

DUBLUL SENS AL ANALOGIEI ÎN OPERA LUI PLATON

CRISTIAN IFTODE*

Dintre legături, cea mai frumoasă este (...) analogia.
(Platon, *Timaios*, 31c)

Abstract

The goal of this paper is to emphasize the key methodological role played by the notion of analogy in Plato's philosophy. My main thesis is that Plato doesn't operate with two relatively distinct concepts of analogy, one being the mathematical analogy and the other a "participative" and ontological concept of analogy, but that he considers the "participation" not so much the *other* meaning of analogy as the other "side" of it or rather the necessary condition in order to transfer the mathematical notion of *proportion* in the field of ontology.

Keywords: analogy, Plato, the Good, being, participation, Pseudo-Dionysius the Areopagite.

Platon nu a fost, desigur, primul gânditor grec care a apelat la analogii în textele sale. Se pare însă că el a fost primul care a *teoretizat* utilizarea analogiei, ba chiar a ridicat-o la rangul unei *metode* filosofice fundamentale¹.

Anterior lui Platon, Empedocle este, probabil, filosoful care se folosește cel mai mult de analogii, examinarea fragmentelor rămase de la acesta evidențiind aproape o sută de cupluri de termeni analogi (cum ar fi: ureche/cochilie, femeie/lună, frunză/păr, ochi/soare, univers/ou ș.a.m.d.)². Chiar dacă se pare că Empedocle nu utiliza termenii *analogia* sau *analogon*, putem afirma că analogia devenise deja mijlocul de a *descoperi* similitudinile secrete dintre lucruri și de a *unifica* diversele registre ale realității. Nu întâmplător, unele dintre analogiile sugerate de Empedocle vor putea fi reluate în contextul mai riguros al biologiei aristotelice.

* Universitatea din București

¹ Așa cum demonstrează, de pildă, minuțioasa analiză întreprinsă de P. GRENET, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Paris, Ed. Boivin & Co, 1948.

² Cf. J. BOLLACK, *Empédocle*, apud J. BORELLA, *Penser l'analogie*, Genève, Ed. Ad Solem, 2000, pp. 25-26.

Putem însă merge chiar mai departe: „semnele” ființei parmenidiene, determinații în fond, dacă nu și în formă, negative (reluând o idee a lui A. Frenkian³), atestă de fapt un mod de a gândi „*prin analogie* (trecându-se de la multiple la unu, de la născut la nenăscut, de la pieritor la nepieritor)”⁴. Ba chiar putem afirma că, deja, „Thales și Anaximandros gândeau analogic, plecând, adică, de la « lumea aceasta », sau cum avea să-i zică Platon, « de aici » – *enthade*, ca, în temeiul faptului de a *exista* s-o poată aproxima pe aceea « de dincolo », tot platonice, *ekei*”⁵. Iar analogia, în măsura în care *deplasează* „de aici”, din locul său obișnuit de referință, un nume, o poate face (legitim) doar cu condiția ca această numire (simbolică) să nu fie arbitrară, ci să *asculte* de un imbold „de dincolo”. Această „conversie a sensului, repetând, în profunzimea sa, circulația cercului hermeneutic”⁶, își găsește, probabil, cea mai ilustră ocurență în concepția lui Platon despre *anamnēsis*, în strânsă legătură cu doctrina cauzalității „eponimice” a Formelor⁷.

Așa cum avertiza Gh. Vlăduțescu, la limită (pentru că această „trecere la limită” este indispensabilă exercițiului metafizic), nici „ființa” însăși nu este numele propriu al aceluși „ceva în sine”, suportul pe care s-ar edifica toate ulterioarele numiri analogice ale temeiului (*archē*): acesta, „în sine apărat de « agnostos », se dezvăluie/apare prin și în semne. « A fi » (« firea », « ființa ») este unul dintre ele, cel mai de seamă, însă unul într-o serie fără de sfârșit”⁸. Textul platonician nu e străin de un atare efect „hiperbolic”⁹, o lectură transgresivă putând evoca celebra (de)situare a Binelui, din *Republica* 509b, „dincolo de esență” (*epekeina tēs ousias*)¹⁰, dar și liminala sa indistinție în raport cu acea misterioasă *chōra*, din *Timaios* 52b, „receptacolul oricărei generări”, locul-neloc, „ființa a cărei esență este de a nu avea una”¹¹; indistinție care prefigurează, aș spune, chiar ambivalența „teologie negativă”/„deconstrucție”. „Semnele” arată și ascund acel „ceva în sine”¹². „Ființa”, în măsura în care nu e decât un „atribut”, chiar și cel

³ Vezi A. FRENKIAN, „Les origines de la théologie négative de Parménide à Plotin”, republicat în *Scriseri filosofice. Studii de filosofie greacă și comparată*, București, Ed. Ararat, 1998, pp. 271-272.

⁴ GH. VLĂDUȚESCU, *Ontologie și metafizică la greci. Platon*, București, Ed. Academiei Române, 2005, p. 16 (sublinierea îmi aparține).

⁵ *Ibidem*.

⁶ Formulă împrumutată de la J. DERRIDA („Le retrait de la métaphore”, în *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Ed. Galilée, 1987, p. 82), dintr-un context, desigur, nu lipsit de legătură cu ceea ce sugerez aici.

⁷ Vezi PLATON, *Phaidon*, 102b: „Tocmai prin participarea lor la Forme celelalte lucruri își primesc numele”.

⁸ GH. VLĂDUȚESCU, *op. cit.*, p. 17.

⁹ *Hyperbolē*, ca „proiectare dincolo” sau „depășire” (eventual, „a măsurii”), dar și ca „întârziere” sau „amânare” (cf. A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Ed. Hachette, 2000).

¹⁰ De „acolo”, Binele generează inteligibilele prin asemănare (*analogon*) cu „sine” însuși.

¹¹ Vezi GH. VLĂDUȚESCU, *op. cit.*, p. 149.

¹² Chiar determinația de „în sine” nu este, în fond, decât tot o *metaforă* spațială.

mai ilustru, implică așadar o doză de *inadecvare*. Iar filosofia se vede, în acest punct, neputincioasă: „cum să *nu* vorbească” despre ceea ce, excedând valoarea „lexical-semantică” a lui *a fi* – adică ființa ca *prezență* –, nu se lasă gândit nici ca simplă „absență”? Analogia, ca *mijloc* de a aproxima o *unitate* inaccesibilă, sau cel puțin inaccesibilă în mod direct, rămâne astfel instrumentul principal la care va apela onto(teo)logia.

În cele ce urmează, voi încerca, sprijinindu-mă pe examinarea câtorva contexte decisive din opera lui Platon, să formulez unele considerații cu privire la rolul esențial pe care îl joacă *analogia* în filosofia acestuia.

„Pe măsură ce ne pierdeam speranța de a întâlni vreodată la Platon *structura analogică a noțiunii de ființă*, ni se întâmpla să întâlnim, subînțeleasă în aproape toate dialogurile și ieșind la iveală în mai mult de un loc, credința constantă în *analogia dintre toate ființele*”, mărturisea P. Grenet¹³. Pentru a putea fi însă validată, o asemenea ipoteză trebuie susținută printr-o interpretare corespunzătoare a statutului și sensului Formelor inteligibile (*eidē, ideai*) în platonism. În acest sens, P. Grenet propune să distingem trei registre, diferite atât din punct de vedere ontologic, cât și gnoseologic: „Formele inteligibile, apoi lucrurile sensibile și, în fine, reprezentarea conceptuală a Formelor plecând de la lucruri”¹⁴, această „reprezentare” jucând un rol *intermediar*, ca un soi de „termen mediu” între planul sensibil și cel inteligibil. O „reprezentare conceptuală” a unei Forme este, de fapt, o „*noțiune analogică*” (așa cum este „soarele” în raport cu „ideea Binelui”, în *Republica*, VI), indispensabilă în absența unei cunoașteri intuitive, nemijlocite, a Formei în cauză. De fapt, un asemenea tip de cunoaștere ar fi rămas, în concepția lui Platon, doar „un ideal”¹⁵ ca atare inaccesibil în această viață, sau accesibil, cel mult, numai în câteva rare „momente de extaz”. Grenet va respinge, astfel, atât interpretarea lui Natorp, pentru care Forma se reduce la concept, cât și pe cea opusă, a lui Festugière, acordând omului posibilitatea unui contemplații nemijlocite a Formelor. Noțiunile analogice, care se substituie Formelor pure în cunoașterea umană, ar fi acei *logoi* la care se referă Platon în *Phaidon*, 99e - 100a, în *Republica*, VI, 507b, în *Omul politic*, 286a și care rezultă din *logismos* în *Phaidros*, 249b-c.

Fiecare dintre aceste contexte extrem de dificile ar merita o analiză minuțioasă. Mă voi rezuma însă la indicarea liniilor de forță ale interpretării unitare a acestor pasaje (interpretare propusă de P. Grenet), referindu-mă în mod precis doar la unele dintre ele. Astfel, în *Phaidon* 99e-100a¹⁶, recurgând, ca

¹³ P. GRENET, *op. cit.*, p. 15.

¹⁴ *Ibidem*, p. 63.

¹⁵ *Ibidem*, p. 242.

¹⁶ Voi reda acest pasaj în traducerea P. Creția din PLATON, *Opere IV*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983, menționând însă că această traducere face destul de greu inteligibilă opțiunea hermeneutică a lui P. Grenet: „am socotit că trebuie să mă feresc de a păți ca cei care privesc și observă o eclipsă de soare; unii se pare că își pierd vederea dacă privesc, direct, chiar

în atâtea alte locuri, la o analogie împrumutată din registrul vizual, Platon precizează că lucrurile sensibile sunt „orbitoare”. E vorba de reafirmarea tezei potrivit căreia datele oferite de simțuri nu pot constitui un *fundament* pentru cunoașterea științifică (*epistêmê*), cea care *stabilizează* (*stênai*) fluxul senzorial în tipare invariante. Pentru a evita această „orbire” a sufletului, e nevoie să ne refugiem de partea *logoi*-lor, comparați cu acele oglinzi de apă în care astronomii observă eclipsele. Platon se grăbește să adauge că această comparație este doar parțial valabilă: pe de-o parte, *logoi* sunt imagini copiate după lucrurile sensibile, însă pe de altă parte, „ei sunt «termenul mediu», «medium»-ul în care (*en*) noi putem examina modelele inteligibile”¹⁷. Un alt pasaj relevant este cel din *Phaidros* 249b 6-c 1, unde Platon afirmă că „omul trebuie să se exerseze potrivit cu ceea ce numim Formă (*eidos*), plecând de la o multiplicitate de senzații către o unitate a cărei cuprindere este un act de reflecție (*eis hen logismô synairoumenon*)”. Din același context, se poate deduce că „tehnica reminiscenței” (*anamnêsis*), cea „care dă aripi gândirii” (249c 4-5), reprezintă de fapt „o sinteză, o compoziție, ale cărei elemente sunt date în experiența sensibilă și a cărei unitate este rezultatul unui act constructiv”¹⁸. În sprijinul acestei interpretări ar putea fi invocată și precizarea din *Republica*, VI, 510d (context asupra căruia voi reveni mai pe larg) în legătură cu procedeul geometrilor de a *figura* conceptele matematice: „Știi deci că ei se folosesc de figuri vizibile și raționează pe baza acestora (*tous logous peri autôn poiountai*) gândindu-se [de fapt] nu la aceste figuri ca atare, ci la originalele pe care acestea le reproduc; raționamentele lor (*tous logous*) vizează pătratul în sine și diagonala în sine, iar nu diagonala pe care o trasează, și la fel pentru restul” (510d 5-e 1). Grenet consideră că această afirmație ne permite să distingem între „pătratul în sine; *logoi* ai pătratului; și figurile sensibile pe care le putem desena”¹⁹. Se impune, totuși, încă o precizare: continuarea acestui pasaj ne autorizează să stipulăm, reluând exemplul oferit de Platon, că sintagma „pătratul în sine” (*tou tetragônou autou*) nu trimite nici ea, cel puțin în acest context, la *ideea* de pătrat ca atare, ci reprezintă doar „o noțiune intermediară”²⁰, făcând obiectul cunoașterii *dianoetice*, iar nu al „intuiției” *noetice*.

astrul și nu doar un reflex al său în apă sau ceva asemănător, și m-am gândit să nu pățesc și eu la fel, cuprins de teamă că, tot ațintindu-mi ochii asupra lucrurilor, tot încercând să vin cu ele în contact uzând de fiecare simț al meu, sufletul meu s-ar putea să orbească pe deplin. Astfel că am crezut că nu am altă cale decât să mă refugiez între raționamente (*eis tous logous*) și să încerc să văd în ele adevărul lucrurilor. De bună seamă comparația mea nu este potrivită decât într-o privință, căci nu merg până la a admite că acela care cercetează realitățile prin raționamente (*ton en logois*) recurge la imagini într-o măsură mai mare decât acela care cercetează lucrurile nemijlocit”.

¹⁷ P. GRENET, *op. cit.*, p. 64.

¹⁸ *Ibidem*, p. 65.

¹⁹ *Ibidem*, p. 66.

²⁰ Cf. R. BACCOU, nota 448 la PLATON, *La République*, Paris, Ed. Garnier-Flammarion, 1966, p. 439.

Interpretarea extrem de incitantă propusă de P. Grenet ar trebui, desigur, susținută de inventarierea locurilor în care Platon se folosește în mod *explicit* de analogie. Nu voi putea evoca, în cele ce urmează, toate aceste pasaje, mulțumindu-mă cu discutarea textului pe care îl socotesc decisiv în aprecierea *dublului* sens al analogiei în opera lui Platon: este vorba despre finalul cărții a VI-a și începutul cărții a VII-a din *Republica*.

În acest text, Platon pune în evidență *trei structuri analogice*: prima dintre ele se instituie între „Idea” de Bine, „situată” dincolo de ființă sau esență, și acela „pe care Binele l-a zămislit ca analog al său” sensibil, adică Soarele (*hon tagathon egennezen analogon – Rep.*, VI, 508b 13); cea de-a doua este reprezentarea a patru (sau cinci) niveluri ontologice (cărora le corespund patru trepte în cunoaștere) sub forma unei linii divizate în segmente proporționale; în fine, cea de-a treia structură analogică e constituită de faimoasa alegorie a Peșterii.

În ceea ce privește alegoria sau „parabola metafizică”²¹ a Peșterii, mă voi rezuma să formulez câteva observații care mi se par relevante prin prisma studiului de față, nemaiconsiderând necesară prezentarea acestui pasaj arhicunoscut²². Să notăm, în primul rând, că această alegorie poate fi considerată ilustrarea Liniei analogiei, anterior descrisă în textul platonician (această structură va fi analizată mai târziu în studiul de față). Există însă o diferență semnificativă: în cazul Liniei, care pare a avea un sens ascendent, nu se indicase, cel puțin de o manieră explicită, posibilitatea „coborârii din nou în sensibil”²³. În plus, vedem că Linia cu ale sale patru (sau cinci) diviziuni pare reluată *de două ori* în structura „mitului”: o dată în Peștera subterană – 1) umbrele, 2) prizonierii, 3) simulacrele fabricate, 4) purtătorii simulacrelor prin spatele zidului, 5) focul care proiectează imaginile – și a doua oară „în aer liber”, adică în *paideia* inițiată la lumina zilei – 1) umbrele, 2) imaginile oamenilor și ale celorlalte lucruri reflectate în apă, 3) vietățile și lucrurile din natură, 4) luna și stelele nopții, 5) soarele, cauza tuturor²⁴.

Ar mai fi de evidențiat un aspect decisiv. Nu are rost să căutăm o corespondență riguroasă între structura „mitului” și cea a Liniei, la fel cum și diviziunea „matematico-filosofică” a Liniei nu este propriu-zis o proporție geometrică ci, mai degrabă, o analogie „șchioapă”, imperfectă (J. Borella), în sensul că nu admite o tratare *pur* matematică. În fond, noțiunea matematică de proporție nu poate sluji filosofului (fie el Platon, Aristotel sau oricare altul) decât ca un *termen de comparație*, așa cum recunoștea, de pildă, și Ricoeur²⁵. „Slăbirea” sensului analogiei prin *transferul* acesteia în plan filosofic era inevitabilă, de aici decurgând o anumită doză de ambiguitate, de inexactitate, de „incomensurabil”. Tocmai acest *rest* ambiguu se va dovedi o fertilă rezervă de

²¹ Cf. J. BORELLA, *op. cit.*, p.168.

²² Vezi PLATON, *Republica*, VII, 514a-517c.

²³ J. BORELLA, *op. cit.*, p.171.

²⁴ Sugestie preluată de la același J. BORELLA, *op. cit.*, p. 172.

²⁵ Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, Ed. du Seuil, 1975, p. 339.

sens, imboldul care, pentru a-l parafraza pe Kant²⁶, îndeamnă gândirea să gândească mai mult, mai departe.

Să ne concentrăm acum atenția asupra celebrei Linii a analogiei din finalul cărții a VI-a²⁷, considerată îndeobște a constitui reprezentarea canonică a regimurilor ontologice și a treptelor cunoașterii în viziunea lui Platon. Schema sugerată presupune divizarea unei linii în două segmente inegale, apoi subdivizarea fiecăruia dintre aceste segmente în conformitate cu *același raport* ca în cazul primei divizări. Se obțin astfel patru segmente, *a*, *b*, *c*, *d*, între care este stipulată următoarea *egalitate de raport*: $\frac{a+b}{c+d} = \frac{a}{b} = \frac{c}{d}$. Printr-o serie de

calculare decurgând din teoria proporțiilor se poate arăta că formula de mai sus implică și egalitatea dintre segmentele *b* și *c* (adică relația: $b = c$), segmente care corespund, așa cum vom vedea imediat, cunoașterii *prin experiență* – „credința” sau „opinie dreaptă” (*b*) –, respectiv cunoașterii *dianoetice* (*c*). Considerând că o asemenea egalitate ar implica „fie că gradul de « claritate » și de « certitudine » ale celor două domenii sunt identice, fie că între originale și copiile lor nu apare nici o diferență de număr”, iar „ambele ipoteze sunt absurde”, A. Cornea preferă, în traducerea sa, lecțiunea „în părți egale” (*isa ori an' isa*, în loc de *anisa*). Aceasta înseamnă că de fapt ar fi vorba, în reprezentare, de patru segmente cu lungimi egale, diferențele de „claritate” dintre nivelurile ontologico-gnoseologice rămânând a fi simbolizate doar de dispunerea segmentelor respective mai jos sau mai sus pe o linie *verticală* (e drept că Platon nu stipulează în chip explicit că Linia trebuie construită pe verticală, însă corespondența cu alegoria Peșterii pare a sugera acest lucru)²⁸. În ceea ce mă privește, faptul că avem de-a face cu o proporție „continuă”, în care doar $b = c$, nu mi se pare o problemă insurmontabilă, câtă vreme admitem că Platon, excelent cunoscător al geometriei, era în același timp conștient de faptul că aplicarea teoriei proporțiilor în ontologie nu poate fi una exactă, că acest *transfer* păstrează, cum sugeram anterior, o doză de „incomensurabil”.

Semnificația corespunzând fiecăruia dintre cele patru segmente este indicată în mod explicit chiar de Platon. Primul segment (*a*) figurează ceea ce are doar realitatea de umbră și reflexie în apă sau pe suprafața unui corp lucios, acestui nivel inferior de ființă corespunzându-i cunoașterea prin imaginație și conjectură (*eikasia*). Cel de-al doilea segment (*b*) simbolizează lucrurile sensibile, fie naturale, fie fabricate, și, de asemenea, ființele vii; la acest nivel putem vorbi de cunoaștere prin experiență, ceea ce Platon numește „credință” (*pistis*) sau „opinie dreaptă”, însă nefundamentată în chip rațional. Cu cel de-al

²⁶ Vezi I. KANT, „Despre facultățile sufletești ale geniului”, în *Critica facultății de judecare*, trad. V. Dem. Zamfirescu și Al. Surdu, București, Ed. Trei, 1995, pp. 150-152.

²⁷ PLATON, *Republica*, VI, 509d-511e.

²⁸ Cf. A. CORNEA, nota 246 la *Republica*, în PLATON, *Opere V*, trad. A. Cornea, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986, pp. 471-473.

treilea segment (c) trecem, din sfera opiniei (*doxa*), în cea a cunoașterii științifice (*epistêmê*), aici fiind vorba de conceptele abstracte ale lucrurilor, în particular, de conceptele matematice, obiecte pentru cunoașterea prin rațiune discursivă (*dianoia*). În fine, cel de-al patrulea segment (d) „nu mai întruchipează inteligibilele gândite (conceptele obiective), ci Inteligibilele în sine, Ideile: el corespunde cunoașterii prin intuiție intelectuală”²⁹ (*nous, noêsis*). Dincolo de acest segment, am putea situa, așa cum procedează J. Borella, un al cincilea nivel, la drept vorbind „nonfigurabil”: cel al Binelui-Unu.

Se cuvine însă făcută o observație de maximă importanță: scoasă din context, schema înfățișată mai sus riscă să producă impresia unei viziuni despre o lume *încremenită* pe mai multe niveluri ce nu comunică între ele. În realitate, așa cum se va vedea mai clar odată cu tematizarea primei structuri analogice semnalate anterior, reprezentând cheia *dublului* sens al analogiei platonice, Linia trebuie considerată, mai degrabă, ca fiind „revelația unei *mimêsis* cosmice, fiindcă orice ființă este imaginea unei realități superioare la care trimite, până ce, în fine, din analogie în analogie, urcăm, în măsura în care e posibil, la Binele suprem”³⁰.

Înainte de a discuta analogia capitală dintre Soare și Bine, mi se pare important să abordăm o problemă specifică pe care o ridică epistemologia platoniciană: este vorba de statutul noțiunilor *matematice* și, implicit, de natura raportului dintre *noeză* și *dianoeză*. Poate părea ciudat ca tocmai noțiunile matematice, „noțiunile științifice prin excelență”³¹ în viziunea lui Platon, să facă obiectul unei cunoașteri inferioare în raport cu „intuiția” noetică (*noêsis*). S-a sugerat, astfel, că în acest text Platon nu s-ar referi la cunoașterea matematică *pură*³², ce ar presupune un fundament independent, care nu este pus, *anhypothetos*, ci doar la acea latură practică a geometriei, ale cărei principii nu sunt clarificate în chip dialectic. Traducerea pe care o oferă A. Cornea pasajului de la 511d poate sprijini această interpretare: „(...) deoarece ei nu privesc înălțați la nivelul principiului, ci pornind de la «postulate», îți apar ție a nu dispune de intelectul pur, față în față cu acele realități, deși acestea, fiind inteligibile, se află laolaltă cu principiul /lor”. Interpretarea de mai sus nu este însă întru totul convingătoare. Pe de-o parte, arată R. Baccou, „și ipotezele pe care le folosește dialecticianul trebuie să-și găsească o confirmare într-un principiu anipotent”³³, iar în acest caz nu înțelegem de ce ipotezele matematicianului ar trebui situate într-o clasă inferioară; pe de altă parte, se pare că Platon nu considera aplicațiile matematice ca ținând cu adevărat de domeniul științei³⁴.

²⁹ J. BORELLA, *op. cit.*, p. 165.

³⁰ *Ibidem*, p. 163.

³¹ Cf. G. MILHAUD, *Les Philosophes Géomètres de la Grèce*, apud R. BACCOU, nota 449 la PLATON, *La République*, p. 439.

³² *Ibidem*.

³³ R. BACCOU, *loc. cit.*, p. 439.

³⁴ Cf. PLATON, *Republica*, VII, 527a.

R. Baccou e de părere că diviziunea operată de Platon în registrul inteligibil e una cât se poate de netă, decurgând din imposibilitatea de a *reduce* „metoda matematică” la „metoda dialectică”³⁵. Matematica ar rămâne astfel o cunoaștere de tip *analitic*, ce pleacă de la ipoteze pentru a *deduce* de aici diverse proprietăți: de pildă, proprietățile triunghiului, implicit conținute în *conceptul* de triunghi. Însă, în măsura în care „ipotezele” sau postulatele din matematică nu sunt fixe, în măsura în care matematicianul poate gândi plecând de la postulatele alternative, cunoașterea sa rămâne una *ex hypotheseōs*, iar conceptele sale, niște „simpli posibili” (Rodier), inferiori „ideilor”. Se pare, totuși, că, în viziunea lui Platon noțiunile matematice au *arhetipuri* ideale: de pildă, *conceptul* de pătrat ar reprezenta „imaginea” *ideii* de pătrat, imagine construită pe baza unor reprezentări sensibile, având astfel statutul unei noțiuni „mixte”. Dar dacă geometrul poate cerceta aceste arhetipuri doar făcând apel la noțiuni intermediare, dialecticianul le-ar putea contempla *ca atare*? Sau ar trebui să considerăm că asemenea idei fac parte dintr-o „clasă specială”, astfel încât „dialecticianul nu le poate cunoaște intuitiv, așa cum cunoaște, de pildă, frumosul”³⁶?

S-a sugerat că imposibilitatea de a reduce conceptele dianoetice ale matematicii la forme *ideale* echivalează, în fond, cu imposibilitatea de a le reduce la elemente „absolut simple și determinate prin pura relație”. Platon pare conștient că o asemenea imposibilitate ține chiar de natura cunoașterii dianoetice, chiar dacă, așa cum crede Gomperz, va fi încercat o reducere de acest gen în scrierile târzii, atunci când se referă la ideile de limită și ilimită³⁷. Același exeget nota că o știință precum geometria analitică modernă se apropie destul de mult de dezideratul acestei reducerii, de vreme ce transformă conceptele spațiale în concepte numerice, exprimând, de exemplu, cercul și elipsa prin „aceeași formulă ușor modificată”. Cu toate acestea, nici chiar geometria analitică sau teoria generală a numerelor nu se pot dispensa de orice „ipoteză”, rămânând astfel inferioare cunoașterii *dialectice*, în accepția platoniciană a termenului.

Se ridică însă o întrebare crucială: „intuiția” eidetică, în sensul unei contemplații nemijlocite a Formelor, reprezenta oare, în viziunea lui Platon, un tip *efectiv* de cunoaștere, de sine stătător și ca atare accesibil în principiu oricărei ființe înzestrate cu rațiune? Desigur că un răspuns afirmativ la această întrebare ar limita serios aplicabilitatea ipotezei hermeneutice a lui P. Grenet, pentru care reprezentările „analogice” ale ideilor în sine sunt singurele concepte disponibile în cunoașterea umană, hotarul de sus al acestei cunoașteri. Rămâne însă deschisă posibilitatea ca *noeza* să nu constituie, de fapt, un tip de cunoaștere *alături de celelalte*, o cunoaștere efectivă a Formelor, prin „intuiție intelectuală”, ci doar *condiția* liminală ce ar garanta veridicitatea sintezelor și

³⁵ Cf. R. BACCOU, *loc. cit.*, p. 440.

³⁶ *Ibidem*, pp. 440-441.

³⁷ Cf. TH. GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce*, apud R. BACCOU, „Introduction” la PLATON, *La République*, p. 37.

diviziunilor operate de dialectician³⁸, imboldul care *animă* sau „dă aripi gândirii”, pentru a relua metafora din *Phaidros*.

A sosit momentul să luăm în discuție prima structură analogică enunțată în finalul cărții a VI-a din *Republica*³⁹. Centrul acestei structuri e reprezentat de analogia dintre Soarele sensibil și Binele inteligibil: „ceea ce este binele în domeniul inteligibil în raport cu intelectul și inteligibilele (*en tō noêtō topō pros te noun kai ta noumena*), este soarele în domeniul sensibil în raport cu vederea și lucrurile vizibile” (*Rep.*, VI, 508b 13-c2). Pornind de aici, putem depista mai multe cupluri de termeni *analogi*: ceea ce este izvorul vederii, Soarele (*hēlios*), în raport cu izvorul cunoașterii, Binele (*agathon*), este și locul vizibilului (*to oraton*) în raport cu locul inteligibilului (*to noêtōn*), vederea (*opsis*) în raport cu cunoașterea (*gnōsis*), obiectul vederii (*ta orata*) în raport cu obiectul cunoașterii (*ta noeta, ideai*), ochiul (*omma*) în raport cu intelectul (*nous*), mediul vederii, lumina (*phōs*), în raport cu mediul cunoașterii, adevărul (*alētheia*), și generarea (*genesis*) în raport cu ființa ca esență (*ousia*)⁴⁰.

Însă Platon nu face doar să explicitizeze un „sistem de proporții” (A. Cornea): el precizează că soarele joacă în registrul sensibil același rol ca și Binele în registrul inteligibil, *pentru că* soarele este „fiul Binelui, pe care Binele l-a zămislit asemănător (*analogon*) cu el însuși” (*Rep.*, VI, 508b 12-13). În al doilea rând, așa cum în registrul sensibil putem afirma că „lumina și vederea sunt asemănătoare soarelui” (*hēlioeidē*), dar în niciun caz acestea „nu trebuie socotite a fi soarele”, la fel, în registrul inteligibil, „este drept (*orthon*) să gândim că știința și adevărul sunt și una și cealaltă asemănătoare binelui (*agathoeidē*), dar nu este drept să credem că una sau cealaltă ar fi binele” (508c 6 - 509a 4): de fapt, „ideea Binelui” (*tou agathou idean*) poate fi considerată „precum un obiect al cunoașterii” (*hōs gignōskomenēn*)⁴¹ doar în calitate de „principiu (*aitia*) al științei și adevărului”, dar nu *în sine*, depășindu-le pe acestea două „în frumusețe”. În al treilea rând, „așa cum Soarele dă lucrurilor vizibile nu doar puțința de a fi văzute, ci și generarea, creșterea și hrana, fără a fi el însuși generare”, la fel, „celor inteligibile le vine de la Bine nu doar inteligibilitatea lor, ci le vine pe deasupra, de la acesta, și ființa (*to einai*), și esența (*kai tēn ousian*), chiar dacă binele nu este esență (*ouk ousias ontos tou agathou*), ci se situează dincolo de esență prin demnitate și putere (*all' eti epekeina tēs ousias presbeia kai dynamei hyperechontos*)” (509b 2-10).

Puterea Binelui de a „zămisli” inteligibilele și de a le face să fie ceea ce sunt – cognoscibile, adică „inteligibile” – pare a presupune că Binele asumă, uzând de

³⁸ Vezi, de pildă, PLATON, *Phaidros*, 265d sau *Sofistul*, 253d.

³⁹ *Idem*, *Republica*, VI, 508a-509c.

⁴⁰ Cf. A. CORNEA, nota 243 la PLATON, *Republica*, p. 470.

⁴¹ Motivele pentru care este de preferat lecțiunea *hōs gignōskomenēn* în locul lui *hōs gignōskomenēs* la 508e 4 sunt excelent înfățișate de R. BACCOU, nota 438 la PLATON, *La République*, pp.436-437.

vocabularul aristotelic, atât rolul de cauză *eficientă*, cât și pe acela de cauză *formală* în raport cu „ideile”. De aici cred că decurg două consecințe extrem de importante:

(a) în primul rând, în măsura în care Binele este „sursa” ideilor, principiul a ceea ce numim „idee”, rezultă că nici nu putem vorbi, la propriu, de o *idee* a Binelui, ci doar *prin analogie*, ca să nu spunem doar *metaforic*;

(b) în al doilea rând, de vreme ce Binele nu este doar condiția de posibilitate a cunoașterii inteligibilelor, ci chiar acela care *dă ființă* esențelor inteligibile, înseamnă că *ideile*, în măsura în care *sunt*, presupun în *esența* lor o *asemănare* cu principiul care le determină.

Dar dacă Binele este *dincolo de esență*, despre ce fel de „asemănare” mai poate fi vorba? *Asemănare cu ce (anume)? Sau între ce și ce?* Și, de fapt, despre ce fel de „asemănare” putea fi vorba chiar în relația dintre Binele mai presus de toate și „odrasla” sa celestă, Soarele, „pe care Binele l-a zămislit asemănător (*analogon*) cu el însuși”?

Teza pe care o susțin ar putea fi rezumată în felul următor: *Platon nu presupune, în acest pasaj, un concept de analogie „participativă” diferit de analogia matematică, ci lasă mai degrabă să se înțeleagă că „participația” este nu atât „celălalt” sens al analogiei, cât „reversul” sau condiția noțiunii de proporție, în transferul acesteia în plan ontologic*⁴².

Înainte de a trece mai departe, se cuvine să abordăm o ultimă problemă pe care o ridică tematizarea acestei structuri analogice în miezul dialogului *Republica*: e vorba de regimul ontologic al Binelui. Unii interpreți au scos în evidență faptul că, în pasajul mai sus discutat Platon atribuie Ideilor și ființa (*einai*), și esența (*ousia*), afirmând în schimb doar că Binele este *dincolo de esență*, nu și de ființă. Ar urma de aici că Binele în sine nu admite vreo determinație *esențială*, dar că admite „predicatul” ființei „într-un sens absolut”⁴³: „ființa” Binelui ar fi astfel sinonimă cu faptul de a fi „pur și simplu”, cu „ființa în sine”. Totuși, nu se cuvine să escamotăm gravitatea aporiei în care ne regăsim la acest nivel de interpretare. Admițând că Binele este *fără a avea o esență*, se cuvine să ne întrebăm în ce sens spunem, de fapt, că Binele *este*, care să poată fi disociat de cel mai *slab* sens al ființei la Aristotel, „accidentul”. O atare indistinție semantică – între „principiu” și „accident” – nu era, desigur, acceptabilă. Vom fi atunci îndemnați să credem că Binele desemnează un „mai mult decât ființa” care însă, la rândul său, se vedește imposibil de disociat, din punct de vedere conceptual, *dianoetic*, de acel „mai puțin decât ființa” care „este” *chōra*...

⁴² În legătură cu sensul *participativ* al analogiei la Platon, vezi și CH. YANNARAS, „Analogia platonice”, în *Persoană și Eros*, trad. Z. Luca, București, Ed. Anastasia, 2000, pp. 213-215. Mi se pare, totuși, că filosoful grec riscă o tratare unilaterală a subiectului în cauză, reducând sensul analogiei la „posibilitatea de participare prin cunoaștere la adevărul ființei” și desconsiderând, în acest fel, accepția *proporțională* a noțiunii în cauză.

⁴³ Cf. A. FOUILLÉE, *La Philosophie de Platon*, apud R. BACCOU, nota 439 la PLATON, *La République*, p. 437.

Iată cum, în măsura în care interpretarea sensului ființei ca prezență – *Anwesenheit*, (*par*)*ousia* – va fi fost decisivă pentru istoria ontologiei⁴⁴, ideea unui Bine de „dincolo de prezență” ar putea fi socotită focarul *meontologiei*⁴⁵ platoniciene. Oricum ar fi, ipoteza Binelui de „dincolo de ființă” va constitui apoi un veritabil laitmotiv al neoplatonismului (incluzând și neoplatonismul creștin), reverberând până în fenomenologia contemporană, la E. Lévinas (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*) sau J.-L. Marion (*Dieu sans l’être*).

Revenind acum la problema enunțată încă din titlul acestui studiu, aș vrea să remarc faptul că persistența unui *dublu* sens al analogiei în opera lui Platon corespunde, în fond, necesității doctrinare de a considera că orice sinteză operată pornind de la o multiplicitate sensibilă, orice sesizare pe orizontală a similitudinilor dintre lucruri ce culminează în postularea unui *eidos* comun, reprezintă, pe o axă verticală, „reflexul” sau „imitația” unei *unități* inaccesibile sau, cel puțin, inaccesibilă în chip nemijlocit. Or, această axă verticală a *participației* presupune, la rândul ei, un *dublu* sens sau *direcție*: reluând exemplul paradigmatic al analogiei dintre Bine și Soare, putem vorbi, în acest caz, atât de o „analogie descendentă a Binelui către Soarele pe care îl zămislește”, cât și de o „analogie ascendentă a Soarelui către Binele despre care Soarele ne permite să vorbim”⁴⁶.

Cerința acestui dublu sens girează, într-o anumită măsură, și alegerea *metaforelor* participației⁴⁷ sugerate de Platon în opera sa, într-o încercare polifonică, din mai multe unghiuri, de a lămuri termenul-cheie al *intemeierii*⁴⁸. Să evocăm două dintre aceste metafore, *mimêsis* și *parousia*. *Mimêsis* este utilizată cu sens metafizic chiar în *Rep.*, 510b, Platon sugerând, în acest context, că lucrurile din registrul sensibil pot fi privite atât ca *originale* pe care le „imită” reflexiile și imaginile de pe treapta de jos a Liniei analogiei (*tois tote mimêtheisin*), cât și ca *imagini* (*hôs eikosin*) ale realităților de pe treapta superioară, a conceptelor (dianoetice)⁴⁹. *Parousia* intervine în *Phaidon*, 100d 5, unde Platon afirmă că „nimic altceva nu conferă acelui lucru frumusețe decât prezența în el (*parousia*) a Frumosului în sine, sau comunicarea (*koinônia*) cu el”.

⁴⁴ Pe urmele lui Heidegger, Derrida afirma: „Se poate demonstra că toate numele date temeiului, principiului ori centrului au desemnat întotdeauna invariantul unei prezențe (*eidos*, *arche*, *telos*, *energeia*, *ousia* (esență, existență, substanță, subiect), *aletheia*, transcendentalitate, conștiință, Dumnezeu, om etc.)” (J. DERRIDA, „Structura, semnul și jocul în discursul științelor umane”, în *Scritura și diferența*, trad. B. Ghiu și D. Țepeneag, București, Ed. Univers, 1998, p. 376).

⁴⁵ Cf. J. BORELLA, *op. cit.*, pp. 92-95.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 169.

⁴⁷ ARISTOTEL va califica însuși termenul *methexis* drept o „metaforă poetică”, în *Metafizica*, A, 9, 991a 19-22.

⁴⁸ Un excelent inventar al vocabularului “participației” întâlnim la GH. VLĂDUȚESCU, *op. cit.*, pp. 100-105.

⁴⁹ „Sufletul este nevoit să se folosească de originalele din lumea vizibilă ca de niște imagini” (PLATON, *Republica*, VI, 510b 4-5).

Am putea astfel considera că lucrurile „imită” Ideile, dar și, în sens invers, că Ideile (sau Formele) sunt „prezente în” lucruri. Fără condiția acestei „prezențe-în” a Formei, conceptele noastre generice riscă să nu fie altceva decât niște „ficțiuni utile”, cum ar spune Vaihinger. Trebuie însă adăugat că Formele sau Ideile considerate *in sine* par a desemna, la Platon, ceva mai subtil decât un soi de „atomi de inteligibilitate”; ele sunt acele „ființe-relații”⁵⁰ cu statut *paradigmatic*, de vreme ce „măsoară, definesc și constituie toate relațiile analogice care ordonează ierarhic universul”: „relații arhetipale, matrice structurante, « numere numărătoare » (iar nu « numere numărate »)”⁵¹.

Am văzut că *participația*, în viziunea lui Platon (și, implicit, *analogia* în accepție „participativă”) comportă acest dublu sens: „imitare” a Formelor de către lucruri, dar și o formă de „prezență” a Formelor în aceste lucruri sensibile, prezență care nu poate însă anula *separația* planurilor ontologice. Îndrăznesc să afirm că același dublu sens se va regăsi, ulterior, în tematizarea genitivului dublu presupus de noțiunea *aristotelică* de *mimēsis*: imitație a naturii, înțelegând prin aceasta că natura se lasă reprezentată în măsura în care *vine în prezență* (*parousia*), se descoperă. Dar această „ieșire din ascundere”, pentru a uza de un vocabular de sorginte heideggeriană, nu reclamă din partea subiectului deplina pasivitate, ci, în mod paradoxal, potențează *activitatea* sa de creator. De aceea *mimēsis*, gândită grecește, e *creatoare*⁵², de aceea se urmărea să „imiți” nu *produsele*, ci *productivitatea* naturii, actele acelei *natura naturans*, cum se va spune mai târziu⁵³.

De altfel, dacă trecem dincolo de locurile comune și reprezentările caricaturale sau grosiere ale concepției platoniciene despre *mimēsis* în artă, ni se relevă exact această condiție a imitației „bune” mai sus menționată: „nu un decalc servil”, ci „o re-creare”⁵⁴. „Actul de a imita al artistului, la egală distanță de reverberația absolută a modelului ideal ca și de repetiția standardizată a unei copii gata făcute, nu poate fi decât alegere, interpretare, simbolizare, stilizare. O materie cu proprietăți definite, instrumente cu puteri limitate, iată ce împiedică iradierea integrală a ideii. O sensibilitate particulară, o expresie personală a esențialului așa cum îl percepe artistul, iată ce permite reînnoirea vechii teme”⁵⁵. E adevărat că există mai multe pasaje în care Platon presupune o *lege* a imitației prin care tot ceea ce este esențial în model trebuie să treacă în copie⁵⁶. Însă

⁵⁰ „Ideile, care sunt ceea ce sunt prin relațiile lor mutuale, numai în această raportare a lor între ele își au ființa (*ousia*)” (PLATON, *Parmenide*, 133c 8-9).

⁵¹ J. BORELLA, *op. cit.*, p. 185.

⁵² Cf. P. RICOEUR, *La Métaphore vive*, p. 61.

⁵³ Cf. J. DERRIDA, „Economimesis”, în *Mimesis. Des articulations* (vol. col.), Paris, Ed. Flammarion, 1975, pp. 67-69.

⁵⁴ Vezi P. GRENET, *op. cit.*, pp. 186-189.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 186. Se cuvine amintit, în acest context, faptul că artei grecești îi era străină „fabricarea în serie” (cf. POTTIER, *Le Dessin chez les Grecs*, apud P. GRENET, *op. cit.*, p. 186).

⁵⁶ De exemplu, în *Sofistul*, 235d-236c.

filosoful a susținut cu egală forță, conform lui Grenet, și o altă lege, potrivit căreia copia nu trebuie pur și simplu să *dubleze* originalul. În sprijinul acestei ipoteze invocăm, în primul rând, faimosul pasaj din *Cratylus*, 432b-d: „ar trebui ca imaginea să nu reprezinte întru totul trăsăturile lucrului pe care-l imită, dacă ea e sortită să fie imagine (*eikôn*)”; „trebuie căutată o altă dreaptă potrivire (*orthotêta*) a imaginii ... fără să fie necesar ca, atunci când ceva lipsește sau e adăugat, imaginea să înceteze a mai exista. Sau tu nu simți cât le lipsește imaginilor să poată avea aceleași date pe care le au lucrurile ale căror imagini sunt?” (trad. S. Noica). În fond, copia „nu apare ca imagine decât dispărând ca lucru. Sau dacă preferăm: ea nu este asemănătoare ca imagine decât în măsura în care este diferită ca lucru”⁵⁷. Rezultă că imitația artistică nu va solicita decât „o similitudine analogică”, așadar o asemănare care lasă loc pentru *diferențe*⁵⁸.

Apropiindu-mă de finalul acestui studiu, doresc să lansez o ultimă ipoteză de lucru: *dublul sens al analogiei* în opera lui Platon (*proporția* „susținută” de *participația ontologică*) pare să corespundă unei strategii la care filosoful va fi apelat și în tematizarea înțeleșurilor *frumosului*. Se poate arăta că Platon nu a promovat o concepție *unitară* despre frumos. Pe de-o parte, el vehiculează, la un moment dat, ideea de sorginte socratică a frumosului „potrivire” (*kalon – prepon*), *conveniență* sau adecvare funcțională⁵⁹. Însă o asemenea teorie „utilitară” păleşte în fața postulatului *ontologic* al Ideii de Frumos în sine, exprimat în *Symposion*, 211a, printr-o definiție ce pare a relua „canonul” parmenidian al *ființei în sine*⁶⁰: „frumosul care, mai presus de orice, este etern, nu se naște și nu piere, nu sporește și nu scade, care nu este frumos dintr-un punct de vedere și urât din altul ... care nu este un raționament sau o știință (*oude tis logos oude tis epistêmê*), care nu stă în altă ființă fie și cu o parte a sa, într-o viețuitoare, de pildă, din cer sau de pe pământ, sau în orice altceva, ci se manifestă în și prin sine însuși, etern în identitate cu sine prin unitatea/unicitatea formală (*all' auto kath' auto meth' autou monoeides aei on*)” (trad. Gh. Vlăduțescu). Este vorba de frumosul „la care participă toate cele frumoase, fără ca prin apariția și dispariția acestora el să sporească, să se micșoreze sau să sufere vreo modificare”⁶¹. Pe de altă parte, Platon creditează, în dialogurile târzii, concepția pitagoreică despre frumos ca *proporție* (*symmetria*) și măsură (*metriotês*)⁶². Însă dialogul *Phaidros* oferea un altfel de indiciu cu privire la natura frumuseții: „rânduită între lucrurile acestei lumi”, frumusețea „am descoperit-o strălucind cu neîntrecută claritate (*stilbon enargestata*)”; „iată că numai frumuseții i-a fost

⁵⁷ P. GRENET, *op. cit.*, p. 189.

⁵⁸ Rămânând fidel noțiunii de analogie ca „proporție matematică”, P. GRENET crede că este vorba, în ultimă instanță, chiar de „similitudinea între raporturile elementelor în model și în copie” (p. 189).

⁵⁹ Cf. PLATON, *Hippias Maior*, 291b.

⁶⁰ Cf. GH. VLĂDUȚESCU, *op. cit.*, p. 84.

⁶¹ PLATON, *Symposion*, 210e 6-211b 5.

⁶² Cf. Idem, *Philebos*, 64c; *Sofistul*, 228a; *Timaios*, 87c.

sortit să se înfățișeze atât de limpede [strălucitoare] privirii (*ekphanestaton*), ea singură merită pentru iubirea noastră (*erasmiôtaton*)” (trad. G. Liiceanu)⁶³. Pasajul în cauză prefigurează concepția plotiniană despre frumos: „Trebuie să spunem aici că frumusețea constă mai degrabă în ceea ce luminează buna proporționare (*to epi tē symmetria epilampomenon*) decât în bunele proporții înseși, și tocmai acest lucru ne place”⁶⁴.

Care este însă regimul acestui frumos *ekphanestaton kai erasmiôtaton*? Hegel va defini frumosul ca „reflectare sensibilă a ideii”⁶⁵ sau „revelarea idealului în formă sensibilă”⁶⁶. Dar frumosul din *Phaidros* pare mai degrabă a indica acel ceva care „străluminează” în sensibil *fără a fi pur și simplu inteligibil*; de aici și statutul său *indecis*. Pe de-o parte, în măsura în care frumusețea rămâne ancorată în registrul sensibil, în timp ce „înțelepciunea pură nu poate fi supusă prin vedere” (*hē phronēsis ouk horatai*), s-ar părea că frumosul ocupă treapta intermediară între sensibil și inteligibil, fiind, după spusa lui Heidegger, chiar *das Berückend – Entrückende* („cel care ademenește și îndepărtează”, „captivează și duce cu sine” sau, așa cum traduce G. Liiceanu, „cel-care-pune-în-mișcare-transpunând”). „Frumosul este, așadar, ceea ce ne smulge din uitarea ființei și ceea ce ne deschide privirea asupra ființei”, comentează Heidegger. Frumusețea, „străluminând în aparență”, „ne transpune în adevăr”, *fără a se identifica însă cu adevărul*, înțeles de filosoful german ca „neascuns al ființei”, nonsensibil⁶⁷. Dar, pe de altă parte, ne amintim că în *Republica*, VI, 508e 3-6, Platon afirmă că „Ideea” Binelui „depășește în frumusețe adevărul și știința”!

Fără a mai insista pe aceste pasaje incitante din opera lui Platon, să adăugăm că neoplatonismul va valoriza teoria platoniciană despre frumos mai ales prin prisma unei metafizici a „luminii”, la fel cum va asimila noțiunea de analogie punând accent pe înțelesul acesteia *participativ*.

Analogia va ajunge astfel să ocupe un loc central și în tratatele lui Dionisie pseudo-Areopagitul⁶⁸. Mai degrabă decât să anticipeze accepțiunile thomiste ale analogiei, Dionisie vizează prin termenii *analogia*, *kata tēn analogian*, *analogôs* etc. „o dublă semnificație: același cuvânt desemnează

⁶³ Idem, *Phaidros*, 250c 8-e 1.

⁶⁴ PLOTIN, *Enneades*, VI, 7, 22, 24-26.

⁶⁵ G. W. F. HEGEL, *Despre artă și frumos* (antologie de I. Ianoși), vol. I, București, Ed. Minerva, 1979, p. 102.

⁶⁶ K. E. GILBERT și H. KUHN, *Istoria esteticii*, trad. S. Mărculescu, București, Ed. Meridiane, 1972, p. 381.

⁶⁷ Cf. M. HEIDEGGER, „Platons Phaidros: Schönheit und Wahrheit in einem beglückenden Zwiespalt”, în *Nietzsche*, vol. I, Neske, Pfullingen, 1961, pp. 221-230, reproduș, în traducerea lui G. Liiceanu, în Platon, *Opere IV*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983, pp. 387-394.

⁶⁸ V. Lossky a numărat mai bine de șaptezeci de ocurențe ale *analogiei* în scrierile areopagitice (cf. V. LOSSKY, „La notion des «analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite”, în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, nr. 5, 1930, p. 279).

totodată raportul creaturilor față de Dumnezeu (iubire și dorință de îndumnezeire) și raportul lui Dumnezeu față de ființele create (idei divine și teofanii)⁶⁹. Iată cum *dublul* sens (ascendent / descendent) presupus de analogia platoniciană reapare în contextul (onto)teologiei creștine. *Analogia*, înainte de a desemna un tip de discurs sau un procedeu filosofic, va fi fost numele acestui dublu raport ontologic mai sus menționat. Iar dacă, în contextul teologiei dionisiene, „raportul de la cauze la efecte poate fi numit manifestare, raportul de la efecte la cauzele acestora este participația (*methexis*) sau imitația (*mimêsis*)”⁷⁰.

Creaturile se individualizează participând după modul care i-a fost „prescris”, hărăzit fiecăreia, la „virtuțile divine” (în timp ce „natura” supraesențială a lui Dumnezeu rămâne inaccesibilă, tainică, dincolo de orice posibilă afirmație sau negație cu privire la ea). Iată cum *analogia* devine „fundamentul oricărei teologii catafactice”, mijlocul care face cu puțință cunoașterea virtuților divine, fără însă a implica existența vreunei *proporții* între ființe și Dumnezeu, cel care „nu este obiect”⁷¹. În aceste condiții, „analogia dintre toate ființele și Dumnezeu, după care El este lăudat”⁷², semnifică de fapt, așa cum interpretează V. Lossky, mijlocul ce determină „imitarea posibilă a Inimitabilului”⁷³, „după puțință” (*kata to dynaton*)⁷⁴ fiecărei creaturi, așadar într-o măsură mai mică sau mai mare. Analogia desemnează, prin urmare, „capacitatea proporțională a creaturilor de a participa la virtuțile creatoare ale lui Dumnezeu”. Această capacitate definește rangul fiecărei ființe în ierarhia universală⁷⁵, fără însă a fi sinonimă cu o „calitate pasivă”, ci cu dorința de îndumnezeire proprie fiecărei creaturi⁷⁶, prin care aceasta devine „un colaborator al lui Dumnezeu (*Theou synergon*), lăsând să apară în ea însăși, după capacitate (*kata to dynaton*), acțiunea lui Dumnezeu făcută vizibilă”⁷⁷.

Dionisie *dublează* această analogie-mijloc cu o „analogie-scop” (sintagma aparține lui V. Lossky), atunci când vorbește de „analogia proprie” fiecărei creaturi în sensul de „limită supremă a iubirii ființelor create”⁷⁸, limită (pre)stabilită de Divinitate ca *diferență* a createlor față de Creator, sinonimă cu o anumită idee divină ca mod prescris de *participație*. Raportul dintre cele două „raporturi” (*analogii*), anume dintre *dorința* creaturii de îndumnezeire și ideea divină care i-a fost hărăzită, nu poate fi, el însuși, altceva decât un „raport de iubire”, un „cerc etern” unirea *fără amestec* a „ideilor divine” cu „voințele create”, într-un cuvânt, *synergeia*⁷⁹.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 309.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 285.

⁷¹ *Ibidem*, p. 288.

⁷² DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL, *Despre numele divine*, VII, 3.

⁷³ *Ibidem*, IX, 7.

⁷⁴ Cf. DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL, *Ierarhia cerească*, III, 2.

⁷⁵ Cf. V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 292.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 294.

⁷⁷ DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL, *Ierarhia cerească*, III, 2.

⁷⁸ V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 298.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 302-306.