășirea gândurilor și a existenței, bunăvoință reciprocă.”³².

Deși la o primă vedere pare că, în textul nostru, rolul de *eromenos* îi revine lui Phaidros, această teză este una contestată (de exemplu, Yunis³³).

Diferența ontologică

Ceea ce face ca această secțiune (II) să iasă în evidență este modul în care vom aborda chestiunea, „schimbarea reflectorului hermeneutic”³⁴. Înainte de a deschide propriu-zis tema, este necesar să facem câteva precizări legate de modul în care Heidegger tratează problematicile semnalate. Ca atare, vom lămurii ce este diferența ontologică, urmând ca apoi să discutăm problema adevărului. Sunt de părere că aceste clarificări sunt necesare nu doar pentru ca demersul ulterior să capete sens, dar și pentru că însăși tema noastră are o legătură profundă cu diferența ontologică și cu adevărul.

„Dacă nu am înțelege ce înseamnă realitatea, realul ne-ar rămâne inaccesibil. Dacă nu am înțelege ce înseamnă viața și viul, nu am fi în stare să ne raportăm la ceea ce este viu. Dacă nu am înțelege ce înseamnă existența și existențialitatea, nu am putea noi înșine să existăm ca existență umană. Dacă nu am înțelege ce înseamnă permanentul și permanența, nu am avea acces la relațiile geometrice și la raporturile dintre numere. Pentru a putea să ne raportăm în mod pozitiv la ceva efectiv, real, viu, existent și permanent, trebuie să înțelegem efectivitatea, realitatea, viul, existențialitatea și permanența.”³⁵

Locul central unde Heidegger discută prima noastră problemă este în cursul din 1927, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*. Deși ea apare expusă explicit la pagina 45, suntem ghidați către ea încă din paragraful precedent. Heidegger vorbește aici despre ceea ce face posibil ca noi să experimentăm lumea în felul în care o facem. Îndeletnicindu-ne cu lucrurile care sunt, cu ființările, avem totuși un „ceva” care nu „este”, însă ne „este dat”. „Singurul mod în care putem

³² *Ibid.*, p. 254.

³³ Plato, *Phaedrus*, ed. by H. Yunis, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 14-17.

³⁴ Protocolul nr. 4 din cadrul cursului *Originile Filosofiei Europene*, Lect. Dr. Habil. Bogdan Mincă, protocol întocmit de Elena Stanciu și Alice Popescu.

³⁵ M. Heidegger, *Problemele Fundamentale ale Fenomenologiei*, Humanitas, București, 2006, p. 35.

să surprindem ființarea ca atare, ca ființare, este atunci când înțelegem ceva de felul ființei.”³⁶ Faptul că eu pot să văd pe masă o carte se datorează faptului că am această capacitate prealabilă de a-i „citi” sensul, ființa ei de carte, modul în care ea este. Reușesc să strâng laolaltă sensul de carte, care se află în spatele lucrurilor precum coperta de carton, o anumită lungime, culoare, grosime etc, acele date care îmi sunt livrate prin simțuri. Termenilor de „ființă” și „ființare” le corespund discursurile ontologice, respectiv ontice. Un discurs ontic este cel care tratează despre lucrurile din viața de zi cu zi, în timp ce unul ontologic caută să descrie cum sunt aceste lucruri, ce le face să fie în felul în care sunt.

„Această deosebire nu e una oarecare, ci este tocmai cea prin care se poate obține întâi de toate teza ontologiei și astfel și a filozofiei înseși. Ea este cea care constituie, mai întâi, ontologia. Noi o numim diferența ontologică, adică despărțirea ființei de ființare.”³⁷. Câteva rânduri mai jos, diferența este rescrisă în termeni de a-fi-ceva și modul-de-a-fi al acestui ceva. „Fiecare ființare are un mod-de-a-fi”. Între acestea două există o „apartenență necesară și reciprocă”, pentru a putea intra în contact cu orice lucru, trebuie să avem în prealabil acces la a-fi-ul său, la modul-de-a-fi, și, în același timp, ființa trebuie să fie de fiecare dată a unei ființări, ea nu poate exista „în sine”.

Reușim, deci, să „abordăm” ființarea prin intermediul a ceva de felul ființei, iar relația cu cea din urmă este una de înțelegere („Ființa unei ființări ne vine în întâmpinare prin înțelegerea ființei”³⁸). Ceea ce caracterizează această înțelegere este ceea ce Heidegger numește „stare-de-deschidere”. Numai dacă există această stare de deschidere, dacă eu pot „primi” sensul lucrurilor cu care mă preocup, al ființărilor, numai atunci pot „vedea” și ceva de felul ființei. Ni se spune apoi ceva important despre această stare-de-deschidere: o numim *adevăr*. Ceva de tipul adevărului poate exista, doar atunci când el poate fi pus în lumină de cineva, de ceea ce în *Ființă și Timp* va fi numit „ființarea prin excelență”, *Dasein*-ul, adică omul. Fiind cel care „deschide” ființările, *Dasein*-ul există în adevăr, acest mod de a exista fiindu-i propriu.³⁹

³⁶ *Ibid.*, p. 35.

³⁷ M. Heidegger, *Problemele...*, pp. 45-46.

³⁸ M. Heidegger, *Problemele...*, p. 47.

³⁹ Starea-de-deschidere, este discutată pe larg în *Ființă și Timp*, Humanitas, București, 2012. Am evitat să o prezint aici, deoarece ar fi o abatere destul de mare de la tema principală. Iată, totuși, o lămurire folositoare: „Fiind astfel *deja* deschis către „este”, omul *se* deschide către sine, ceilalți și lucruri și le deschide pe acestea, făcându-le să apară în ființa lor” (B. Mincă, „...esența acțiunii este aducerea la împlinire”, în *Heidegger și Ființa Omului*, p. 30.)

Aletheia

Am făcut deja apel la conceptul de adevăr în prima secțiune, iar el joacă un rol foarte important pentru Platon, dar până acum n-am stăruit asupra lui. Pentru Heidegger, de asemenea, chestiunea adevărului este o piatră de temelie. Și tocmai din acest motiv încercarea de deslușire este una dificilă, ce poate deveni foarte ușor alunecoasă. Acest lucru se datorează, printre altele, felului în care Heidegger resuscitează un concept de adevăr care poate părea foarte străin pentru noi.

În primă instanță, aplicând, poate, principiul hermeneutic (să mergi dinspre ceea ce este mai clar către ceea ce e mai obscur), suntem confrunțați cu cea mai „banală” formă a adevărului. Adevăruri de tipul „ $2+2=4$ ”, „lumina de afară se datorează soarelui” etc. sunt lucruri de la sine înțelese, deoarece ele conțin „ceva adevărat”. Conțin ceva adevărat în virtutea a ceea ce în epistemologie este cunoscut sub numele de „adevăr corespondență”- între propozițiile pe care le emitem și faptele din lumea exterioară există această relație de corespondență. „Adevărul este corectitudine. Deci adevărul este corespondență, fundamentat în corectitudine, dintre propoziții și lucruri.”⁴⁰. Acest lucru de la sine înțeles se va dovedi a fi, însă, chiar neînțeles, deloc clar și obscur.

Heidegger face apel la câteva motive ce demontează această percepție a adevărului și la modul în care el este evident prin sine. Întrebăm despre esența adevărului (căci acesta este numele cursului), fără a ști ce înseamnă esența. Apoi, aplicăm modul în care această „esență” funcționează pentru lucruri de tipul scaunelor la modul în care ea funcționează pentru chiar conceptul de adevăr. Chiar dacă am putea vorbi de același tip de esență, ce face o esență să fie o esență? (în engl. *essencehood*). Mai mult, cum se aplică adevărul corespondență la lucruri de felul „prietenilor adevărați”, al „oamenilor adevărați”? Și chiar, acceptând că așa stau lucrurile, de ce ar fi adevărul o chestiune legată de evidență de sine, când singurii pentru care lucrurile sunt evidente suntem chiar noi. Este acesta un garant suficient pentru a afirma că lucrurile sunt adevărate? În ultimă instanță, am fost confrunțați cu situații în care ceea ce era de la sine evident s-a dovedit a fi completamente fals. Ca atare, ni se propune să abandonăm această concepție a adevărului, căci ea este pur și simplu una venită din tradiție, o tradiție care „acoperă” și care, în loc să ne permită

⁴⁰ M. Heidegger, *On the Essence of Truth*, Continuum, London, 2002, p. 1.

accesul la textele înseși, mai mult ne îndepărtează de acestea. Heidegger nu propune altceva decât să ne permitem să-l auzim pe Platon, nu în cheia noastră modernă, pe care am moștenit-o dintr-o tradiție neasumată, ci într-un fel cât mai apropiat de chiar acele lucruri pe care Platon le-a afirmat.

Trecând prin modul în care adevărul a fost conceput în istorie, ca *adaequatio rei et intellectus sive enuntiationis* și *homoiosis*, între *psyches* și *pragmata*, cu alte cuvinte, adevărul corespondență (în cuvintele lui Thoma și Aristotel), am putea crede că acest fel de a opera cu adevărul este folosit „de când lumea și pământul”, că pur și simplu el a reușit să reziste, în virtutea tăriei conceptuale de care dă dovadă, de-a lungul unei tradiții îndelungate, care a trecut prin schimbări constante și majore. Dar, ne spune Heidegger, aceasta este o falsă cercetare în istoria conceptului de adevăr, este doar o încercare de a găsi acele premise care să confirme din start teza⁴¹. Or ceea ce căutăm noi este o teză diferită de cea cu care operăm, nu pentru că aceasta nu este una „bună”, ci pentru că nu este cea mai originară.

„Adevărul” care a stat la baza modului nostru de a-l concepe azi poartă numele de *aletheia*, dez-ascundere, acel ceva căruia i-a fost „ținută la distanță” ascunderea, cel ce este fără de ascundere. Spunem că i-a fost „îndepărtată”, deoarece *aletheia* are o structură privativă (alpha privativ și *lethe*). „Adevărul ca dez-ascundere și adevărul corectitudine sunt două lucruri foarte diferite, ele își fac apariția din experiențe fundamentale diferite și nu pot fi echivalate.”. Structura cuvântului ne mai spune un lucru foarte important, anume că experiența adevărului se află de la bun început în raport cu cea a ascunderii, a uitării. O ascundere a ce? Dacă cele două moduri de a experimenta adevărul sunt diferite, înseamnă că inclusiv locul unde se desfășoară adevărul este astfel: el nu mai ține de judecățile noastre (în primă instanță, în orice caz) ci chiar de lucruri așa cum ni se dau ele, de ființări (*das Seiende*). Iată cum se creionează sarcine demersului nostru: ceea ce filosofia trebuie să facă este să zărească ființările în dez-ascunderea lor. Însă, pentru a putea căuta această stare de ieșire la iveală, trebuie să ne luptăm, mai întâi, cu ceea ce Heidegger numește condiția de posibilitate a lui *aletheia*: starea de ascundere.⁴²

Este important să avem în vedere faptul că Heidegger nu vrea să stăruie nici asupra lui *aletheia*, nici asupra adevărului corectitudine, ci asupra modului în care cele două se împletesc. Figura care a reușit să lucreze cu adevărul în dublul său sens este chiar Platon. Odată cu el, spune Heidegger,

⁴¹ *Ibid.*, pp. 5-7.

⁴² M. Heidegger, *On the Essence of Truth*, pp. 8-10.

s-a făcut trecerea de la *aletheia* la *homoiosis*, de la ieșire la iveală la corectitudine, neînsemnând că Platon l-a abandonat complet pe primul. De altfel, urmează o analiză lungă a mitului peșterii, prin care Heidegger vrea să arate cum conceptul de adevăr ca *aletheia* prevalează. Îmi pare că inclusiv în *Phaidros*, *aletheia* este citit ca dez-ascundere, mai degrabă decât corectitudine, dar asta urmează să vedem.

Ca o ultimă precizare, să privim un loc în care, chiar la Platon, adevărul corectitudine se „hrănește” din adevărul dez-ascundere. Mitul peșterii este împărțit în 4 etape, care trebuie citite împreună, pentru a reda sensul lui *aletheia*. Vom face aici o mică nedreptate textului, urmărind direct cea de-a doua etapă: încercarea de eliberare a prizonierului din peșteră, plecând de la următoarea observație: cu cât lucrurile sunt mai dez-ascunse, cu atât ele sunt mai ființătoare. Ceea ce vrea să se spună aici este că lucrurile pe care prizonierul le vede în afara peșterii sunt mai reale, au mai multă ființă, decât umbrele de pe pereți. Ne interesează aceasta, deoarece cel a cărui privire este întoarsă către lucrurile mai ființătoare, ruește să vadă mult mai corect (*orthos*). „Corectitudinea vederii și a perceperii lucrurilor, și astfel a definiției și a judecăților, este fundamentată în maniera particulară a proximității cu ființările, în modul în care acestea sunt, în fiecare caz în parte, ieșite din ascundere. Adevărul corectitudine își are temeiul în adevărul dez-ascundere.”⁴³. Iată un pasaj cheie care ne va permite să-l citim mai departe pe Platon dinspre *aletheia*, mai degrabă decât dinspre *homoiosis*.

Eros-Logos

Punctul nostru de plecare este seminarul ținut în 1932 despre *Phaidros*, având ca teză principală ideea că raportul dintre *eros* și *logos* este un raport de interdependență, că filosofia se găsește în acest interval dintre discurs și iubire. „*Phaidros* nu este un simplu *logos* despre *eros*, ci, mai degrabă, o încercare de a arăta că *eros-ul* este chiar esența *logos-ului* și că *logos-ul* este, în chiar esența sa, dia-log.”⁴⁴. Din capul locului, suntem anunțați că discursul ținut de Socrate nu este erotic doar fiindcă tratează tema *eros-ului*, ci *eros-ul* este condiția de posibilitate, într-un anumit sens, pentru orice discurs adevărat, autentic⁴⁵. Heidegger citește dialogul invers, plecând de la jumătatea

⁴³ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁴ F. Gonzalez, *I have to live in Eros...*, p. 217.

⁴⁵ „the grounding disposition”, *Grund-zustand*.

dedicată retoricii, înspre cele trei discursuri ce discută *eros*-ul. Făcând aceasta, Heidegger vede că temeiul care stă la baza „adevăratei vorbiri” este *eros*-ul. Ceea ce înseamnă nu doar că discursul are ca temei ceva de felul iubirii, dar că dialogul însuși pune în față un discurs care asumă acest temei, care pretinde că adevăratul discurs filosofic este cel care are la bază un *eros* (fiind vorba de ultimul discurs ținut de Socrate pe tema iubirii). Cu alte cuvinte, nu orice discurs este erotic, însă singurul discurs care se vrea a fi un discurs adevărat este cel a cărui esență este *eros*-ul. Aceasta este, după Heidegger, teza dialogului *Phaidros*.

Technē

Dacă am susținut că Heidegger citește dialogul dinspre final înspre început, atunci, pentru a îi înțelege demersul, îi vom urmări pașii întocmai. Pasajul care ne dă cheia interpretării sale este: „arta cuvântărilor pe care ne-o va procura cel care nu cunoaște adevărul și care n-a făcut decât să vâneze opinii va fi, se pare, o artă demnă doar de răs, o artă văduvită de regulile artei” (262c). A vorbi bine, a vorbi frumos, este echivalat, plecând de la acest pasaj, cu a vorbi *entechnon*, a deține arta, *technē*-ul discursului și al cuvântărilor. Mergând puțin mai departe în această interpretare, trebuie să lămurim cum este înțeles *technē*. Heidegger îi dă mai întâi o definiție negativă: *technē* nu are sensul a ceva ce este produs, în opoziție cu un *praxis*. *Technē* este un mod de a fi, de a exista, prin care lucrurile urmează să fie des-coperite prin intermediul limbajului. Cred că acestui *technē* pe care Heidegger îl citește aici ca mod de a fi îi corespunde secțiunea B din paragraful 7 din *Ființă și Timp*: „*logos* ca discurs înseamnă...a face manifest lucrul despre care „este vorba” în discurs...el face ca ceva să se vadă, în speță, acel ceva despre care este vorba...fie pentru cel care vorbește, fie pentru cei ce vorbesc între ei...comunicarea prin discurs face manifest acel ceva despre care se vorbește”.

Din modul în care Heidegger vorbește despre *technē*, se vede faptul că îl asociază chiar cu termenul *Dasein*, deoarece acest mod de a relaționa cu realitatea (des-coperirea ei prin discurs) este ceva ce nu îi poate reveni nici „cărții în relație cu masa, nici câinelui în relație cu osul”⁴⁶. Cum funcționează *technē* ca un comportament uman? Vorbirea este calea pe care o luăm, pe drumul spre des-coperire a ființării. Iată pasajul pe care Heidegger îl ia ca punct de reper: „...cel care

⁴⁶ F. Gonzalez, *ibid.*, p. 219.

împlinește acest lucru după regulile unei arte va face oare același lucru să le apară acelorași oameni când drept, când nedrept, după cum îi e voia?” (261c-d). Cu alte cuvinte, același lucru poate apărea atât drept, cât și nedrept, ceea ce distinge fiind discursul prin care este redată acțiunea. Discursul poate să acopere sau să scoată la iveală. În acest sens este vorbirea calea către des-coperirea ființării, așa cum am enunțat-o mai sus.

Încercarea de definire a lui *techne* este dificilă, deoarece în greacă el desemnează mai multe lucruri: artă, meșteșug, cunoaștere. Cunoașterea înseamnă o „adequare” (*adaequatio*) între om și ființările care ies din ascundere față de acesta. „Acel tip de cunoaștere care ghidează și întemeiază confruntarea și înstăpânirea asupra ființării...aceea cunoaștere care produce ustensile și opere de artă este vizată prin cuvântul *techne*.”⁴⁷ Cu alte cuvinte, pentru că omul a reușit să se înstăpânească asupra anumitor ființări, el reușește să creeze, la rândul său, alte ustensile. Iar el se poate înstăpâni asupra realității, doar dacă are cunoașterea care îi permite să vadă ieșirea din ascundere, venirea la prezență a acestora.

Heidegger citește textul lui Platon folosind propriile sale concepte. Diferența ontologică, explicitată pe scurt mai devreme, este mereu prezentă în lectura sa. Aplicând această distincție la terminologia platonice, ființa lucrurilor primește rolul de *ideai*. Fiind un cuvânt care trimite deja la o întreagă sferă a vederii, a actului de a zări, a surprinde cu ochii, Heidegger afirmă: „„Este-le»” lucrurilor este ceea ce noi înțelegem, atunci când ne uităm la lucruri pentru a vedea cum arată, cum se oferă pentru a fi percepute, pentru a le vedea „ce este-le?,, (*to ti estin*)”⁴⁸. Ceea ce este văzut, spune Heidegger, este ceva de ordinul suprasensibil. Pentru Platon, cunoașterea vizează mereu suprasensibilul, deoarece ceea ce este sensibil este mereu în schimbare, iar lucrurile schimbătoare nu pot fi cunoscute.

Techne înseamnă a avea o *epimeleia*, o grijă față de ceva. În acest sens vorbim despre o grijă a omului față de lucruri, în așa fel încât el se deschide pentru ele și le lasă să se manifeste. „Unitatea dintre *melete* și *techne* caracterizează poziția fundamentală a *Dasein*-ului, ca deschidere îndreptată către în-afara sa (*the forward-reaching disclosure of Dasein*), dorind să întemeieze ființările după propriile lor condiții”⁴⁹.

⁴⁷ M. Heidegger, *Nietzsche Volumes I and II*, San Francisco: Harper & Row, 1979-1987, p. 81.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 164-65.

Având în vedere că demersul pleacă de la final spre început, putem privi la felul în care Heidegger citește tema retoricii din *Phaidros* în cursul său despre *Sofistul*. Cercetarea pleacă de la dificultatea pe care a ridicat-o, de-a lungul tradiției, interpretarea dialogului în unitatea sa, căci s-a presupus până acum că el nu poate fi citit într-o astfel de unitate. Prima presuposiție pe care trebuie s-o abandonăm este că partea a doua reprezintă o doctrină a retoricii sau a dialecticii. Departate de a fi doar un act de oratorie, acest segment are în vedere „vorbirea ca o expresie de sine și ca o comunicare, ca un mod de a exista în care unul dintre participanții la dialog se exprimă față de celălalt, amândoi preocupându-se de chestiunea în discuție.”⁵⁰. Ceea ce susține această teză este faptul că dialogul nu se preocupă doar cu vorbirea vie, ci inclusiv cu problematica scrisului, „cu exprimarea îndreptată înspre afară, a lucrurilor scrise”.

Pentru Heidegger, ceea ce ține laolaltă cele două părți este faptul că ambele au ca temă structurile de bază ale omului, (înțeles ca *Dasein*). În spatele iubirii, a discursului și a sufletului, se află, de fapt, fenomenul omului sau, pentru a fi mai exacti, chiar Socrate, în individualitatea sa.

Mai întâi, este pus în evidență locul central pe care *logos*-ul îl ocupă în structura de existență a omului. Socrate „suferă” de o boală, am putea spune specific umană, „o pasiune bolnăvicioasă de a asculta discursuri”(228b-c)⁵¹. De ce este Socrate atât de preocupat de discurs? *Logos*-ul, înaintea de a fi o modalitate de dialogare, este felul în care sinele se ex-pune pe sine în fața sa, pentru el însuși. Prin intermediul *logos*-ului, ființa vorbitorului este deschisă (iată, poate, puntea de legătură dintre discurs și *techne*). De altfel, acest pasaj este pus în legătură chiar cu cel în care Socrate pomenește îndemnul delfic al cunoașterii de sine. În primă instanță, miza actului vorbirii este chiar cel care înfăptuiește acest act.

O altă dovadă a preocupării socratice cu discursul este actul părăsirii cetății, lucru neobișnuit pentru Socrate. Ceea ce se află în interiorul zidurilor cetății este mediul în care Socrate poate dobândi cunoaștere, prin dialog cu ceilalți, căci ea nu poate fi obținută de pe urma naturii: „Fapt e

⁵⁰ M. Heidegger, *Plato's Sophist*, Indiana University Press, Bloomington, 2003, pp. 218-19.

⁵¹ Pe exact același pasaj, nota de subol a traducătorului ni-l arată ca fiind, de fapt, o dovadă de ironie din partea lui Socrate, care detestă orice fel de discurs retoric. Însă, deși suntem familiarizați cu critica platonice la adresa retoricii, Heidegger ne spune de la începutul cursului că în acest dialog atitudinea lui Platon față de retorică este diferită de cea din *Gorgias*, spre exemplu. Mai exact, asistăm la o atitudine pozitivă față de retorică, atâta timp cât ea împlinește niște condiții pe care le vom discuta în cele ce urmează.

că îmi place să învăț. Or, câmpul și copacii nu vor să-mi fie dascăli, în vreme ce în cetate oamenii mă învață cu adevărat” (230d-e). Poate că *logos*-ul ca ex-punere și ieșirea din cetate ca dovadă a preocupării pentru discurs nu sunt menționate aici împreună întâmplător, ci ceea ce le strânge laolaltă este chiar această temă a faptului de a părăsi un anumit loc, a merge în afară, a produce o deschidere.

După ce Heidegger ne arată de ce chestiunea *logos*-ului este una fundamentală, urmează să vedem cum trebuie să arate acel *logos* pe care îl vizează Socrate. Astfel, partea a doua este structurată în trei părți: (i) primul pas: condiția de posibilitate a minciunii este chiar adevărul (*aletheia*). (ii) al doilea pas: pentru a zări adevărul, trebuie ca cel ce rostește discursul să împlinească un act de dialectică, (vom vedea mai jos cum dialectica presupune sinteza și diaireza. (iii) ultimul pas: o retorică care împlinește primele două condiții are încă o sarcină, aceea a *psychagogiei*, a dirijării sufletului celuilalt către adevăr. Astfel, spune Heidegger, din faptul că Platon e de acord să încredințeze retoricii aceste elemente fundamentale (adevărul, dialectica, educația) se poate vedea schimbarea sa de atitudine privind chestiunea retoricii.⁵²

Iată explicitarea celor trei pași: primul moment începe de la 273d: „verosimilul acesta pătrunde în mintea mulțimii tocmai din pricina asemănării lui cu adevărul.”. Contextul discuției dintre Socrate și Phaidros este unul juridic; ce fel de discurs este cel care are loc în timpul proceselor? Nu adevărul este cel care îi interesează pe acuzați și acuzaatori, ci „verosimilul”, adică acel ceva care va părea cel mai plauzibil pentru ca povestea lor să fie cât mai credibilă. Observația lui Heidegger este aceea că există ceva mult mai fundamental care stă la baza unui astfel de discurs. Artificii precum tehnica, forma și persuasiunea nu sunt de ajuns. Chiar dacă ținta discursului este „doar” opinia publică, „până și disimularea, *eikos apate*, este posibilă și poate fi dusă până la capăt doar dacă cel care înfăptuiește *logos*-ul a văzut, în prealabil, adevărul (*aletheia*).”

Pentru ca un discurs să fie reușit, trebuie ca „spiritul vorbitorului să aibă cunoașterea adevărului despre cele pe care le are de spus” (259e). Traducând textul grec, Heidegger ne redă mai clar acest pasaj: *Dianoia*, gândirea în ipostaza sa de „prindere”, trebuie să fie în așa fel încât să poată fi văzute, să poată fi prinse, acele ființări despre care vrea să vorbească, în *alethes*, în dez-ascunderea lor.⁵³ În opoziție cu Socrate, făcând apel la cunoaștere prin auzite, Phaidros spune că „viitorul

⁵² M. Heidegger, *Plato's Sophist*, pp. 220-22.

⁵³ *Ibid.*, p. 224.

orator trebuie, mai degrabă, să fi deprins opiniile mulțimii care hotărăște” (260a). Spre deosebire de el, Socrate nu are în vedere doar acele discursuri din mediul public, din sala de judecată, ci inclusiv vorbirea de zi cu zi.

Iată cum, chiar și pentru a disimula, este nevoie de cunoașterea adevărului: cel care acționează după regulile unei arte (*techne*), va reuși să facă ca aceleași lucru să „le apară aceluiași oameni când drept, când nedrept, după cum îi e voia” (260d). Cel care cunoaște adevărul poate să se folosească de acesta, pentru a prezenta ceva într-un fel în care acel ceva nu este. Exemplul lui Heidegger este oratorul care prezintă o crimă ca fiind, de fapt, un act eroic. Pentru aceasta, oratorul trebuie să știe cum arată ceva de felul actului eroic, și mai trebuie să știe și cum arată situația pe care vrea să o apere, în realitate. Astfel, potrivindu-le pe cele două, el extrapolează din situația sa acele aspecte care se aseamănă cu eroismul și le prezintă laolaltă într-o disimulare. Față de cel care este prezentată crima, ea rămâne în ascundere. Singurul lucru la care are acces este fațada pe care i-a pus-o oratorul. Acest act se numește *homoion*.⁵⁴

Însă, dacă cel asupra căruia se încearcă înșelarea dispune, la rândul său, de *aletheia*, el îl poate „demasca” pe orator. După ce luăm la cunoștință de ce trebuie să părăsim opinia celor mulți și să mergem către adevăr, Socrate ne explică cum, prin dialectică, acest lucru este posibil.

Synagoge și Diairesis

Dialectica platoniană are două momente fundamentale, pe care urmează să le explicităm. Plecăm de la ideea unei apropieri adecvate a ființării, dialectica fiind modul în care apropierea va avea loc. Punctul de plecare este discursul lui Lysias, care are o structură confuză, spunând la început ceea ce ar trebui să apară la final „El nu începe cu începutul, ci mai degrabă cu sfârșitul, încercând parcă să străbată tot discursul înotând de-a-ndoaselea, de la coadă către cap.”(264a-b). Cum ar trebui, atunci, să arate discursul? Socrate face o paralelă între *logos* și constituția unei ființe vii, ordinea pe care trebuie să o aibă un trup pentru a funcționa corespunzător. „Fiecare *logos* trebuie să *synestanei*, să se țină laolaltă în el însuși...precum o ființă vie...să nu-i lipsească nici capul, nici picioarele, să aibă o parte de mijloc și extremități, menite să se potrivească unele cu altele și toate cu întregul”⁵⁵. Platon deja trimite aici către problema unu-multiplu, în felul în care fiecare parte

⁵⁴ M. Heidegger, *Plato's Sophist*, p. 226.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 228.

trebuie să fie compatibilă cu celelalte părți, cu multiplul, dar mai ales cu întregul. De asemenea, paralela între corpul uman și discurs pare să susțină teza lui Heidegger conform căreia acest dialog nu are de-a face doar cu iubirea, discursul sau scrierea, ci chiar cu *Dasein*-ul în totalitatea sa de structuri de ființă.

Astfel, două sunt condițiile pe care discursul trebuie să le îndeplinească pentru a permite lucrurilor despre care vorbește să fie vizibile: 1) prima poartă numele de *synagoge*. „...să cuprinzi dintr-o privire și să aduci la o unică formă detaliile risipite peste tot...”, pentru ca apoi „...să poți face limpede care anume este aceea asupra căreia, de fiecare dată, vrem să căpătăm o învățătură.” Sunt strânse laolaltă diversele aspecte fenomenale ale unui lucru și văzute împreună într-un singur conținut, în așa fel încât să putem înțelege multitudinea de „imagini” dintr-o *singură* privire. Raportul dintre *idea* (unu) și lucrurile pe care le vedem (multiplu) este foarte important, pentru că nu vrem să expunem o idee, pur și simplu, separat de celelalte lucruri, ci trebuie să vedem *idea* la lucru în multitudine de fenomene, orientându-ne către totalitate sa. Scopul este să o facem vizibilă în toate situațiile dispersate. Rolul lui *synagoge* este să aducă laolaltă toate acele părți din realitate, sub privirea unei singure idei. Două sunt „caracteristicile” ei: claritatea (*saphes*) și armonia (*homologoumenon*). „Dacă văd *idea*... doar atunci pot distinge în mod clar varietatea de fenomene și structurile lor. Și, pe baza acestei idei, pot proceda în mod armonios în întreaga considerație. În această reușită se află la lucru *synagoge*.”⁵⁶ Dacă nu reușesc să văd, în prealabil, ce este frumosul, nu voi putea să înțeleg lucrurile frumoase.

2) Cea de-a doua condiție este *diairesis*: „...a putea să divizezi în specii, potrivit articulațiilor naturale, încercând să nu frângi...vreuna dintre părți” (265e). După ce Unul a fost zărit, diareza vizează întoarcerea către multiplu, în așa fel încât să poți urmări legăturile ce formează fenomenul în cauză. Asemeni unei disecții, această operațiune implică conservarea legăturilor, astfel încât ele să rămână vizibile. Pare că Platon vede aici un pericol de a sfărâma ceva din multiplu, dacă modalitatea de preocupare cu el este una precară. A expune, în acest fel, legăturile interne ale organismului strâns laolaltă de o singură idee este, după Heidegger, modul în care „întreaga linie ontologică a ființării devine vizibilă”.⁵⁷

⁵⁶ M. Heidegger, *Plato's Sophist*, p. 230.

⁵⁷ *Ibid.*

Ar fi important de adăugat faptul că, pentru primul pas al dialecticii, el nu implică că dialecticianul „scoate din pălărie” acea idee unitară, ci ea se află deja acolo în lucrurile cu care el se preocupă: „este nevoie să cunoști întocmai asemănarea și neasemănarea existente în lucruri.”(262a-b). Pentru Platon, procesul de a recupera ideile din lucruri este prin reamintire, *anamnesis*. Platon pare a spune că există ceva în noi care ne permite să avem sensibilitate la ceva precum egalul, frumosul, diferitul etc. Cu alte cuvinte, trebuie să știm de dinainte cum arată a-fi-ul unui lucru, pentru a ne putea îndeletnici cu el, pentru a-l putea înțelege. Ceva asemănător acestei idei am discutat când în contextul diferenței ontologice.

Ultimul pas este *psychagogia*. Pentru a putea adresa discursuri potrivite ascultătorilor, cel care le rostește trebuie să aibă în avans cunoașterea aceluși „lucru” numit *psyche*. Dar această cunoaștere a sufletului poate fi dobândită doar de cineva care cunoaște metoda dialectică, întrucât sufletul este doar un anumit tip de natură (*physis*), printre altele. „Însă crezi oare că natura sufletului poate fi pricepută cum trebuie fără să cunoști natura întregului univers?” (270c). Astfel, primul pas al *psychagogiei* este: „va începe prin a descrie sufletul în chip cât se poate de amănunțit și ne va face să vedem dacă el este, prin chiar firea lui, unul și omogen sau dacă, asemeni alcătuirii trupului, are multiple fețe.” (271a-b).

Pasul al doilea este ca dialecticianul să explice cum interacționează sufletul cu cele din afara sa: „ce anume din natura lui produce o acțiune”, dar și „prin ce anume suferă influența altuia”. Care parte mișcă ceva, în afara *psyche*-ului, dar și cum este mișcat, și ce înseamnă o astfel de mișcare. Apoi, urmează pasul final: potrivirea dintre tipurile de discursuri și sufletele ascultătorilor, în așa fel încât să înțelegem de ce „un anumit fel de suflet se lasă înrâurit în chip necesar de un anumit fel de discursuri, în vreme ce altul nu.”

Logos-ul, ca ex-primare de sine, ca ex-punere: o punere o sinelui în afară, în exteriorul propriei sale interiorități față de celălalt, are nevoie de a primi direcționări din lucruri exterioare sieși. Dialectica, ne spune Heidegger, este acel mod prin care ne apropiem ființările ce ni s-au oferit în starea lor de ieșire din ascundere. „*Dialegesthai* este modul primordial de dez-ascundere a ființărilor, în așa fel încât *legein* își păstrează astfel temeiul.”⁵⁸ (p. 233).

⁵⁸ M. Heidegger, *Plato's Sophist*, p. 233.

Grammata

Până acum ni s-a vorbit despre partea „pozitivă” a *logos*-ului, aceea care duce la adevăr în sensul lui *aletheia*. Însă, există și o parte care face exact contrariul dialecticii, iar aceasta este scrierea. Ea este „vorbirea fără temeii” a *Dasein*-ului⁵⁹. Discursul devine o simplă flecăreală, nepermițând accesul la ființări. Platon se folosește (din nou) de un mit, mitul zeului Theuth, un zeu egiptean care a creat, printre altele (i.e. zarurile, geometria, astronomia), literele (*grammata*). Theuth i-a prezentat regelui Thamus (regele Thebei, reprezentându-l pe zeul Ammon) fiecare dintre artele pe care le-a creat, primind din partea sa observații despre ele („fie în bine, fie în rău”-274e). În ceea ce privește literele, iată cum le-a prezentat Teuth: „știința aceasta (*mathema*) îi va face pe egipteni mai înțelepți (*sophoterous*) și mai cu ținere de minte; găsit a fost leacul uitării și al neștiinței” (*ibid.*). Ținerea de minte este conceptul la care Heidegger se referă, apelând la termenul *mneme*, (care reprezintă memoria „bună”, acel *anamnesis*, prin care sufletul reușește să își facă prezente acele lucruri pe care le-a văzut înainte de a ajunge în corp). Iar răspunsul lui Thamus pare direcționat exact către *mneme*: „(...)scrisul va aduce cu sine uitarea în sufletele celor care-l vor desprinde...” Scrisul ridică două probleme: pe de o parte, el acoperă, în sensul lui *lanthano*, care provine de la *lethe* și care înseamnă uitare. Deși Teuth crede că a găsit leacul (*pharmakon*-ul) pentru această problemă, Thamus îi răspunde că scrisul este exact cel care va duce nu la *synagoge* prin *anamnesis*, ci la *hypomnesis*, la simpla „readucere-aminte” (spre deosebire de adevărata ținere de minte). Dacă *aletheia* este adevăr, înseamnă că uitarea, *lethe*, este de fapt ceea ce am putea înțelege prin fals. (Heidegger discută în cursul său despre Parmenide opoziția adevăr-fals, unde, plecând de la falsitate în ipostaza de *pseudos* ajunge să discute raportul dintre acesta și *lethe*).

De cealaltă parte, avem de-a face cu raportul interior-exterior, întrucât „oamenii își vor aminti din afară, cu ajutorul unor icoane străine, și nu dinlăuntru...” (275a-b). Aceste icoane sunt străine, într-un sens, de chiar lucrul pe care îl desemnează (căci cuvântul „scaun” nu are nimic de-a face cu un scaun). Într-un alt sens, cunoașterea pe care ele o provoacă este una străină, deoarece ne folosim de ceva din afara noastră pentru „a învăța”, și nu de ceva ce ține de propriul nostru, dintr-o potențialitate pe care o avem deja. Cunoașterea care vine doar pe baza scrisului nu este una care

⁵⁹ *Ibid.*, p. 235-36.

să aducă în posesie acel ceva despre care se vorbește, tocmai pentru că sufletul nu va reuși să recupereze ideile pe care le-a văzut, ci doar va avea aparența aceasta.

„Scrierea, dragul meu Phaidros, seamănă într-adevăr cu pictura, și tocmai aici stă toată grozăvia” (275d). Ne amintim cum vede Platon pictura în *Republica*, ca acel ceva neserios ce trezește reacții în părțile inferioare ale sufletului. Ne-am putea întreba dacă scriitura stârnește calul negru și neascultător al atelajului, deoarece, dacă este așa, putem înțelege cum ea acoperă, în loc să scoată din ascundere. Din pricina calului negru, sufletul are de trudit în încercarea de a vedea *aletheia*. Cu cât el este mai agitat, deci cu cât are parte de mai multe *grammata*, cu atât el ține întregul suflet departe de adevăr.

Adevăratul *logos* nu provine din afara sufletului, ci este gravat înăuntrul acestuia.⁶⁰ Raportul dintre înăuntru și afară își face resimțită prezența în discuția noastră despre adevăr și *logos*. Am putea fi tentați să credem că se caută doar interioritate, ea fiind garantul pentru adevărata cunoaștere. Însă nu trebuie să uităm că sufletul își primește orientarea de la acele lucruri pe care le are de cunoscut. În acest sens: „Totul depinde de aceasta: ca *psyche*-ul, modul de a fi interior, ființa existenței omului, să se afle într-o aliniere corectă cu lumea, și cu ea însăși... în *symmetria*, potrivit după lucrurile însele care urmează să fie suprinate în dez-ascunderea lor.”⁶¹ Iată cum interiorul are, la rândul său, nevoie de un anumit tip de exterioritate, care să-l ghideze către aceasta.

Având acestea în minte, ne putem întoarce la seminarul lui Heidegger din 1932. Reamintim că teza principală este aceea a legăturii dintre *eros* și *logos*, circularitatea dintre ele fiind cel mai bine vizibilă, ne spune Heidegger, în actul *psychagogiei*. După cum a prezentat Heidegger lucrurile și în 1925, dirijarea sufletului este posibilă doar pentru acela care a văzut el însuși Unul din multiplu, doar pentru dialectician, al cărui suflet este într-adevăr ghidat de către ființări, în dez-ascunderea acestora. Miza *psychagogiei* reluată aici are legătură atât cu procesul individual de zărire al adevărului, cât și cu actul de a face aceasta împreună cu altcineva. Ca atare, se vede dublul rol fundamental pe care îl are *logos*-ul: a vorbi împreună cu celălalt, dar a face acest lucru mergând înspre adevăr. Dinspre aceste relații citește Heidegger *dia*-ul din dialectică, întrucât ceea ce el exprimă este *eros*-ul: „Este chiar în această arătare de sine ca fiind fundamental dialectic, în care

⁶⁰ M. Heidegger, *Plato's Sophist*, p. 238.

⁶¹ *Ibid*, p. 241.

zărim că *logos*-ul se arată, totodată, ca fiind fundamental și erotic”⁶².

Înainte de a pleca la drum, pentru a vedea de ce este de natura discursului să fie erotic, Heidegger ne atenționează că însăși discuția dintre Socrate și Phaidros este un astfel de *logos erotikos*. Nu doar că ei vorbesc despre natura iubirii, ci chiar felul în care se desfășoară acest dialog este unul în care regăsim jocul *eros-logos*. De altfel, rolul lui Socrate este acela de a-l dirija pe interlocutorul său către adevăr, acesta fiind motivul pentru care îl pune pe Phaidros să-i citească discursul lui Lysias, pentru ca apoi să-i arate de ce acest discurs este departe de ceea ce ar trebuie să facă adevăratul retor, prin intermediul dialecticii.

Știm că Socrate are două discursuri despre *eros*, (deși i-am putea reproșa lui Heidegger că primul discurs nu este chiar al lui Socrate, ci, cumva, îi aparține lui Phaidros-„discursul tău, pe care l-ai rostit prin gura mea, vrăjind-o mai întâi” (242e)). Și mai știm și că cel de-al doilea discurs este „cel adevărat”. Întrebarea este: ce face acest al doilea discurs să fie cel autentic? Problema nu este că primul nu ar avea acea structură dialectică pe care Socrate a explicat-o în a doua parte a dialogului, ba chiar discursul face o sinteză și o diareză și, din punct de vedere logic, el respectă *techne*-ul. Dacă înțelegem că un discurs îndreptat spre cunoaștere este unul ce trebuie să urmeze calea dialecticii, atunci avem motive să caracterizăm primul discurs ca încadrându-se în acest tipar: „(discursul) divizează sufletul în părțile sale specifice, plasează *eros*-ul în partea irațională și râvnitoare, apoi o distinge de alte tipuri de dorințe prin definirea obiectului său specific (frumusețea).”⁶³

Problema este că primul discurs ratează exact esența aceluși lucru despre care vorbește, adică *eros*-ul. Această observație este fundamentală pentru lucrarea noastră, fiindcă aici se schițează un prim aspect al „dependenței” dintre retorică și caracterul erotic: un discurs bun trebuie să aibă un *eros* la lucru, pentru a putea împlini procedeul dialectic.(„ Doar *eros*-ul este cel care poate transforma un *logos* într-o *dialegesthai* autentică (*correct*), în timp ce doar în *dialegesthai* poate *eros*-ul să se manifeste ca atare”)⁶⁴. Aici apar două probleme care par să delimiteze acele aspecte presupuse de un act erotic în vorbire: pe de o parte, problema originii. În primul discurs, faptul de

⁶² F. Gonzalez, *ibid.*, p. 221.

⁶³ F. Gonzalez, *Heidegger's Ambiguous and Unfinished Confrontation with Plato*, în *Brill's Companion to German Platonism*, Brill, 2019, pp. 299-327, p. 320.

⁶⁴ F. Gonzalez, *I have to live in Eros...*, p. 222.

a fi îndrăgostit este luat pur și simplu ca o stare psihologică, și este văzut doar dintr-o parte (din partea *eromenos*-ului care are de suferit dacă cedează în fața unui *erastes* care îl iubește). Cel de-al doilea discurs elaborează o întreagă origine a *eros*-ului, prin apel la mitul carelor. Pe de altă parte, felul în care este redată natura sufletului este la fel de fundamental pentru tema *eros*-ului. În primul discurs acest aspect nu este dezvoltat, în timp ce al doilea discurs, prin expunerea chestiunii originii sufletului, „conferă fenomenului de *eros* unitatea care i se cuvine”.⁶⁵ Am văzut deja că o retorică pusă pe urmele adevărului trebuie să ia cunoștință atât de natura sufletului, cât și de diversele tipuri de suflete (ba chiar natura universului, am putea adăuga). Din nou, sesizăm aici cum discursului lui Socrate nu e doar despre actul erotic/ dialectic, ci este însuși un astfel de act.

Distincția dintre Phaidros și Socrate și cea dintre primul și al doilea discurs sunt ținute la un loc de o distincție mai fundamentală, cea dintre ontic și ontologic. Bineînțeles, Socrate este cel care operează la nivel ontologic, fiind mereu nevoit să îl țină și pe Phaidros pe linia de plutire, el mereu având tendința de a se depărta cele discutate. În mod similar, primul discurs rostit de Socrate rămâne blocat la nivelul socio-cultural (de exemplu, felul în care este descrisă relația *erastes-eromenos* și preocupările pe care cel din urmă le are, legat de onoarea sa pusă în joc), dar și la un nivel psihologic al *eros*-ului (felul violent în care aceasta vine peste îndrăgostit, dar și rapiditatea cu care îl părăsește).

Pentru a face mai clar demersul lui Heidegger, este nevoie să ne reamintim că diferența ontologică este un pas fundamental în felul în care el citește textele. Mereu trebuie să încercăm să ținim către ontologic. Atâta timp cât rămânem la nivel ontic, orice discurs despre acesta va rata în mod fundamental acel *eros* despre care s-a discutat până acum. Pentru a putea avansa trebuie să înțelegem de ce distincția ontologică are o legătură atât de intimă cu *eros*-ul, iar acest lucru este explicat de Heidegger pe larg în cursurile sale intitulate „Despre esența adevărului”. Aici el definește *eros*-ul ca „străduință de a prinde ființa”. Ca atare, în continuare vom încerca să surprindem strădania erotică.

Despre *eros*

Discuția despre străduință are loc în contextul analizei altui dialog platonice, *Theaitetos*. Tema

⁶⁵ F. Gonzalez, *I have to live in eros...*,

principală este cea a cunoașterii (*episteme*), însă o cunoaștere semnificativ diferită de ce înțelegem noi astăzi prin cunoaștere (fie că este vorba de științificitate, unde doar științele exacte pot aduce o cunoaștere veridică, sau cunoaștere în sensul posesiunii unui număr mare de informații, ceva de felul unei enciclopedii). În încercarea de deștelenire a sensului platonice de cunoaștere, Heidegger ne explică ce înseamnă să fii în posesia a ceva. Discuția despre cele două moduri de a te afla în posesia a ceva pleacă de la tipul de relație pe care sufletul o are cu lucrurile: în primul și în primul rând, când luăm la cunoștință un obiect, primul lucru pe care îl sesizăm este chiar faptul că acel lucru *este*. Oricare alte atribute pe care lucrul le are (faptul că este identic cu sine și diferențiat de alte lucruri, sau culoarea, forma sa etc.) sunt posibile pe baza faptului că el, în primă instanță, este. Acest caracter misterios intruziv al faptului-de-a-fi este ceea ce pune discuția pe un drum, și ne spune ceva despre cum se comportă ființa lucrurilor: ea ne indică prezența lor (*pareinai, parousia para* fiind un prefix fundamental pentru Platon). Întrebarea care se naște de aici este: prin intermediul cărui „organ” reușim noi să captăm faptul că lucrurile sunt? Este un organ precum ochii sau nasul sau urechile, sau este un alt tip de „organ” (*organ-free comportment*), adică sufletul? (iată un alt exemplu de raport unu-multiplu, căci toate aceste fenomene sunt diferite între ele și fiecărui tip de fenomen îi corespunde un anumit organ-nu pot auzi cu ochii- dar există ceva care reușește să le capteze pe toate în multitudinea lor).⁶⁶

Heidegger ia ca răspuns replica lui Theaitetos, asupra căreia nu vom stăruia aici, însă esențial pentru discuția noastră este cuvântul *eporegetai*, de la verbul *eporegesthai*, care înseamnă a tânji după ceva (*strive*), și care este la diateza medie. Fiind la diateza medie înseamnă că cel care este implicat în acțiunea pe care o face are un interes personal (spre exemplu, diferența dintre a plimba un câine și a plimba propriul câine). Ca atare, relația de strădanie pe care o are sufletul cu acel ceva după care tânjește este o relație în care ambii „termeni” sunt implicați: acel ceva după care se tânjește se află în raport cu sufletul însuși⁶⁷. Este interesant cum, în contextul *Republicii*, la 485d-e ni se spune „Deci cel cu adevărat iubitor de învățătură, trebuie încă din copilărie, să tindă către adevăr”, iar cuvântul pentru „să tindă” este *oregomai*, care este înrudit cu *eporegomai*, trimitând la același act erotic, mai ales că Socrate vorbește despre „iubitorul de învățătură”. Cred că observația aceasta este importantă, întrucât accentuează și mai puternic rolul pe care *eros*-ul îl

⁶⁶ M. Heidegger, *On the Essence of Truth*, pp. 114-135.

⁶⁷ M. Heidegger, *On the Essence of Truth*, p. 147.

joacă în raportul său cu *logos*-ul și în cel cu *aletheia*.

Observația intuitivă este că tânjim (*strive*) după acele lucruri pe care nu le avem, căci altfel nu ar avea sens să tânjim după ele. Însă, ceea ce ar trebui de fapt lămurit este: ce înseamnă a *avea*, căci în relația de tânjire, obiectul, deși pare a fi absent, este cumva prezent, prin faptul că se află acolo pentru ca noi să încercăm să-l prindem. Obiectul este acolo, ca acel ceva ce stă ca principiu pentru tânjirea noastră, dar el nu se află propriu-zis acolo. Un alt mod de a privi acest raport este: pentru a putea vorbi despre tânjire după... și strădanie către ceva, este necesar ca acel obiect să se afle în acest fel de raport cu noi, raportul care stârnește jocul între prezență și absență. Nu putem vorbi despre încercarea de a prinde obiectul, dacă el nu este în retragere față de noi, dar într-o anumită retragere, una care ne permite totodată să îi vedem prezența. Obiectul „este *deținut*, în raportul de tânjire, ca obiect al acestei strădanii- și totuși, ca ceva după care se tânjește, el rămâne în afara posesiei noastre.”⁶⁸

A avea ceva este înțeles de Heidegger ca fiind un comportament tipic uman. Voi asuma faptul că el citește acest lucru într-un sens ontologic, că atribuie atitudinii de a avea ceva statutul de existențial. Heidegger oferă un exemplu de cum înțelege el verbul „a avea”. Atât în germană, cât și în engleză, acțiunile care trimit la timpul trecut sunt formate din două verbe: pe de o parte, verbul ce exprimă acțiunea (*seen, been, eaten etc*) dar și verbul auxiliar, care este mereu *to have*. În sensul acesta, orice acțiune încheiată este încheiată ca un act ce îmi aparține. (În română avem ceva similar: am făcut, am mâncat etc., însă urechea noastră este atât de familiarizată cu „am”-ul, încât nu-l mai aude ca un act împlinit de posesie). Deși timpul gramatical indică o acțiune încheiată, actul de străduință și acest tip de a avea în posesie sunt ceva ce rămân incomplet, neîncheiat.

Heidegger pleacă de la modul în care înțelegem faptul-de-a-avea-ceva în primă instanță și cel mai adesea, și anume ca posesiune. A avea ceva în posesie înseamnă a fi stăpân absolut peste lucrul respectiv, momentul în care orice parte din el este cucerită. Lucrul „stă drept” în fața noastră, „ceea ce este avut stă pregătit pentru orice fel arbitrar în care vrem să ne angajăm cu el”⁶⁹. Deși acest tip de posesie pare foarte atractiv, pentru că este cel care aduce cea mai mare „împlinire”, el este periculos, în măsura în care nu aduce cu sine *autenticitatea* (*Eigentlichkeit*). Iată criteriul care separă faptul-de-a-avea-în-posesie (*having*) de faptul-de-a-te-strădui-spre-ceva (*striving*),

⁶⁸ M. Heidegger, *On the Essence of Truth.*, p. 152.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 153.

autenticitatea. Ar fi interesant de observat dacă tema autenticității ca regăsire a acelui ceva care îți e, într-adevăr, cel mai propriu, poate fi legată de tema *logos*-ului adevărat ca o expunere a sinelui, a dialecticii ca o potrivire dintre tipurile de discursuri și tipurile de suflete, în sfârșit, rolul autenticității în raportul *eros-logos* și în distincția ontic-ontologic.

Înainte de a expune gândul că străduința spre ceva ne poate salva de la neautenticitate, Heidegger ne mai dă un avertisment: până și acest fel de a încerca un raport de „posesie” poate pierde miza autenticității- „străduința poate, de asemenea, să fie o simplă goană (*chase*) după acel ceva care este râvnit... astfel ea devine fixată într-o singură direcție, consumându-se pe sine în propria strădanie și în abandon de sine”, rezultatul fiind „distrugerea sinelui autentic”⁷⁰. Afectul care pare să coordoneze această goană este lăcomia, fiind, totodată, punctul de întâlnire cu celălalt mod de a avea în posesie.

Cum ar trebui să arate acest raport? Termenul cheie este chiar *eros*, deoarece relația dintre acel ceva care este râvnit și cel care îl caută este una de ademenire: nu punem problema ca și cum vom intra vreodată în posesia acelui misterios lucru după care tânjim, ci, într-un anumit sens el este cel care ne pune pe noi „pe jar”. „Ceva”-ul tânjit este cel care ne pune pe drum către el, iar noi, în încercarea de a-l capta, ne detașăm, într-o oarecare măsură chiar de noi înșine. Această detașare sau uitare nu trebuie citită ca o pierdere a sinelui, de dragul prinderii lucrului care „lipsește”. Din contră, miza care se caută în acest joc de oferire, retragere și căutare este chiar propriul sine (după cum s-a spus, firul călăuzitor este problema autenticității). Relația în care suntem puși, ca râvnitori, este o relație în care lumina reflectorului pleacă de la obiectul strădaniei și se așază pe noi înșine, în chiar acest rol pe care îl avem de a fi ademeniți.

Pentru a ne apropia, pe cât posibil, de misterul acestei relații, trebuie să vedem care este obiectul pe care l-am tot pomenit până acum:

„Am auzit mai devreme că „a exista” înseamnă a te comporta precum o ființare, față de celelalte ființări. Dar ceva este o ființare pentru noi, doar în măsura în care înțelegem ce este ființa, i.e. dacă facem o întoarcere înspre ființări, dinspre ființă (în ciuda înțelegerii noastre inițiale, înțelegere non-conceptuală asupra faptului-de-a-fi). Platon nu spune altceva decât că ființa aparține acelui ceva care se află într-un raport autentic de străduință. Înseamnă aceasta că faptul-de-a-te-strădui pentru ființă este un fel particular al strădaniei autentice? În niciun caz! Este, mai degrabă, acea strădanie în care îi permitem acelui ceva ce ne structurează și ne face posibil *Dasein*-ul să triumfe. Platon

⁷⁰ *Ibid.*, p. 154.

denumește aceasta *eros*.”⁷¹

„Lucrul” față de care trebuie să depunem acest efort este chiar faptul-de-a-fi, ființa. Desigur, ființa nu este un „ceva” ce este în-sine undeva, ci este mereu ființă a ceva, modul în care ceva este, acel ceva ce permite unui lucru să fie. Având în vedere contextul în care Heidegger definește sufletul ca fiind raportul dintre cel care tânjește și lucrul pe care îl tânjește, străduința autentică pe care o invocă aici este una care vizează cele mai proprii și personale proiecte ale *Dasein*-ului, însă ceea ce ne interesează pentru demersul nostru este tipul de raport de *eros* pe care îl presupune faptul-de-a-te-strădui să prinzi ceva. Ademenirea și felul în care cel ce ademeniște se dă într-un așa fel, încât te obligă să-l cauți fără a te aștepta să îți stea la dispoziție.

Interesant de menționat este că Gonzalez citește acest pasaj ca făcând referire directă la *Phaidros*. El susține că orice fel de relație pe care o avem cu ideile, în special cea pe care o avem cu ideea de Frumos (pe care o vom discuta mai jos), este una de tipul *eros*-ului. Momentul la care el face apel este imaginea sufletului înaripat, suflet ce își pierde aripile, odată căzut pe pământ, dar care are nevoie exact de puterea *eros*-ului pentru a se putea reîntâlni cu acele lucruri pe care le-a văzut în lumea de dincolo. Observația fundamentală este aceea că, deși ceea ce face ca aripile să înceapă să crească este *eros*-ul, nu ele sunt cele care mișcă sufletul spre idei (căci sufletul se mișcă singur pe sine), ci ele sunt chiar propria mișcare de sine a sufletului spre cele ce sunt. În această cheie, sufletul înfăptuiește o întindere către ființă, încercând să o prindă.⁷²

Dacă miza *eros*-ului este strâns legată de surprinderea ființei, povestea devine cu atât mai interesantă atunci când ne reîntoarcem la *Phaidros*, întrucât se adaugă un alt element pe care Heidegger îl citește în cheie ontologică, acesta fiind sufletul. Mai exact, în lectura heideggeriană, discursul lui Socrate cu privire la natura sufletului este unul care vizează raportul dintre ființă și ființare⁷³.

Am văzut sufletul în ipostaza sa de relație erotică, iar acum ne vom continua încercarea de definire a sufletului, pe baza dialogului *Phaidros*: mai exact, sunt două (vom vedea, de fapt trei) teze identificate despre suflet: „Tot ce e suflet e nemuritor.” (245c). În virtutea a ce este nemuritor?

⁷¹ M. Heidegger, *On the Essence of Truth*, p. 155.

⁷² F. Gonzalez, *Plato and Heidegger A Question of Dialogue*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2009, pp. 182-198.

⁷³ F. Gonzalez, *I have to live in eros*, p. 224.

A faptului că „se mișcă de la sine”. În lectura lui Heidegger, această primă definiție a sufletului poartă cu sine două implicații: prin faptul că sufletul se mișcă pe sine, el nu pleacă absolut niciodată din sine însuși, „nu se lasă în părăsire”. Or aceasta înseamnă că el este prezență constantă, *ousia*. Pentru Heidegger, faptul-de-a-fi-prezent este cea mai înaltă formă de ființă, cele care sunt prezente au cel mai înalt grad de ființare (după cum am spus mai devreme, când discutam chestiunea lui *techne*, ființa lucrului este văzută ca prezență, ca aspect exterior, ca *eidos*). Cu alte cuvinte, pentru că sufletul nu se părăsește vreodată, fiind propria sursă de mișcare, el este mereu prezență de sine, prezent în el însuși.

Această definiție a sufletului, împreună cu interpretarea dată ridică mai multe probleme. Înainte de a le expune, vom prezenta cea de-a doua teză: „Fiecare suflet ia în primire câte un corp neînsuflețit” (246b). A lua în primire este traducerea pentru *epimeleitai*, care sugerează tema grijii (pe care o întâlnim în multiple dialoguri, și în multiple forme: grija față de sine din *Alcibiade*, grija pentru un altul din *Phaidon*). Or problema este că aceste două teze sunt incompatibile, cum poate sufletul să nu se lase în părăsire, fiind prezent la sine, dar, în același timp, să se preocupe cu alte lucruri decât el însuși?

Dincolo de acest aspect, lectura lui Heidegger e problematică pentru că textul platonice ne spune că *ousia* are o altă natură decât sufletul. *Ousia*, ideile pe care sufletul le vede înainte de a cădea pe pământ, cele imuabile și neschimbătoare, sunt cele din care sufletul se hrănește și cu care reușește cu mare dificultate să păstreze contactul. Însă Heidegger oferă sufletului statut ontologic de ființă ce se îngrijește de acele lucruri ce nu au suflet. „Cum poate să transforme o teză despre relația dintre două feluri diferite de ființări, cele însuflețite și cele neînsuflețite, într-o teză despre relația dintre ființă sau fapt-de-a-fi și ființări?”⁷⁴

Deși aceste remarci par a fi problematice, pesemne că plecând tocmai de la ele vom găsi o rezolvare. În primul rând, Heidegger nu citește aceste două teze ca fiind contrare, ci ca o manifestare a uneia prin cealaltă. Mai exact, tocmai prin faptul că este mereu prezent la sine, sufletul poate să fie un loc de deschidere și de grijă pentru acele lucruri care nu sunt precum el însuși. Sufletul capătă această funcție de a purta de grijă și de a aduce în ființă acele lucruri care au de a fi, dar încă nu sunt. Toate aceste lucruri sună foarte vag, însă ele capătă sens atunci când

⁷⁴ F. Gonzalez, *I have to live in Eros*, p. 226.

sunt cuplate cu cealaltă parte a raportului pe care încercăm să-l dezvoltăm aici: *logos*-ul. Mai exact, Heidegger face apel la nevoia discursului de a trece prin travaliul pe care îl presupune dialectica, problema unu-multiplu, sinteza și diareza, pentru a indica cum sufletul trece prin această situație duală de încercare a prinderii aceluși Unu la care nu poate vreodată ajunge complet, și situarea în multiplu. Sufletul își capătă structura în această pendulare de tipul „unificat-unificator dintre ființe și ființări”. Tensiunea internă a structurii sufletului este cea care îi caracterizează felul de a fi și, dincolo de aceasta, este o caracteristică a lui *logos erotikos*.

„la fel precum, în discursul filosofic, sinteza care tânjește după unitatea ființei este acompaniată de o divizare care ia la cunoștință multiplicitatea acestei unități, în mod similar tânjirea după ființă din relația erotică are loc în contextul unei iubiri împreună cu și al perechii acesteia, iubire care se desfășoară între doi oameni”⁷⁵

Un alt element fundamental pentru discursul erotic, și poate unul care să lămurească cele ce au fost spuse până acum este cel al *psychagogiei*, adică al dirijării sufletului către adevăr. În acest sens, pasajul, care nu discută direct despre actul conducerii, dar care are legătură cu acesta este: „Și nu-și dă seama că în iubitul său se vede, ca într-o oglindă, pe el însuși....dragostei din celălalt îi corespunde o dragoste-pereche.(255e). Este vorba aici de reciprocitatea iubirii ce vine din partea lui *eromenos*, ca răspuns la *eros*-ul primit din partea lui *erastes*. Ceea ce ne interesează, în lumina discuției de până acum, este cum iubitul se vede pe sine în ochii îndrăgostitului. În această identificare de sine în altul iese la iveală miza actului erotic, așa cum a fost ea schițată, ca o încercare de surprindere a ființei, o captare a faptului-de-a-fi. *Eromenos* reușește să înțeleagă acel ceva ce îi este cel mai propriu prin intermediul unui altuia. Deși, în primă instanță, pare că cel îndrăgostit este îndrăgostit de un altul, ceea ce trezește această dragoste este faptul că se vede pe sine, în ființa sa, prin intermediul lui *erastes*. Pentru ca funcția de scoatere din ascundere să fie împlinită, ea necesită relația cu celălalt. Relația de *eros* și *ant-eros* este locul unde se concretizează strădania după ființă.⁷⁶

Am putea completa imaginea aceasta prin a spune că năzuința spre propria ființă merge în ambele direcții: și îndrăgostitul face din *eros* o miză personală a strădaniei spre propriul fapt-de-a-fi: el se îndrăgostește de acel tânăr care poartă chipul zeului pe care *erastes* l-a văzut înainte să cadă pe pământ, acel zeu de care aparține și care îi este propriu. Pare că această imagine este cea care redă

⁷⁵ F. Gonzalez, *I have to live in Eros*, pp. 228-229.

⁷⁶ *Ibid.*

foarte bine ce înseamnă iubirea ca strădanie pentru ființă- recuperarea acelui ceva ce îți aparține, dar o recuperare care presupune un raport între cel ce recuperează și acel ceva ce se cere recuperat. Relația este exact aceea în care nu vei fi niciodată într-o posesie completă (a celuiilalt, a zeului, sau chiar a ideilor), însă el rămâne mereu cu tine, ca obiect la care trebuie să ajungi, care se oferă și se retrage. În acest sens, autenticitatea ta reușește să iasă la suprafață, pentru că nu te lași cucerit de obiectul pe care îl râvnești, ci ai mereu prezent în minte propriul tău de mod a fi, (sau propriul zeu) către care trebuie să năzuiești.

Am spus mai devreme că Socrate are o pasiune „bolnăvicioasă” pentru discursuri. Există o lipsă și o nevoie, pe care discursurile le pot ameliora. Modul în care *logos*-ul poate rezolva această nevoie este problematic, deoarece joacă rolul unui *pharmakon*: pe de o parte, el poate face ca lucrurile să iasă la iveală, să iasă din starea lor de ascundere, dar, cel mai adesea, el face chiar contrariul acestei scoateri din ascundere: acoperă acele lucruri despre care se discută. Aici intervine rolul pe care îl are dialogul, întrucât, practicându-l, îți poți da seama de ascunderea în care te afli, prin intervenția celuiilalt în discursul tău. (Exemplul lui Gonzalez este cel al virtuții: singurul fel în care îmi pot da seama ce este o virtute este să îmi construiesc un discurs despre ea, însă, în momentul vorbirii, discursul despre virtute poate deveni un simulacru al virtuții, ea rămânând în ascundere față de mine și discursul meu „fals”). Prinsă în această dublă funcție a *logos*-ului, filosofia se vede nevoită să producă un discurs care poate sparge barierele acestui pericol, printr-un „proces de vorbire pro și contra”. Dialogul și dialectica trebuie să se lupte cu lucruri precum discursul tradiției sau discursul vieții de zi cu zi, în care operăm cu lucruri de la sine înțelese și cu lucruri pe care trebuie să le depășim, pentru a ajunge la „lucrurile însele”.

Deși își propune să ajungă la adevăr, dialectica nu poate niciodată fi în mod complet acolo, deoarece ea rămâne, în cele din urmă, la nivelul discursului, fiind limitată de acesta. Ceea ce se întâmplă între *dialegesthai* și lucrurile pe care el încearcă să le apuce este chiar *eros*-ul pe care Heidegger îl dezvoltă, *eros* ca *Seinserstrebnis*.

De altfel, se face o paralelă între zeul Eros din Banchetul, ca interval între lumea de aici și cea a ideilor, și dialectică drept ceva ce se află între ignoranță și înțelepciune, sau „tendința către înțelepciune, tendință ce rămâne mereu neîmplinită”. În sensul acesta, Heidegger înclină mai mult spre dialectica antică, deoarece ea pleacă la drum cu „inima împăcată”, întrucât știe că niciodată nu va putea atinge acel lucru pe care îl are în vizor, fiind o pistă umilă de apropiere de lucrurile

însele. Ființa este ceva ce poate fi suportat cu mare dificultate și pentru scurt timp, pentru om, cel puțin. În acest sens, mitul carelor din *Phaidros* redă foarte bine limitarea ce îi este dată omului, întrucât, până și sufletele care reușesc să vadă ideile, trebuie să ducă o luptă îndelungată cu calul negru, cu încercarea de a menține carul cât mai stabil cu putință, în același timp străduindu-se să le zărească pe cele ce sunt.⁷⁷

Ceea ce leagă discursul cu *eros*-ul este încercarea amândurora de a ajunge la ființă, la *aletheia*. Având în vedere felul în care Heidegger înțelege adevărul, acesta este mereu un adevăr care iese din starea de acoperire pentru cineva, este un adevăr al unei ființări. Din modul în care el citește raportul, pare că, pentru a putea ajunge la acel adevăr care ne vizează pe noi, este mereu nevoie de o dialogare, de o dirijare a sufletului, dar și de dragostea pereche, (*counter-eros*), de celălalt. Atât *eros*-ul, cât și dialectica se produc în această stare de râvnire, care implică doi poli. Discurs, deoarece el semnifică un mod fundamental de comportament al omului (un existențial, cum l-am numit mai sus), și *eros*, deoarece el reprezintă strădania de surprindere a ființei, fiind la rândul său o structură fundamentală de a fi a omului.

Frumosul și *aletheia*

Vom discuta în această secțiune o instanțiere a relației erotice ce se constituie între ființă și om, raportându-ne în continuare la *Phaidros* și la cheia în care îl citește Heidegger. În primă instanță vom reda distincția dintre discordanță și opoziție, căci este un raport ce se va face simțit pe parcursul capitolului, având un rol important pentru relația dintre frumos și adevăr. Heidegger spune că, pentru început, va lăsa sensul cuvântului „discordanță” să fie ambiguu, dar trasează niște distincții. În primul rând, două lucruri opuse nu se află în același raport ca două lucruri ce sunt în discordanță. Pentru prima situație, opoziția e posibilă doar pentru că raportul primordial a fost unul de „rudenie”, unul în care cei doi termeni se atrag și își doresc să fie într-o armonie reciprocă⁷⁸. De exemplu, o dispută de natură politică apare acolo unde ambele părți își doresc aceleași lucruri, dar au, poate, mijloace diferite de a le obține. Poți fi în opoziție cu ceva, *tocmai* pentru că există

⁷⁷ F. Gonzalez, *On the Way to Sophia, Heidegger on Plato's dialectic, ethics, and sophist. Research in Phenomenology*, pp. 17-19.

⁷⁸ M. Heidegger, *Nietzsche- Volumes I and II*, Harper, San Francisco, , p. 189.

ceva ce te leagă, în mod intim, de acel ceva cu care te confrunți.

Discordanța, pe de altă parte, este precum prăpastia dintre două vârfuri de munte. Nu există nimic care să lege aceste vârfuri, nicio sursă de proveniență originară comună.

Plecând la drum cu aceste preliminarii, urmează să lucrăm la trei niveluri:

1) Primul nivel privește alegerea unor pasaje călăuzitoare. Este nevoie de o călăuză în acest dialog, deoarece, după cum s-a spus deja, dialogul nu are doar o temă centrală.

Prima etapă dezvăluie un tip de raport special între om și celelalte ființări, un raport de circularitate: omul nu ar putea exista în felul în care o face, dacă nu ar fi relaționat deja cu ființa, căci această relație este cea care îi permite să interacționeze cu ființările, dar, de cealaltă parte, singurele care îi mai asigură omului relația sa cu a-fi-ul sunt ființările⁷⁹. Vom dezvolta acest raport pe baza paragrafelor alese de Heidegger.

Mai întâi: „oricare suflet omenesc a contemplat, prin chiar natura lui, adevăratele realități; altminteri, el nu ar fi venit să se așeze într-o viețuitoare omenească”(249e). După cum am afirmat mai devreme, una dintre cele două determinații majore ale omului este surprinsă aici: pentru a putea fi în modul în care ești, ca om, este necesar ca sufletul tău să fi avut o anumită tangență cu *ta ontă*, cu cele ce sunt, înainte de a fi luat forma umană. Raportarea primordială a omului la ființă este condiția de posibilitate pentru ca el să poată să „primească” ființările, în felul în care o face (vom vedea mai încolo modul unic în care omul se raportează la ființări, și, simultan, la ființă). „...ființările nu ar putea să se înfățișeze omului ca ființări, dacă nu ar fi avut deja dintotdeauna (*always ahead of time*) ființa în „vizorul” său...”⁸⁰.

Cum reușește omul să vadă ființa? „Sufletul omului trebuie să fi văzut ființa, din moment ce ființa nu poate fi prinsă de către simțuri” (*ibid.*). Suntem, probabil, trimiși la un alt text în care se discută care parte anume din om reușește să surprindă faptul că, înainte de orice, lucrurile *sunt* (faptul că ele sunt într-un fel sau în altul, roșii sau aspre sau diferite unele de altele presupune deja faptul că ele sunt). Este vorba de cursul despre *Theaitetos*, de unde am aflat ce înseamnă *eros*-ul ca relaționare cu ființa.

Cealaltă determinare umană este că, deși avem o relație originară cu ea, ființa este ceva ce suportăm cu mare greutate, după cum am precizat: „abia de poate ține ochii îndreptați către adevăratele realități.” (248a-b).

⁷⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 192-94.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 192

Însă tocmai pentru că ființa este accesibilă doar prin ființări, ea poate fi recuperată, dar poate la fel de bine să fie rătăcită. În *Ființă și Timp* ni s-a spus - prin referire la un pasaj din *Sofistul* - „să nu spunem povești” (paragraful 2), căci acesta ar fi cea mai mare greșală din istoria metafizicii. A nu spune povești înseamnă, în termeni heideggerieni, să nu luăm cele de ordinul ființării ca fiind ființa, să nu pierdem niciodată din vedere diferența ontologică. În termenii lui Platon, pare că are loc același avertisment: „(sufletele) iau drumul înapoi fără să fi avut parte de priveliștea Ființei și, din această clipă, părelnicia (*doxa*) rămâne să le fie hrană.” (248b-c). Și pentru că este greu de menținut o relație autentică cu adevăratele realități, aceasta rămâne, față de majoritate, în ascundere. Uitarea (*lethe*) îi cuprinde pe acești oameni, „o uitare ce îngreunează ...și vatămă aripile” (248d). Iar ei nu-și dau seama că acele lucruri pe care le iau pe post de realitate sunt, de fapt, aparențe. Pentru a putea ști asta, ar trebui să aibă o idee despre adevărata realitate, dar uitarea lor e atât de profundă, încât legătura cu *aletheia* nu mai există⁸¹.

Cred că ne-ar ajuta aici distincție pe care G. Deleuze o face între copie și simulacru. Demersul său trece dincolo de distincția aparență-esență, diferențiind la nivel de aparență: „este o chestiune ce ține de a distinge între „lucrul” însuși și imaginea sa, originalul și copia, modelul și simulacrul. Dar sunt toate aceste expresii echivalente?”⁸². Mai exact, copia este cea care pretinde că seamănă cu originalul, iar pretenția sa este una întemeiată. Ceea ce permite întemeierea este *asemănarea* dintre copie și original, însă o asemănare ce ține chiar de ființa copiei, de structura sa internă. Ceea ce fundamentează copia este însăși ideea. Simulacrul, pe de altă parte, are o atitudine ostilă față de idee. Există o diferență de natură între copie și simulacru, el nu este doar o copie la mâna a șaptea, neavând o structură internă care să aibă ca fundament însăși ideea. „simulacrul este o imagine fără asemănare”⁸³. Ceea ce interiorizează simulacrul este o diferențiere de idee, o ne-asemănare. În acest sens, sufletele ce trăiesc în *lethe* sunt diferite de sufletele filosofilor, care reușesc să își reamintească Ideile. Cele din prima categorie nu doar că nu cunosc diferența dintre părelnicie și ființă, dar, prin faptul că nici măcar nu se luptă să părăsească această stare de uitare, se întorc împotriva raportului originar dintre copie și idee.

Revenind la textul nostru, se spune un lucru foarte important pentru raportul *eros-logos*, anume

⁸¹ *Ibid.*, p. 194.

⁸² G. Deleuze, *Plato and the Simulacrum*, în *The MIT Press*, october, Vol. 27 (Winter, 1983), pp. 45-56, p. 45.

⁸³ *Ibid.*, pp. 47-49.

că tipul de forță pe care ființa îl exercită asupra omului este una de natură erotică⁸⁴. Relația este una ecstatică, întrucât omul este scos în afara sa, către o alteritate diferită de el însuși. Această forță pe care o exercită ceea-ce-este asupra omului îl face pe acesta să tindă înspre ființă. *Eros*-ul trezit în noi este calea prin care „este”-le se face prezent omului, în așa fel încât el să-l poată gândi.

Dacă singurul mod prin care omul poate ajunge la ființă este prin intermediul aparențelor, dar în așa fel încât să nu se lase păcălit de ele, pentru a recupera acel ceva ce ține de chiar felul său de a fi, atunci care ar fi acea aparență care reușește să ne arunce în ceva de dincolo de ea? „După Platon, acel ceva este frumosul”⁸⁵

2. Iată-ne ajunși la cel de-al doilea pas: ce se spune despre frumos? Ceea ce iese în evidență în privința frumuseții este că face un lucru pe care nicio altă idee nu-l mai poate face: ea ne „aruncă” dincolo de simplele aparențe de aici, către *ta ontă*, dar face aceasta prin intermediul lucrurilor sensibile de care dispunem în realitatea noastră. „spiritul dreptății, înțelepciunea și toate câte încă dau sufletului preț sunt lipsite de strălucire în imaginile lor din lumea de aici”, în timp ce „Frumusețea putea fi văzută în toată strălucirea ei” (250b-c). Frumosul are rol de interval între aici și acolo. Pare că seamănă cu funcția *eros*-ului din *Banchetul*: punct comun între aici (iubire pentru trupuri frumoase, îndeletniciri frumoase, științe frumoase) și acolo (știința unică ce are ca obiect frumosul, „Frumusețea este veșnică, nu e supusă nașterii și pieirii, nu sporește și nu se împuținează... Ea trebuie închipuită ca existând în sine, deopotrivă cu sine și împreună numai cu sine, și ca având în veșnicia ei, mereu aceeași formă”)⁸⁶. Avem de-a face cu ceva ce, deopotrivă, ne captivează, dar ne și eliberează.

Două sunt cuvintele care descriu frumosul: *ekphanestaton* (250d) și *erasmiotaton* (250e), strălucitor și „menit pentru iubirea noastră”. Prin faptul că este *ekphanestaton*, frumosul poate fi zărit cu ușurință, însă alegerea acestui cuvânt nu este întâmplătoare, căci trimite la sfera vederii și a prinderii cu mintea a ceva, lucruri strânse laolaltă de conceptul *thea*. Vederea este „modul suprem de înțelegere a ființei”⁸⁷

3. Ultimul pas este legătura dintre frumos și adevăr. Pentru explicitarea acestui raport, ne întoarcem la 249b, unde ni se spune că acel ceva care face posibilă ființa omului este chiar adevărul

⁸⁴ M. Heidegger, *Nietzsche*.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁸⁶ Platon, *Banchetul*, Humanitas, București, 2011, 211a-b.

⁸⁷ M. Heidegger, *ibid.*, p. 196.

(*aletheia*), ca privare de ascundere. Ce urmează să fie scos din ascundere? Ființa, ne spune Heidegger, felul în care lucrurile sunt (căci, atunci când oamenii confundă aparențele cu „esențele”, ei nu reușesc să prindă adevăratul fel în care ele sunt). Adevărul și frumosul poartă sarcini colosale: trebuie să scoată la iveală ființa. „Adevărul și frumosul corespund, în esența lor, aceluiași lucru, ființa; ele aparțin laolaltă într-un lucru, și anume un lucru decisiv: a deschide „este”-le și a îl păstra deschis.”⁸⁸

Însă, în măsura în care îi leagă acest aspect, există ceva ce îi separă în mod profund: jocul ieșirii la iveală și al ascunderii este unul ce are loc la nivel nonsenzorial (pentru Platon adevărata ființă este de ordinul inteligibilului), însă, pentru a fi captată de ochiul uman, o parte din ființă, un *eidolon* trebuie să pășească în lumea aparențelor, adică cea sensibilă. Iată cum este reluat raportul de la începutul discuției noastre, între adevăr și frumos există un raport de „discordanță”, spune Heidegger, însă nu ne e clar dacă a păstrat sensul ambiguu pe care l-a oferit inițial, sau le-a nuanțat pe cele două ca fiind în discordanță, ca neavând nimic în comun. Pare că, după cum au fost expuse lucrurile până aici, raportul dintre ele este unul de opoziție, căci nu numai că le leagă ceva, dar acel ceva care le leagă este chiar originea lor, ființa.

⁸⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 198.

Secțiunea III

Concluzii

Deși n-am stăruit foarte mult pe problematica scrisului, nu putem să nu ținem cont de aceasta, având în vedere că toată „plimbarea” în afara cetății a avut loc în format scris, nu doar în textul nostru, ci mai ales în cel platonice. În acest sens, am încercat să punem laolaltă un text care să țină cont de remarca lui Socrate privitoare la discursul lui Lysias: anume că textul, asemenea unui trup, trebuie să fie bine orânduit.

Cercetarea noastră a pornit de la ceea ce am numit „platonism”, tradiția în care este plasat Platon și din care se încearcă o înțelegere a textelor acestuia. După ce ne-am familiarizat cu concepția comună, am încercat o abordare a temei noastre dintr-o perspectivă diferită. O primă observație ar fi aceea că, pentru Heidegger, ideile platonice nu mai sunt pur și simplu imaginea unei realități aflate într-o lume separată de aceasta, ci că *eidos* capătă sensul acelei prezențe pe care am discutat-o în secțiunea despre *techne*. Astfel, el pune semnul egal între ceea ce numește „ființa” unui lucru și *eidos*-ul platonice.

A fost astfel necesar să începem cu o elucidare a adevărului ca *aletheia*, ca ieșire la iveală, deoarece o astfel de poziționare schimbă întregul demers de înțelegere a textului. Doar dacă avem adevăr ca *aletheia* putem să vedem de ce *logos*-ul, ca judecăți emise de un subiect dotat cu rațiune, nu poate fi locul unde adevărul se manifestă. Experiența lui *aletheia* presupune înțelegerea *logos*-ului ca fiind *entechnon*, ca având *techne*, cunoaștere a lumii, în sensul unei adecvări a omului la lucrurile care i se oferă. Doar dacă are loc această adecvare poate omul să vadă aspectul lucrurilor, să le vadă în ființa, în *eidos*-ul lor. Modul în care am explicat actul *psychagogiei* își are sursa aceste interpretări ale adevărului și ale *logos*-ului. Pot călăuzi pe altcineva către adevăr, în măsura în care mă deschid înspre celălalt, mă adecvez după felul lui de a fi, și iau la cunoștință faptul că există diferite tipuri de suflete, de feluri de a fi, față de care trebuie să am *epimeleia*, grijă (de aceea *techne* poate fi înțeles inclusiv ca grijă).

Un alt aspect al lui *logos entechnon* este că el trebuie să îndeplinească pașii procedurii dialectic: cu alte cuvinte, mișcarea dintre unitate și multiplicitate. Or acesta este raportul care a stat „ascuns” în spatele celor afirmate până acum: așa cum *synagoge* are nevoie de *diairesis* pentru a putea împlini vorbirea autentică, în mod similar *erastes* are nevoie de *eromenos* pentru a putea duce la bun sfârșit atât actul *psychagogiei*, ci și împlinirea *eros*-ului. Pentru a se împlini, acesta are nevoie nu doar de *mania* erotică a lui *erastes*, cât și de acel *ant-eros* ce vine ulterior dinspre *eromenos*. Celălalt se pune în locul celui care-l iubește, îi răspunde cu „dragostea-pereche”. Dar

pentru ca aceste lucruri să se poată petrece, trebuie să aibă loc ieșirea din cetate, deschiderea lui Socrate față de Phaidros și răspunsul pe care el îl dă când, la final, își arată entuziasmul față de retorică înțeleasă în sensul platonian, abandonând-o pe cea de tip lysianic.

O astfel de deschidere este, cred, cea despre care vorbește Heidegger când explică fenomenul *eros*-ului ca tânjire și străduință după ceva ce se află în afara noastră, însă un astfel de *eros* vine însoțit de grija față de acel lucru (din nou, aici *aletheia* joacă un rol important, căci, dacă vedem luarea în posesie ca simplul act de înstăpânire totală asupra a ceva – cum o vede, probabil, subiectul modern – atunci „gonim” orice fel de *eros*). Grija apare tocmai fiindcă lucrul râvnit nu se oferă niciodată în mod complet, este mereu într-un raport cu ascunderea, urmând să se retragă. De aici și „gimnastica” pe care o experimentează omul, în ieșirea din propria unitate către ceva aflat în afară. Poate este un loc potrivit acesta să reamintim cele două teze despre *psyche*: mereu prezent la sine, dar, în același timp, luând în grijă acele lucruri care sunt *apsychon*.

Am mai putea adăuga câteva cuvinte despre secțiunea privitoare la frumusețe și *aletheia*. În legătură cu tot ce am spus până acum, voi reaminti o frază pe care am discutat-o în contextul diferenței ontologice. De fiecare dată când vorbim despre ființa unui lucru, putem face aceasta, venind doar dinspre o anumită ființare. În mod similar, plecăm mereu dinspre ontic către ontologic. Cu alte cuvinte, e nevoie de ceva care să ne declanșeze *eros*-ul, însă acesta odată declanșat, ne impune să procedăm cu atenție, fără a pierde din vedere distincția între ceea ce este și modul în care este.

Atât vorbirea, cât și *eros*-ul vizează *aletheia* ca acel ceva către care se tinde. Ambele sunt, în perspectiva lui Heidegger, existențiali, structuri fundamentale ale omului, moduri în care el se comportă în relaționarea sa cu lumea. Discursul are nevoie de *eros*, căci, după cum am văzut, primul discurs al lui Socrate respectă metoda dialectică, însă nu reușește să ajungă la „lucrul însele”. De cealaltă parte, *eros*-ul are nevoie de un *logos* unde să se manifeste, deoarece *logos*-ul adevărat respectă pendularea dintre Unu și multiplu. Ba chiar multiplul devine necesar în încercarea de captare a Unului, după cum am văzut în pasul ce viza *synagoge*. Pentru a reuși să ajungi la adevăr, trebuie să existe, pe de o parte, captarea Unului dinspre multiplu, iar, de cealaltă parte, ieșirea din propria unitate către alteritatea celuilalt, multiplul din afara pereților cetății.

Bibliografie

Bibliografie principală

- Platon, *Republica*, în *Opere Vol. V*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, trad. Andrei Cornea.

Phaidros, Humanitas, București, 2016, trad. Gabriel Liiceanu.

Phaedrus, ed. by H. Yunis, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Banchetul, Humanitas, București, 2011, trad. Petru Creția.

- Heidegger, Martin, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, Humanitas, București, 2006, trad. Bogdan Mincă, Sorin Lavric.

Ființă și Timp, Humanitas, București, 2012, trad. Gabriel Liiceanu, Cătălin Cioabă.

On the Essence of Truth, Continuum, London, 2002, trad. Ted Sadler.

Plato's Sophist, Indiana University Press, Bloomington, 2003.

Nietzsche Volumes I and II, San Francisco: Harper & Row, 1979-1987.

Bibliografie secundară

- Annas, J., *Plato- A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2003.
- Cornea, Andrei, *Interpretare la Republica*, în *Platon, Vol. V*.
- Dancy, R. M., *Plato's Introduction of Forms*, Cambridge University Press, 2004.
- Deleuze, G., *Plato and the Simulacrum*, în *The MIT Press*, october, Vol. 27 (Winter, 1983), pp. 45-56.
- Destree, Pierre, *On Plato's Myth and Allegories in the Republic*, în *Plato and Myth*, ed. by C. Collobert, P. Destree, F. Gonzalez, Brill, 2012.

- Dover, K. J., *Greek Homosexuality*, Massachusetts, Harvard University Press, 1989.
- Foucault, Michel, *Istoria sexualității*, Ed. de Vest, Timișoara, 1995.
- Gonzalez, Francisco, *I have to live in eros...*, Epoche, vol. 19, issue 2 (spring 2015).

Heidegger's Ambiguous and Unfinished Confrontation with Plato, în *Brill's Companion to German Platonism*, Brill, 2019, pp. 299-327.

Plato and Heidegger A Question of Dialogue, The Pennsylvania State University Press University Park, Pennsylvania, 2009.

On the Way to Sophia, Heidegger on Plato's dialectic, ethics, and sophist. În *Research in Phenomenology* 27.

- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy, Volume V*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Lorenz, H., *The Analysis of the Soul in Plato's Republic*, în *The Blackwell Guide to Plato's Republic*
- Mincă, Bogdan, *...esența acțiunii este aducerea la împlinire*”, în *Heidegger și Ființa Omului*, ed. de C. Ciocan și B. Mincă, Zeta Books, 2019.
- Nettleship, R. L., *Lectures on the Republic of Plato*, Macmillan and Co., London, 1922.
- Partenie, Cătălin, "Plato's Myths", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/plato-myths/>>.
- Peters, F., *Termenii Filozofiei Grecești*, București: Humanitas, 2007.

