

# I

**IAMBLIKHOS** (Ἰάμβλιχος) **din Chalcis** (n. 250/245 – m. către 325) – în jurul vârstei de treizeci de ani intră în școala lui *Porphyrios*. Nu se știe când o părăsește, pentru a întemeia la Apameea propriul învățământ (Saffrey, 1971, p. 231). Neopythagoric poate în mai mare măsură decât neoplatonic (dar „frontiera este greu de trasat”; Trouillard, 1969, p. 908), scrie *Despre viața pythagorică* (*Peri biou pythagorikon lógos – De vita pythagorica*, probabil parte dintr-o *Synagoge ton pythagoreiou dogmatou* – colecție a opiniilor pythagorice), care începe cu elogiul „divinului” *Pythagoras*, „căruia i se cuvine pe drept acest calificativ” și, totodată, cu mărturisirea că a pornit la scrierea cărții „considerând fără importanță: (a) faptul că această școală a fost mult timp neglijată; (b) faptul că (învățământul său) este ascuns sub științe rău cunoscute și anumite simboluri rămase secrete; (c) faptul că este întunecat de multe lucrări false sau apocrife; (d) faptul că este împiedicat de o sumedenie de dificultăți de același fel”. Dar filosoful speră să ducă scrierea la bun sfârșit ajutat de zei și luând ca ghid „fondatorul și părintele filosofiei divine” (1; 5, 4-6, 3D). *Protreptic* (pe larg, *Cuvântări exhortative către filosofie – Protreptikoi logoi eis philosophion*) era ca acela aristotelic, din tradiție, un îndemn la filosofie și la viață după filosofie. Ulterior celei *Despre viața pythagorică* („Despre Pythagoras, despre viața sa am spus esențialul în cartea precedentă”; 1.4-5), ba chiar socotită ca al doilea tratat exhortativ după *De vita...*, primul începe cu „examenul doctrinei sale (a lui Pythagoras) de pregătire generală a oricărei educații, atât intelectuală cât și morală” (1.6-7). „Formarea” – *paideia* generală, nu izolează o parte „pentru a adapta

omul la o singură îndeletnicire”, ci îl solicită „pentru toate disciplinele, pentru toate științele, pentru toate acțiunile frumoase și generoase ale vieții, pentru toate programele de educare, pe scurt pentru tot ce participă la bine” (1.7-14). Nevoia de îndemn vine din chiar condiția sufletului nostru „de a înainta de la mai puțin la mai mult, de a trece prin toate formele de frumusețe ca, în final să descopere ce este mai perfect”. De aici și procedarea metodică și desprinsă de atașamente doctrinare; nu trebuie „preferată deschis o școală sau alta” (1.19-20; 1-5). Apoi se va trece la „o expunere intermediară” nici pe deplin comună, nici, dimpotrivă, strict pythagorică. Doar, îndemnul este la filosofie ca filosofie. Abia în final „se vor reuni exhortațiile proprii sectei pythagorice” (1.23-24). Metoda este „a scării sau, în simbolică punții, de trecere de la îndemnul la actul de a filosofa în genere, prin exhortațiile „de tip pythagoric” la cele strict pythagorice: simbolurile (Des Places, 1989, p. 3). Tratatul *Despre știința generală a matematicilor* este o reelaborare în baza unor date pre-existente, în acest caz, pythagorice. Principiile (elementele) matematicelor țin de inteligibile (unul și multiplul, limitatul și ilimitatul). Cum sufletul „are puterea de a discerne rațiunile matematice, pe de o parte, și puterea generatoare și creatoare, pe de alta, a măsurilor corporale însele, cărora se poate integra puterea generatoare a formelor angajate în materie” „conține în deplinătate matematicile (IX, 40-42). *Despre Introducerea aritmetică a lui Nicomachos* (*Peri tes Nikomachou arithmetike*, *Introductio în Nicomachi Gerasseni arithmetica*) urmează celei de dinainte, cum anunța *Iamblikhos* însuși: „iată deci mijloacele care permit recunoașterea tipului pythagoric (al matematicilor); se va vedea mai bine când se va trata în mod special fiecare dintre

disciplinele matematice”, adică aritmetica, geometria, armonica și astronomia (*De comm.*, p. 76, 12-15 F). În comentariul la Nicomachos se aplica aritmeticii: „începem cu ea, întrucât tratează despre lucrurile cele mai simple și primordiale” (p. 125, 14-25 I). *Despre misterele Egiptului* sau *Răspuns la epistola lui Porphyrios către Anebon* (*De mysteriis Aegyptoorum* sau *Responsio ad Porphyrii epistolam ad Anebonem*) „este un document capital și pentru istoria religiilor, și pentru filosofia religiei” (Trouillard, 1969, p. 909). Apărea sub numele unui Abammon; *Proclus* și *Damascios* fiind primii care găseau că sub pseudonim se ascundea Iamblichos. Contestată atribuirea multă vreme, azi este admisă. O seamă de întrebări asupra zeilor și demonilor, *Scrisoarea către Anebon* (preot egiptean) porphiriană, *Răspunsul* lui Iamblichos este ca al unui teurg. Ne înstare filosofii mai din vechime, cum s-ar zice azi, prea raționaliști să spună ceva despre zei, numai teurgic se putea repeta, pentru eficacitatea acțiunilor, unitatea cu divinul. Ființa noastră este prin ea însăși o „conjunție” (*synapse*) sau o „conexiune” (*symploké*) cu divinitatea, aceasta anterioară și mai presus de noi și lume, în absolut, chiar, având unicitate. Există „un zeu unic, anterior chiar primului zeu și rege, stând imobil în solitudinea unității sale”. Din el provine zeul zeilor, monadă născută din unul – *monas ek tou henos*, preesențial *proon-sios*, principiu al inteligibilelor și al substanțialității însăși (VIII). Iamblichos „accentuează caracterul inefabil al Principiului până la a-l plasa dincolo de orice principiu, în sensul de mai târziu al lui Damascios” (Trouillard, 1969, p. 911). Principiu anterior principiilor, din sine ca Unu provine Multiplul, intră, în ordinea „inteligibilului” însuși. Iamblichos stabilește o „scară” a „inteligibilelor” mai cu seamă prin raportare la suflete. Arhanghelii (arhangeloii) le duc în

zonele superioare, îngerii (*angeli*) le desfac de corp, demonii (*daimones*) le coboară în materie, eroii (*heroes*) se amestecă în cele sensibile, stăpânitorii (*arkhonutes*) supraveghează lucrarea în această lume (II, 2). Daimonul personal aproape că se pune în identitate cu *sufletul*: „el există sub forma modelului înainte ca sufletele să coboare în devenire; de îndată ce sufletele ce l-au ales să le conducă, el dă seamă de existența lor” (IX, 5-6). Și încă mai mult zeii, care garantau deplina cunoaștere de sine. Căci „cunoașterea zeilor este însoțită întoarcerea către noi înșine și de cunoașterea de sine” (X, 1). În succesiunea lui Iambli., direct sau indirect vin: Dexippos, Sopater, Aedesios, Eusebios din Myndos, Priscos din Molossus, Maximos din Ephes ș.a.

**IDAIOS** (Ἰδαίος) **din Himera** (sec. V ante) – îl urmează, probabil, pe *Anaximenes*, susținând și el „că aerul este principiul... tuturor lucrurilor” (Sext., *Adv. Mathem*, IX, 360) ori, poate, heterodox, va fi identificat „începutul” cu „ceva mai ușor decât apa și mai greu decât aerul” (Arist., *De caelo*, III, 5, 303 b 10). Nenominatizat în textul aristotelic, nu este deloc sigură referirea la *Id*. Presupusă de către Diels și Zeller, este contestată de Robin („conjunctură gratuită”; 1934, p. 157) și Tricot („foarte îndoielnică”; 1948, p. 139).

**IDÉA**; εἶδος, ἰδέα – de la răd. Fid – a vedea – εἶδος: εἶδος – a vedea, εἶδος – formă, aparență, εἶδος, imagine εἶδωλον (εἶδωλο – λατρία – cult al imaginilor), εἶδησις – știință, εἰδήμων – savant, εἰδητικός – privitor la cunoaștere, εἰδύλομαι – a ști; ἰδέα, aspect exterior (prin opoziție, ‘Αιδης – Hades, invizibilul), ἰδρις savant, ἰδρεία – știință. Și pentru că sunt ca semnificație termeni apropiați lor și pentru că aveau să primească alte sensuri (*eidos*, specie la Arist.), *idéa*, cu înțeles noetic, *idéa* și *eidos*

sunt intraductibili. Dacă ar fi în sinonimie, de ce doi termeni, dacă nu, ce numește unul, și ce celălalt? În limbajul mito-poetic, al istoricilor, medical (cu hipocraticii) mai vechi decât *idéa*, *eidos* numea în *Il.*, III, 124, „cea mai chipeșă fiică” – *tygatron eidos ariston*. „Peste tot în textul *Il.* cuvântul *eidos* este aplicat doar formei umane”. Doar în *Od.* și într-un singur loc semnifică „în ordinea tuturor formelor” (Rivaud, 1906, p. 258-259). Anume în XVIIIX, 308, unde stă pentru „frumusețe”: *eidei* („stăpânii îl țin (este vorba de câinele lui Odysseu) pentru frumusețe”); la fel în *Hdt.*, I, 199: *eidéos* (femeile „frumoase la față”). Tot în *Hdt.*, în I, 80, *idéa* numește – aspectul (forma, apariția) câmilelor, în II, 71, 203, fel de a fi (al unor arbori din Caucaz, al hipopotamului); *Thd.*, I, 109, *pollai idéai polémōn*, toate felurile (genurile) de războaie, III, 81, *pása idéa thanatou*, felurile (genurile) de moarte. *Eidos* și *idéa* mai apar, chiar „cu frecvență (Campbell) în colecția hipocratică, îndeosebi pentru a numi „calitatea” (ca mod de a fi, ca alcătuire din mai multe calități (cf. *Despre vechea medicină*, 15, 19; *Despre natura umană*, 2, 5; *Despre arte*, 2, 4, 6). Sensuri apropiate, dar nu identice, *eidos* și *idéa* capătă încă în primele texte (și contexte) filosofice în care au fost identificate. Astfel, *idéa* apare odată la *Xenoph.*, la *Diogenes din Appollonia*, la Protagoras; și de două ori la Dem. *Eidos*, la rândul său, la *Melisos* într-un fragment, ca și la *Philolaos*, la *Gorgias* și la *Critias*, dar de 7 ori la *Empodokles* și de 3 la *Archytas*.

La *Xenoph.*, fr. 15.4, *theon idéas*, la *Anaxag.*, fr. 4.3, homoiomerele „au felurite forme, culori și gusturi” – *idéas...*, la *Diog. din Apoll.*, fr. 5: felurite – *polytropos*, animalele „nu seamănă mari prin formă – *oute idéan...* nici prin modul de viață” Din amestecul „elementelor” rezultă toate felurile/formele” – *pántoiais ide-*

*sin* (Emped., B 35.17 D.K.) despre zei, zicea Protag (fr. 4) nu se poate spune nici că sunt, nici că nu sunt, nici care este, dacă au, forma lor – *idéan*. Democrit în fine ar fi scris o carte *Peri ideón* (Sext. Empir., VII, 137). Probabil entitățile ireductibile („atomii”) erau numite *idéa* – *idéai*, lor de altminteri fiindu-le inerentă doar configurația – *skhema*.

Cu ceva mai multe ocurențe, *eidōs*, la *Melis.*, fr. 8 numea lucrurile cu formele și tăria lor – *eide... kai iskhyn*; la *Emped.*, în fr. 71.3, 73.2, 23.5, 98.5, 22.7, 115.7, 125, *eidōs* (*eide*, *eidea*, *eidesin*) stătea pentru formă – formel/„formele și culorile lucrurilor”, 71.3), chiar pentru specie (speciile/felurile de „carne” – *eidēa sarkas*. La *Philolaos* (fr. 4) numea cele două forme proprii – *duo idia eide* ale numerelor: pare și impare. Științele în formele lor, par a fi surori ale formelor lucrurilor – *ta to óntos protista duo eidea* (Archyt. B1). Tot Archyt. (la 4) vorbea despre „știința calculului” care era în măsură să explice formele – *eideon*, dacă formele pot fi explicate” – *peri tois eidesin*. La *Gorg.* (B22) *eidōs* este frumusețea chipului, ca și la *Crit.* „forma cea mai frumoasă” – *kálliston eidōs*. La *Antiphon* (B1) însă era însușire – însușiri: artele și-au luat numele de la însușirile” lucrurilor – *dia ta eidēa*; fiecare *tekhné* de altminteri, are trăsături specifice – *ton eidéon*. (vd. A. Motte, *Philosophie de la Forme*, p. 19 și urm.) Numai în *platonism* însă *eidōs-idea* devin termeni centrali. Elev al lui *Socr.*, *Pl.* nu numai că dezvoltă învățătura aceluia, dar adaugă motive și concepte noi, între care și acela de *idea*. Mărturia lui Arist. (*Metaph.*, M, 4, 1078 b) trece, în acest sens, ca edificatoare, *Socr.* neadmițând „existența separată a universalilor”, în deosebire, așadar, de ceea ce avea să întreprindă *Pl.*, după cum se socotește aproape în mod obișnuit, începând cu *Euth.*, 6 d-e, deci în timp cam de pe la 396/5: „*Socr.* – Amin-

tește-ți că nu ți-am cerut să-mi vorbești despre o faptă pioasă sau despre două din atâtea, ci doar despre acea formă – *tò eidos* care numai ea face ca toate cele pioase să fie pioase. Ai spus doar, gândesc eu, că datorită unui prototip/model unic – cele nelegiuite sunt nelegiuite, iar cele pioase, pioase – *ephesta gár mia idéa ta te ánosia einai kai ta ósia ósia*. Aceasta dacă nu cumva *Alk. I* va fi fost scris mai înainte. Dar contează mai puțin; oricum la 119 c2-3: „nevrednic de înfățișarea ta” – *anaxion tes idéas*. Așadar, în *Euth.*, în aceeași frază, de altfel, dăm și de *eidos*: „ce face ca faptele pioase să fie pioase”, care este *modelul*: *all'ekeino auto to eidas, ho panta ta osia osia estin*. În același context, în ce limite se poate distinge, semantic, între *idéa* și *eidos*? Nu cumva fie și aproape imperceptibil, *idéa* era în primul rând temeii și secundar model, pe când *eidos*, invers?

Așadar, cu *Euth.* și *Alk.* *idéa* și *eidos* intră în limbajul platonician. Totuși, fie și nenumită, „fînța” ca temeii și model (*paradeigma*) apăsarea încă mai devreme, cu primele dialoguri chiar, cu *Ap.*, cu *Crit.*, cu *La.*, cu *Charm.*, adică. Riscând întru câtva, ar fi totuși posibilă identificarea unor contexte menite să susțină prezumția. În *Ap.*: (*Socr.* – „se spune” că) „ar exista un oarecare *Socr.*, om iscusit, care cugetă la cele din cer și cercetează toate câte se află sub pământ, și învinge judecata strâmbă” (18 b-c). Mai interesantă decât orice, aici, este ideea subînțeleasă a judecării drepte, învingătoare, fiind despre cele „din cer”, statornice. În *Cri.* apoi: „nu trebuie să ne pese atât de mult de ceea ce vor spune despre noi cei mulți, ci de ceea ce va spune cel care știe ce e drept și ce e nedrept, de el singur și de adevărul însuși” (48 a-b); „rămâne oare adevărat sau nu, că a trăi conform binelui este unul și același lucru cu a trăi frumos și drept? (48 b-c). În *Charm.*,

154 d: „frumos la chip” – *eidos*; tot pentru „înfățișare” și la 157 d, 158 b, dar *idéa*. Încă dominantă sugestia socratică: valorile (cu precădere cele morale) *ne varietur*, o ușoară tendință ontologizantă se poate admite (dacă nu și aceasta venea pe filieră socratică). După Hoerber (1968, pp. 103-104; cf. și Slușanschi, 1974, p. 236), în *La.* cele patru personaje: Lysimachos, Lahes, Nicias și Socrate s-ar fi diferențiat în funcție de un mereu alt nivel al structurii cunoștinței/cunoașterii ca atare conceptualizată ulterior. Astfel, Lysimachos, nesigur pe sine, ar simboliza *eikasias*, iluzia, corespunzătoare umbrelor, urmând „schema” platonice din *Rep.*, VI, 509 d-511 e). La rândul său, Lahes, în-crezător sau în-credințat de acelea care ne apar cum ne apar și sunt nu se simte în măsură să le și definească. Va fi existând o știință a curajului, Lahes chiar mărturisește a avea în minte „ce este curajul”, fără să poată însă să-l prindă în vorbe (194 b). Îndoiala este extinsă: de ce această știință „a scăpat lacedemonienilor pe care nu-i preocupă nimic altceva în viață decât să caute și să deprindă acele învățături sau exerciții care i-ar face să aibă superioritatea militară asupra celorlalți?” (182 e). Prin toate acestea, el ar semnifica în-credințarea/în-crederea (*pistis*). În deosebire, Nicias știe (și afirmă, de-finește) că *există* o știință a curajului și că ea „îl face pe om mai îndrăzneț... decât este el din fire” (182 c). Ea, s-ar putea spune, trece pe fiecare dincolo de un comportament în funcție de modul său de existență, făcându-l să „participe” la chiar „paradigma” aceluia. Dacă așa stau lucrurile, Nicias ar corespunde deja discursivității (*dianoia*), ceea ce înseamnă că unei explicații (cunoașteri) prin temei, deși conceptul acestuia îi scapă. Numai Socr. (ca personaj) este în posesia lui: „știința nu este una cu privire la trecut, alta asupra prezentului și o a treia despre viitor, ci ea este



una și aceeași pentru toate acestea”. De aceea, nu „prezicătorul” îl conduce pe strateg, „ci strategul pe prezicător” (198 d-e; 199 a). Ca simbol pentru *nóesis*, Socr. ia în seamă ceea ce este mai presus de acum și aici, de într-un fel sau altul, de mai înainte și după, de cum a fost, cum este sau cum va fi. Ca discursivitate, legăm și dezlegăm, de-finind prin ceea ce este determinație în raport cu subiectul. Ca *noesis* însă îl „încercuim” pe acesta, deslușindu-l în sine, adică în marginile care îl strâng amarnic, pentru a zice astfel după *Parmenides*. Posibil, așadar, și în *Ap.*, în *Crit.*, în *La.*, conceptul nu este încă prins într-un limbaj în stare să-l ateste ca semnificant ontologic ori cu această determinație ca dominantă. Câteva presupozii: (a) de îndată ce *idéa* și/sau *eidos* în câteva contexte filosofice nu au a fi de invenție platonice absolută; (b) dacă Pl. nu le întrebuințează în câteva dialoguri (nu interesează timpul elaborării primare), se prea poate ca acelea să fi fost trecute în condiție propedeutică; (c) dialogurile de școală vor fi fost supuse, pentru nevoile „didactice”, unor repetate revizuri, astfel încât cronologia nu mai are relevanță (sau nu prea mare). Revăzute mereu, ele puteau să fie puse într-o ordine care de acum era a „scenariului” didactic. Este posibil să fie cam același ca în *Metafizica* aristotelică (A), în care căutându-se obiectul „filosofiei”, numele ei apare încetul cu încetul, la început folosindu-se suplente: înțelepciune, știință. Didactic, aceasta era strategia; să-i faci, adică pe elevi, să gândească, refăcând istoria și sistematica. Procedeul cu siguranță era platonice, probe putând fi numele „*ideii*” (*idéa*), ca și acela al participării. Nu pornea Platon de la termeni mai slabi pentru a ajunge la acela tare, *methexis*. ce le instrutura pe toate celelalte? (vd. *Participare*). (d) un argument în plus: când formal apar *eidos* și *idéa*, cei doi termeni stau pentru ceea

ce este mai tare în semantica lor, anume pentru configurație și prototip/paradigmă. Aceasta pare să spună că Pl. avea proiectul bine întocmit. Știa deci de unde pleacă și era de ajuns. Unde urma să ajungă era altceva. Punctul de plecare căruia îi dădea expresie „doctrina ideilor” îl constituia ontologia însăși. Este, de altfel, ușor de recunoscut „parmenidismul” în doctrină, aceasta numai ca reconstrucție în vederea trecerii de la ontologic la metafizic prin integrarea și articularea ontologicului în metafizic (vd. *Platonismul*). Așadar, sensul tare fiind pus în *Euth.*, mai departe (sistematic sau în „istorie” sistematică) sunt adăugate mereu și mereu altele ca, într-o ritmică bine elaborată, să se încerce întregiri-reîntregiri. În *Grg.*, 503 e: nu cumva, *eidōs* este ca proiectul meșteșugarilor? „când își concep lucrarea, urmărind să dea produsului lor o anumită formă, ei nu-și așază la întâmplare materialele de care dispun pentru opera lor”. În *Menon* (ceea ce avea să aibă corespondența în *Prm.*, 131 a, de fapt reversul) problema este aceea a „ideii” ca întreg, deci a determinării ei după – întreg – *kata holou*: „întrebându-te ce este în esență o albină. Spunând de albine că sunt multe, felurite și deosebite între ele, nu spui asta în măsura în care sunt albine. Ceea ce le deosebește nu-i nici frumusețea, nici mărimea, nici vreo altă însușire de felul acestora?” „Prin ce anume, albinele luate împreună... sunt identice” (72 c-d). La fel și *virtuțile*, sumedenie chiar când e vorba de specii (există o virtute a bărbatului, o virtute a femeii, o virtute a liberului ca și sclavului, există virtuți potrivite cu fiecare „categorie de fapte și de vârste și în vederea fiecărui lucru în parte” (71 e – 72 a). Mai multe, cât ne fixăm în ordinea multiplelor, dacă n-ar avea „o însușire, una și aceeași, ele n-ar mai fi virtuți, ci mereu altceva fiecare (72 d). Ar mai fi o posibilitate ca virtuțile să fie mai